

Der Verbleib im “Land ihrer Feinde”.

Exodusrezeptionen an einem Beispiel aus der Septuaginta und dem Spiritual “Go down Moses”¹

Stefan Pfeiffer

Mit den Worten “When Israel was in Egypt’s land” beginnt das beeindruckende Spiritual *Go down Moses*. Das Lied aus dem 19. Jh. verarbeitet die Situation der aus Afrika in die Vereinigten Staaten von Amerika deportierten Schwarzen. Diese befanden sich als Sklaven in einer neu gegründeten Nation, die sich selbst als eine Art zweites Israel, als “god’s own country” sah und sieht, und für die der Capitol Hill eine Art zweiter Berg Zion ist.² Die in dieses “land of the free” zu hunderttausenden verschleppten Afrikaner hatten den christlichen Glauben ihrer weißen Sklavenhalter übernehmen müssen. Auch wenn das Christentum die Sklaverei als gesellschaftlich gegeben seit der Antike akzeptiert hat, so birgt, wie es das Spiritual zeigt, die Religion der Unterdrückten doch auch die Möglichkeit einer Re-Interpretation, sie hat damit ein revolutionäres Potential: Das Lied drückt schließlich die Sehnsucht nach persönlicher Freiheit aus, indem es die Erfahrung des Exodus erstens neu liest und zweitens gegen die christlichen Sklavenhalter selbst wendet. Das greift die sogenannte “Befreiungstheologie” noch heute auf.³

¹ Gewidmet ist der Beitrag meinem Lehrer Heinz Heinen in Erinnerung an seinen Aufsatz: Heinz Heinen, “Israels Auszug aus dem Sklavenhaus Ägypten. Vom Exodus zum Negrospiritual”, in *Corona Coronaria. Festschrift für Hans-Otto Kröner zum 75. Geburtstag*, ed. Sabine Harwaldt und Johannes Schwind (Hildesheim et al.: Olms, 2005), 135–52. Sehr herzlich danke ich meinem Mitarbeiter Gregor Krönig und Herrn Arne Brodersen für die kritische Lektüre.

² Zur Bedeutung des Exodus für die amerikanische Revolution: Michael Walzer, *Exodus und Revolution* (Berlin: Fischer, 1988).

³ Vgl. die nahezu anagogische Interpretation von Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz* (München: Kaiser, 1973), 144: “die Befreiung aus Ägypten (ist) eine politische Affäre. Sie bedeutet das Ende einer Situation, die von Raub und Elend charakterisiert ist, und Beginn des Aufbaus einer gerechten und brüderlichen Gesellschaft.”

Wenn also im Spiritual Moses dem Pharao entgegenruft "let my people go!", dann setzt der Text auf der einen Seite die schwarzen Sklaven mit Israel, und auf der anderen Seite den Pharao mit den Sklavenhaltern gleich. Wie sehr wiederum in diese Re-Interpretation des Exodus bereits dessen christliche Interpretation mit inkludiert ist, also im Grunde genommen in diesem Spiritual eine gleich zweifache Überschreibung des Exodus vorliegt, zeigt sich in der heilsgeschichtlichen Lesart des Auszugs aus Ägypten auf das neue Israel hin: In der abschließenden Zeile des Liedtextes heißt es schließlich "and let us all in Christ be free", was die paulinische Auslegung der Lehre des Jesus von Nazareth aufgreift, die von der "Freiheit in Jesus" spricht (vgl. Gal 3,26). Auf diese Weise versöhnt das Spiritual die persönliche mit der christlichen Freiheit.

Im Buch Exodus hingegen ist nicht die persönliche Freiheit der schwarzen Sklaven, aber auch nicht die christliche Freiheit von Sünde und Tod das Ziel, sondern das Volk Gottes sollte aus Ägypten ziehen, um Gott in der Wüste dienen zu können. Freiheit spielt hier auf begrifflicher Ebene keine Rolle, und das, obwohl sie das Antonym zur Sklaverei ist, weil Freiheit mit dem Dienst an Gott gleichgesetzt werden kann.

Das Spiritual des 19. Jahrhunderts wiederum weist in seiner Neudeutung des Exodus auf die Tatsache hin, dass die altisraelitische Erzählung in den 2700 Jahren ihrer Tradierung immer wieder neu interpretiert werden kann. Die Vorstellung von Freiheit ändert sich also immer wieder, was aber bei allen Überschreibungen des Exodus in den letzten 2700 Jahren gleich bleibt, ist, dass Ägypten ein Synonym für den Ort der Sklaverei ist, und der Pharao ein Synonym für den Sklavenhalter.⁴ Daran ändert auch nichts die Tatsache, dass das Alte Testament durchaus unterschiedliche Bilder des Landes am Nil aufweist,⁵ was soweit gehen konnte, dass es im

⁴ Vgl. Rainer Kessler, *Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002) 115. Die Literatur zum Thema ist Legion, vgl. Jan Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt* (München: C.H. Beck, 2015); Laurin Mackowitz, *Die Säkularisierung des Exodus: zur Narration von politischer Emanzipation bei Sigmund Freud, Thomas Mann, Michael Walzer und Paolo Virno* (Bielefeld: transcript, 2019); jetzt etwa *Exodus: Rezeptionen in deuterokanonischer und frühjüdischer Literatur*, ed. Judith Gärtner und Barbara Schmitz (Berlin: de Gruyter, 2016).

⁵ Vgl. etwa Gerhard Pfeifer, *Ägypten im Alten Testament* (München: Institut für Biblische Exegese, 1995); Kessler, *Ägyptenbilder*; Stephen C. Russell, *Images of Egypt in Early Biblical Literature: Cisjordan-Israelite, Transjordan-Israelite, and Judahite Portrayals* (Berlin: de Gruyter,

Deuteronomium heißt “Einen Ägypter sollst du nicht verabscheuen, denn du warst ein Gastbewohner in seinem Land.” (Dtn 23,8[7]). Auf die Josephsgeschichte verweisend spricht der evangelische Alttestamentler Rainer Kessler deshalb zu Recht von einem doppelgesichtigen Bild Ägyptens, das sich in den Schriften der hebräischen Bibel finden ließe.⁶

Doch gleichzeitig lässt sich meines Erachtens eines nicht bestreiten: Prägend bleibt trotz der vielschichtigen Ägyptenbilder des Alten Testaments, allein schon aufgrund des jährlichen Pessachfestes, die Erinnerung an Gott, der “dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Haus der Sklaverei” geführt hat (Ex 20,2; vgl. Ex 29,46). Da wiederum das Christentum sicherlich der entscheidende Multiplikator altjüdischen Denkens in die Neuzeit hinein war und hier auch – man denke an die Lamm-Gottes-Theologie – der Exodus eine weiterhin zentrale Rolle spielt, hat sich genau dieses Bild Ägyptens und des Pharaos als kulturgeschichtlich äußerst zählebig erwiesen.⁷

Doch es ist dem Theologen und dem Altertumswissenschaftler gut bekannt und vielfach beschrieben: Juden lebten vielleicht schon seit der Zeit des Jeremia im frühen 6. Jh. v. Chr. in Ägypten.⁸ Unter den Persern verdingten sie sich hier als Söldner des Großkönigs und errichteten sogar einen Tempel auf Elephantine.⁹ Einschneidend auch für die intellektuelle und religiöse Entwicklung des Judentums in Ägypten war dann das Zeitalter des Hellenismus, in dem es unter der Königsdynastie der Ptolemäer zu einer wahrhaften Inversion des Exodus gekommen ist, und sich in Alexandria die größte Diasporagemeinde der antiken Welt herausgebildet hat: Die nach Ägypten gekommenen Juden erwiesen sich in Diensten der Fremdherrschaft über das Land als loyale Untertanen der Ptolemäer.

2009), unterscheidet nicht nur chronologisch, sondern auch regional unterschiedliche Ägyptenbilder.

⁶ Kessler, *Ägyptenbilder*, 147; ders., “The Threefold Image of Egypt in the Hebrew Bible”, *Scriptura* 90 (2005): 879; vgl. Garrett Galvin, “Egypt as a Place of Refuge”, *Forschungen zum Alten Testament* 51 (2011).

⁷ Vgl. Heinen, “Israels Auszug aus dem Sklavenhaus Ägypten”, 135–52.

⁸ Vgl. zuletzt den Sammelband *Israel in Egypt. The Land of Egypt as Concept and Reality for Jews in Antiquity and the Early Medieval Period*, ed. Alison Salvesen and Sarah Pearce and Miriam Frenkel (Leiden and Boston: Brill, 2020).

⁹ Zuletzt etwa Reinhard Gregor Kratz, “Arameans and Judeans: Ethnography and Identity at Elephantine” in *Israel in Egypt*, ed. Salvesen et al., 56–86, mit weiterer Literatur.

Auch in Ägypten und Alexandria feierten die Juden selbstverständlich Pessach, auch hier galten die Gebote der Tora. Wenn es dann etwa im 5. Buch Mose heißt “und führe das Volk nicht wieder nach Ägypten” (Dtn 17,16), stellt sich die Frage, wie Juden in der alexandrinischen und ägyptischen Diaspora mit der Exoduserinnerung umgingen.¹⁰ Hatten die “Murrenden” des Exoduszuges am Ende doch gewonnen?¹¹ Welches Bild Ägyptens, des “Hauses der Sklaverei” hatten sie und wie sahen sie die Person des Pharaos, für dessen “Rechtsnachfolger” sie als treue Untertanen dienten?

Es ist deshalb eine sehr frühe dieser Re-Interpretationen der Exodus-Erzählung, mit der ich mich im Folgenden beschäftigen möchte. Es handelt sich um das sogenannte 3. Makkabäerbuch, das ein Jude in Ägypten im ersten vor- oder im ersten nachchristlichen Jahrhundert verfasst hat. Das Buch ist heute Bestandteil der griechischen Übersetzung des Alten Testaments. Da es auf Griechisch verfasst wurde, gehört es nicht zum Kanon der hebräischen Bibel. Für Protestanten ist es Bestandteil der Apokryphen, die bei den Katholiken deuterokanonischen Rang haben.

Der Inhalt des Buches

Zunächst zum Buch selbst:¹² Es hat inhaltlich und chronologisch nichts mit den übrigen Makkabäerbüchern zu tun, es spielt zudem nicht im Reich der Seleukiden, sondern in dem der Königsdynastie der Ptolemäer. Der Aufstand im Heiligen Land spielt keine Rolle und findet chronologisch gesehen zwei Generationen später statt. 3Makk berichtet stattdessen von einer Verfolgung der Juden Alexandrias und Ägyptens durch Ptolemaios IV. Nach seinem Sieg gegen den seleukidischen König

¹⁰ Vgl. Natalie LaCoste, *Waters of the Exodus: Jewish Experiences with Water in Ptolemaic and Roman Egypt* (Leiden and Boston: Brill, 2018), 107–26; vgl. Erich S. Gruen, “The Use and Abuse of the Exodus Story”, *Jewish History* 12 (1998): 93–122.

¹¹ Zur Ägyptennostalgie im Exodus: Thomas Römer, “Exode et Anti-Exode. La nostalgie de l’Égypte dans les traditions du désert”, in *Lectio difficilior probabilior? L’exégèse comme expérience de décloisonnement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin*, ed. Thomas Römer (Heidelberg: Wiss.-theol. Seminar, 1991), 155–72.

¹² In den vergangenen Jahren sind gleich vier monographische Kommentare zu dieser lange Zeit vernachlässigten Schrift erschienen: Clayton Croy, *3 Maccabees* (Leiden and Boston: Brill, 2006); Joseph Mélèze-Modrzejewski, *Troisième Livre des Maccabées* (Paris: Les éditions du Cerf, 2008); Thomas Knöppler, *3. Makkabäerbuch* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017); Stefan Pfeiffer, *3 Makkabäer* (Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht, 2021).

Antiochos III. bei Raphia im Jahr 217 v. Chr. möchte Ptolemaios zunächst in Jerusalem den Tempel betreten. Dieses Sakrileg verhindert ein Eingriff Gottes: Nach einem Gebet des Hohepriesters wirft Gott den König zu Boden.

Zurück in seiner Hauptstadt Alexandria möchte sich Ptolemaios an den Juden rächen, er lässt sie alle aus Ägypten nach Alexandria deportieren und im Hippodrom der Stadt internieren. 500 betrunken gemachte Elefanten sollen sie dort vernichten. Wieder ist es ein Gebet, diesmal dasjenige eines Priesters aus Ägypten, das die Wende bringt. Zwei Engel des Herren sorgen dafür, dass sich die Elefanten gegen die Soldaten des Königs wenden, die Juden sind gerettet und kehren an ihre Wohnorte in Ägypten zurück. Zuvor richten sie zwei Erinnerungsfeste an ihre Rettung in Alexandria und Ägypten ein, die mithin neben das Pessachfestes treten.

Der Exodus im 3. Makkabäerbuch

Der Exodus findet explizit in den beiden Gebeten Erwähnung (3Makk 2,1–20 und 6,1–15), die wir uns nun genauer anschauen müssen. Die Betenden, der Hohepriester Simon in Jerusalem und der Priester Eleazar im Hippodrom von Alexandria, setzen hier die Situation der Juden in der aktuellen Bedrängnis mit der Situation ihrer Vorfahren im pharaonischen Ägypten gleich.¹³

Inhaltlich geht es beiden Betenden darum, die Allmacht Gottes über die Welt herauszustellen, der bereits in der Vergangenheit immer wieder frevelhafte Übeltäter und Herrscher in ihre Grenzen gewiesen hatte.¹⁴ Aus diesem Grund steht im Mittelpunkt beider Gebete jeweils eine historische Beispielreihe, wobei der Exodus das verbindende Element beider Gebete ist.¹⁵

¹³ Vgl. Jonathan R. Trotter, “The Homeland and the Legitimation of the Diaspora: Egyptian Jewish Origin Stories in the Hellenistic and Roman Periods”, *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 28 (2018): 113.

¹⁴ John Henry Newman, “God condemns the Arrogance of Power: The Prayer in 3 Maccabees 6: 2–15”, in *The Prayer from Alexander to Constantine*, ed. Mark Kiley et al. (London: Routledge, 1997), 49.

¹⁵ Solche müssen nicht zwingend in ein Gebet eingebaut sein: 1Makk 2,52–60; 4Makk 16,20f.; 18,11–13.

Gebet des Simon	Gebet des Eleazar
1. Die Vernichtung der Giganten durch die Sintflut (3Makk 2,4) 2. Die Vernichtung von Sodom und Gomorra (3Makk 2,5) 3. Die Vernichtung Pharaos und seiner Truppen (3Makk 2,6–8)	1. Vernichtung Pharaos und seiner Truppen (3Makk 6,4) 2. Vernichtung des Sennacherim (745–680 v Chr.) (3Makk 6,5) 3. Die Rettung der drei Gefährten aus dem Feuerofen (3Makk 6,6) 4. Die Rettung Daniels aus der Löwengrube (3Makk 6,7) 5. Die Rettung Jonas aus dem Wal (Zt. Jerobeams II.; 871–742 v. Chr.) (3Makk 6,8)

Vom Narrativ der Gesamterzählung des dritten Makkabäerbuches her gesehen ergänzen sich also beide Gebete, zeigen aber an ihrer Scharnierstelle, der doppelten Erwähnung des Exodus, wie wichtig gerade dieser dem Verfasser beider Gebete ist.¹⁶

Schauen wir nun genauer auf die beiden “Ägyptenpassagen”. Im ersten Gebet heißt es:

2,6 Du hast den dreisten Pharaos, als er dein Volk, das heilige Israel, versklavt hatte, mit mannigfaltigen und vielen Strafen geprüft. Du hast deine Stärke erwiesen; an ihnen hast du deine große Macht erwiesen. 7 Und als er die Verfolgung mit Wagen und einer Truppenmasse aufnahm, hast du ihn in der Tiefe des Meers überflutet; die aber, die auf dich, den Beherrscher der gesamten Schöpfung, vertraut haben, hast du

¹⁶ Vgl. Barbara Schmitz, “Pharaos und Philopator. Exodusrezeption im Dritten Makkabäerbuch als Deutung des Lebens in der Diaspora”, in *Exodus. Interpretation durch Rezeption*, ed. Matthias Ederer und Barbara Schmitz (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2017), 163.

unversehrt hinübergeführt. 8 Als diese die Werke deiner Hand gesehen hatten, priesen sie dich, den Allmächtigen.¹⁷

Im zweiten Gebet steht:

4 Du hast Pharaon, den ehemaligen Herrscher dieses Ägypten, mit seiner Vielzahl an Streitwagen, der sich mit gesetzesloser Dreistigkeit und großtönender Sprache erhoben hatte, gemeinsam mit seinem übermütigen Heer vernichtet, indem du sie im Meer ertränkt hast, und du hast dem Stamm Israel das Licht des Erbarmens erscheinen lassen.¹⁸

Nimmt das erste Gebet noch summarisch Bezug auf die Plagen – Pharaon wurde geprüft – (Ex 7–12), um erst dann auf das Wunder vom Roten Meer einzugehen (Ex 14–15), so verzichtet das zweite Gebet auf den Verweis auf die Plagen und konzentriert sich auf die Vernichtung des ägyptischen Heeres im Roten Meer. Es ist also diese Tat Gottes, die im Zentrum der Erinnerung steht. Im Unterschied zum ersten Gebet findet sich noch eine Konkretion über Gottes Handeln an seinem Volk, der Verweis auf das Licht seines Erbarmens, wohingegen im ersten Gebet sein Volk ihn für die Vollendung der Rettung preist.

Pharaon zeichnet sich in beiden Zitaten durch Dreistigkeit aus – im Griechischen ist einmal das Adjektiv *thrasys* (θρασύς) und einmal das Substantiv *thrasos* (θράσος) verwendet.

Da sich die Gebete an Gott mit der Bitte richten, Handlungen des vierten Ptolemäers zu unterbinden, der ja, wie es im zweiten Gebet heißt, genau über “dieses Ägypten” herrscht, ist es offensichtlich, dass dieser mit Pharaon gleichgesetzt wird.¹⁹ Auch Ptolemaios ist der, der sich nach Auskunft des ersten Gebetes “mit

¹⁷ 3Makk 2,6 σὺ τὸν θρασὺν Φαράω καταδουλωσάμενον τὸν λαόν σου τὸν ἅγιον Ἰσραὴλ ποικίλαις καὶ πολλαῖς δοκιμάσας τιμωρίαις ἐγνώρισας τὴν σὴν δύναμιν, ἐφ’ οἷς ἐγνώρισας τὸ μέγα σου κράτος· Ἐπεὶ ἐπιδιώξαντα αὐτὸν σὺν ἄρμασιν καὶ ὄχλων πλήθει ἐπέκλυσας βάθει θαλάσσης, τοὺς δὲ ἐμπιστεύσαντας ἐπὶ σοὶ τῷ τῆς ἀπάσης κτίσεως δυναστεύοντι σώους διεκόμισας, 8 οἱ καὶ συνιδόντες ἔργα σῆς χειρὸς ἤνεσάν σε τὸν παντοκράτορα. Hierzu Schmitz, “Pharaon und Philopator”, 164–9.

¹⁸ 3Makk 6,4 σὺ Φαράω πληθύνοντα ἄρμασιν, τὸν πρὶν Αἰγύπτου ταύτης δυνάστην, ἐπαρθέοντα ἀνόμῳ θράσει καὶ γλώσσει μεγαλορρήμονι, σὺν τῇ ὑπερηφάνῳ στρατιᾷ ποντοβρόχους ἀπώλεσας φέγγος ἐπιφάνας ἐλέους Ἰσραὴλ γένει. Hierzu Schmitz, “Pharaon und Philopator”, 169.

¹⁹ Schmitz, “Pharaon und Philopator”, 174f. weist aber darauf hin, dass: “das Design und die Quelle zur Beschreibung des Pharaon der aktuelle König ist und nicht umgekehrt.”

Dreistigkeit brüstet" (3Makk 2,2), er ist "der Dreiste und Unheilige", der den Tempel betreten will (3Makk 2,14). Diese Charakterisierung des Ptolemaios im Gebet greift dann auch dessen Darstellung auf der Erzählebene auf, wo berichtet wird, dass Ptolemaios "dreist und alles zurückweisend" den Tempel betritt (3Makk 1,26) und er nach dem Gebet von Gott für "Frevel und Dreistigkeit" geißelt wird (3Makk 2,21). Ebenso heißt es nach der Erscheinung der rettenden Engel, dass "der Körper des Königs erschauerte und sich Vergessen seiner zornigen Dreistigkeit bemächtigte." (3Makk 6,20). Wir sehen also, wie Erzählebene und Gebete sprachlich und inhaltlich miteinander verklammert sind.

Diese Gleichsetzung von Ptolemaios und Pharao liegt natürlich aufgrund der gerade erwähnten geographischen Überschneidung auf der Hand, zumal ptolemäische Könige in Ägypten so auftraten wie Pharao dereinst aufgetreten war. Aber auch das ist wichtig: Die Ptolemäer verfügten über ein Doppelgesicht, schließlich waren sie ihrem Selbstverständnis nach eben keine Ägypter, sondern Makedonen – und das bis zum Ende der Dynastie. Unter ihrer Herrschaft hatte sich in Ägypten eine multikulturelle Gesellschaft entwickelt, in der zahlreiche Fremde, vor allem Griechen, die dominierende Rolle spielten. Und so traten die Ptolemäer natürlich in ihrem Reich vornehmlich als hellenistische Könige auf. Es waren also ausschließlich die Ägypter, die in einen Ptolemäer ihren "König von Ober- und Unterägypten" sahen. Dementsprechend changiert auch die Repräsentation der Ptolemäer stets zwischen ihrem Bild als König und ihrem Bild als Pharao.

Im Moment der Bedrohung der Juden durch Ptolemaios greifen beide Gebete auf den Ptolemaios der Ägypter zurück, den Wiedergänger Pharaos. Der König selbst wird damit zum Ägypter. So wie Pharao im Exodus, wollte schließlich auch Ptolemaios die Juden vernichten, weil er sie als Verräter betrachtete. Das zeigt sich besonders dann, wenn man sich die Gründe anschaut, die beide für ihr Ansinnen der Judenvernichtung geben. Im Exodus heißt es, Pharao habe Sorge, dass das Volk der Juden "nicht noch zahlreicher wird und, wenn Krieg über uns kommt, auch sie sich unseren Feinden anschließen und uns bekriegen." (ExLXX 1,10). Genau dieses Bild der Juden lässt der Verfasser auch den "ägyptischen" Ptolemaios aufgreifen, als er seinen Vernichtungsbefehl ausspricht: Er will dafür sorgen "dass wir niemals unvorhergesehen bei einem uns bedrohenden Aufruhr diese Unfrommen als Verräter und barbarische Kriegsgegner im Rücken haben."

Der Verfasser von 3Makk schreibt Ptolemaios nicht nur ein gleiches Motiv für seinen Schlag gegen die Juden zu, sondern auf der Erzählebene ist auch zu erfahren, dass tatsächlich die Juden in unglaublicher Menge in Ägypten lebten: Den Schreibern des Königs sei es nämlich selbst binnen 40 Tagen nicht möglich, alle Juden im Lande schriftlich zu erfassen (3Makk 4,17–20). So sind also auch die Zahlenverhältnisse zwischen der Zeit des Exodus und der der Ptolemäer identisch.

Ähnlich wie im Exodus, so verhindert auch im Hippodrom von Alexandria die Epiphanie der Engel Gottes das Schlimmste (3Makk 6,18). Anders als Pharaos im Exodus aber bleibt Ptolemaios nicht starrsinnig, sondern ändert seinen Sinn, wird mithin vom Ägypter wieder zum *basileus*. Er erinnert sich an seine Vorfahren, die makedonischen Könige, und erkennt, dass die Juden seit Anbeginn der Ptolemäerherrschaft treueste Untertanen der Dynastie sind: Sie sind militärische Bundesgenossen (*symmachoi*) der Ptolemäer und ihnen sind “von alters her mit Ehrlichkeit unzählige Staatsgeschäfte anvertraut.” (3Makk 3,23). Es sind, wie Ptolemaios erkennt, die “untadeligen Juden [...], die mir und meinen Vorfahren in besonderer Weise ihre vollständige und feste Treue bewiesen haben.” (3Makk 5,31).

Diese wiedererkannte Treue lässt ihn dann auch hoffen, dass die Juden in Ägypten verbleiben wollen. So sagt er nach seiner Bekehrung, die damit in Wirklichkeit eine Rückkehr zum ursprünglichen Zustand ist:

Gebt die Söhne des Allmächtigen, Himmlischen, des lebendigen Gottes, frei, der seit der Zeit unserer Vorfahren bis heute mit Ruhm unseren Staatsgeschäften den ungestörten guten Zustand gewährt! (6,28)

Alles in allem lässt sich also sagen, dass 3Makk einen Ptolemaios präsentiert, der zunächst zu einem *alter Pharaos* wird, weil er von der Tradition seiner dynastisch-makedonischen Vorgänger abweicht. Aufgrund von Gottes Hilfe kehrt er in letzter Sekunde wieder zur Tradition seiner Dynastie zurück und erkennt die Juden als das, was sie wirklich sind. Ptolemaios ist damit eben nicht Pharaos, sondern hellenistischer König.

Mit dem Wissen um das Doppelgesicht der Ptolemäer – einerseits waren sie Könige, andererseits Pharaonen – gelingt es also dem Verfasser, die Exoduserzählung in die Herrschaftssituation der Ptolemäer über Ägypten zu integrieren und zugleich die aktuelle Dynastie von ihren pharaonischen Vorgängern deutlich abzugrenzen. Das gelingt ihm umso besser, weil die Ptolemäer Ägypten *von Alexandria*, also einer

neuen, griechischen Stadt an der Mittelmeerküste beherrschten, die Könige waren ebenso wie die herrschende Schicht des Landes genauso Fremde in Ägypten, wie es die Juden waren. Das wiederum führt uns zur Frage, wie das Ägypten- und Ägypterbild des Buches konstruiert ist.

Ägypten: "Das Land ihrer Feinde"

Die Gebete haben deutlich gezeigt, dass Ägypten in der Vergangenheit derjenige Ort war, an dem Israel in Sklaverei gelebt und aus dem Gott es errettet hatte. Deutlich stellt der Verfasser zudem heraus, dass die Juden auch in ptolemäischer Zeit, nicht nur, wie es heißt, "als Fremde in der Fremde" leben (3Makk 6,2), sondern dass sie hier auch, wie es ganz am Ende des Buches, schon nach der Befreiung und der Rückkehr nach Ägypten heißt, "von Feinden umgeben" (3Makk 7,21) sind! Ägypten ist das "Land ihrer Feinde".

Wer sind nun diese Feinde der Juden – sind es wirklich, wie unlängst vermutet – alle nichtjüdischen Menschen, egal ob Griechen oder Ägypter?²⁰ Ich glaube, dass dies nicht der Fall ist, sondern dass der Verfasser sehr wohl innerhalb der Gruppe der Gojim zu differenzieren vermag. Betrachten wir also die Feinde genauer. An erster Stelle ist hier ein Teil der Mitglieder des Kronrates anzuführen. Hierbei handelt es sich aber um eine kleine, elitäre Gruppe, die nach der Gotteserkenntnis des Königs zudem in ihre Schranken gewiesen wurden. Außerdem lebten die Mitglieder des Kronrates nicht in Ägypten, sondern am Hof in Alexandria.

Möchte man deshalb nicht einfach alle Nichtjuden als Feinde der Juden betrachten, so sind an zweiter Stelle selbstredend die Ägypter in den Blick zu nehmen. Diese wiederum werden an keiner Stelle des Buches mit ihrem Ethnikon erwähnt, und doch sind sie präsent.

Weshalb denke ich aber, dass nicht auch die Griechen unter den Feinden zu subsumieren sind? Das machen m.E. zwei Punkte in der Erzählung wahrscheinlich.

²⁰ Noah Hacham, "I Did Not Despise Them?: Eleazar's Prayer in 3 Maccabees (6:2–15)", *Selected Studies on Deuterocanonical Prayers*, ed. Angela Kim Harkins and Barbara Schmitz (Leuven: Peeters, 2001), 123; zudem jetzt ausführlicher: Noah Hacham, "Hidden and Public Transcript: Jews and Non-Jews in 3 Maccabees", in: *Israel in Egypt*, ed. Salvesen et al., 178–95.

Erstens ist es so, dass der Verfasser die Griechen mit ihrem Ethnikon beim Namen nennt und ihnen eine positive Einstellung zu den Juden zuschreibt:

3Makk 3,8 Die Griechen in der Stadt aber, die kein Unrecht erfahren hatten, sahen den unerwarteten Aufruhr gegen die Menschen. Und als es zu spontanen Tumulten kam, hatten die Griechen nicht die Kraft, Beistand zu leisten, da der Zustand (unter Ptolemaios IV.) tyrannisch war, doch sie sprachen den Juden Mut zu und sie fanden es unerträglich und waren der Auffassung, dass sich diese Zustände ändern würden, 9 denn eine so bedeutende Gemeinschaft, die nichts Schlechtes begangen hatte, könne schließlich nicht auf diese Weise übergangen werden. 10 Schon nahmen aber manche Nachbarn und Freunde und Geschäftskollegen insgeheim einige von ihnen (i.e. den Juden) bei sich auf, sie gelobten, mit ihnen Seite an Seite zu stehen, und ihnen alles beharrlich zur Errettung anzubieten.²¹

Damit sind die Fronten geklärt: Griechen und Juden stehen auf einer Seite, der zum Tyrannen gewordene König auf der anderen. Bestätigt findet sich die Allianz von Juden und Griechen in der Tatsache, dass der König die Juden bewusst nicht innerhalb der Stadt, sondern vor deren Toren, im Hippodrom, interniert, “damit sie weder mit seinen Streitkräften gemeinsame Sache machen, noch insgesamt nach der (alexandrinischen Stadt-)Ummauerung verlangen konnten.” (3Makk 4,11).

Der zweite Punkt, der mich bei den Feinden der Juden an Ägypter denken lässt, ist der Bericht des Verfassers über die Rezeption des Vernichtungsbefehls in der Chora: Die Feinde der Juden feiern ein Freudenfest, wie es heißt, “in der Annahme, dass sich nun in Offenheit die ihnen im Geiste bereits zuvor von alters (πάλαι) her tief verwurzelte Feindschaft offenbare” (3Makk 4,1). Eine solche Feindschaft “von alters her” gegen die Juden ist von Griechen nicht überliefert, sehr wohl aber gehörte es zu den literarischen Strategien hellenistisch-römischer Zeit, den Ägyptern einen traditionellen Hass gegen Juden zu unterstellen, wie ihn auch Josephus in seinem

²¹ 3Makk 8 οἱ δὲ κατὰ τὴν πόλιν Ἕλληνες οὐδὲν ἠδικημένοι ταραχὴν ἀπροσδόκητον περὶ τοὺς ἀνθρώπους θεωροῦντες καὶ συνδρομὰς ἀπροσκόπους γινομένας βοηθεῖν μὲν οὐκ ἔσθονον, τυραννικὴ γὰρ ἦν ἡ διάθεσις, παρεκάλουν δὲ καὶ δυσφόρως εἶχον καὶ μεταπεσεῖσθαι ταῦτα ὑπελάμβανον· ὅμη γὰρ οὕτω παροραθῆσεσθαι τηλικούτο σύστημα μηδὲν ἠγνοηκός. 10 ἤδη δὲ καὶ τινες γείτονές τε καὶ φίλοι καὶ συμπραγματευόμενοι μυστικῶς τινὰς ἐπισπώμενοι πίστεις ἐδίδουν συνασπιεῖν καὶ πᾶν ἐκτενὲς προσοίσεσθαι πρὸς ἀντίλημψιν.

Werk *Gegen Apion* überliefert, der festhält: "Den Anfang mit den Schmähungen gegen uns [Juden] machten die Ägypter."²²

Aus den beiden vorgenannten Indizien heraus scheint es mir also durchaus wahrscheinlich, dass die Feinde der Juden die Ägypter sind, von denen der Verfasser damit möglicherweise bewusst lediglich verhüllend spricht.

Ägypten als Kolonie: "das Eigene" der Juden in der Fremde?

Was ist nun aber mit Ägypten selbst? Pharaos verkündet im Exodus die Befreiung der Juden aus der Sklaverei mit den Worten: "Steht auf und zieht fort aus meinem Volk! [...]" (Ex 12,31). Das führte zu einer klaren räumlichen Separierung von Ägyptern und Hebräern. Der bekehrte Ptolemaios hingegen gab einen Lösungsbefehl aus: "löst die Fesseln" der Juden (3Makk 6,27f.).²³ Und darauf folgt sein Sendungsbefehl: "Entlasst (*exaposteilate*) sie in Frieden zu ihrem Eigentum." (3Makk 6,27). Dieser Befehl wiederum scheint die Worte Mose an Pharaos, das "let my people go" aufzugreifen: "entlasse (*exaposteilon*) mein Volk, damit sie mir dienen!" (Ex 9,1).

Die große Frage ist nun, was genau mit diesem "ihr Eigenes" gemeint ist, zu dem die Juden zurückkehren sollen, denn der griechische Begriff *idia* selbst kann sowohl religiös als auch privatrechtlich verstanden werden.

Zunächst zur religiösen Komponente des Begriffs: Betrachtet man die bekannte Verheißung an Abraham in der LXX-Version, so heißt es dort:

Du wirst untrüglich erkennen, dass deine Nachkommenschaft fremd sein wird in einem Land, das nicht ihr eigenes (*en ge ouk idia*) ist, und sie werden sie versklaven und sie werden sie misshandeln und sie werden sie erniedrigen, 400 Jahre lang. (Gen 15,13).

²² Ios. c.Ap. 1,223; es bedürfte freilich einer tiefergehenden Untersuchung, inwiefern der jüdisch-ägyptische Antagonismus wirklich in der breiten Bevölkerung Ägyptens vorhanden war oder ob es sich nicht um Projektionen der Elitenliteratur handelt. Einen Hinweis auf eine weitere Verbreitung der Judenfeindschaft im Land liefert zumindest CPJ I 141 = SB VI 9564.

²³ Hierzu auch Schmitz, "Pharaos und Philopator", 176f.

Ganz offensichtlich ist es also so, dass dieses Ägypten nicht das “Eigene” der Juden ist, das ist schließlich das verheißene gelobte Land.

Den ersten Teil der Formulierung über die Fremdheit der Juden in Ägypten hat auch der Verfasser von 3Makk in der Wendung, die Juden seien “Fremde in der Fremde” aufgegriffen, und die “Fremde” (*paroikia*) bringt deutlich zum Ausdruck, dass die Juden Ägypten eben nicht als Heimat begreifen.²⁴ Und trotzdem heißt es, “die Juden gingen als Unbeschadete, Freie und über alle Maßen Frohlockende von dannen, [...], ein jeder zu seinem Eigenen” (3Makk 7,20) – und dieses Eigene kann ausschließlich in Ägypten liegen, denn sie bekamen es zurückerstattet (3Makk 7,22).

Der Widerspruch zwischen dem Genesis-Zitat, wo das Eigene die Heimstatt Israel bezeichnet, und 3Makk ist aber nur ein scheinbarer, denn ganz offensichtlich ist in 3Makk nicht die religiöse Deutung des Begriffes genutzt, sondern die rechtliche, nach der das Eigene das persönliche Eigentum, also Haus und Hof meint, so, wie auch die dokumentarischen Papyri den Begriff verwenden.²⁵ Ägypten bleibt damit also eine Fremde, aus der die Juden irgendwann einmal nach Jerusalem zurückkehren möchten, denn sie beschlossen das Fest “während ihrer Zeit des Lebens in der Fremde” zu feiern (3Makk 7,19; vgl. 3Makk 6,36). Das wiederum zeigt, dass das Weilen in der Fremde nur ein transitorischer Zustand von Gottes Volk sein kann.

Ergebnis

Es bleibt damit festzuhalten, dass die Darstellung Ägyptens in 3Makk mit demjenigen Strang der biblischen Tradition konvergiert, der von der Exoduserzählung geprägt ist. Ägypten ist genauso das “Land ihrer Feinde” wie es das Ägypten des Exodus war und genau so erscheint auch Pharaos. Doch hatten sich die politischen und historischen Rahmenbedingungen so grundlegend verändert, dass nun, unter der Fremdherrschaft der griechisch-makedonischen Ptolemäer,

²⁴ So: Aryeh Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1985), 230; Victor Tcherikover, “The Third Book of Maccabees as a Historical Source of Augustus’ Time”, *Scripta Hierosolymitana* 7 (1961): 25.

²⁵ Friedrich Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Ausschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten* (Berlin: Selbstverlag der Erb., 1924), 490.

sogar in diesem feindlichen Ägypten das Leben im “Eigenen” – den *idia* – möglich war. Indem der Verfasser von 3Makk in seiner Erzählung auf die Figur des Moses oder eines *alter Moses* als Protagonisten verzichtet, gelingt ihm auf zwei Ebenen eine Neudeutung des nichtägyptischen Herrschers Ägyptens und des Landes selbst.

Erstens ist es die Tatsache des sogenannten Doppelgesichts der Ptolemäer, die für ihre ägyptischen Untertanen Pharaonen, für den Rest der Welt aber hellenistische Könige sein wollten. Denn, das scheint die Forschung immer wieder zu übersehen, Ptolemaios war keinesfalls “ägyptischer König”:²⁶ Das hellenistische Königtum war seinem Verständnis nach universell und nicht an eine Ethnie oder ein Territorium gebunden.

Wie aus einem Dr. Jekyll ein Mr. Hyde wurde, so wurde aus dem makedonischen König Ptolemaios ein ägyptischer Pharaos, als er sich, von allen guten Geistern verlassen, dem Alkohol und seinem Beraterkreis hörig, gegen die Juden wandte. Zwei Engel des Herren bewirkten die erneute Wandlung zum hellenistischen König und als solcher erkannte er erneut die Bedeutung der Juden für die Stabilität seiner Herrschaft.

In seinem Befreiungsedikt schreibt der König deshalb: “Die Juden beherrschen Festungen (*ochyromata*) in der Chora in Treue zu uns.” (3Makk 6,25). Damit greift der Ptolemaios von 3Makk eine jüdische Tradition auf, die sich auch im Aristeasbrief findet: Die Ptolemäer hatten die Juden in Ägypten in Festungen (*pbrouria*) angesiedelt, um die Ägypter in Schach zu halten: “damit das Volk der Ägypter sich davor fürchtet.”²⁷ Juden und Griechen haben in Ägypten also gemeinsame Interessen und die Fremdheit in Ägypten war es in der Tat, die Griechen und Juden eng aneinander band, denn auch erstere lebten, wie gesagt, in Ägypten, genauso wie die Juden, in einem fremden Land. Und wie die Juden, so wurden auch die Griechen von den Ägyptern angefeindet.²⁸ Aus diesem Grund lässt sich 3Makk durchaus auch vor dem Hintergrund der großen ägyptischen Aufstände lesen, die das Ende der Herrschaft Ptolemaios’ IV., also des Hauptprotagonisten des Buches, prägten. Sie

²⁶ So etwa Schmitz, “Pharao und Philopator”, 162.

²⁷ Aristeas 35, mit Ios. ant. 45.

²⁸ Vgl. Stefan Pfeiffer, “Innere Konflikte und herrschaftliche Versöhnungsstrategien im ptolemäischen Ägypten (3./2. Jh. v. Chr.)”, in: *Gesellschaftliche Spaltungen im Zeitalter des Hellenismus (4.–1. Jh. v. Chr.)*, ed. Stefan Pfeiffer und Gregor Weber (Stuttgart: Steiner, 2021), 107–28.

bewiesen einem griechischen Leser, dass nicht etwa die Juden, sondern die Ägypter diejenigen waren, die sich durch Illoyalität der Krone gegenüber auszeichneten. Die Ägypter sind, wie es in den literarischen und dokumentarischen Quellen ptolemäischer Provenienz heißt, “Unfromme”, “Feinde der Gottheiten” oder “vernunftlose Aufständische”,²⁹ als genau das, was Pharaos-Ptolemaios den Juden nach 3Makk 3,24 vorgeworfen hatte.

Überspitzt formuliert wären nach der Bekehrung des Ptolemaios für die Juden wieder die Verhältnisse der Zeit des Joseph in Ägypten hergestellt. Ein Jude war der wichtigste Mann im Reich und die Ägypter waren mit seiner Hilfe zu Sklaven Pharaos geworden, denn Joseph war es, der Pharaos “das Volk leibeigen machte von einem Ende Ägyptens bis zum anderen.”³⁰ Und genauso wie die Hebräer in der Zeit des Joseph nicht zu Ägyptern wurden, wurden es die Juden in der Zeit der Ptolemäer nicht. Sie blieben Fremde, weil sie eben, wie die Griechen, keinesfalls Ägypter sein wollten.³¹

Die textliche Repräsentation Ägyptens und Pharaos entspricht in 3Makk derjenigen des Exodus. Trotzdem ist aber ein Leben in Ägypten unter einem Herrscher möglich, der nicht Ägypter, sondern ebenfalls Fremder ist. Der Verbleib in Ägypten ist zweitens durch eine Neudeutung des Offenbarungsortes Gottes möglich, denn Gott ist nicht an den Ort seiner Einwohnung, den Tempel in Jerusalem, gebunden. Diesmal dient die Offenbarung der Macht Gottes nicht dazu, einen Exodus zu erzwingen, sondern sie dient dazu, die Juden zu befreien und wieder in ihre Besitzstände zu setzen.

In 3Makk finden wir folglich die intensive Diskussion im Judentum der Zeit verarbeitet, inwiefern ein Leben in der Diaspora mit der Bundestheologie zu vereinbaren ist. Der Weg, den 3Makk wählt, ist der eines Kompromisses:

²⁹ OGIS I 96,26f. = Stefan Pfeiffer, *Griechische und lateinische Inschriften zum Ptolemäerreich und zur römischen Provinz Aegyptus* (Berlin: LIT-Verlag, 2020), no. 22; P.Tarich. 6 b,8; Anne-Emmanuelle Veisse, *Révoltes égyptiennes: Recherches Sur Les Troubles Interieurs En Egypte Du Regne de Ptolemee III Evergete a la Conquete Romaine* (Leuven: Peeters), 115–6; vgl. auch Günther Vittmann, “‘Feinde’ in den ptolemäischen Synodaldekreten. Mit einem Anhang: Demotische Termini für ‘Feind’, ‘Rebell’, ‘rebellieren’”, in *Feinde und Auführer. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches*, ed. Helmut Felber (Stuttgart und Leipzig: S. Hirzel, 2005), 198–219.

³⁰ Gen 47,21.25.

³¹ Vgl. Kessler, *Ägyptenbilder*, 146–7, mit Blick auf die Josephsgeschichte.

Selbstverständlich bleibt Jerusalem der Ort des Tempels, an dem Gott einwohnt. Doch Gott kann sich auch in der Fremde offenbaren, er kann die "Pforten des Himmels" öffnen und sogar an einem Ort größter Gottesferne, dem Hippodrom von Alexandria – den "Pforten der Unterwelt", wie es im Text heißt – seine Epiphanie zeigen. Entscheidend für Gottesnähe ist allein die Treue zu Gott und das flehende Gebet.

Mit 3Makk haben wir also eine Geschichts(re)konstruktion einer Gemeinde des ägyptischen oder des alexandrinischen Diasporajudentums vor uns, die fest in die Tradition der Exoduserinnerung eingebunden ist, so fest, dass sie sich sogar deren prinzipiellen Antagonismus zu eigen macht. Sie formuliert eben diesen letztlich sogar noch deutlicher als einen Kampf zwischen Gott und dem sich als Gott gebärdenden Pharao-Ptolemaios aus.³² Anders als in der Exoduserzählung treten in 3Makk auf jüdischer Seite keine Heldengestalten wie Moses oder Aaron mehr auf, es ist Gott allein, der handelt.

Aufgrund der neuen historischen Verortung kann der von 3Makk vorgenommenen Überschreibung des Exodus aber eine neue Wende gegeben werden, die den zum Wiedergänger Pharaos gewordenen Ptolemaios in Erkenntnis seines Unrechts wieder zum Makedonen Ptolemaios und Freund der Juden werden lässt. Auch die Juden in Ägypten erscheinen für einen Leser des Buches, der in Jerusalem oder an anderen Orten der Diaspora lebte, in einem äußerst positiven Lichte. Sie leben hier in für die ptolemäische Verwaltung nicht fassbarer Menge. Trotz dieser Abermillionen Juden fallen, wie zu erfahren ist, nur 300 von ihnen vom Bund mit Gott ab. Das ist lediglich 1/10 der 3000 "Murrenden" des Exodus. Wie diese "Murrenden", so ereilt die Apostaten dann auch das gleiche Schicksal durch ihre ehemaligen Glaubensbrüder: Die in ihre alten Besitzstände Restituierten können die Apostaten, mit königlicher Amnestie versehen, hinrichten.

So zeigt sich, dass gerade mit Hilfe der Erinnerung an den Exodus das Leben in der Fremde legitimiert³³ wird. Mit den neu instituierten Festen der Rettung *in* Ägypten

³² Kessler, *Ägyptenbilder*, 111, spricht von einer Grundopposition.

³³ Barbara Schmitz, "Befreiung: Der Auszug als Denkfigur im Buch Exodus und im Dritten Makkabäerbuch", in *Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene*, ed. Thomas Söding und Bernd Oberdorfer (Freiburg i. Br.: Herder, 2017), 115–6; Schmitz, "Pharao und Philopator", 177.

wird die Erinnerung an das Geschehen dann genauso am Leben gehalten, wie die Erinnerung an den Exodus mit dem Pessachfest selbst.

Ich hatte den Beitrag mit einer neuzeitlichen Exodus- und Ägyptenrezeption begonnen, die auf die vielfältigen Überschreibungen der Exoduserzählung im Laufe der Geschichte verweist. Wir haben gesehen, dass im ägyptischen Judentum das Bild des Landes kein anderes ist als das des Exodus. Ägypten bleibt das Land ihrer Feinde, weil hier Ägypter leben. Das hingegen unterscheidet die Überschreibung des Exodus im Hellenismus von der, die die schwarzen Sklaven Amerikas vornahmen, denn die allermeisten von ihnen blieben nicht nur in Amerika, für sie wurde Amerika zudem ihre neue Heimstatt, Afrika ist Vergangenheit, an die nur identitätsstiftend erinnert werden kann. Prinzipiell sehen sich die *Afro-Americans* allem Anschein nach als Teilhaber an *god's own country*, wenn auch vollumfänglich erst hundert Jahre nach ihrer Befreiung mit dem *civil rights act*. Wie sehr in diesem Zusammenhang auch noch heute die biblische Erinnerung nachwirkt, zeigt nicht zuletzt der sprechende Titel von Barack Obamas Memoiren: *A Promised Land*. Und doch zeigen die Ereignisse der letzten Jahre, die zur Black-Lives-Matter-Bewegung geführt haben, dass die Freiheit zwar errungen sein mag, der Weg zu ihrer Umsetzung aber noch ein langer ist.

Schauen wir am Ende erneut in die antike Vergangenheit zurück, und zwar auf das "neue Gottesvolk", die Christen. Auf überlieferungsgeschichtlicher Ebene wäre es durchaus interessant herauszuarbeiten, wie das frühe Christentum in Ägypten selbst mit der Exoduserinnerung umging, schließlich waren die Kopten erstens Ägypter und zweitens lebten und leben sie in Ägypten. Es ergibt sich mir der Eindruck, dass manche dieser Christen den gleichen Weg einschlugen, den auch das 3. Makkabäerbuch gewählt hat. Das verdeutlicht sehr schön eine bildliche Darstellung in der ägyptischen Oase Charga. Dort gibt es die koptische Nekropole Gabbanat el-Bagawat, der "Friedhof der Vornehmen", etwa 5 km nördlich der Stadt el-Charga. Eine der 263 Grabkapellen wird Exodus-Kapelle genannt, weil die Kuppel im Inneren ein Fresko mit Szenen aus dem Exodus zeigt. Wir sehen hier Pharao, der die Juden zu Pferd verfolgt, umgeben von weiteren alt- und neutestamentlichen Szenen und Martyriumsdarstellungen.³⁴ Auch diese Christen lösten also den Pharao

³⁴ Joachim Willeitner, *Die ägyptischen Oasen: Städte, Tempel und Gräber in der Libyschen Wüste* (Mainz: Philip von Zabern, 2003), 38.

vom Herrscher Ägyptens, sodass sie als Mitglieder des *tertium genus* problemlos in Ägypten an die Befreiung aus Ägypten erinnern konnten.