

Israels Moral der Befreiten

Zur Begründung der ‚Option für die Armen‘ in der geschichtlichen Identität Israels

Dominik Markl

Die Stimme der ‚Option für die Armen‘ ist leiser geworden. So eindrücklich Norbert Lohfink in den 1980er Jahren dieses „Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel“ gedeutet hat,¹ so wenig Aufsehen scheint es heute im Großen und Ganzen bibelwissenschaftlicher Diskurse zu erregen.² Dieser Beitrag möchte das Anliegen der ‚Option für die Armen‘ unterstreichen und vertiefen, indem er sich auf die Grundlegung der Ethik Israels im Pentateuch konzentriert. Das leitende Interesse dieses Beitrags ist die deskriptive Analyse ethischer Pragmatik in den kanonischen Textgestalten des Pentateuch als privilegierter biblischer Ausgangspunkt für präskriptive Erwägungen im Rahmen von Theologie und Kirche.³ Die Analyse geht vom Paradigma

¹ *Lohfink*, Option (1985); vgl. *Lohfink*, Option (1987); schon *Lohfink*, Armut (1993), verzeichnete ein Zurückgehen des Interesses an der Option für die Armen (ebd. 238); als Überblicksdarstellungen zur Armut und sozialer Gerechtigkeit im AT vgl. zudem: *Berges/Hoppe*, Arm (2009); *Baker*, Fists (2009); *Houston*, Contending (2008); *Fischer/Markl*, Armut (2007); *Premstaller*, Lehren (2007); *Pleins*, Visions (2001); *Bosman* (Hg.), Plutocrats (1993).

² Folgende Gründe dürften dafür eine Rolle spielen: die politische Desillusionierung der post-68er Generationen; das geringe Maß des unmittelbaren Leidensdrucks an Armut im deutschsprachigen Raum; die Ausdifferenzierung der sozialgeschichtlichen Analyse des Alten Testaments. Was in den vergangenen beiden Jahrzehnten unter den Stichworten Exil und ‚Forced Migration‘, Ökologie und in Genderfragen diskutiert wird, beleuchtet wichtige sozialgeschichtliche Aspekte, die mit dem Phänomen der Armut verwoben sind und unser Verständnis voranbringen.

³ Ich gehe von folgenden Voraussetzungen aus: Erstens, die Hauptverantwortung bibelwissenschaftlicher Forschung hinsichtlich ethischer Fragen ist im Rahmen der theologischen Fächer die deskriptive Analyse derselben innerhalb der biblischen Schriften (vgl. *Otto*, Ethik [1994], 9–12), die aber für jede präskriptive sozial-ethische Reflexion, die sich an den Gründungstraditionen des Christentums orientieren will, den grundlegenden Ausgangspunkt darstellt. Zweitens: Auf der Basis der historisch-kritischen Forschung kommt der Frage nach der Konzeption der

der narrativen Rechtshermeneutik im Pentateuch aus und führt zu einer Nuancierung der Begründung der ‚Option für die Armen‘ aus biblischer Sicht.

1. Kollektive Identität und Ethik im Pentateuch

Während die klassische literarkritische Forschung unwiderruflich das Bewusstsein für die Vielgestaltigkeit der Hintergründe pentateuchischer Texte geschärft hat, haben redaktionskritische Analysen der letzten Jahrzehnte das Augenmerk auf die bewusste Gestaltung übergreifender Zusammenhänge innerhalb des Pentateuch gelenkt. Obwohl die komplexe Geschichte der diachronen Entstehung des Pentateuch zu narrativen Brüchen, Inkonsistenzen und Spannungen bis hin zu Widersprüchen geführt hat, die offen stehen geblieben sind, hat gezielte redaktionelle Arbeit in exilischer und persischer Zeit den Pentateuch als zusammengehörigen literarischen Komplex geschaffen. Er bildet insgesamt ein überaus vielschichtiges Gründungsdokument für das entstehende Judentum, indem er die Identität des Gottesvolkes in geschichtlicher,⁴ religiöser, ethischer und rechtlicher Hinsicht entfaltet.

Obwohl das narrative Grundgerüst des Pentateuch eine Vielzahl literarischer Formen und Gattungen integriert, lebt der Pentateuch insgesamt aus der Grundspannung zwischen Erzählung und Recht und ihrer wechselseitigen Verwobenheit, was die jüdische Tradition in den Grundkategorien von Haggada und Halacha zum Ausdruck bringt. Die Erzählung erfüllt komplexe Funktionen für das Recht und umgekehrt. Auf diese Weise begründet der Pentateuch das Paradigma narrativer Rechtshermeneutik.⁵ Das Recht will nicht ohne seinen geschicht-

spätesten Stadien redigierter Textkomplexe in ihren kanonischen Gestalten entscheidende Bedeutung zu. Ethische Argumentation im Kontext von Theologie und Kirche muss an kanonisch anerkannten Texten nachvollziehbar sein. Dies setzt, drittens, die Annahme voraus, dass auch komplexe Kompositexte wie der Pentateuch trotz der Spannungen und Brüche seiner literarischen Kohärenz sinnvoll als zusammengehörige literarische Gesamtgestalten gelesen werden können.

⁴ Hier ist vorausgesetzt, dass die ‚geschichtliche‘ Dimension der pentateuchischen Erzählung viel mehr als mythologisch denn als historisch zu verstehen ist. Zur Rekonstruktion der Frühgeschichte Israels vgl. z. B. *Grabbe*, *Israel* (2007), 118–122.

⁵ Vgl. *Nasuti*, *Identity* (1986); *Lohfink*, *Prolegomena* (2003); *Markl*, *Rechtshermeneutik* (2005); zu wichtigen Aspekten jüngst *Otto*, *Deuteronomium* (2012), 258–274.

lichen Rahmen verstanden werden noch die Geschichte ohne ihre rechtlichen Implikationen.

Beide Großgattungen – Erzählung und Recht – sind von ethischem Interesse geleitet. Die Erzählungen setzen sich meist implizit mit ethischen Fragestellungen auseinander, während viele Rechtstexte ethische Normen ausdrücklich entfalten. Die Erzählung der Ursprungsgeschichte Israels ist darüber hinaus insofern von besonderem ethischen Gewicht, als sie die kollektive geschichtliche Identität Israels begründet. Sowohl individuelle als auch kollektive Identität (mit ihrem Wechselspiel) – wer wir sind bzw. als wer wir uns verstehen – sind grundlegend für ethische Haltungen – wie wir uns verhalten und handeln.⁶ Die folgende Analyse konzentriert sich daher auf die Grundlegung der geschichtlichen Identität Israels als Sklaven in der Fremde und ihre systematische Vernetzung mit ethisch-rechtlichen Normen im Pentateuch.

2. Versklavung in der Fremde: narrative Rechtsbegründung im Pentateuch

Eine merkwürdige Spannung prägt die Ursprungserzählung Israels. Abraham, dem reiche Nachkommenschaft und Beheimatung im Land verheißen sind (Gen 12,1–7), erfährt in einer geheimnisvoll im Tiefschlaf ergehenden Gottesoffenbarung von der zukünftigen Unterdrückung seiner Nachkommenschaft in der Fremde: „Gewiss sollst du wissen, dass deine Nachkommenschaft Fremdling sein wird in einem Land, das ihnen nicht gehört; und sie werden ihnen dienen, und man wird sie unterdrücken vierhundert Jahre lang“ (Gen 15,13). Diese (wie oft vermutet wird, späte, redaktionelle)⁷ Vorwegnahme der Exodus-erzählung führt drei zentrale Stichworte für die bevorstehende Erfahrung Israels ein: Fremde (גַּר), Sklavenarbeit (עֲבָדָה) und Unterdrückung (עֲנָה). Schon Israels Großvater Abraham wird mit Nachdruck offenbart, dass sich die erste geschichtliche Periode seiner Nachkommenschaft in der Fremde abspielen wird, unter harten Bedingungen. Erst dann zeichnet sich Befreiung ab (Gen 15,14).

⁶ Vgl. z. B. *Gergen*, *Erzählung* (1989); *Straub*, *Geschichten* (1998); *Appiah*, *Ethics* (2005).

⁷ Vgl. z. B. *Schmid*, *Erzväter* (1999), 63f. und 181f.; *Ska*, *Introduction* (2006), 200.

Die Themen der Fremde und des Dienens kommen jedoch nicht erst im Buch Exodus zur Entfaltung. Sie sind schon in Israels Biographie und Familiengeschichte vorausgespiegelt. Waren schon Abraham und Isaak mehrfach zur Migration gezwungen worden, müssen sowohl Jakob als auch Josef aufgrund eines familiären Konflikts in die Fremde gehen (Gen 28; 37). Beide müssen dort dienen (עבד) – Jakob beim Schwiegervater Laban (Gen 29,15), Josef im Haus Potifars (Gen 39,17.19).⁸ Dass der junge Josef zum Prototyp des fremden Sklaven in rechtloser Wehrlosigkeit stilisiert ist, zeigt die Anklage von Potifars Frau: „Der hebräische Sklave, den du uns gebracht hast, ist zu mir gekommen, um mit mir zu spielen“ (Gen 39,17).⁹ Schließlich kommen auch Jakob und Josefs Brüder als Fremde nach Ägypten und bezeichnen sich als Pharaos Diener (גור und עבד in Gen 47,4). Dieses Abhängigkeitsverhältnis entwickelt sich erst unter dem Pharao, der Josef nicht mehr kannte, zur Unterdrückung (ענה in Ex 1,11f.).

Neben dieser Geschichte externer Abhängigkeiten durchzieht Israels Familiengeschichte eine Linie innerfamiliärer Abhängigkeit. Jakob, der sich seiner Schuld bewusst ist, Esau um das Erstgeburtsrecht betrogen zu haben, bezeichnet sich selbst beim Wiedersehen als Diener, während er Esau seinen Herren nennt (עבד/אדון : Gen 32,5f.19; 33,14). In der Josefsgeschichte durchzieht die Rhetorik der Brüder – ‚wir deine Knechte, du unser Herr‘ – leitwortartig drei Kapitel (Gen 42–44), und sie kulminiert in Judas Rede (Gen 44,16.18f.24.33). Auch noch nach Jakobs Tod unterwerfen sich die Brüder schuldbewusst Josef als Sklaven (עבדים; Gen 50,18). Josefs versöhnliche Ablehnung dieser Selbstunterwerfung (Gen 50,19–21) ist die letzte große Lösung des Familiendramas. Die Thematik von Schuld und Abhängigkeit sowohl unter Geschwistern als auch gegenüber Außenstehenden sowie Strategien zur Befreiung bilden eine Leitthematik des Jakobszyklus, der die Exoduserzählung auf diese Weise thematisch vorbereitet und in ihr kulminiert.

Die Dynamik des Exodusbuches insgesamt ist von der kontrastiven Entwicklung des Leitmotives dienen/Dienst (עבד/עבדה) geprägt, wie dies schon George Auzou im Titel seines Exoduskomentars zum Ausdruck gebracht hatte – „De la servitude au service“. Die Transfor-

⁸ Zum Erzählmuster des sozialen Abstiegs vgl. *Dietrich/Dietrich*, Abstieg (2008), bes. 555f.

⁹ Zu Josef als Fremdem vgl. auch *Wöhrle*, Joseph (2013).

mation vom Sklavendienst in Ägypten zum Gottesdienst deutet sich dabei schon in der Exposition des Buches an (vgl. Ex 1,13f.; 3,12; 4,23), verwirklicht sich aber erst voll im gemeinsamen Dienst des befreiten Israels bei der Herstellung des Heiligtums (bes. Ex 39,32.42).¹⁰ Mit subtiler Ironie deutet sich die Sabbatruhe als Bollwerk gegen unmenschliche Versklavung an, als Pharaos Mose und Aaron erbost fragt: „Wollt ihr sie von der Zwangsarbeit ruhen lassen (חַבְּתוּ הֵם)?“ (Ex 5,5). Und ebenso sublim zeigt sich die psychologische Dynamik von Versklavung versus Befreiung im kontrastiven Leitmotiv des Herzens: Hatte Pharaos verhärtetes Herz zu verbitternder Arbeit gezwungen (Ex 4,21–14,17), ist das Herz Israels am Ende des Buches zur Großzügigkeit befreit (Ex 25,2; 35,5–36,2) und zur Kunst inspiriert (28,3; 31,6; 35,10–36,8).¹¹

Versklavung und Befreiung aus ihr sind nicht nur prägende Leitthemen der Ursprungserzählung Israels, sondern auch des pentateuchischen Rechts, in dem diese thematische Linie mit besonderer Prägnanz, Intensität und Häufigkeit weiter entfaltet wird. Die Exoduserzählung wird programmatisch im Prolog des Dekalogs und damit im Kopfsatz aller pentateuchischen Rechtssammlungen zusammengefasst und so dem gesamten pentateuchischen Recht als hermeneutischer Schlüssel vorangestellt (Ex 20,2; Dtn 5,6): Das Recht dient der Bewahrung der Freiheit.¹² Der Sabbat, der mit der Ruhe der Sklaven ebenso wie der Herren die Wiederherstellung sozialer Egalität ermöglicht (Ex 20,10; Dtn 5,14), ist in den beiden Versionen des Dekalogs sowohl mit der Schöpfungsordnung als auch mit dem Exodus begründet (Gen 1,1–2,4; Ex 20,11; Dtn 5,15) und so in einen geradezu unumstößlichen, den gesamten Pentateuch umgreifenden, theologischen Begründungszusammenhang gestellt.¹³

Ein weiteres eindruckliches Beispiel der makrostrukturellen Konzeptionen narrativer Rechtshermeneutik ist die Verwendung des

¹⁰ Vgl. hierzu detaillierter *Markl*, Heiligtumstexte (im Druck). Sowohl das Ende des Buches Exodus (Ex 39,42) als auch jenes des Deuteronomium (Dtn 34,9) und damit des Pentateuch insgesamt porträtiert Israel gehorsam gegenüber dem göttlichen Auftrag und bestätigt damit an diesen literarischen Eckpunkten das Gelingen der Transformation Israels aus einem Volk von Sklaven zu einem Volk von Gottesdienern: *Sonnet*, *Dynamic* (im Druck).

¹¹ *Markl*, Heiligtumstexte (im Druck).

¹² *Crüsemann*, *Bewahrung* (1993); *Markl*, *Dekalog* (2007), 98–103.

¹³ *Markl*, *Words* (2013), 23.

Motivs der Unterdrückung (לחץ), die im Buch Exodus ausschließlich in der Berufung des Mose und im Bundesbuch begegnet. Jeweils spricht Gott: „Gesehen habe ich die *Unterdrückung*, mit der Ägypten sie *unterdrückt*“ (Ex 3,9). „Einen Fremden wirst du [...] nicht *unterdrücken*, denn Fremde seid ihr gewesen im Land Ägypten“ (Ex 22,20; 23,9). Unmittelbar darauf folgt mehrfach das semantisch ähnlich besetzte und häufigere Verb ענה (Ex 22,21f.), das die Erzählung von Israels Unterdrückung eingeleitet hatte (Ex 1,11f.).¹⁴

Die Prominenz der Gesetze zum Schutz von Sklaven zeigt sich strukturell, indem sie sowohl die Sozialgesetze des Bundesbuches einleiten (Ex 21,1–11)¹⁵ als auch die Sozialgesetze des Buches Levitikus mit den Jubeljahres-Bestimmungen beschließen (Lev 25,39–55). Letztere enden in der programmatischen Erklärung Jhwhs, in Israel könne es im Prinzip keine Versklavung geben, „denn mir gehören die Nachkommen Israels als Diener (עבדים). Meine Diener sind sie, die ich aus dem Land Ägypten herausgeführt habe, ich, Jhwh, euer Gott“ (Lev 25,55). „Wie man an Lev 25 sieht, erstrecken sich die Folgen bis ins Kreditwesen und das Finanzgebaren hinein. Damit wird biblisch wiederum sehr realistisch gesehen, dass die Idee der Freiheit eng mit den real existierenden Alltagsverhältnissen zusammenhängt, insbesondere mit den wirtschaftlichen Gegebenheiten.“¹⁶

Der Exodus ist dem pentateuchischen Recht auf diese Weise nicht nur erzählchronologisch vorangestellt, sondern bietet ausdrücklich einen programmatischen Begründungszusammenhang für das pentateuchische Recht insgesamt. Der Verweis auf diese geschichtliche Grunderfahrung wird darüber hinaus mehrfach und in allen großen Rechtskorpora des Pentateuch in konkreten Schutzbestimmungen für Fremde und Sklaven in Motivationssätzen wieder aufgenommen: „denn Fremde seid ihr gewesen“; „denn Sklave bist du gewesen“.

Der Motivationssatz zur Fremdlingschaft erscheint dabei wie ein refrainartiger Wiederhall ihrer ersten Ankündigung an Abraham:

¹⁴ Vgl. zur Analyse der Stellen in ihrem literarischen Umfeld *Schwienhorst-Schönberger*, Bundesbuch (1990), 338–357.

¹⁵ Darüber hinaus strukturieren auf Sklaven bezogene Passagen Ex 21 insgesamt: *Fischer/Markl*, Exodus (2009), 246.

¹⁶ *Hieke*, Levitikus (2014), 1038.

כִּי־גַר יִהְיֶה זֶרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם	„dass dein Same Fremdling sein wird in einem Land, das ihnen nicht gehört“ (Gen 15,13)
כִּי־גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם	„denn Fremdlinge seid ihr gewesen im Land Ägypten“ (Ex 22,20; 23,9; Lev 19,34; Dtn 10,18f.; vgl. 23,8) ¹⁷

Die syntaktisch parallele Formulierung im כִּי-Satz verstärkt den inneren Zusammenhang zwischen Ankündigung und rückblickender Begründung und zeigt exemplarisch, wie die innere Verbindung von Erzählung und Recht mit geradezu akribischer (wohl redaktioneller) Systematik geschaffen wurde.¹⁸ In der kanonischen Leseabfolge des Pentateuch lässt sich zudem eine ethische und theologische Intensivierung der ethischen Forderung des Schutzes von Fremden beobachten.¹⁹ Während das Bundesbuch nur negativ fordert, den Fremden nicht zu bedrücken, betont Lev 19,34 seine völlige Gleichberechtigung und fordert aktiv die Fremdenliebe, während letzterer Gedanke in Dtn 10,18f. sogar in der göttlichen Liebe für den Fremden begründet wird. „Was Israel im Umgang mit dem Fremden [...] auszeichnet, ist die Entschlossenheit, die eigene identitätsstiftende Ursprungserfahrung und die Erfahrung des Fremden nicht beziehungslos nebeneinander stehenzulassen, sondern das eine nicht ohne das andere sein lassen zu wollen.“²⁰

Während sich der Motivationssatz zum Schutz der Fremden in allen drei großen Rechtskorpora des Pentateuch – Bundesbuch, Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium – findet, konzentriert sich jener, der sich auf die Versklavung in Ägypten bezieht, ganz auf das Deuteronomium:

¹⁷ Zu Motivationssätzen in Gesetzen zum Schutz von Fremden s. *Kidd*, *Alterity* (1999), 86–96; *Houten*, *Alien* (1991), 166–172; als Überblick zur Fremdenthematik im pentateuchischen Recht vgl. *Zehnder*, *Umgang* (2005), 311–401.

¹⁸ Schon *Lohfink*, *Geltungsbereich* (1989), zeigte die rechtshermeneutische Bedeutung von Gen 15,18 für das deuteronomische Gesetz auf.

¹⁹ Zur Semantik des Begriffs גַּר und der einschlägigen Forschungsdiskussion s. *Ebach*, *Fremde* (2014), 47–52. Entscheidend ist das Ergebnis, dass sich der Begriff nicht auf innerisraelitische Fremdlinge einengen lässt (gegen *Bultmann*, *Fremde*, vgl. bes. 213–219).

²⁰ *Spieckermann*, *Stimme* (1994), 52; zur historisch aufschlussreichen, einschlägigen Debatte zwischen Gerhard Kittel und Martin Buber vgl. *Crüsemann*, *Fremdenliebe* (1987), 11f. Zum thematischen Umfeld s. auch *Achenbach/Albertz/Wöhrle* (Hg.), *Foreigner* (2011).

וזכרת כִּי־עבד היית בארץ מצרים/במצרים „und gedenke, dass du Sklave warst im Land Ägypten/in Ägypten“ (Dtn 5,15; 15,15; 16,12; 24,18.22)

Das Deuteronomium transformiert die Erzählung der Exodus-Befreiung in die pädagogische Aufforderung, sich des Exodus zu erinnern.²¹ Das Exodusgedenken motiviert zur egalitären Sabbatruhe im programmatischen Dekalog (Dtn 5,15) ebenso wie zur Freilassung im siebten Jahr (Dtn 15,15), zur egalitären Freude beim Wallfahrtsfest (Dtn 16,12) sowie zur rechtlichen und materiellen Sorge für Fremden, Waisen und Witwen (Dtn 24,18.22).²²

Obwohl im pentateuchischen Recht noch zahlreiche andere Begründungs- bzw. Motivationssätze zu finden sind,²³ beziehen sich nur die beiden soeben besprochenen auf die geschichtliche Identität Israels (mit Perfektformen von הִיָּה). Unter dieser Rücksicht kann es als ein Leitmotiv des pentateuchischen Rechts gelten, Israel müsse sich seiner eigenen Erfahrung als Fremde und Sklaven bewusst bleiben, um aus dieser Gesinnung mit Fremden und Sklaven behutsam umzugehen.

Während der ausdrücklichen Begründung des pentateuchischen Rechts insgesamt sowie besonders seiner Sozialgesetzgebung mit Israels Exodus-Befreiung im Forschungsdiskurs schon gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wurde, wäre vertieft nach der rechtshermeneutischen Funktion des Jakobszyklus und insbesondere der Josefsgeschichte im Gesamtkontext des Pentateuch zu fragen.²⁴ Nachdem die Josefsgeschichte den Verkauf eines Bruders als Sklave in die Fremde als das Grunddrama und die Überwindung der Dominanzbeziehungen als entscheidenden Akt der Versöhnung (Gen 50,18f.) der Familiengeschichte Israels dargestellt hat, entwickeln sowohl das Heiligkeitgesetz als auch das Deuteronomium eine Bruderethik, in der die Überwindung der Versklavung eine entscheidende Forderung darstellt (vgl. Lev 25,39–55; Dtn 15,12–18). Israels Ethik geschwisterlicher Egalität ist so gleichsam

²¹ Zu diesen Stellen als Beispiele des Schemas ‚Erinnerung – Appell‘ vgl. *Braulik, Geschichtserinnerung* (2005), bes. 170–174; zum Exodusmotiv im Dtn insgesamt: *Schulmeister, Befreiung* (2010).

²² Zur Analyse der Stellen s. *Hardmeier, Erinnerung* (1992).

²³ Vgl. *Sonsino, Motive* (1980).

²⁴ Auf den thematischen Zusammenhang zwischen Texten wie Ex 21,16, Dtn 24,7 und der Josefsgeschichte hat schon *Rüterswörden, Gesetz* (2012), 56, hingewiesen. Vgl. zu weiteren Aspekten *Markl/Ezechukwu, Soul* (im Druck).

eine Antwort auf den narrativ vermittelten Lernprozess der Urfamilie Israels.²⁵

„Den Fremden sollst du nicht bedrücken, denn ihr kennt selbst die Seele (נפש) des Fremden, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen“ (Ex 23,9), ist erzählerisch nicht nur mit der kollektiven Erfahrung Israels am Beginn des Exodusbuches hinterfüttert, sondern auch mit der prototypischen Erfahrung Josefs. Seine Brüder – die Repräsentanten Israels und damit der späteren Adressatenschaft der Gesetze – müssen sich in Josefs Gegenwart eingestehen: „Fürwahr, wir sind schuldbeladen wegen unseres Bruders; die Bedrängnis seiner Seele (נפש) haben wir gesehen, als er uns um Gnade anflehte“ (Gen 42,21). In dem Moment, als sie ihren eigenen Bruder zum Fremden und zum Sklaven machten, erkannten sie die ‚Bedrängnis seiner Seele‘ – doch bekennen sie dies erst, als die eigene Seele in Bedrängnis gerät.²⁶ Dieses Bewusstsein ist Israel auf ewig ins literarische Gedächtnis eingeebrannt.

Josefs Tränen sind nicht nur Ausdruck einer literarisch und psychologisch hoch reflektierten Familiengeschichte,²⁷ sondern zugleich auch Ausdruck der sozialen Tragik von Versklavung innerhalb des Volkes. Die Josefsgeschichte soll dazu motivieren, selbst auf dem Hintergrund schwerer Verschuldung und Abhängigkeit (sei sie moralisch oder wirtschaftlich) die geschwisterliche Vergebung zu motivieren, die im Recht nur knapp und präzise zum Ausdruck kommt.

Auch explizite Armen-Terminologie begegnet im Pentateuch – in Gesetzen zu ihrem Schutz und in der Forderung von Solidarität (z. B. אביון: Ex 23,6.11; Dtn 15,4–11; 24,14).²⁸ Obgleich die Erfahrung materiellen Mangels als solche – solange für die lebensnotwendigen Grund-

²⁵ Diese großen Sinnlinien in der kanonischen Leserichtung des Pentateuch können erst in einer sehr späten Entstehungsphase des Pentateuch geschaffen worden sein, und ihre diachronen Verhältnisse verdienen eigene Reflexion. Unwahrscheinlich jedoch erschiene mir die Annahme, die Konzeption der Bruderethik der Josefsgeschichte einerseits und jene der pentateuchischen Rechtstexte andererseits sei völlig unabhängig voneinander und von Autoren bzw. Redaktoren unbemerkt geschehen.

²⁶ Die Nachholung der emotionalen Komponente erzielt – im Kontrast zum kalten Erzählstil in Gen 37 – einen besonders eindrücklichen Effekt: *Ebach*, Genesis (2007), 294.

²⁷ Vgl. z. B. *Fischer*, Jakobsweg (2010).

²⁸ Zu diesen Gesetzen im Dtn vgl. *Lohfink*, Gesetz (1990).

bedürfnisse gesorgt ist – in der Anthropologie des Pentateuch nicht als das entscheidende Grundproblem erscheint,²⁹ sollte niemand in Israel arm sein (Dtn 15,4), da das reiche Land dem Volk insgesamt geschenkt ist. Solange dies nicht verwirklicht ist, muss Solidarität den Misstand der Armut ausgleichen (Dtn 15,11). Diese ‚Option für die Armen‘ ist eine praktische Konsequenz jener Sensibilität für gesellschaftliche Machtgefälle, die in Israels geschichtlicher Identität grundgelegt ist.

3. Hermeneutische Vorzeichen der mosaischen Tora im Deuteronomium

Israels Gedächtnis des Exodus beim alljährlichen Pesach- und Mazzotfest wird schon am Höhepunkt der Exoduserzählung eingeführt (Ex 12f.) und als didaktischer Dialog für zukünftige Generationen von Kindern im Land gestaltet (Ex 12,26f.; 13,8). Die mosaische Lehre im Deuteronomium jedoch bringt das Exodusgedenken in einen grundsätzlichen hermeneutischen Zusammenhang mit der Tora, der eigene Aufmerksamkeit verdient. Die beiden Bekenntnistexte des didaktischen Dialogs in Dtn 6,20–25 und des sogenannten kleinen geschichtlichen Credo in Dtn 26,5–10 rahmen Moses Entfaltung der ‚Gesetze und Rechtsvorschriften‘ (Dtn 6–26).³⁰

Zugleich bilden diese beiden Bekenntnisse einen biographischen Rahmen der Beziehung der zukünftigen Israeliten – der Adressaten des Deuteronomium – mit der Tora. Das Kind, das noch unbeteiligt nach dem Sinn der Gesetze fragt („die Gesetze und Rechtsvorschriften, die Jhwh, unser Gott, *euch* geboten hat“, Dtn 6,20), soll von den Eltern behutsam über die Erzählung der Exoduserfahrung (Dtn 6,21–24) zur Identifikation mit dem „wir“ Israels und seiner Tora-Ethik eingeladen werden: „Und es wird Gerechtigkeit sein für *uns*, wenn *wir* darauf achten, dieses ganze Gebot vor Jhwh, unserm Gott, zu tun, so wie er es uns geboten hat“ (Dtn 6,25). Als Erwachsener hingegen wird der Israelit die Exoduserinnerung mit dem Bekenntnis seiner Erfüllung der Gesetze verbinden (Dtn 26,1–15). Wie die Gebote „vor (לפני) Jhwh unserem Gott“ eingehalten werden sollen (Dtn 6,25), so geschieht

²⁹ Israels Wüstenzeit als Zeit der Entbehrung gilt in der mosaischen Deutung sogar als wertvolle Erfahrung der Gottesbeziehung (Dtn 8,2–5). Die ‚Fleischtöpfe Ägyptens‘ hingegen gelten als Versuchung.

³⁰ Vgl. hierzu und zum folgenden *Markl, Volk* (2012), 51–55.

das Bekenntnis ihrer Einhaltung ebenso „vor Jhwh, deinem Gott“ (Dtn 26,5.13).

In beiden Texten ist die Erfahrung der Unterdrückung in Ägypten sowie die göttliche Befreiung daraus explizit entfaltet, sodass die Erfüllung der Tora insgesamt als dankbare Antwort auf die göttliche Befreiung erscheint. „*Sklaven* (עבדים) waren wir für Pharao in Ägypten“ (Dtn 6,21) ist die erste kollektive Selbstidentifikation – ungemütlich und nicht gerade rühmlich –, die ein fragendes Kind über seine Zugehörigkeit zu Israel hören soll.³¹ Ohne dieses Selbstbewusstsein gibt es keine Identifikation mit dem Exodus. „Ein umherirrender Aramäer war mein Vater; und er zog nach Ägypten hinab und hielt sich dort als Fremder auf (גור), als kleine Gruppe“ (Dtn 26,5), beginnt der erwachsene Israelit die Zusammenfassung seiner geschichtlichen Identität, und auf diesem Hintergrund feiert er gemeinsam mit Fremden (zweimal גר in 26,12f.).

Die Erinnerung der eigenen Versklavung und Fremdheit sind auf diese Weise mit einer unmittelbaren Konsequenz im Handeln verbunden. Die Solidarität mit den *personae miserae* gilt somit als paradigmatisches Kriterium für die Erfüllung der Tora insgesamt. Die über die Zeit des Mose hinaus in die Zeit im verheißenen Land und am erwählten Ort verweisenden Reden der Israeliten, die ihre Kinder zum Toragehorsam motivieren und die seine Erfüllung dankbar bekennen, rahmen eben diese deuteronomische Tora als Voraussetzung und Ziel: Israels Toragehorsam insgesamt gründet und mündet im Bekenntnis der eigenen Erfahrung der Versklavung und der Befreiung aus ihr.

Eine vergleichbare performativ-hermeneutische Zielrichtung zeigt sich in Moses Einführung der Toralehre für das gesamte Volk beim Laubhüttenfest im Erlassjahr (Dtn 31,9–13).³² Beide Termine sind in der deuteronomischen Gesetzgebung sozial höchst bedeutungsvoll eingeführt.³³ Beim Laubhüttenfest „sollst du dich freuen, du und dein

³¹ Die Bedeutung der Entwicklung der Identität Israels als „Geschehen in der Fremde“ hat jüngst *Ebach*, *Fremde* (2014), 294–310, hervorgehoben (zum Exodus ebd. 301–307).

³² Die Anregung zur folgenden Reflexion verdanke ich einem Diskussionsbeitrag von *Reinhard Achenbach* beim ISBL-Kongress in Wien 2014.

³³ Die wechselseitige Bezogenheit der Texte steht in beiden Fällen außer Zweifel: Das Laubhüttenfest wird im Deuteronomium ausschließlich in Dtn 16,13–16; 31,10 thematisiert; das Erlassjahr (mit dem Terminus שמיטה) in der hebräischen Bibel ausschließlich in Dtn 15,1–11; 31,10.

Sohn und deine Tochter und dein Sklave und deine Sklavin und der Levit und der Fremde und die Waise und die Witwe innerhalb deiner Tore“ (Dtn 16,14). Und jedes siebte Jahr sollen Schulden erlassen werden (Dtn 15,1–11). Auf der Basis und in der aktuellen Verwirklichung dieser sozialen Erfahrung – beim Erleben der egalitären Festfreude des schuldenfreien Volkes – soll der gesamten Volksversammlung (die kleinen Kinder eingeschlossen) die Tora vorgetragen und gelehrt werden (Dtn 31,10–13).

Der ‚Sitz im Leben‘ der Tora im Land ist so auf eindrückliche Weise schon in Moses Toralehre in Moab vorgezeichnet. Die individuelle Identifikation mit der kollektiven geschichtlichen Identität des Volkes vom Kindes- bis zum Erwachsenenalter ist mit der persönlichen Konsequenz im sozialen Handeln als Grundkriterium des Lebens nach der Tora ebenso unmittelbar verbunden wie die kollektive Erfahrung der Wiederherstellung sozialen Ausgleichs beim religiösen Fest mit der kollektiven Hör- und Lernerfahrung der Tora. Das Deuteronomium bietet somit einen Höhepunkt der Reflexion zur wechselseitigen Bezogenheit von ethischer Pragmatik und Hermeneutik der Tora.

4. Ausblicke in die Geschichtsbücher, Propheten und Psalmen

Die Grundproblematik der Herr-Knecht-Dichotomie, die im Pentateuch als Ausgangspunkt der Ethik und des Rechts Israels dargestellt ist, durchzieht auch die weitere Geschichtsdarstellung im deuteronomistischen Geschichtswerk, besonders die Zeit des Königtums. Samuels Warnung vor dem vom Volk geforderten König kulminiert in der Ankündigung: „Ihr aber werdet für ihn Sklaven sein“ (1 Sam 8,17). Der Konflikt zwischen Volk und König spitzt sich schon unter Salomos Sohn Rehabeam zu (עבדה: 1 Kön 12,4) und führt zum Auseinanderbrechen der Monarchie. Israels und Judas Könige – und mit ihnen das Volk – werden zunehmend zu Dienern fremder Herrscher (z. B. 2 Kön 17,3; 24,1; 25,24) und fremder Götter (z. B. 2 Kön 17; 21,3).

Das babylonische Exil und der Anti-Exodus³⁴ der Flucht nach Ägypten, die negative Endpunkte der Geschichte Israels bilden (2 Kön 25,11.26), werden zur erneuten Aktualisierung sowohl des Fremdseins

³⁴ Zum Motiv des Anti-Exodus s. *Römer*, Exode (2003); *Markl*, Exodus (2013), 130.

als auch der Versklavung, wie es Moses Flüche als absoluten Endpunkt vorauszeichnen: „Und Jhwh wird dich auf Schiffen nach Ägypten zurückkehren lassen, auf dem Weg, von dem ich dir gesagt habe: Du sollst ihn nie mehr wiedersehen! Und ihr werdet euch dort euren Feinden als Sklaven und als Sklavinnen zum Kauf anbieten, aber es wird kein Käufer da sein“ (Dtn 28,68). Gerade das katastrophale Ende der Königebücher verweist durch die Erzählung der Auffindung des Torabuches (2 Kön 22) auf das Deuteronomium zurück. Nur dort eröffnet sich eine Chance zur Rückkehr aus dem Exil, indem die Aktualisierung des Moabbundes (Dtn 29f.) zugleich die nachexilische Torae Ethik Israels begründet.³⁵ Sie beruht auf Umkehr, Beschneidung des Herzens und persönlicher Wahl des Lebens (Dtn 30).³⁶

Im Exil sowie in der Diaspora durchlebte das frühe Judentum die Grunderfahrung der Fremdheit in Ägypten in unzähligen Nuancen neu, was in einer Vielfalt literarischer Verarbeitungen Ausdruck fand.³⁷ Jeremia formuliert den Paradigmenwandel ausdrücklich: „Darum siehe, Tage kommen, spricht Jhwh, da wird man nicht mehr sagen: So wahr Jhwh lebt, der die Nachkommen Israels aus dem Land Ägypten heraufgeführt hat! sondern: So wahr Jhwh lebt, der die Nachkommen Israels aus dem Land des Nordens heraufgeführt hat und aus all den Ländern, wohin er sie vertrieben hatte!“ (Jer 16,14f.).

Auf dem Hintergrund des Exils tritt in den großen Prophetenbüchern Israel als Gottesdiener in den Vordergrund. Dies wird zum Leitmotiv in den jüngeren Jesajaschriften (ab Jes 41,8),³⁸ begegnet aber auch in einer zentralen Heilsankündigung bei Jeremia (Jer 30,10).³⁹ Ähnlich erscheint Israel in der Zieldynamik des Psalters als Gottesdiener (Ps 136,22), und die Gemeinschaft der Gottesdiener wird refrainartig zum Lob aufgerufen (Ps 113,1; 134,1; 135,1).⁴⁰ Darin scheint sich

³⁵ Markl, *Future* (2014), 722–724; Markl, *Covenants* (im Druck).

³⁶ Vgl. die eingehende Analyse bei *Ehrenreich*, *Leben* (2011).

³⁷ Vgl. *Kiefer*, *Exil* (2005); als Überblick und zu weiterer Literatur s. *Markl*, *Exil* (2013).

³⁸ Vgl. *Berges*, *Construction* (2010).

³⁹ Zur zentralen Stellung dieser Anrede innerhalb der Jeremiabücher im ersten Gedicht der ‚Trostrolle‘ vgl. *Fischer*, *Jeremia* (2005), 120f.

⁴⁰ *Hossfeld/Zenger*, *Psalmen* (2008), 250: „Das Vorkommen dieser Bezeichnung nimmt innerhalb des vierten und fünften Psalmenbuches zu [...] Der quantitative Umfang der Bezeichnung, ob eine Gruppe in Israel, Israel insgesamt oder darüber hinaus JHWH-Diener aus den Völkern angesprochen bzw. eingeschlossen sind,

eine kanonisch-thematische Dynamik abzuzeichnen, in der Israel sowohl durch die Befreiung aus dem Exodus als auch durch die Überwindung der Exils-Katastrophe hindurch zum befreiten Volk von Gottesdienern werden soll.

5. Fazit: Israels Moral der Befreiten

Friedrich Nietzsche sah seine plakative Rekonstruktion von Sklaven- und Herrenmoral geschichtlich im Exodus-Motiv begründet. Mit dem jüdischen Volk beginne der „*Sklaven-Aufstand in der Moral*“.⁴¹ So begrenzt und problematisch Nietzsches Reflexionen sowohl unter historischer als auch unter ethischer Rücksicht sein mögen, so zielsicher legte er seinen Finger auf die entscheidende Bedeutung der Konstruktion der geschichtlich-ethischen Identität des biblischen Israel, die von der Erfahrung der eigenen Versklavung ausgeht. Nietzsches Analyse stellt zudem als rhetorische Kontrastfolie das Ungeheuerliche der Begründung biblischer Ethik ins Licht.⁴² Die Rückbindung an die erinnerte geschichtliche Identität der eigenen Unfreiheit richtet sich gegen jede Konzeption von ‚Herrenmoral‘, deren fatale zerstörerische Macht sich im 20. Jahrhundert gleich einer Verfratzung Nietzschesker Gedanken verwirklicht hat.

Die Grundlegung der Ethik Israels im Pentateuch richtet sich gegen jede Herren-Attitüde. Israel ist sowohl als Volk von Natur aus ‚nichts Besseres‘ als alle anderen Völker (Dtn 7,7; 8,17),⁴³ noch ist irgend ein Einzelner in Israel ‚etwas Besseres‘. Selbst der König muss ein ‚Bruder‘ sein, und sein Herz darf sich nicht ‚über seine Brüder‘ erheben (Dtn 17,14–20) – im grundlegenden Widerspruch zur üblichen Rolle des

ergibt sich aus dem Kontext. Das Loben Gottes zielt gemäß V. 2f. [sc. Ps 113] auf jeden Fall auf universale Ausdehnung.“ Zur Analyse des Motivs im Gesamtsalter sowie der Beziehung zu einer möglichen Trägergruppe vgl. *Berges*, *Knechte* (2000), sowie zum Verhältnis zum Jesajabuch *Berges*, *Servants* (2000).

⁴¹ *Nietzsche*, *Jenseits* (1886), 119. Zur „Umkehrung der Werthe“ dieses Aufstandes gehöre es, „das Wort für ‚Arm‘ als synonym mit ‚Heilig‘ und ‚Freund‘ zu brauchen“ (ebd.).

⁴² Für die Diskussion der Thematik im Seminar „Ethical Implications of Religious Worldviews“ beim European Forum Alpbach 2014, danke ich herzlich *Christopher Hamilton* (King’s College London).

⁴³ Zum Kontext der mosaischen Rhetorik von Lob und Tadel zur Begründung moralischer Identität vgl. *Markl*, *Praise* (2013).

Königtums im Alten Orient.⁴⁴ Israel lebt aus der Erinnerung seiner Herkunft aus der Erfahrung der Versklavung und der göttlichen Befreiung. Sie entspringt nicht den Bedürfnissen einer tatsächlich unter Versklavung leidenden Gruppe, sondern sie richtet sich an freie Personen, die der, wie es scheint, zur *conditio humana* gehörenden Versuchung zur Ideologie der Überheblichkeit ausgesetzt sind. Die biblische Ethik ist daher keine Sklavenmoral, sondern eine Moral der Befreiten.

Im Pentateuch sind die entscheidenden Leitworte nicht der Arme, sondern der Sklave und der Fremde, und die grundlegende ethische Haltung ist – von menschlicher Seite – zunächst nicht die ‚Option für‘, sondern die erinnerte ‚Identifikation mit‘. Der Einsatz für Arme resultiert aus dem Bewusstsein der eigenen geschichtlichen Identität. Da sich die Leitworte ‚Sklave‘ und ‚Fremder‘ nicht auf die Frage des materiellen Wohlstandes konzentrieren, sondern auf soziale Machtverhältnisse, sind sie stärker politisch als die Rede vom ‚Armen‘. Bei der Überwindung der Herr-Knecht-Dichotomie geht es notwendig um einen sozialen und politischen Prozess der wechselseitigen Anerkennung als ‚Geschwister‘, der die Beziehungen und die Würde der Einzelnen neu definiert.

Es ist nicht zu leugnen, dass die Hebräische Bibel auch Texte beinhaltet, die schwer mit diesem Grundethos vereinbar sind.⁴⁵ Darüber hinaus gibt es Texte, die in der Sache der Armen ohne direkten Bezug auf das Exodusbild sprechen.⁴⁶ Dennoch kann die narrative Begründung der ethischen Fundamente Israels im Pentateuch als der größte Wurf und für eine kanonische Lektüre der Bibel als die entscheidende Grundlegung der biblischen Sozialethik gelten. Der Pentateuch entwickelt mit der Erzählung der Entstehung Israels im Exodus zugleich

⁴⁴ Vgl. z. B. Crüsemann, Tora (1992), 274–277.

⁴⁵ Beispielsweise scheinen die ätiologischen Erzählungen der Genesis die Dienst-Abhängigkeit zwischen verschiedenen Völkern nicht nur zu erklären, sondern auch zu rechtfertigen – wie etwa im göttlichen Omen über Esau und Jakob (Gen 25,23) oder in Noachs Fluch über Kanaan (Gen 9,25–27). Gerade im Blick auf die Verfluchung Kanaans muss man kritisch fragen, inwieweit ihre katastrophale Wirkungsgeschichte in der Rechtfertigung der Versklavung (besonders von Afrikanern: Goldenberg, Curse [2003]; Whitford, Curse [2009]; Haynes, Curse [2002]), nicht schon in der Ideologie des biblischen Textes selbst angelegt ist.

⁴⁶ Dabei reicht der Bogen von frühen Propheten (vgl. Zenger, Botschaft [1988]) bis hin zu späten Psalmen (vgl. Lohfink, Lobgesänge [1990], 101–125).

auch ihre performative Zielrichtung, die *Jan Assmann* jüngst plakativ zum Ausdruck gebracht hat: „Die Exodus-Erzählung schreibt nicht Geschichte, sondern sie macht Geschichte.“⁴⁷

Die Pentateuchforschung der vergangenen beiden Jahrhunderte hat enorme Energie in die Erforschung seiner historischen Entstehung investiert – und zweifellos müssen wir diesen Fragen bei all ihren Schwierigkeiten auf der Spur bleiben. Zugleich ist die Pentateuchforschung teils der Gefahr unterlegen, über die spannungsreiche Diversität der im Pentateuch überlieferten Texte hinaus seine Funktion als komplexes Gesamtwerk zu übersehen, das als Gründungsdokument des nachexilischen entstehenden Judentums konzipiert ist. Diese Gesamtfunktion verdankt sich intensiver redaktioneller Arbeit, die durch die sublimale Verbindung von Erzählung und Recht eine ganzheitliche Grundlegung der Ethik Israels als Gottesvolk konstruiert hat, die unter kulturhistorischer Rücksicht Einmaligkeit beanspruchen kann. Sowohl für das Judentum als auch für das Christentum ist sie bis heute eine noch längst nicht erschöpfte Quelle ethischer Reflexion.

Insofern Christen sich in Kontinuität mit dem Gottesvolk Israel wahrnehmen, müssen sie sich auch mit den Wurzeln seiner geschichtlichen Identität als Sklaven in Ägypten und als Fremde in der Zerstreuung identifizieren. Nur insofern sich die Kirchen der Gebrochenheit der menschlichen Machtbeziehungen als eigenes Leiden bewusst sind, werden sie die Frage nach der Ausübung von Macht und das Ideal wirklicher Geschwisterlichkeit als grundlegende ethische Herausforderung angehen. Vor diesem Hintergrund werden sich nicht mächtige Kirchen gönnerisch zu ‚den Armen‘ hinabbeugen, sondern als dienende Kirchen den Schrei der Versklavten und der unterdrückten Fremden als den Schrei ihrer eigenen Seele verstehen. Aus diesem Selbstverständnis heraus wird es zum natürlichsten Grundanliegen von Christen werden, sich umso mehr wirtschaftsethisch und migrationspolitisch zu engagieren, da heute Millionen von Menschen durch Verschuldungszusammenhänge in Abhängigkeit von Herrenmächten geraten und zu sklavischer Arbeit und Migration gezwungen sind. Wir Theologinnen und Theologen in den Ländern der Macht haben die Verantwortung, für diese ethische Grunddimension der Bibel einzustehen, mit allen Mitteln des Intellekts, die uns zu Gebote stehen.

⁴⁷ *Assmann*, Exodus (2015), 390.

Literatur

- Achenbach, Reinhard/Albertz, Rainer/Wöhrle, Jakob* (Hg.), *The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (BZAR 16), Wiesbaden 2011.
- Appiah, Anthony Kwame*, *The Ethics of Identity*, Princeton 2005.
- Assmann, Jan*, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015.
- Auzou, Georges*, *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode*, Paris 1961.
- Baker, David L.*, *Tight Fists or Open Hands? Wealth and Poverty in Old Testament Law*, Grand Rapids 2009.
- Berges, Ulrich/Hoppe, Rudolf*, *Arm und reich* (NEB.Themen 10), Würzburg 2009.
- Berges, Ulrich*, *Die Knechte im Psalter. Ein Beitrag zu seiner Kompositionsgeschichte*, in: *Biblica* 81 (2000) 153–178.
- Ders.*, *Who Were the Servants? A Comparative Inquiry in the Book of Isaiah and the Psalms*, in: *Moor, Johannes C. del/Rooy, Harry F. van* (Hg.), *Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets* (OTS 44), Leiden 2000, 1–18.
- Ders.*, *The Literary Construction of the Servant in Isaiah 40–55. A discussion about Individual and Collective Identities*, in: *SJOT* 24 (2010) 28–38.
- Bosman, Hendrik L. u. a.* (Hg.), *Plutocrats and Paupers. Wealth and Poverty in the Old Testament*, Pretoria ²1993.
- Braulik, Georg*, *Geschichtserinnerung und Gotteserkenntnis. Zu zwei Kleinformen im Buch Deuteronomium*, in: *Ders.*, *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese* (SBAB 42), Stuttgart 2006, 165–183 [= *Böhler, Dieter* u. a. (Hg.), *L'Écrit et l'Esprit. FS Adrian Schenker* (OBO 214), Fribourg/Göttingen 2005, 38–57].
- Bultmann, Christoph*, *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ‚ger‘ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (FRLANT 153), Göttingen 1992.
- Crüsemann, Frank*, *Fremdenliebe und Identitätssicherung*, in: *WuD* 19 (1987) 11–24.
- Ders.*, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.
- Ders.*, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (KT 128), Gütersloh 1993.
- Dietrich, Manfred/Dietrich, Walter*, *Sozialer Abstieg im antiken Mesopotamien und im alten Israel. Eine Studie zur Gesellschaftsstruktur im Spiegel der Literatur*, in: *Kottsieper, Ingo/Schmitt, Rüdiger/Wöhrle, Jakob* (Hg.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. FS Rainer Albertz* (AOAT 350), Münster 2008, 501–565.
- Ebach, Jürgen*, *Genesis 37–50* (HThKAT), Freiburg 2007.
- Ebach, Ruth*, *Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deute-*

- ronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen (BZAW 471), Berlin/Boston 2014.
- Ehrenreich, Ernst*, Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora (BZAR 14), Wiesbaden 2011.
- Fischer, Georg/Markl, Dominik*, Armut als globale Herausforderung. Impulse aus der Sicht des Alten Testaments, in: ZKTh 129 (2007) 459–479.
- Dies.*, Das Buch Exodus (NSK.AT 2), Stuttgart 2009.
- Fischer, Georg*, Jeremia 26–52 (HThKAT), Freiburg 2005.
- Ders.*, Der Jakobsweg der Bibel. Gott suchen und finden, Stuttgart 2010.
- Gergen, Kenneth J.*, Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein. Eine sozialkonstruktionistische Darstellung (Übers. Straub, Jürgen/Kochinka, Alexander), in: *Straub, Jürgen* (Hg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung Geschichte, Identität 1 (stw 1402), Frankfurt a. M. 1998, 170–202.
- Goldenberg, David M.*, The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam, Princeton 2003.
- Grabbe, Lester L.*, Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It? London 2007.
- Hardmeier, Christof*, Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten. Sozialanthropologische Aspekte des Erinnerns in der hebräischen Bibel, in: *Crüsemann, Frank* u. a. (Hg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. FS Hans Walter Wolff, München 1992, 133–152.
- Haynes, Stephen R.*, Noah's Curse. The Biblical Justification of American Slavery, New York 2002.
- Hieke, Thomas*, Levitikus 16–27 (HThKAT), Freiburg 2014.
- Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich*, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg 2008.
- Houston, Walter*, Contending for Justice. Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament, London 2008.
- Houten, Christiana van*, The Alien in Israelite Law (JSOT.S 107), Sheffield 1991.
- Kidd, José E. Ramírez*, Alterity and Identity in Israel (BZAW 283), Berlin/New York 1999.
- Kiefer, Jörn*, Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 19), Leipzig 2005.
- Lohfink, Norbert*, „Option für die Armen“. Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel, in: Stimmen der Zeit 203 (1985) 449–464.
- Ders.*, Option for the Poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible (trans. Linda M. Maloney), Berkeley 1987.
- Ders.*, Dtn 12,1 und Gen 15,18: Das dem Samen Abrahams geschenkte Land als der Geltungsbereich der deuteronomischen Gesetze, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12), Stuttgart 1991, 257–285 [=Görg, Manfred (Hg.), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie

- der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. FS Josef Scharbert, Stuttgart 1989, 183–210].
- Ders.*, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen (SBS 143), Stuttgart 1990.
- Ders.*, Das deuteronomische Gesetz in seiner Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20), Stuttgart 1995, 205–218 [=BN 51 (1990) 25–40].
- Ders.*, Armut in den Gesetzen des Alten Orients und der Bibel, in: *Ders.*, Studien zur biblischen Theologie (SBAB 16), Stuttgart 1993, 239–259 [deutsche Fassung von: Poverty in the Laws of the Ancient Near East and of the Bible, in: Theological Studies 52 (1991) 34–50].
- Ders.*, Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuch, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V (SBAB 38), Stuttgart 2005, 181–231 [=Braulik, Georg (Hg.), Das Deuteronomium (ÖBS 23), Frankfurt a. M. 2003, 11–55].
- Markl, Dominik/Ezechukwu, Alexander*, „For You Know the Soul of a Stranger“ (Ex 23:9). The Role of the Joseph Story for the Legal Hermeneutics of the Pentateuch, in: ZAR 21 (im Druck).
- Markl, Dominik*, Narrative Rechtshermeneutik als methodische Herausforderung des Pentateuch, in: ZAR 11 (2005) 107–121.
- Ders.*, Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19–24 und Deuteronomium 5 (HBS 49), Freiburg 2007.
- Ders.*, Gottes Volk im Deuteronomium (BZAR 18), Wiesbaden 2012.
- Ders.*, The Ten Words Revealed and Revised: The Origins of Law and Legal Hermeneutics in the Pentateuch, in: *Ders.*, (Hg.), The Decalogue and its Cultural Influence (HBM 58), Sheffield 2013, 13–27.
- Ders.*, Moses' Praise and Blame – Israel's Honour and Shame. Rhetorical Devices in the Ethical Foundations of Deuteronomy, in: Verbum et Ecclesia 34(2) (2013) Art. #861, 4 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.861> (Zugriff 21.3.2015).
- Ders.*, Art. Exil, in: Wörterbuch alttestamentlicher Motive (2013) 124–128.
- Ders.*, Art. Exodus, in: Wörterbuch alttestamentlicher Motive (2013) 128–134.
- Ders.*, No Future without Moses: The Disastrous End of 2 Kings 22–25 and the Chance of the Moab Covenant (Deut 29–30), in: JBL 133 (2014) 711–728.
- Ders.*, Zur literarischen und theologischen Funktion der Heiligtumstexte im Buch Exodus, in: *Hopf, Matthias/Oswald, Wolfgang/Seiler, Stefan* (Hg.), Heiliger Raum. Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24–40. Beiträge des Symposiums zu Ehren von Helmut Utzschneider, 27.–29. Juni 2014 (Theologische Akzente 8), Stuttgart (im Druck).
- Ders.*, God's Covenants with Humanity and Israel, in: *Barton, John* (Hg.), The Old Testament. A Princeton Guide, Princeton (im Druck).
- Nasuti, Harry P.*, Identity, Identification, and Imitation. The Narrative Hermeneutics of Biblical Law, in: Journal of Law and Religion 4 (1986) 9–23.

- Nietzsche, Friedrich*, Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral (1886–1887) (Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe 6,2), Berlin 1968.
- Otto, Eckart*, Theologische Ethik des Alten Testaments (Kohlhammer Theologische Wissenschaft 3,2), Stuttgart 1994.
- Ders.*, Deuteronomium 1–11 (HThKAT), Freiburg 2012.
- Pleins, J. David*, The Social Visions of the Hebrew Bible. A Theological Introduction, Louisville 2001.
- Prentstaller, Volkmar*, „Nimm dich des Bedürftigen an!“ (Sir 29,9). Weisheitliche Lehren zur Armut, in: ZKTh 129 (2007) 480–493.
- Römer, Thomas*, Exode et anti-Exode: La nostalgie de l’Égypte dans les traditions du désert, in: *Ders.* (Hg.), *Lectio difficilior probabilior? Lexègèse comme expérience de décloisonnement*, Heidelberg 2003, 155–172.
- Rüterswörden, Udo*, Gesetz und Erzählung anhand der Josephsgeschichte, in: *Adam, Klaus-Peter/Avemarie, Friedrich/Wazana, Nili* (Hg.), *Law and Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures* (FAT 2. Reihe 54), Tübingen 2012, 53–68.
- Schmid, Konrad*, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen 1999.
- Schulmeister, Irene*, Israels Befreiung aus Ägypten. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums (ÖBS 36), Frankfurt a. M. 2010.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33) (BZAW 188), Berlin 1990.
- Ska, Jean Louis*, Introduction to Reading the Pentateuch (trans. Dominique, Pascale), Winona Lake 2006.
- Sonnet, Jean-Pierre*, The Dynamic of Closure in the Pentateuch, Kongressbeitrag (im Druck).
- Sonsino, Rifat*, Motive Clauses in Hebrew Law (SBL.DS 45), Chico 1980.
- Spieckermann, Hermann*, Die Stimme des Fremden im Alten Testament, in: PTh 83 (1994) 52–67.
- Straub, Jürgen*, Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung, in: *Ders.*, (Hg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung Geschichte, Identität 1* (stw 1402), Frankfurt a. M. 1998, 81–169.
- Veijola, Timo*, „Du sollst daran denken, dass du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten“. Zur literarischen Stellung und theologischen Bedeutung einer Kernaussage des Deuteronomiums, in: *Dietrich, Walter* (Hg.), *Leben nach der Weisung. Exegetisch-historische Studien zum Alten Testament* (FRLANT 224), Göttingen 2008, 48–68 [= *Witte, Markus* (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog. FS Otto Kaiser* (BZAW 345/I), Berlin 2004, 353–373].
- Whitford, David M.*, The Curse of Ham in the Early Modern Era: The Bible and the Justifications for Slavery, Farnham 2009.

- Wöhrle, Jakob*, Joseph in Egypt. Living under Foreign Rule according to the Joseph Story and its Early Intra- and Extra-Biblical Reception, in: *Albertz, Rainer/Wöhrle, Jakob* (Hg.), *Between Cooperation and Hostility. Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers* (JSJ.S 11), Göttingen 2013, 53–72.
- Zehnder, Markus*, Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des „Fremden“ im Licht Antiker Quellen (BWANT 168), Stuttgart 2005.
- Zenger, Erich*, Die eigentliche Botschaft des Amos. Von der Relevanz der Politischen Theologie in einer exegetischen Kontroverse, in: *Schillebeeckx, Edward* (Hg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. FS Johann Baptist Metz, Mainz 1988, 394–406.