

Agnethe Siquans

Der gerettete Retter

Exodus 1-2 in patristischer und
rabbinischer Interpretation



Ioudaioi

Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum

Herausgegeben von
Lutz Doering

Advisory Board

Martina Böhm, Bernadette J. Brooten, Matthias Henze,
William Horbury, Sarah J. K. Pearce, Ishay Rosen-Zvi,
Adiel Schremer, Daniel Stökl Ben Ezra,
Jan Willem van Henten, Gregory E. Sterling

Band 12

Agnethe Siquans

Der gerettete Retter

Exodus 1–2 in patristischer und rabbinischer Interpretation

Vandenhoeck & Ruprecht



Der Wissenschaftsfonds.

Veröffentlicht mit Unterstützung des
Austrian Science Fund (FWF): PUB 724-G

Open Access: Wo nicht anders festgehalten, ist diese Publikation
lizenziert unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0;
siehe <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Diese Publikation wurde einem anonymen,
internationalen Peer Review Verfahren unterzogen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2021 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen

Korrektur: Vera M. Schirl, Wien
Satz: Datagrafix GSP GmbH, Berlin

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-666-55290-8

Inhalt

Vorwort.....	9
Einleitung.....	11
1. Die Bedeutung der patristischen und rabbinischen Bibelauslegung für die Entstehung von Christentum und Judentum.....	12
2. Forschungsstand, Ziel und Aufbau	15
2.1 Kontakte zwischen Juden und Christen in der Spätantike	15
2.2 Die Interpretation von Ex 1–2 als ein Beispiel für jüdische und christliche Schriftauslegung in der Spätantike	16
Teil 1 Exodus 1–2 in patristischen und rabbinischen Texten	
1. Der Bibeltext Exodus 1–2: Strukturen, Leerstellen, Fragen.....	27
1.1 Macht, Ermächtigung und Entmachtung	27
1.2 Strukturen von Macht und Geschlecht	38
1.3 Die Definition von Identität und Anders-Sein	41
1.4 Zeit als strukturierendes Element der Erzählung	41
1.5 Raum als strukturierendes Element der Erzählung.....	42
2. Origenes' Homilien zu Exodus 1 und 2.....	45
2.1 Einführung.....	45
2.2 Die erste Homilie: Ex 1,1–11	50
2.3 Die zweite Homilie: Ex 1,15–2,10	70
3. Ephräms Kommentar zum Buch Exodus.....	89
3.1 Einführung.....	89
3.2 Ephräm und die Juden: Zwischen Antijudaismus und Rezeption jüdischer Tradition	92
3.3 Struktur.....	94
3.4 Inhalt.....	95
3.5 Analyse.....	100

4. Babylonischer Talmud	110
4.1 Einführung	110
4.2 Struktur	113
4.3 Inhalt	114
4.4 Analyse	119
5. Der Midrasch Tanchuma	129
5.1 Einführung	129
5.2 Midrasch Tanchuma (Standardversion)	131
5.3 Midrasch Tanchuma Buber	143
5.4 Analyse	146
6. Mekhilta de Rabbi Jischmael	160
6.1 Einführung	160
6.2 Inhalt	163
6.3 Analyse	169
7. Eine Tradition der Rettung des Mose im Jeruschalmi	176
8. Weitere jüdische Texte	178
8.1 Philo von Alexandrien	178
8.2 Flavius Josephus, <i>Antiquitates Judaicae</i>	196
8.3 Die Targume	204
8.4 Midrasch Exodus Rabba	210
9. Weitere christliche Texte	215
9.1 Clemens von Alexandrien	215
9.2 Eusebius von Emesa	217
9.3 Gregor von Nyssa	218
9.4 Augustinus	223
9.5 Cyrill von Alexandrien	224
9.6 Theodoret von Cyrus	228
9.7 Procopius von Gaza	229
9.8 Catena Sinitica	231
10. Die Texte im Vergleich	233
10.1 Macht, Ermächtigung und Entmachtung	233
10.2 Strukturen von Macht und Geschlecht	236
10.3 Die Definition von Identität und Anders-Sein	239
10.4 Zeit als strukturierendes Element	241
10.5 Raum als strukturierendes Element	242
10.6 Metaphorische Interpretation und ihre Implikationen	243

Teil 2 Parallelen – Kontakte – Abgrenzungen

Einleitung	249
1. Text, Hermeneutik und Methoden.....	254
1.1 Der gemeinsame Bibeltext	254
1.2 Hermeneutik und Methoden: Der gemeinsame kulturelle Hintergrund und die spezifischen Voraussetzungen der Bibelinterpretation	255
1.3 Unterschiede und Trennendes: Die Rolle der Glaubensgemeinschaften	257
1.4 Zusammenfassung	257
2. Parallelen, Kontakte und Abgrenzung in den Interpretationen zu Ex 1–2.....	259
2.1 Origenes, Exodus-Homilie 1 und 2	259
2.2 Jüdische Auslegungen in Ephräms Kommentar zu Ex 1–2	268
2.3 Spuren jüdischer Auslegung in anderen christlichen Texten.....	275
2.4 Parallelen und Differenzen: Moses Kontakt mit nicht-jüdischen Frauen und Männern.....	276
2.5 Spuren der Auseinandersetzung mit christlicher Auslegung in rabbinischen Texten	278
3. Exegetische Traditionslinien	284
Literatur	293
Quellen	293
Forschungsliteratur.....	296
Register	312

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung entstand im Rahmen des vom Österreichischen Forschungsförderungsfonds FWF geförderten Projekts P 28441-G24 „Der gerettete Retter: Exodus 1–2 in patristischer und rabbinischer Interpretation“. Gerade bei einem interdisziplinären Projekt, das verschiedene Texte und Perspektiven einbezieht, sind Kooperation und Diskussion unerlässlich für das Gelingen. Allen, die daran beteiligt waren, gilt mein herzlicher Dank.

An erster Stelle danke ich meiner Kooperationspartnerin, Susanne Plietzsch (Zentrum für Jüdische Kulturgeschichte, Universität Salzburg), die das Projekt von Anfang an begleitet und Teile des Manuskripts dieses Buches kritisch gelesen hat, für ihre Unterstützung.

Danke auch an Elisabeth Birnbaum und Benedikt Collinet für ihre Lektüre und die hilfreichen Anmerkungen.

Im November 2018 fand im Rahmen des Projekts ein Symposium unter dem Titel „*Written for Our Discipline and Use: The Construction of Christian and Jewish Identities in Late Ancient Bible Interpretation*“ statt, bei dem wichtige Fragestellungen des Projekts diskutiert wurden. Danke allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern für ihre Beiträge und Anregungen.

Einzelne Texte und Themen wurden auch auf Tagungen der European Association of Biblical Studies (EABS), der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen (ESWTR), der Arbeitsgemeinschaft der Assistentinnen und Assistenten an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich (ArgeAss), bei Workshops des Arbeitskreises Rezeption des Alten Testaments (AKRAT) sowie im Arbeitskreis „Rabbinen und Kirchenväter“ präsentiert. Danke allen für ihre Rückmeldungen, Fragen und Ergänzungen.

Für Layout und Korrektur des Manuskripts danke ich meiner Studienassistentin Magdalena Pittracher und unserer Institutsreferentin Katharina Rötzer.

Nicht zuletzt gilt mein Dank der Verlagsbetreuerin Elisabeth Hernitscheck für ihre Geduld und umsichtige Beratung sowie Lutz Doering für die Aufnahme in die Reihe „Ioudaioi“.

Wien, Juli 2019

Agnethe Siquans

Einleitung

Der Text der Bibel ist „a field of imagination in which the listening community catches a glimpse of an alternative world that lives in and through the text“.¹ Die Bibel wird von Gemeinschaften, die sie als ihre Heilige Schrift betrachten, immer in Beziehung zur eigenen Welt und zu den eigenen Fragen gelesen. Das ist heute nicht anders als in der Spätantike, als jüdische und christliche Auslegungen biblischer Texte entstanden, die die Sicht der jeweiligen Glaubensgemeinschaften auf diese Texte für Jahrhunderte geprägt haben und die teilweise bis heute nachwirken. Die Bibeltexte waren für die antiken Interpreten daher nicht nur ein Feld der Imagination, sondern auch der Identifikation.

Die vorliegende Studie widmet sich einem kleinen Ausschnitt aus der jüdischen und christlichen Rezeptionsgeschichte des Buches Exodus. Sie untersucht ausgewählte patristische und rabbinische Interpretationen der ersten beiden Kapitel des biblischen Buches Exodus, in denen von der Geburt, Rettung und Jugend des Mose (Ex 2,1–22) sowie deren unmittelbarer Vorgeschichte (Ex 1) erzählt wird. Im Mittelpunkt steht die Frage der Auslegung des Bibeltextes in den beiden sich entwickelnden Traditionen und den Beziehungen zwischen ihnen, ihren Gemeinsamkeiten und Differenzen. Den Hintergrund für diese Fragestellung bilden die Entwicklung des Christentums und des Judentums in der Spätantike und die damit verbundenen Identitätsbildungsprozesse, die auch wechselseitige Abgrenzungsprozesse darstellen.

¹ Brueggemann, Book, 681.

1. Die Bedeutung der patristischen und rabbinischen Bibelauslegung für die Entstehung von Christentum und Judentum

Die ersten Jahrhunderte nach Christus stellen die Zeit dar, in der sich Christentum und Judentum als Religionen formierten. Verschiedene Gruppen gingen aus den „Judaisms“¹ des ersten Jahrhunderts hervor. Judentum und Christentum waren in diesen Jahrhunderten keine einheitlichen und etablierten Religionen. So wird von Pluralität² oder Fluidität³ gesprochen. Das heißt nicht, dass sich die Autoren oder Redaktoren der Texte nicht selbst als christlich oder jüdisch identifizierten. Aber hinsichtlich der konkreten Bedeutung dieser Bezeichnungen in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort ist Vorsicht angebracht.⁴

Alle diese Gruppen bezogen sich auf die Hebräische Bibel oder die Septuaginta als ihre Heilige Schrift.⁵ Die jeweiligen Interpretationen des Tanach bzw. Alten Testaments bildeten einen bedeutenden Faktor für die Identität und Identitätsbildung unterschiedlicher Gruppen, aber auch für das Verhältnis dieser Gruppen zueinander.⁶ Die sich entwickelnde Lehre und bestimmte hermeneutische Grundannahmen prägten die Auslegung der Bibel und umgekehrt. Exegese stand auch in Beziehung zum soziokulturellen Umfeld der jeweiligen Exegeten. In diesen Jahrhunderten

¹ Sandmel, *Parallelomania*, 6.

² Norich, *Introduction*, 4.

³ Satlow, *Influence*, 45. Vgl. auch Sæbø, *Church and Synagogue, 735*: „However, speaking only of ‚Jewish‘ and ‚Christian‘ in this respect is stricte dictu a generalization which to some degree anticipates a later situation and focuses on the two winners in the ‚long run‘. For, about the time of the ‚parting of the ways‘ [...] there existed [...] a considerable plurality of ‚groupings‘ and ‚sects‘ [...] This implies that around the time when the history of interpretation in a proper sense began [...] it did not only take place within a context of a rich literary activity, [...] but its main socio-cultural and institutional framework turned out to be a most complex and variegated one, displaying a great pluriformity.“

⁴ Zur Frage nach „Christentum“ und „Judentum“ als Religion und der Problematik des Judenchristentums vgl. die kritischen Beiträge von Boyarin, *Rethinking* und ders., *Semantic Differences*. Ders., *Rethinking*, 20, konstatiert für das Christentum ein „notional concept of exclusive identity (by which I mean belonging/not belonging) [...] Christianity, in constituting itself as a religion, needed religious difference—Judaism—to be its Other, the religion that is false.“

⁵ Ob Christen und Juden dieselbe Bibel teilen, ist eine diskutierte Frage. Ich gehe in dieser Studie davon aus, dass dies der Fall ist. Für Ex 1–2 liegt jüdischen und christlichen Interpreten derselbe Bibeltext vor, wenn auch (teilweise) in unterschiedlichen Sprachen. Vgl. dazu Teil 2, Kap. 1.1.

⁶ Vgl. Lieu, *Image*, 280: „Scripture [...] was a major element in the subculture shared by Jews and Christians“; „they created out of what they held in common that which divided them.“ (279)

wurden wichtige Aspekte des Verhältnisses zwischen christlichen und jüdischen Gruppen entwickelt und festgelegt. Die Forschung der letzten Jahre hat das vierte Jahrhundert als den entscheidenden Zeitraum für die Festlegung und Trennung jüdischer und christlicher Identität herausgearbeitet: „Only then did church fathers [...] and the rabbis of Palestine have the institutional mechanisms to impose firm boundaries.“⁷ Die ersten drei Jahrhunderte arbeiten auf diese Unterscheidung und Trennung hin.

Bibelauslegung war ein starkes Kennzeichen der jeweiligen Selbstdefinition, das gleichzeitig auch die Grenzen zu anderen Gruppen (Juden/Christen, Häretikern, Heiden) definierte. Die Interpretation der Schrift war dabei einer von mehreren Faktoren, neben religiöser Praxis, Beschneidung und anderen, um Grenzen zwischen Juden und Christen herzustellen und festzuschreiben, und sie war ein zentraler Faktor.

In many respects, Christian literature of the period 30–250 CE may be said to be one single large commentary on the Scriptures, the Hebrew Bible. [...] In the attempt to define itself, first within, then with regard to, Judaism, the early Church could not avoid a direct or indirect *Auseinandersetzung* with the Jewish Bible.⁸

Das gilt auch für die Zeit nach 250. Der Diskurs über die Bibel führte zu Rezeption auf der einen und mitunter heftiger Polemik auf der anderen Seite. Diese ambivalente Haltung der Kirchenväter gegenüber dem Judentum wurde schon häufig festgestellt. Sie polemisieren gegen Judentum und „judaisierende“ Christen, gleichzeitig ist ihre Bibelinterpretation geprägt von der jüdischen Auslegung, ja sogar abhängig von ihr.

Christian tradition had many resources on which to draw, but exegetical tools were often borrowed from Jews, who had first tackled the problem of interpreting the ancient writings of their ancestors for their own times and religions, often in quite varied ways.⁹

Zudem erfahren die Hebräischen Schriften eine besondere Wertschätzung.¹⁰ Diese Ambivalenz zeigt sich auch bei Origenes und Ephräm, die in dieser Studie behandelt werden. Die große Nähe christlicher und jüdischer Gruppen zueinander machte es notwendig, sich selbst in Bezug zur jeweils anderen Gemeinschaft zu definieren.

⁷ Reed/Becker, Introduction, 17. Vgl. Boyarin, Rethinking, 28: „[T]here is no nontheological or nonanachronistic way at all to distinguish Christianity from Judaism until institutions are in place that make and enforce this distinction, and even then, we know precious little about what the nonelite and nonchattering classes were thinking or doing.“

⁸ Skarsaune, Development, 375 (kursiv im Original).

⁹ Salvesen, Convergence, 234.

¹⁰ Vgl. z. B. Gallagher, Hebrew Scripture.

[...] each religion has tended to interpret the shared Bible in a way aimed precisely at excluding the other's interpretation and thus destroying the biblical foundations of its faith. [...] In other words there is a powerful intertextuality between the two exegetical traditions, which students of each should always bear in mind.¹¹

Spuren davon finden sich in den patristischen und rabbinischen Texten. Die Diskussion darüber, ob die Polemik an die jeweils anderen adressiert war oder eher an zweifelnde oder unsichere Mitglieder der eigenen Gemeinschaft, dauert an.¹² Diese Frage wird von Fall zu Fall und von Text zu Text unterschiedlich zu beantworten sein. Das Bild des „Anderen“ wurde von mehreren Faktoren bestimmt.¹³ Zweifellos kannten jüdische und christliche Interpreten die jeweils anderen Deutungen. Die Bibelauslegung beider Gemeinschaften wurzelt in einem gemeinsamen kulturellen und religiösen Umfeld und entstand in Dialog oder Diskussion mit den jeweils anderen Auslegungen.¹⁴ Das Studium christlicher und jüdischer Interpretation von biblischen Texten kann daher zum besseren Verständnis beider Traditionen beitragen. Alexander betont den Wert eines heuristischen Vergleichs „of reading one tradition against the other, in order to sharpen up our understanding of what each is trying to say“.¹⁵ Das soll in der folgenden Analyse der Texte versucht werden.

¹¹ Alexander, *In the Beginning*, 1.

¹² Vgl. z. B. Horbury, *Jews and Christians in Contact*; Carleton Paget, *Clement*; Tzvetkova-Glaser, *Polemics*.

¹³ Vgl. Lieu, *Image*, 12.

¹⁴ Vgl. Alexander, *In the Beginning*, 27.

¹⁵ Ders., *Bible Exegesis*, 96.

2. Forschungsstand, Ziel und Aufbau

2.1 Kontakte zwischen Juden und Christen in der Spätantike

Ab dem 19. Jh. wurden Wissenschaftler, die sowohl Hebräisch als auch Griechisch und Latein lesen konnten, auf die zahlreichen Parallelen zwischen rabbinischen und patristischen Texten aufmerksam.¹ Zum Großteil wurden diese Gemeinsamkeiten im Sinne direkter (oder indirekter) Abhängigkeit der Kirchenväter von rabbinischen Traditionen interpretiert. Bereits Samuel Sandmel hat diese Zugangsweise als „parallelomania“ charakterisiert.² Auch Judith Baskin kritisiert diesen „non-historical use of the corpus of rabbinic literature“³ als eine übertrieben enthusiastische Feststellung von Parallelen, wo diese gar nicht existieren. Günter Stemberger rät zur Vorsicht und verweist auf ein gemeinsames Erbe und frühere jüdische Schriften, wie die Apokryphen, Philo oder Josephus, als Quellen für die patristischen Autoren, neben tatsächlichen Kontakten, die es sicherlich auch gegeben hat.⁴ Edward Kessler stimmt mit Stemberger überein und fügt die Frage der Datierung als ein Problemfeld der Forschung hinzu.⁵ Wechselseitige Kenntnis und die Tatsache, dass bestimmte Interpretationen als Reaktionen auf die „anderen“ verstanden werden können, sind anzunehmen. Bevor aber Kontakte zwischen Gruppen und Personen postuliert werden, sind das gemeinsame hellenistische Erbe und von daher ähnliche Methoden, die gemeinsame Bibel und frühere Schriften, die die Kirchenväter gekannt haben können, in Betracht zu ziehen.⁶

Baskin nennt mehrere Forschungsfelder in Bezug auf exegetische Kontakte zwischen Juden und Christen: einige allgemeine Studien, Studien zu einzelnen Kirchenvätern, Studien zur Polemik, Studien zu biblischen Figuren oder Ereignissen in beiden Traditionen, Untersuchungen zur Halacha in patristischer Literatur sowie zu haggadischen Elementen in frühchristlicher Kunst. Sie schließt:

Careful examination of rabbinic and patristic commentary on the same biblical passages may reveal overt borrowing or defensive reaction. Certainly these are significant, but as

¹ Vgl. etwa die Arbeiten von Gerson, Commentarien; Krauss, *The Jews*; Rahmer, *Traditionen*; Ginzberg, *Legends*, Bd. 7, 586–598, enthält einen Index zu den Kirchenvätern und mittelalterlichen Kirchenschriftstellern (von Boaz Cohen zusammengestellt).

² Sandmel, *Parallelomania*.

³ Baskin, *Exegetical Contacts*, 56.

⁴ Vgl. Stemberger, *Contacts*, 571; Maier, *Auseinandersetzung*, 207.

⁵ Kessler, *Encounter*, 396.

⁶ Mehr dazu unten in Teil 2.

important as discovering evidences of Jewish-Christian contacts is the clearer view we gain of what was crucial and unique in each evolving religious tradition.⁷

Die Anregung Baskins, verschiedene patristische und rabbinische Interpretationen zu einer Bibelstelle zu untersuchen, wird in dieser Studie aufgegriffen und anhand von Ex 1–2 untersucht. Vor allem sollen die einzelnen Texte in ihren jeweiligen Kontexten analysiert und dabei bereits ansatzweise miteinander in Beziehung gesetzt werden (Teil 1). Die Interpretationen sollen, soweit als möglich, vor ihrem sozio-kulturellen und theologischen Hintergrund betrachtet werden. Teil 2 versucht die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Rahmen der umfassenderen Fragestellung nach den Beziehungen zwischen jüdischen und christlichen Auslegungen zu bewerten. Hinsichtlich der Methoden weisen patristische und rabbinische Interpretationen weitreichende Ähnlichkeiten auf, die sich dem gemeinsamen Kontext der spätantiken Kultur verdanken. Die Exegeten teilten auch bestimmte hermeneutische Annahmen, wie die göttliche Inspiration der biblischen Texte, die Gott als deren Autor annimmt, und von daher ihre Einheit und Harmonie. Deshalb ist ein wichtiges Prinzip, das schon in der Homerexegese angewendet wurde, nämlich einen Text durch andere Passagen aus demselben Text auszulegen, eine herausragende Methode in jüdischer und christlicher Exegese (*scripturam ex scriptura*). Unterschiedliche hermeneutische Voraussetzungen ergeben sich in erster Linie durch den Kontext der jeweiligen Glaubensgemeinschaft und ihrer Lehre und führen zu verschiedenen Interpretationen des biblischen Textes.⁸ Vor diesem Hintergrund können Parallelen und Kontraste im Einzelnen betrachtet werden.

2.2 Die Interpretation von Ex 1–2 als ein Beispiel für jüdische und christliche Schriftauslegung in der Spätantike

2.2.1 Die Bedeutung des Mose und von Ex 1–2

Das Buch Exodus erzählt von den Ursprüngen des israelitischen Volkes, also der Juden und auch der Christen, die den Anspruch stellen, das „wahre Israel“ zu sein.⁹ In diesem Sinne wurde das Buch, wie andere alttestamentliche Texte, vielfach auf einer spirituellen Ebene interpretiert und auf den christlichen Glauben und das christliche Leben bezogen, wie etwa bei Origenes. Das Exodusbuch ist daher ein wichtiges Buch für die jüdische und christliche Identität.¹⁰

Die bedeutendste Figur in diesem Buch ist, abgesehen von JHWH selbst, natürlich Mose. Gemäß der Bibel ist er der Anführer des Exodus aus Ägypten (zusammen

⁷ Baskin, *Exegetical Contacts*, 74.

⁸ Vgl. Lieu, *Image*, 287 f: „[W]e find similar texts, similar exegetical techniques, diverging sharply in conclusion only because of the divergence between their initial presuppositions.“ Vgl. auch Siquans, *Midrasch*.

⁹ Vgl. Simon, *Verus Israel*.

¹⁰ Vgl. Krochmalnik, *Schriftauslegung*, 30; Heither, *Schriftauslegung*, 38 (mit Bezug auf Mose); vgl. auch Langston, *Exodus*; Sommer u.a., *Mosebilder*; Stemberger, *Mose*.

mit Aaron und Mirjam, vgl. Mi 6,4), der größte aller Propheten (vgl. Dtn 34,10) und der „Knecht JHWHs“, dem Gottes Haus anvertraut ist (vgl. Num 12,7). Für die jüdischen Ausleger ist Mose vor allem Mittler der Gabe der Tora am Sinai und Lehrer. Für die Christen ist er auch Typus Christi oder das geistige Gesetz und steht seinem eigenen Volk gegenüber, wobei er immer wieder für die Israeliten bitten muss. Damit wird Mose zu einer Kristallisationsfigur unterschiedlicher Ansprüche der Selbstdefinition und daher auch der Diskussion.

Ex 1–2 sind die Anfangskapitel, die die ganze Exoduserzählung eröffnen, und daher wichtig für die Einführung der menschlichen Hauptperson, Moses. In den Umständen seiner Geburt und Rettung, in den Ereignissen seiner Jugendjahre werden seine zukünftige Bedeutung und Aufgabe bereits vorgezeichnet. In diesen beiden Kapiteln werden aber auch zentrale Themen des ganzen Buches eingeführt und damit auf die späteren Ereignisse vorausgeblickt. Moses Bedeutung und seine künftige Position als Anführer seines Volkes, als Verhandler mit dem Pharao und als Mittler zwischen JHWH und den Israeliten werden in dieser Erzählung angelegt. Seine zweifache Rettung vor dem Ertrinken im Nil und vor der Verfolgung durch den Pharao wegen des Mordes an einem Ägypter weisen auf seine Rolle als Retter des hebräischen Volkes voraus.

2.2.2 *Wichtige patristische und rabbinische Interpretationen von Ex 1–2*

Die Untersuchung konzentriert sich auf einige zentrale patristische und rabbinische Texte, die Ex 1–2 auslegen. Weitere jüdische und christliche Texte ergänzen das Bild und zeigen Entwicklungslinien und Traditionen über einen längeren Zeitraum hinweg auf.

Aus dem patristischen Schrifttum wurden zwei Texte ausgewählt, die Ex 1–2 ausführlich auslegen: die ersten beiden Exodushomilien des Origenes und der Exoduskommentar Ephräms des Syrers. Origenes' Homilien (3. Jh.) stellen die erste eingehende eigenständige christliche Interpretation dieses Textes dar. Origenes war einer der einflussreichsten patristischen Bibelausleger, der die weitere christliche exegetische Tradition maßgeblich beeinflusste. Er interpretiert das Buch Exodus weitgehend allegorisch in der alexandrinischen Tradition, wobei Philo sein hauptsächlichliches Vorbild darstellt. Dabei verbindet er die Exoduserzählung mit dem Neuen Testament auf der einen und seinen christlichen Zuhörer/innen auf der anderen Seite. Origenes rezipierte aber auch andere jüdische Auslegungen.

Der Kommentar Ephräms (4. Jh.) ist eine weitere wichtige christliche Auslegung von Ex 1–2. Ephräm interpretiert ausgewählte Verse des Bibeltextes. Er legt nahe am Text aus, hält sich weitgehend an den Wortsinn und verarbeitet eine Reihe von Traditionen, die sich auch in jüdischen Texten finden.¹¹ Seine Exegese unterscheidet sich deutlich von der allegorischen Auslegung des Origenes und repräsentiert eine andere Ausprägung christlicher Schriftinterpretation.

¹¹ Vgl. McVey/Mathews/Amar, St. Ephrem, 217 f; Féghali, Commentaire, 92.

Aus der rabbinischen Literatur werden ebenfalls zunächst zusammenhängende Auslegungen des Bibeltexes herangezogen. Im babylonischen Talmud ist in bSota 11a–13a ein Abschnitt überliefert, der eine fortlaufende Auslegung von Ex 1,8–2,9 bietet. Der Midrasch Tanchuma (Tan) enthält in seinen beiden Varianten (Standard- und Buber Ausgabe) ebenfalls längere Abschnitte, die sich mit Ex 1 (und 2) befassen. Beide Texte sind ins 6./7. Jh. zu datieren, aber geographisch unterschiedlich verortet: Während der Bavli in Babylonien redigiert wurde, gehört der Midrasch Tanchuma nach Palästina.

Der früheste Text ist die Mekhilta de Rabbi Jischmael, die von Stemberger in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts datiert wird.¹² Die Mekhilta beginnt ihre Erklärungen mit Ex 12. Dennoch sind im Text auch eine Anzahl von Traditionen zu Ex 1–2 enthalten, wenn auch keine durchgehende Auslegung.

Eine einzelne Tradition über die Rettung des Mose, die beinahe zeitgleich mit Ephräm, allerdings lokal anders zu verorten ist, findet sich im Jerusalemer Talmud in yBer 9,1 13a. In kürzerer Form gibt es diese Haggada auch in der Mekhilta und im Midrasch Tanchuma. Die Jeruschalmi-Tradition soll daher als zusätzliche Quelle herangezogen werden.

Der ausführlichste rabbinische Text zu Ex 1–2 ist der Midrasch Exodus Rabba, der aus dem 10. Jh. stammt.¹³ Der erste Teil, ExR I, ist ein detaillierter exegetischer Midrasch zu Ex 1–10. Als Sammlung älterer Traditionen ist er das Ergebnis einer langen Überlieferung der rabbinischen Exodusauslegung. Da der Midrasch relativ spät entstanden und eine redaktionelle Kompilation von früherem Material, konkret bSota und Tan, ist, wird der Text nur zur Ergänzung herangezogen.

Weitere jüdische Quellen dienen sowohl der Erhellung der Erhellung der jüdischen als auch der christlichen Tradition: Philos *Vita Mosis*, Josephus' *Antiquitates Judaicae* sowie die Targume.

Philos Werk wird auf christlicher Seite unter anderem in Gregors von Nyssa *Vita Moysis* aufgegriffen, der sowohl in der Gattung als auch in inhaltlichen Details Anleihen bei seinem Vorbild nimmt. Eusebius von Emesa, Cyrill von Alexandrien, Theodoret von Cyrus, Procopius von Gaza sowie die spätere Katenentradition verdeutlichen die Vernetzungen und die Entwicklungen in der Interpretation von Ex 1–2. Diese weiteren Quellen lassen erkennen, dass die Beziehungen zwischen Texten, deren Autoren sich als christlich oder jüdisch identifizieren, komplex und keine Einbahnstraße sind.¹⁴

¹² Vgl. Stemberger, Einleitung, 251–253. Der Text stammt also grob aus derselben Zeit wie die Auslegung des Origenes.

¹³ Vgl. ders., Einleitung, 304; Herr, Exodus Rabba.

¹⁴ Vgl. Schäfer, Jewish Jesus, 2: „[I]n certain cases the rabbis appropriated Christian ideas that the Christians had inherited from the Jews, hence that rabbinic Judaism reappropriated originally Jewish ideas that were usurped by Christianity.“ (kursiv im Original)

2.2.3 Leitfragen der Analyse

Im ersten Teil der Untersuchung wird zunächst der biblische Text nach den im Folgenden erläuterten Leitfragen analysiert. Danach werden die patristischen und rabbinischen Quellentexte untersucht: Wie gehen sie mit diesen Themen um? Wie gehen sie mit dem Bibeltext um und was ist ihre Botschaft? Die hier skizzierten Fragestellungen dienen als Leitfaden für die Analyse der unterschiedlichen Interpretationen.

2.2.3.1 Das umfassende Thema: Macht, Ermächtigung und Entmachtung

Macht ist ein zentrales Thema des Exodusbuches und zugleich die große Versuchung des Mose. Er soll der Retter seines Volkes aus Ägypten werden, aber die Übermacht des Pharaos und die daraus resultierenden Umstände seiner Geburt, seiner Kindheit und Jugend sprechen nicht unbedingt dafür, dass er seine künftige Aufgabe meistern wird können. Im Gegenteil, Mose muss zunächst vor dem Tötungsbefehl des Pharaos gerettet werden. Er selbst tötet einen Ägypter. Das heißt, er selbst handelt gewalttätig. Dennoch ist er zunächst ohnmächtig. Mose muss fliehen und ist in Midian wiederum auf andere angewiesen, die ihm Zuflucht gewähren. In gewisser Weise muss er also auch hier noch einmal gerettet werden. Auffälligerweise sind alle, die ihn retten, Frauen: die Hebammen, seine Mutter und seine Schwester, die Tochter des Pharaos und die Töchter des Priesters von Midian (die er aber wiederum vor den Angriffen der Hirten rettet). Sie alle üben Macht aus, ohne physische Gewalt anzuwenden. In Ex 1–2 wird also Macht durch Gewalt von Männern ausgeübt, während die Macht der Frauen gewaltlos ist. Gewalt wird vom Pharao legitimiert, während die Macht der Frauen ihre Ermächtigung durch Gott widerspiegelt. Mose muss lernen, Macht nicht durch seine eigenen (gewaltvollen) Taten auszuüben, sondern sich auf die Ermächtigung durch JHWH zu verlassen. Die Versuchung der Macht begleitet Mose sein ganzes Leben lang und sein illegitimes Machtstreben wird letztlich von Gott dadurch sanktioniert, dass er das Land nicht betreten darf, sondern vorher sterben muss (vgl. Num 20). Ein zentrales Thema in Ex 1–2 ist Macht und Ermächtigung, aber ebenso (implizite) Entmachtung.

Die jüdischen und christlichen Interpreten identifizieren sich selbst als diejenigen, die durch Mose repräsentiert und schließlich gerettet werden, eigentlich aber durch JHWH. Die Frage der Macht über die Feinde ist wesentliches Thema der Interpretationen ebenso wie die Macht des Pharaos und damit des Bösen. Dabei fällt die Akzentuierung der Perspektiven sehr unterschiedlich aus. Dominante und subversive wie auch möglicherweise verborgene Stimmen können im biblischen Text und in den Interpretationen entdeckt werden. Damit wird der jeweils eigene Wahrheits- und manchmal auch Machtanspruch untermauert. Origenes setzt auf den großen und mächtigen Mose. Ephräm und der Midrasch Tanchuma stellen Gott in den Mittelpunkt, der im Bibeltext von Ex 1–2 in den Hintergrund tritt und erst später eingreift. Der Talmud macht die Frauen und ihren gewaltlosen Widerstand gegen die Macht des Pharaos stark.

2.2.3.2 Strukturen von Macht und Geschlecht

Wie bereits deutlich wurde, ist die Frage der Macht auf menschlicher Ebene in Ex 1–2 eng mit der Frage des Geschlechts verbunden. Die Durchsetzung von Macht mittels Gewalt wird den männlichen Protagonisten zugeschrieben, die gewaltlose Ausübung von Macht dagegen den weiblichen Figuren, die durch JHWH ermächtigt sind. Mose steht zwischen den beiden Machtsphären und lernt durch Frauen eine gewaltlose Form, Macht auszuüben. Er muss lernen, dass er nur als Geretteter und durch JHWH Ermächtigter selbst Macht ausüben kann.

Die christlichen und jüdischen Auslegungen greifen diese Struktur von Macht und Geschlecht auf und verändern sie, manchmal substantiell. Gerade für Origenes stellt Geschlecht ein Symbolsystem dar, in dem bestimmte Charakteristika als männlich oder weiblich definiert werden. Dieses Symbolsystem trägt er (und seine Nachfolger) an Ex 1–2 heran. Die Vorstellungen über die Geschlechter sind kulturell determiniert und prägen die Interpretation des Bibeltextes. Die klare Struktur von Macht und Geschlecht, die in Ex 1–2 an den Tag tritt, wird verändert und teilweise durch eine andere Struktur ersetzt, was aber wiederum praktische Konsequenzen für das Leben von Männern und Frauen in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten sozialen Umfeld haben kann. Diese Veränderungen sollen in der Analyse vor dem Hintergrund ihrer historischen, sozialen, theologischen und kulturellen Kontexte verdeutlicht werden.

2.2.3.3 Die Definition von Identität und Anders-Sein

Die Interpretationen biblischer Texte in patristischer und rabbinischer Literatur stehen in Beziehung zueinander, sei es in Form von Rezeption, sei es in Form von Abgrenzung. Christliche und jüdische Gruppen greifen auf die Bibel zurück, um ihre eigene Identität zu konstruieren und abzusichern. Dieses Definieren der eigenen Gruppe (in-group) impliziert die Definition von anderen, die außerhalb stehen. Grenzen werden zuerst gezogen und dann verteidigt und weiter gefestigt. In jüdischen Texten liegt der Fokus stärker auf der eigenen Gruppe und ihrer Definition. Die anderen werden oft gar nicht erwähnt, sondern implizit ausgegrenzt. Das bietet naturgemäß weniger Anlass zu Aggression und Gewalt als eine explizite und scharfe Polemik gegenüber Außenstehenden. Christliche Texte legen häufig solch eine offensive Definition von Anders-Sein und sogar (verbale) Gewalt gegen andere an den Tag. Selbst wenn die Texte auf metaphorischer Ebene sprechen und biblische Passagen allegorisch interpretieren, schließt das physische Gewalt als praktische Konsequenz nicht aus. Macht und Gewalt werden also auch durch Interpretation ausgeübt, in christlichen und jüdischen Texten in unterschiedlicher Weise.

Die Frage von Identität und Anders-Sein ist nicht von den Exegeten in den biblischen Text eingetragen worden, sondern ist bereits ein Thema des biblischen Textes selbst: Der Pharao und Ägypten stehen JHWH, Mose und den Hebräern diametral gegenüber. Das Exodusbuch als Ganzes entfaltet die Thematik der hebräischen/israelitischen Identität und der Abgrenzung gegen „andere“ in differenzierter Weise.

Ein Aspekt der Identitätsfrage ist die Perspektive von Kontinuität und Diskontinuität. Moses Flucht aus Ägypten nach Midian konstituiert Diskontinuität zwischen ihm und den Ägyptern und bereitet die Wiederherstellung der Kontinuität mit seinem hebräischen Ursprung vor. Die Frage von Kontinuität und Diskontinuität ist auch eine Frage jüdischer und christlicher Selbstdefinition. Christliche Auslegung des Alten Testaments sucht dringend nach dieser Kontinuität – als das „wahre Israel“. Jüdische Interpretation reklamiert diese Kontinuität für sich selbst. Beide Gruppen sind deutlich unterscheidbar und werden unterscheidbar gemacht in den Interpretationen von Ex 1–2, insbesondere bei Origenes und in den rabbinischen Texten.

2.2.3.4 Zeit und Raum als strukturierende Elemente

In einer Erzählung und in ihren Interpretationen spielen Zeit und Raum eine wichtige Rolle als strukturierende Elemente, die zur Vermittlung der Botschaft des Textes beitragen.¹⁵ Räumliche und temporale Strukturen tragen dazu bei, die Leser/innen oder Hörer/innen in Bezug auf den biblischen Text zu situieren. Daher sind Raum und Zeit zu analysieren und mit der Darstellung von Raum und Zeit im biblischen Text zu vergleichen, um die spezifischen Strategien, den Text auf den Kontext und die Absichten des Interpreten zu übertragen, zu erkennen. Besonders „Raum“ erweist sich als eine Kategorie, mit der Botschaften von Zentrum und Peripherie, von Dominanz und Unterwerfung, von Kontinuität und Diskontinuität vermittelt werden. „Ägypten“ ist der Ort des Bösen, des Feindes, der verlassen werden muss – oder auch nicht verlassen werden kann – entweder physisch, wie es im Bibeltext erzählt wird, oder geistig, wie etwa bei Origenes dargestellt. Ägypten erweist sich gerade nicht als das Zentrum der Welt, sondern die Wüste, eigentlich die Peripherie der Zivilisation, ist das Zentrum für die Israeliten, auch wenn sie nicht das letzte Ziel ist. Der Weg (durch die Wüste aus Ägypten ins verheißene Land) ist – spirituell verstanden, ein wichtiges Symbol für die frühe christliche Identität. Mitunter ist Ägypten aber der Ort der Diaspora, der nicht verlassen werden kann, sondern innerhalb dessen das persönliche Verhalten hier und jetzt zählt, wie in manchen rabbinischen Texten.

2.2.3.5 Metaphorische Interpretation und ihre Implikationen

Metaphorische Interpretation, die nicht auf Allegorese eingeschränkt werden kann, geht davon aus, dass der biblische Text einen spirituellen Sinn enthält. Speziell die christliche Auslegung bedenkt diesen Aspekt regelmäßig. Mitunter ist die spirituelle Interpretation sogar die vorherrschende, wie bei Origenes. Bei Ephräm hingegen findet sich symbolische Auslegung in anderer Form. Die allegorischen und metaphorischen Deutungen stehen aber nicht für sich, auf einer Ebene, die vom realen

¹⁵ Die biblische Exoduserzählung ist eindeutig eine Erzählung. Die Auslegungen beziehen sich auf diese Erzählung und enthalten selbst narrative Elemente (vgl. z. B. Siquans, Homily).

Leben getrennt wäre, sondern stehen in Wechselbeziehung mit diesem.¹⁶ Darüber hinaus hat auch der Ausschluss anderer, z. B. Juden oder Frauen, aus der spirituellen Sphäre manifeste Konsequenzen für deren Wahrnehmung und für den Umgang mit ihnen. Was als „spirituelle“ Verurteilung beginnt, kann auch zu Unterdrückung und Gewalt führen. Die Implikationen und Konsequenzen metaphorischer Exegese sind ebenfalls in der Analyse zu berücksichtigen.

2.2.4 Methoden

2.2.4.1 Literarische Analyse

Patristische und rabbinische Texte, die die Schrift interpretieren, arbeiten mit bestimmten Vorannahmen (z. B. doktrinären Prämissen) und mit bestimmten Methoden der Auslegung. Diese Interpretationen sind Lesestrategien, um einen biblischen Text auf die je eigene gegenwärtige Situation zu beziehen. Daher ist jeder Text zunächst für sich zu untersuchen. Entlang der oben skizzierten Leitfragen werden die Vorannahmen, die Hermeneutik und Methoden sowie die konkreten Interpretationen der Autoren erarbeitet, ohne dabei die literarischen Gattungen zu vernachlässigen.

2.2.4.2 Analyse des Kontextes

Auch der Kontext der Entstehung des Textes und die Intention des Autors sind, so weit als möglich, zu ergründen. Die sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Situationen sowohl der Autoren als auch ihrer Adressat/inn/en sind zu berücksichtigen, um die besonderen rhetorischen Ziele der jeweiligen Schriften zu untersuchen. Die besonderen Umstände der Entstehung der Texte sind ebenso bedeutsam wie die lokale Verortung und die Quellen jeder einzelnen Interpretation. Jüdische und christliche Auslegungen biblischer Texte weisen als Versuche, die eigene Identität und die der anderen zu definieren, eine gewisse Spannung zwischen dominanten und subversiven Perspektiven auf. Diese unterschiedlichen Perspektiven bestimmen oft die konkrete Interpretation einer Bibelstelle. Bei der Analyse dieser Perspektiven darf nicht vergessen werden, dass auch die Bibel selbst bereits solche Perspektiven beinhaltet. Als ein Text, der über lange Zeit von verschiedenen Autoren und Redaktoren geformt wurde, enthält der biblische Text selbst auch Spannungen und Uneindeutigkeiten. Darüber hinaus ist ihm als einem literarischen Text eine gewisse Offenheit eigen, die mehr als eine Interpretation ermöglicht. Die Perspektiven innerhalb des biblischen Textes, seine Ambiguität und Offenheit müssen in Beziehung zu den Perspektiven der patristischen und rabbinischen Interpreten und der angesprochenen Gemeinschaften und Individuen (die auch eine Quelle der Perspektiven der Interpreten darstellen) analysiert werden. Diese Perspektiven bringen Strategien von Kontinuität und Diskontinuität mit dem biblischen Text und mit bereits

¹⁶ Die spirituelle Interpretation hat Konsequenzen für das Verständnis der körperlichen und materiellen Seite des Lebens, z. B. in Reflexionen über das Martyrium.

vorhandenen Interpretationen hervor, die ebenfalls berücksichtigt werden müssen. Das ist einfacher im Fall der patristischen Texte, deren Autoren namentlich bekannt sind und über deren Leben und Werk wir zumindest einiges an Information haben. Es ist vergleichsweise komplizierter bei den rabbinischen Quellen, die Kompilationen früherer Traditionen sind, die teilweise bestimmten Rabbinen zugeschrieben,¹⁷ teilweise anonym überliefert werden. Die Namen der erwähnten Autoritäten helfen in manchen Fällen, den Kontext etwas näher zu bestimmen, müssen aber mit Vorsicht behandelt werden. Implizite Informationen in den Texten selbst sind verlässlicher, aber oft sehr unpräzise.

2.2.4.3 Vergleichende Bewertung

Danach (und teilweise auch schon während der Analyse) werden die einzelnen Texte miteinander verknüpft und ihre Auslegungen verglichen. Dieser methodische Schritt erfordert größte Vorsicht. Zunächst sind Parallelen und Unterschiede zu identifizieren. Fragen der literarischen Gattung, von Entstehungszeit und -ort mit ihren spezifischen Kontexten und die individuellen Charakteristika des Autors oder des Textes (soweit erkennbar) sind in Betracht zu ziehen. Die Pluralität der Interpretationen und Traditionen ist wahrzunehmen und wertzuschätzen. Parallelen dürfen nicht vorschnell als (literarische) Abhängigkeiten gedeutet werden. Sie können in ähnlichen Methoden oder gemeinsamen hermeneutischen Annahmen wurzeln. Die nähere Vorgehensweise wird in der Einleitung zu Teil 2 beschrieben.

2.2.4.4 Überlegungen zu Abhängigkeiten

Überlegungen zu direkten Kontakten, literarischen Abhängigkeiten oder Traditionslinien sollen in einem letzten Schritt versucht werden. Auch wenn diese Frage heikel ist, darf sie doch nicht vernachlässigt werden.¹⁸ In der detaillierten Analyse der Texte zeigt sich, dass sich bestimmte Auslegungstraditionen ausbilden, sowohl solche, die christlichen und jüdischen Texten gemeinsam sind, als auch jeweils spezifische, dass sich einzelne Motive immer wieder finden und dass Texte wie Philo's *Vita Mosis* für viele spätere Auslegungen prägend waren. Texte reagieren auf andere Texte, Interpretationen antworten auf andere Interpretation, führen sie weiter oder bieten Alternativen. Zuletzt ist auch zu fragen, warum bestimmte Interpretationen sich durchsetzten, andere hingegen nicht rezipiert wurden.

Daraus ergibt sich das Bild vielfältiger Interpretationen von Ex 1–2, die den Bibeltext ernst nehmen und ihn immer im Kontext der eigenen Glaubensgemeinschaft mit Blick auf die eigene Zeit lesen, seine Leerstellen und Ambivalenzen füllen und klären, und insgesamt als Diskurs über den Schrifttext verstanden werden können.

¹⁷ Die Historizität dieser Zuschreibungen ist nicht ohne weiteres zu akzeptieren, sondern kritisch zu untersuchen.

¹⁸ Vgl. Boyarin, *Fabulatores*, 173: „Es hieße, mehr Präzision zu verlangen, als die Natur des Themas erlaubt, wenn man Vermutungen über eine bestimmte Beziehung zwischen einem Text und einem anderen sicher beweisen wollte, und in meinen Augen ist es das richtige Präzisionsniveau, die Plausibilität einer solchen Beziehung darzulegen.“

Teil 1
Exodus 1–2 in patristischen und rabbinischen Texten

1. Der Bibeltext Exodus 1–2: Strukturen, Leerstellen, Fragen

Die Leerstellen und offenen Fragen der Erzählung in Ex 1,1–2,22¹ wurden später von der Rezeption aufgegriffen. Der biblische Text wurde neu erzählt, interpretiert und an verschiedenen Stellen durch vielleicht schon mündlich oder auch schriftlich vorhandene Traditionen ergänzt, die sich dann in unterschiedlichen Texten wiederfinden.

Im Folgenden wird zunächst der biblische Text anhand der Leitfragen der Textanalyse (vor dem Hintergrund der Exegese des 20. und 21. Jahrhunderts) dargestellt.² Anschließend werden die patristischen und rabbinischen Interpretationen in ihrem jeweils eigenen Kontext und mit ihren Besonderheiten, aber auch ihren Gemeinsamkeiten mit anderen Texten analysiert.

1.1 Macht, Ermächtigung und Entmachtung

1.1.1 *Ex 1: Die Gefährdung der Macht des Pharaos*

Das Thema Macht ist in Ex 1–2 dominant und zeigt sich durchaus vielschichtig:

[H]uman power takes on many facets in chaps. 1–2, including Pharaoh, the taskmasters, the midwives, a Levite woman and her daughter, the daughter of Pharaoh, Moses, shepherds at the well in Midian, and Reuel and his daughters. Glimpses of the Deity emerge only indirectly through human actions of liberation.³

Das Buch Exodus beginnt in 1,1–7 mit einem Prolog, der die folgenden Ereignisse und damit das Buch an das Buch Genesis zurückbindet. Die Josefserzählung wird

¹ Die Gliederung und Abgrenzung des Abschnittes werden unterschiedlich vorgenommen. Vgl. z. B. Dohmen, Exodus, 90 f. Die Verse 2,23–25 werden in dieser Studie nicht mehr berücksichtigt, da sie bereits den Übergang zur nächsten Episode darstellen, und sich nicht direkt mit Mose befassen. Der Prolog 1,1–7 wird hingegen einbezogen, da er mit zu den Voraussetzungen der Geburtsgeschichte des Mose gehört.

² Fragen der Literarkritik müssen hier ausgeklammert bleiben. Für die patristischen und rabbinischen Interpreten spielt dieser Aspekt keine Rolle, zumindest nicht direkt. Aus der umfangreichen Literatur zu Ex und speziell Ex 1–2 bzw. einzelnen Fragestellungen kann hier nur eine Auswahl angeführt werden: Albertz, Exodus; Bodner, Ark; Brenner, Exodus; Brueggemann, Book; Cassuto, Commentary; Childs, Birth; ders., Book; Davies, Israel; Dohmen, Exodus; Dozeman, Exodus; Exum, Daughters; Fischer/Markl, Buch; Fretheim, Exodus; Greenberg, Understanding; Houtman, Exodus; Jacob, Exodus; Meyers, Exodus; Nohrnberg, Moses; Sarna, Exodus; Siebert-Hommes, Twelve Women.

³ Dozeman, Exodus, 56. Zu Gottes Handeln in Exodus vgl. Fretheim, Issues, zu Ex 1–2 besonders 595–597.

aufgegriffen, die Namen der Söhne Jakobs werden genannt (vgl. Gen 35,23–26) und im Anschluss der Tod dieser ganzen Generation konstatiert. Damit erklärt sich einerseits die Anwesenheit der Familie Jakobs in Ägypten als Voraussetzung für die in der Folge erzählten Ereignisse. Andererseits wird mit dem Tod der Protagonist/inn/en der Genesis bereits ein Übergang zu einer neuen Situation geschaffen. Von den Ägyptern oder dem Pharaos ist zunächst noch keine Rede. Die Machtverhältnisse zwischen den Ägyptern und der Familie Jakobs/Josefs werden nicht angesprochen. Mit dem Rückverweis auf die Josefserzählung der Genesis kann allerdings davon ausgegangen werden, dass dieses Verhältnis unproblematisch ist. Josef erhält aufgrund der klugen, von Gott inspirierten Deutung der Träume des Pharaos eine hohe Position in Ägypten, die höchste nach dem Pharaos (vgl. Gen 41,39–45). Der Familiennachzug auf die Lösung der Probleme zwischen Josef und seinen Brüdern. Die Haltung des Pharaos und damit Ägyptens gegenüber Josef und seiner Familie wird als äußerst wohlwollend dargestellt. Noch ist Ägypten neutral, ja als Ort der Rettung in der Hungersnot geradezu positiv, und nicht negativ bewertet.

Ein erstes Anzeichen für eine mögliche Veränderung ist der Tod Josefs (Ex 1,6; Gen 50,24). Zunächst aber tritt diese Veränderung noch nicht ein.

Ein weiteres mögliches Problem, das zunächst als solches noch nicht erkennbar ist, eröffnet sich in Ex 1,7. Während V.5 von siebzig Personen spricht, die nach Ägypten gekommen sind,⁴ wird nun die sprunghafte Vermehrung der בני ישראל konstatiert. Mit fünf Verben schildert der hebräische Text das Zahlreichwerden und Erstarben der „Söhne Israels“, die nun zu einem Volk werden. Der Ausdruck בני ישראל, der zunächst die zwölf Söhne Jakobs bezeichnete, meint von nun an die Israeliten als Gruppe.

Tatsächlich zeigt sich die mit dem Tod Josefs und der Mehrung angedeutete Problematik erst, als auch in Ägypten Veränderungen stattfinden. Konkret ist die Rede von einem neuen König, „der Josef nicht kannte“ (Ex 1,8). Damit ist eine neue Ausgangslage für das Verhältnis zwischen Ägypten und Israel geschaffen. Bodner sieht in dem Verb ויקם („und er erstand“), das für den neuen König verwendet wird, bereits Aggression konnotiert.⁵ Die folgende Ansprache des Pharaos an sein Volk expliziert zunächst den Gegensatz zwischen beiden Gruppen, der bis dahin nicht thematisiert wurde. Er spricht zu „seinem Volk“ über das „Volk der Israeliten“ (V.9). Die Feststellung, dass letztere mehr und stärker seien „als wir“, deutet das Verhältnis beider Gruppen als Konkurrenz. Damit ist eine Grenze gezogen und eine Opposition ausgesprochen, die vorher so nicht sichtbar oder gar nicht vorhanden waren. Damit wird aber auch die Frage nach den Machtverhältnissen gestellt, die sogleich in V.10 ausdrücklich werden. Der Pharaos äußert seine Furcht, dass die Israeliten sich angesichts ihrer Zahl und Stärke den Feinden Ägyptens anschließen und im Kriegsfall gegen dieses kämpfen könnten. Er bringt damit einen völlig neuen Aspekt ein, der in der Josefsgeschichte und in Josefs Verhältnis zum früheren Pharaos kein

⁴ Die Septuaginta spricht von 75 Personen.

⁵ Vgl. Bodner, Ark, 47 f.

Thema war und auch sonst keinen Anhaltspunkt im Text hat. Die Angst vor der Überzahl der „Anderen“ führt zu vermutlich irrationalen Ängsten, da sie sich auf keine weitere Evidenz stützen.

Der Pharaο reagiert nun (V.11) damit, deutlich sichtbar Macht über die Israeliten auszuüben und sie zu unterdrücken. Er unterwirft sie einem Arbeitsdienst für ihn (לפרעה „für den Pharaο“). Das Ziel der Maßnahme ist nicht ganz klar: Geht es im Anschluss an V.10 um die Verhinderung weiterer Vermehrung und Erstar-kung?⁶ Geht es um Demütigung⁷ oder eine Arbeitsleistung „als Gegenleistung für Wohnrecht und das Recht zur Nutzung des Landes“?⁸ Das Verb ענה („demütigen“, V.12) verdeutlicht unmissverständlich, dass das Volk, dessen Vorfahr Josef höchste Macht in und über Ägypten ausübte, nun unterdrückt und gedemütigt wird. Seine frühere unproblematische Position in der ägyptischen Gesellschaft erscheint dem Pharaο nunmehr gefährlich und er entmacht die Israeliten. Er übt Macht über sie aus, die wohl auch bereits, zumindest potentiell, mit Gewalt verbunden ist. Wer andere zur Arbeit zwingt, wird dies ohne die physische Ausübung von Gewalt kaum durchsetzen können.⁹ Allerdings ist noch keine Rede von direkter Gewaltausübung. Die Maßnahmen des Pharaοs gegen die Israeliten steigern sich aber im Laufe der folgenden Verse.

Benno Jacob verweist darauf, dass von dieser Stelle an „für die ägyptische Seite durchweg der Plural = Führer samt Volk“ verwendet werde, für die israelitische Seite hingegen der Singular („Israel“).¹⁰ Dadurch wird der Akzent auf die Gemeinsamkeit und Einheit des Volkes Israel gelegt.

V.12 stellt das Scheitern der Bemühungen der Ägypter fest. Trotz der Unterdrückungsmaßnahmen werden die Israeliten immer mehr. Der Arbeitsdienst konnte also die Ängste der Ägypter nicht mindern, im Gegenteil: Mittlerweile „graute“ (ויקצו) ihnen vor den Israeliten. Die Angst hat eine Steigerung erfahren. Daher werden auch die Maßnahmen zur Unterdrückung der Israeliten gesteigert: Ihre Arbeit geschieht nunmehr בפרך „mit Härte“ oder „Zwang“ (V.13.14).¹¹ Jedenfalls ist damit nicht gewöhnliche Arbeit, sondern ein Übermaß gemeint. V.14 beschreibt die Arbeit¹² als „hart“ (קשה) und als eine, die das Leben „bitter macht“ (מרר). Wie die Israeliten darauf reagieren und ob sie sich weiterhin vermehren, wird hier nicht erwähnt.

Vielmehr schließt V.15 f gleich mit einer weiteren Maßnahme des Pharaοs an, die nun offen Gewalt gegen die Israeliten, hier als Hebräer bezeichnet, beinhaltet. Die Wortfamilie „Hebräer/Hebräerin/hebräisch“ tritt im Exodusbuch gehäuft auf.

⁶ Vgl. z. B. Houtman, Exodus, 245.

⁷ So z. B. Utschneider/Oswald, Exodus, 69; Fischer/Markl, Buch, 31.

⁸ Dohmen, Exodus, 104, im Anschluss an Jacob, Exodus, 10.

⁹ Houtman, Exodus, 245, weist jedoch darauf hin, dass die Verpflichtung von Untertanen zu Zwangsarbeit als legitimes Recht der Herrscher angesehen wurde.

¹⁰ Jacob, Exodus, 10.

¹¹ Vgl. z. B. Dohmen, Exodus, 104 f (er übersetzt: „brutal“); Utschneider/Oswald, Exodus, 70.

¹² Viermal kommt die Wurzel עבד „arbeiten, dienen“ vor.

Sie erscheint zunächst in ihrer ethnischen Bedeutung, insofern die Hebräer eine Volksgruppe sind, die den Ägyptern gegenübersteht und nicht zu diesen gehört (vgl. Gen 40,15; 43,32). Der Ausdruck beinhaltet aber auch Konnotationen von Fremdheit, Abhängigkeit und Unterdrückung.¹³

Der Pharao befiehlt den Hebammen Schifra und Pua,¹⁴ alle männlichen Neugeborenen der Hebräerinnen zu töten, die weiblichen aber am Leben zu lassen.¹⁵ Dieser Befehl erscheint unlogisch im Hinblick auf die Verhinderung weiterer Vermehrung sowie die Nutzung der Hebräer als Arbeitskräfte, lässt sich aber im Kontext der Angst vor kriegerischen Auseinandersetzungen (V.10) verstehen. Der Auftrag an die Hebammen, die Knaben zu töten, widerspricht klar ihrer eigentlichen Aufgabe, nämlich Kindern zum Leben zu verhelfen. Der Gegensatz zwischen Töten und Lebenlassen wird explizit eröffnet. Zugleich wird offensichtlich, dass der Pharao auf der Seite des Todes steht und nun offene Gewaltanwendung gegen die Hebräer verlangt. „The new king of Egypt counters God's life-giving work with death-dealing efforts.“¹⁶ Der Text macht aber durch seine Wortwahl von Anfang an klar, dass die Tötungsabsicht des Pharaos nicht zum Ziel gelangen wird: Das Verb „töten“ kommt nur einmal in seiner Rede vor (1,16), das Wort „leben/Leben“ hingegen findet sich in den Versen 1,15–22 sechsmal.¹⁷

Die Hebammen reagieren mit passivem Widerstand: Sie befolgen nicht, was der Pharao befohlen hat, sondern lassen alle Kinder am Leben. Begründet wird dies mit ihrer Gottesfurcht. Somit entsprechen die Hebammen ihrer genuinen Aufgabe. Völlig unspektakulär wird ihr Zuwiderhandeln gegen den Tötungsbefehl konstatiert.

Die Hebammen sind somit ein Beispiel für Weisheit und Klugheit, denn immerhin gründet ihre Form von zivilem Ungehorsam [...] in ihrer „Gottesfurcht“ [...] Wie schon bei Josef [...] stellt die ethisch-religiöse Grundhaltung der Hebammen in der vorliegenden Erzählung sicher, dass die Verheißung Gottes erfüllt werden kann.¹⁸

Gott (האלהים) wird an dieser Stelle erstmals in Ex 1 erwähnt, allerdings nicht als einer, der aktiv handelt oder eingreift, sondern als der, auf den sich die Hebammen mit ihrem passiven Widerstand beziehen. Damit wird Gott auf die Seite des Lebens gestellt und erstmals – sehr subtil – dem Pharao als Antagonist gegenübergestellt.

¹³ Vgl. etwa Dozeman, Exodus, 76: „The designation of some form of slavery or social alienation, however, is central to the word ‚Hebrew‘ in the Hebrew Bible.“ So auch Meyers, Exodus, 37 („marginal social status in Egypt“). Vgl. zum Begriff „Hebräer“ auch Dozeman, Exodus, 75–77; Greenberg, *Understanding*, 23; Sarna, Exodus, 265 f.

¹⁴ Zu den Namen der Hebammen vgl. etwa Childs, *Book*, 20; Houtman, Exodus, 91; Sarna, Exodus, 7. Schifra bedeutet „schön“ oder „Schönheit“, Pua „Mädchen“.

¹⁵ Zu Hebammen im alten Israel vgl. Yee, *Take This Child*.

¹⁶ Fretheim, Exodus, 27, im Original alles kursiv.

¹⁷ Vgl. auch die Analyse von Siebert-Hommes, *Daughters*, 94–101, die verdeutlicht, dass „the concept of ‚life‘ is dominant in this passage.“ (94)

¹⁸ Dohmen, Exodus, 108. Zum Weisheitscharakter dieser Episode vgl. auch Childs, *Birth*, 119–121, und ders., *Book*, 13.

Fast unauffällig erwächst dem Pharaon in Gott eine Bedrohung seiner Macht, die er aber als solche weder erkennt noch anerkennt.¹⁹ „For him [the writer] Pharaoh is the great antagonist of YHWH's plans with Israel. From beginning to end he casts Pharaoh in that role in Exodus.“²⁰

Der Pharaon ruft die Hebammen zu sich und fragt sie nach dem Grund ihres Zuwiderhandelns. Diese präsentieren eine Erklärung, die wiederum die Lebenskraft der Hebräerinnen in den Mittelpunkt stellt und zugleich einen Unterschied zwischen ägyptischen und hebräischen Frauen konstatiert.²¹ Ob die Hebammen selber Ägypterinnen oder Hebräerinnen waren, ist vom Konsonantentext her nicht eindeutig.²² Der MT (Hebammen im st.cs.) vereindeutigt die Sache. Septuaginta und Vulgata lassen die Fragen mit der Übersetzung „Hebammen der Hebräer“ offen. Der Pharaon scheint der Antwort der Hebammen Glauben zu schenken. Er reagiert jedenfalls weder mit Zurechtweisung noch mit Strafe darauf, sondern in V.22 mit einem Befehl an sein ganzes Volk.

Dazwischen aber erzählt V.20 f sehr wohl von einer Reaktion auf das Verhalten der Hebammen, jedoch einer Reaktion Gottes. Er belohnt sie auf zweierlei Weise: Zum einen vermehren sich die Israeliten weiter, zum anderen gibt Gott den Hebammen selbst Nachkommen, wörtlich „Häuser“.²³ Erneut mündet der Befehl des Pharaons genau in das Gegenteil dessen, was er beabsichtigte: Die Israeliten werden mehr und stärker (עצם, רב).

V.22 schildert den letzten Befehl, der sich nunmehr an das ganze ägyptische Volk richtet, das ausführen soll, wozu die Hebammen offensichtlich nicht imstande waren: Die Tötung der männlichen hebräischen Neugeborenen. Wiederum ist in verschiedener Hinsicht eine Steigerung festzustellen: Das Verb „befehlen“ (צוה pi.) wird erstmals verwendet.²⁴ Der Ausdruck „zu seinem ganzen Volk“ verdeutlicht die Ausweitung der Maßnahme. Auffällig undifferenziert ist das Objekt des Befehls: Der Pharaon spricht von „allen Knaben, die geboren werden“, ohne Einschränkung auf die hebräischen Knaben.²⁵ Auffällig ist auch, dass hier nicht das Verb „töten“ (מות hif.) gebraucht wird, sondern vom Werfen (שלך hi.) in den Nil die Rede ist. Der

¹⁹ Die Erkenntnis und das Anerkennen Gottes durch den Pharaon ist ein Thema, das sich bis Ex 14 durchzieht. Erst im „Gericht“, im Untergang im Meer, kann und muss Ägypten die Macht JHWHs anerkennen. Die Verweigerung des Erkennens durch den Pharaon beginnt bereits in 1,8 (er „kannte Josef nicht“) und wird deutlich formuliert in 5,2 („ich kenne JHWH nicht“).

²⁰ Houtman, Exodus, 222. Houtman betont besonders die göttliche Lenkung in den Ereignissen zu Beginn des Exodusbuches. Vgl. dazu auch Weimar, Exodus.

²¹ Vgl. zur Konstruktion dieser Differenz Weems, Hebrew Women. Wie der Pharaon über die Hebräer/innen spricht, ist „the way the author characterizes the Pharaoh's assumptions about supposed differences between the Egyptian people and the Hebrew people. The differences between the two groups are quintessentialized in racial/ethnic, gender, and biological stereotypes“.

²² Vgl. zu dieser Diskussion u.a. Bodner, Ark, 69; Childs, Book, 16; Dohmen, Exodus, 88; Dozeman, Exodus, 73–75; Greenberg, Understanding, 22.

²³ Zu alternativen Erklärungen für den Ausdruck vgl. Sarna, Exodus, 8.

²⁴ Zuvor wird stets das neutrale Verb „sagen“ gebraucht.

²⁵ Diese Tatsache hat in der Rezeption zu verschiedenen Auslegungen Anlass gegeben. Die Septuaginta ergänzt „die den Hebräern geboren werden“.

tatsächliche Tod der Kinder wird nicht explizit erwähnt. Der Pharao kann bewirken, dass die Knaben in den Fluss geworfen werden, nicht aber ihren Tod. Damit wird bereits subtil auf die Rettung des Mose angespielt.

Der irrationale Befehl des Pharaos²⁶ verdeutlicht seine Angst um die eigene Macht und ist Ausdruck seiner faktischen Ohnmacht, obwohl er der mächtigste Mann Ägyptens ist und ihm alle denkmöglichen Mittel zur Verfügung stehen, seine Macht auszuüben. Brueggemann ortet einen „dangerous mix of power and powerlessness“.²⁷ Trotz Gewaltanwendung erreicht der Pharao sein Ziel nicht. Letztlich wird er durch diese Darstellung lächerlich gemacht und verspottet.²⁸ Nach Scholz wird der Pharao gerade durch die Hebammen besonders dem Spott preisgegeben: Er lässt sich von Frauen, zuletzt sogar von seiner Tochter hintergehen.²⁹ Weemshält fest:

[R]elationships of power in Exodus are based on an ideology of difference. And in the end, the narrator exploits the Egyptians' perception of Hebrew differences (typified in the Pharaoh's behavior), since her ultimate aim is to expose Egyptian hegemony over the Hebrew people as farce.³⁰

Als Gegenspieler steht dem König von Ägypten – obwohl in diesem Kapitel kaum erwähnt – JHWH gegenüber, der Gott des Volkes, gegen das der Pharao kämpft, weil er fürchtet, dass es gegen ihn kämpfen könnte.³¹ Die Tatsache, dass kein Wort von der Ausführung des Befehls erwähnt wird, zeigt die schwindende Macht des Pharaos.³² Die Leser/innen erfahren nicht, ob je ein hebräischer (oder auch ein ägyptischer) Knabe in den Nil geworfen wurde, sondern die Erzählung fokussiert jetzt auf etwas Neues: Der Blick richtet sich weg vom Volk hin zum Schicksal eines einzelnen hebräischen Kindes.

²⁶ Vgl. Utschneider/Oswald, Exodus, 81: „Indessen könnte diese ‚Unstimmigkeit‘ der Charakteristik dieser Herrscherfigur dienen, die in ihrer Grausamkeit jedes Maß und jede Rücksicht verliert, selbst gegenüber ihrem eigenen Volk, ja gegen sich selbst.“

²⁷ Brueggemann, Book, 697.

²⁸ Auf die Ironie in der Darstellung wurde immer wieder hingewiesen; vgl. z. B. Bodner, Ark; Exum, Daughter; Fretheim, Exodus. Jacob, Exodus, 7, bezeichnet es als die Absicht der Tora, „[d]en Pharao als denkwürdiges Beispiel des unvernünftigen Tyrannen darzustellen, seine bösertige Gesinnung zu entlarven und seine sinnlosen Reden und Handlungen zu verspotten“.

²⁹ Vgl. Scholz, Complexities, 24. Ähnlich auch Exum, Second Thoughts, 79; Weems, Hebrew Women, 31.

³⁰ Weems, Hebrew Women, 30.

³¹ Beachte aber die Bemerkung von Utschneider/Oswald, Exodus, 91: „Überdies konzipiert und präsentiert weder Ex 2,1–10 noch die Exoduserzählung überhaupt die Auseinandersetzung zwischen Israeliten und Ägyptern als einen Religionskonflikt.“ In rabbinischen Texten wird der Aspekt des Religionskonflikts dann immer wieder thematisiert.

³² Manche Interpreten schließen aus dem Fortgang der Erzählung in Ex 2, dass tatsächlich Knaben getötet wurden, so z. B. Greenberg, Understanding, 26: „From the danger to the infant Moses (2:3) it seems that the Egyptians carried out Pharaoh's decree.“

1.1.2 Ex 2,1–10 Der ohnmächtige Retter

Ex 2,1–10 erzählt von der Geburt des Mose.³³ Der Abschnitt beginnt mit neuen Protagonist/inn/en, setzt aber den in 1,22 referierten Tötungsbefehl voraus. Zeit und Ort werden nicht näher bestimmt.³⁴ In 2,1–10 treten insgesamt fünf Personen auf, die alle namenlos bleiben, bis auf das gerettete Kind, das am Ende in V.10 den Namen Mose erhält. In V.1 werden ein levitischer Mann und „die Tochter Levis“ angeführt, die heiraten.³⁵ Der Vater spielt im weiteren Verlauf keine Rolle mehr. Die Mutter ist es, die das Kind verbirgt³⁶ und dann in einem Binsenkästchen am Nilufer im Schilf aussetzt. Die Schwester, ebenfalls namenlos,³⁷ beobachtet das Kästchen aus der Ferne. Ironischerweise ist es eine Ägypterin und zwar die Tochter des Pharaos, die das Kästchen birgt und das Kind am Leben erhält. Der Befehl des Pharaos steht natürlich im Hintergrund der Episode, wird hier aber nicht thematisiert. Dass ausgerechnet seine Tochter das Mosekind rettet, zeigt einmal mehr, wie begrenzt die Macht des Pharaos gegenüber gewaltlosem Widerstand ist, selbst in seiner nächsten Umgebung.³⁸ Andererseits, darauf weist Benno Jacob hin,³⁹ beinhaltet der Wortlaut des Befehls nicht das Verbot, ein Kind in einen schützenden Behälter zu legen, bevor man es in den Fluss befördert, ebenso wenig ein Kind wieder aus dem Fluss herauszuholen. Die Tochter des Pharaos hat Mitleid mit dem weinenden Knaben, erkennt aber auch sofort, dass es sich um ein hebräisches Baby handelt.

Nun schaltet sich die Schwester des Säuglings ein und bietet der Tochter des Pharaos an, eine hebräische Amme herbeizuholen. Das ist dann – wiederum ein ironischer Zug – die leibliche Mutter des Kindes, die für ihre Tätigkeit auch noch entlohnt wird.⁴⁰ Bewusst oder unbewusst, gewollt oder ungewollt arbeiten die Frauen

³³ Zum Verhältnis dieser Erzählung zu anderen altorientalischen Texten, insbesondere zur Sargonlegende vgl. Cohen, *Origins*; Gerhards, *Aussetzungsgeschichte*, 149–249; Lewis, *Sargon Legend*; Otto, *Mose*, 51–59.

³⁴ Auch in Ex 1 finden sich abgesehen von dem Bezug auf den Tod Josefs keinerlei Zeitangaben. Somit wird nicht klar, wie lange die Zwangsarbeit dauerte, wie lange der Befehl des Pharaos Gültigkeit hatte oder wie viel Zeit bis zur Geburt des Mose verging.

³⁵ Die Namen der Eltern Moses finden sich erstmals in Ex 6,18.20.

³⁶ In der Septuaginta sind die Verben „verbergen“ (ἐσκέπασαν, V.2) und „können“ (ἠδύναντο, V.3) im Plural und beziehen damit den Vater ein.

³⁷ Sie wird allerdings schon in der Antike regelmäßig mit Mirjam identifiziert; vgl. dazu Dozeman, *Exodus*, 83: „Miriam is not identified as Moses' sister in 15:20–21, and the sister of Moses in 2:1–10 is not identified as Miriam. But the P historian forges these links by identifying Miriam as Moses' sister through a genealogy. Once they are made, they cannot be ignored in interpreting the present form of the story. The result is that Miriam, the sister of Moses, frames the story of salvation in chaps. 1–15, witnessing two events of rescue from water: Moses from the Nile River and Israel from the Red Sea. Miriam's power in both stories resides in her speech.“

³⁸ Das ändert sich, als Mose selbst Gewalt anwendet (siehe unten zu Ex 2,11–15).

³⁹ Vgl. Jacob, *Exodus*, 19.

⁴⁰ Vgl. Dozeman, *Exodus*, 82 f: „Women have played a subversive and a critical role over against Pharaoh throughout the opening stories of Exodus. The exchange of service for wages may be another instance of civil disobedience, where women provide a countermodel to Pharaoh.“

zur Rettung des Knaben zusammen.⁴¹ Herkunft, sozialer Status, Alter oder Sprache spielen dabei keine Rolle und stellen kein Hindernis dar.

The birth story is otherwise largely determined by its mediation of the Hebrew/Egyptian polarity found in the child's dual extraction: Moses is alternatively and alternately Moshe. In Hebrew, he is drawn out—of Egypt. In Egyptian, he is born of—the Hebrews. Moses' singularity is his duality, a Hebrew Egyptian and an Egyptian Hebrew. The interface points to the almost constitutive role the royal house will have in Moses' vocation. But what is combined in Moses is what is separated in the exodus.⁴²

Werden die Hebammen als Hebräerinnen angesehen, so findet hier erstmals eine Grenzüberschreitung zwischen Ägyptern und Hebräern, genauer, zwischen Ägypterinnen (Tochter des Pharaos und ihre Dienerinnen) und Hebräerinnen (Tochter Levis und Schwester des Kindes) statt. Versteht man die Hebammen als Ägypterinnen, so wird bereits zuvor der Gegensatz der beiden Bevölkerungsgruppen durch das Handeln der Hebammen überbrückt. Dann ist in 2,1–10 eine Steigerung darin zu sehen, dass die Tochter des Pharaos selbst sich eines hebräischen Knaben annimmt.

Nachdem das Kind abgestillt ist, nimmt es die Tochter des Pharaos zu sich. Sie benennt den Knaben mit dem Namen Mose. Obwohl der Name vermutlich ägyptischer Herkunft ist, wird er hier etymologisch von einem hebräischen Verb abgeleitet und damit die Benennung begründet.⁴³ Wiederum bietet die Erzählung keinerlei Details über das Leben Moses bei der Tochter des Pharaos noch problematisiert sie diese Tatsache in irgendeiner Weise. Das Dekret zur Tötung der hebräischen Knaben scheint völlig vergessen zu sein. Zudem spielt der Pharao in dieser Episode keine Rolle.⁴⁴ Im Mittelpunkt von Ex 2,1–10 steht allein das gerettete Kind. V.5 f erzählt langsam und detailliert, wie die Pharaonentochter spazieren geht, das Kästchen sieht, es durch ihre Dienerin holen lässt, es nimmt, es öffnet und das weinende Kind darin sieht: „und sie sah ihn, das Kind, und siehe ein weinender Knabe“. Mose ist zudem die einzige Person in diesem Abschnitt, die mit Namen genannt wird, und zwar betont am Schluss in V.10.

Ex 2,1–10 sprengt in gewisser Weise den in Ex 1 aufgespannten gesellschaftlichen Rahmen. Keine ungleichen Machtverhältnisse werden deutlich. Wohl stehen die Hebräer/innen weiterhin den Ägypter/inne/n gegenüber und zweifellos hat die Tochter des Pharaos einen höheren sozialen Status als das kleine hebräische Mädchen oder

⁴¹ Kritisch zur Rolle der Frauen vermerkt Exum, *Daughter*, 52: „But while narrative attention focuses on the activity of women, their attention centers on Moses.“ Dennoch betont sie auch die Unverzichtbarkeit des Handelns der Frauen für die Erzählung: „[W]ithout Moses there would be no story, but without the initiative of these women, there would be no Moses!“ Exums Beitrag „Second Thoughts“ enthält einen kritischen Blick auf den zuvor zitierten Artikel.

⁴² Nohrnberg, *Like Unto Moses*, 135.

⁴³ Zur Diskussion um den Namen Moses vgl. z. B. Dohmen, *Exodus*, 118 f; Dozeman, *Exodus*, 81 f; Görg, *Mose*; Jacob, *Exodus*, 27–31.

⁴⁴ Weimar, *Exodus*, 204, notiert ausdrücklich das Verschwinden des Pharaos mit dem Erscheinen des Mosekindes.

seine Mutter. Das hindert aber die Beteiligten nicht daran, miteinander in Beziehung zu treten, um das Leben des Säuglings zu retten.

In terms of literary structure, this river encounter marks the mid-point of the pericope. Yet, it is also at this point that a dramatic shift occurs in the narrative—a border-crossing moment in which the unaccompanied Hebrew infant crosses from death to life, unaccompanied to adopted, illegal to legal, Hebrew to Egyptian. Crossing these thresholds, Pharaoh's daughter must engage in a covert operation of child-smuggling and civil disobedience, hence aligning herself with the ways of survival intrinsic to the two midwives, Shiphrah, Puah and the two unnamed Hebrew migrant-slave women.⁴⁵

Wie schon in der Hebammengeschichte erfolgt dies ohne großes Aufheben und in diesem Fall auch ohne Hindernisse, wie etwa eine Intervention des Pharaos. Was hier stattfindet, passiert gänzlich in einem von Frauen dominierten sozialen Kontext, in dem der Pharaos keine Macht und zu dem er vielleicht auch keinen Zugang hat.⁴⁶ Auf diese Weise wird Mose vor der Gewalt des Königs von Ägypten gerettet: Entgegen dem Befehl (1,22) lebt er und wird nicht getötet, obwohl er in den Nil gesetzt wurde.

Mose ist also ein „geretteter Retter“, was wiederum bedeutet, dass das künftige Rettungswerk des Exodus letztlich nicht Mose selbst zu verdanken ist, sondern Gott, dessen Wirken in der vorhergehenden Rettung des Mose zu erahnen ist.⁴⁷

Im Umfeld der Frauen ist Mose geschützt. Das ändert sich aber in der nächsten Episode.

1.1.3 Ex 2,11–15 Moses Gewalttat und seine Flucht vor der Gewalt des Pharaos

Mose ist nun erwachsen geworden und, wie sich gleich zeigen wird, keineswegs mehr so ohnmächtig wie zur Zeit seiner Geburt. Er geht hinaus (אצו) und verlässt damit den Schutz der Tochter des Pharaos, den mütterlichen Bereich. Das ist selbstverständlicher Teil des Erwachsenwerdens, ebenso wie die Erfahrungen, die Mose im Anschluss machen muss. Ex 2,11–22 schildern eine Entwicklung und Reifung des Mose, dessen Position zwischen Ägypten und Israel, zwischen Frauen und Männern, zwischen Tat und Wort, zwischen den sehr unterschiedlichen Welten noch nicht klar und gefestigt ist. Erst in Ex 3–4 findet er zu seiner eigenen Aufgabe und

⁴⁵ Cuéllar, *Migrant-Centric Reading*, 502. Vgl. dazu auch mit einer kritischen Note Exum, *Second Thoughts*, 82: „Whereas the text offers a glimpse of the formidable threat posed to male authority when women cooperate across class and ethnic lines, it co-opts women's power for its own ends: it uses an alliance between women to defy the foreign authority that oppresses the Hebrew people.“

⁴⁶ Vgl. Setel, *Exodus*, 33: „Within what appears to be an exclusively female sphere of birth and child-rearing, women act without male authority (1:17; 2:2–10). Inasmuch as she is portrayed as leading a celebration of women, the same may be true of Miriam's role as a prophet (15:20). From a perspective concerned with the political and religious spheres of men, however, women become subject to control and exclusion (e.g., 19:15; 21:7).“

⁴⁷ Gerhards, *Aussetzungsgeschichte*, 146.

wird von JHWH ermächtigt und mit Autorität gegenüber seinem Volk und dem Pharao ausgestattet.

Mose ist bei einer Ägypterin aufgewachsen, nun aber geht er hinaus „zu seinen Brüdern“. Der Text sagt nicht, ob und wie Mose von seiner hebräischen Identität erfahren hat, ob er sich als Ägypter oder Hebräer verstand oder wo er sich zuhause fühlte. Von der Tochter des Pharaos wird er sofort als Hebräerkind erkannt, in der Episode 2,11–15 stellt er sich auf die Seite des Hebräers, der von einem ägyptischen Aufseher geschlagen wird. Er ist auch nicht an der Sklavenarbeit der Hebräer beteiligt, sondern sieht diese als Beobachter (2,11). Von den Töchtern Reguëls /Jitros wird er hingegen als Ägypter identifiziert (2,19).

In the preceding episode, Moses has clearly identified himself with the Hebrew and has visibly set himself against Egypt. Now, however, he has enough remaining marks of his royal station that this is how he appears to the daughters. This identification is telling, because it suggests that Moses is at a liminal moment in his life, moving to a new identity.⁴⁸

Bodner verweist auch auf Moses hybriden Namen, der auf seine hybride Identität hindeutet.⁴⁹ Mose steht zunächst zwischen den Welten. Seine „Brüder“ verhalten sich ihm gegenüber ablehnend und erkennen seine Autorität nicht an (2,14).

Mose versucht also, der Kindheit entwachsen, sich auf die Seite seines Volkes zu stellen und sich für die Unterdrückten einzusetzen. Daher tötet (wörtlich: schlägt) er den ägyptischen Aufseher, der seinerseits einen Hebräer geschlagen hat. Für beide Handlungen wird dasselbe Verb verwendet (נכה hi.). Mose reagiert also auf die Gewalt, deren Augenzeuge er wird, mit denselben Mitteln. Er wendet selbst Gewalt an, um gegen die Unterdrückung vorzugehen.⁵⁰ Die folgende Episode, in der er einen Streit zwischen zwei hebräischen Männern zu schlichten versucht, zeigt aber, dass er dazu keinerlei Autorität besitzt. „Wer hat dich zum Aufseher und Richter über uns eingesetzt?“ (2,14), so fragt der beschuldigte Volksgenosse.

Implied in both of Moses' acts, the killing of the Egyptian and the attempt to reconcile the Hebrew, was a claim to authority and a definition of justice. From the perspective of the offending Hebrew this man posed a threat because his behavior was being called into question. He was not willing to accept Moses' help when it was offered under these conditions.⁵¹

⁴⁸ Brueggemann, Book, 704.

⁴⁹ Vgl. Bodner, Ark, 135. Vgl. auch Meyers, Exodus, 44: „Moses' dual identity as a Hebrew child and an Egyptian prince is contained in the name he is given.“

⁵⁰ Vgl. Brueggemann, Book, 703, der auf die den verwendeten Verben inhärente Gewalt verweist. Moses Mord an dem Ägypter wird sehr unterschiedlich bewertet; vgl. Cassuto, Commentary, 22; Jacob, Exodus, 33 f u.a.

⁵¹ Childs, Book, 45.

Mose kann Gewalt ausüben, aber ihm kommt keine legitime Macht zu. Es ist eine Initiative ohne göttliche Autorisierung, so Davies.⁵² Daher kann er die illegitime Gewalt auch nur heimlich ausüben und muss mit Sanktionen rechnen, sobald seine Tat bekannt wird.

The first story of Moses as an adult is a tale of failed leadership. The Non-P author sketches Moses' initial inclination toward violence, how such action influences his identity and undermines his authority. The message is that violence begets violence.⁵³

Infolge seiner Tat wird er daher auch vom Pharaos mit dem Tod bedroht und muss flüchten. Er kann sich nunmehr selbst aus der Gefahr retten und braucht dafür keine Hilfe mehr. Dennoch befindet sich Mose einmal mehr in Lebensgefahr und in einer Position der Ohnmacht. Sein Versuch, die bestehenden ungerechten Machtverhältnisse mit Gewalt zu verändern, hat zu keinem Erfolg geführt. Im Gegenteil, Mose wird seine Ohnmacht nur umso deutlicher vor Augen geführt. Erst durch JHWHs Auftrag (Ex 3–4) wird er ermächtigt, gegen die Unterdrückung durch Ägypten vorzugehen. Dann erst hat er der Macht des Pharaos etwas entgegenzusetzen, im Namen JHWHs. Er muss aber selbst auf jegliche Gewaltanwendung verzichten und diese Gott allein überlassen. Davor jedoch hat er noch eine Zeit des Lernens und Reifens vor sich.

1.1.4 Ex 2,16–22 Moses Gewaltverzicht

Auf seiner Flucht kommt Mose in ein fremdes Land,⁵⁴ Midian, in dem er zunächst sogar den Töchtern Midians gegen die Hirten zu Hilfe kommen kann. Erstmals gelingt es ihm, zugunsten der Benachteiligten einzugreifen, und zwar ohne (ausdrückliche) Gewaltanwendung. Das Verb *ישע*, „retten“, wird hier verwendet. Zudem übernimmt er die Aufgabe der jungen Frauen und trinkt das Vieh. So wird erstmals Moses Fürsorge geschildert, die er später auch für das Volk Israel zeigen wird.

Dennoch bleibt Mose zunächst allein im fremden Land. Er benötigt Schutz, den ihm Reguël gewährt:

Hatte er doch in der Familie dieses midianitischen Priesters den Schutz und den Lebensunterhalt gefunden, den ein Flüchtling, der zu damaliger Zeit in fremdem Land völlig rechtlos war, unbedingt zum Überleben benötigte.⁵⁵

⁵² Vgl. Davies, Israel, 141: „initiative without divine authority“.

⁵³ Dozeman, Exodus, 86.

⁵⁴ Die bleibende Fremdheit Moses in Midian, trotz Familiengründung, zeigt sich in der Benennung seines Sohnes Gerschom und der Deutung dieses Namens durch Mose selbst (Ex 2,22: „Gast bin ich in einem fremden Land.“).

⁵⁵ Albertz, Exodus, 63.

Auf die Aufforderung ihres Vaters hin holen die Frauen Mose zu sich. So wird er wiederum von Frauen unterstützt, wenn auch nicht mehr ganz ohne eigenes Zutun.⁵⁶ Bei Reguël findet Mose eine neue Familie. Er hält sich in der Fremde auf, heiratet aber, hat einen Schwiegervater (sein leiblicher Vater ist nach wie vor nicht präsent), und bekommt einen Sohn. Obwohl oder gerade weil er fern von Ägypten wie auch den Hebräern ist, führt er ein ruhiges Leben, fern von jeder Bedrohung. Er ist den komplexen Machtstrukturen in Ägypten entflohen, in denen er aufgrund seiner unklaren Identität – Hebräer/Ägypter – kaum handlungsfähig war. Mit Reguël erscheint erstmals ein männlicher Protagonist, der Autorität hat (er ist der Priester Midians), diese aber nicht mittels Gewalt ausübt (vgl. auch Ex 18), der Mose Gastfreundschaft gewährt und ihm seine Tochter zur Frau gibt.⁵⁷ Reguëls Handeln gegenüber dem Fremden Mose stellt ein Gegenmodell zum Pharao dar, selbst wenn die beiden Situationen nicht miteinander vergleichbar sind. Für Mose ist Midian auch ein Gegenort zu Ägypten, wo er eine andere Form des Zusammenlebens und der Ausübung von Macht und Autorität, nämlich die eines Hirten, erlernt. Beides ist von Bedeutung für seine zukünftige Aufgabe: Die Gewaltlosigkeit und die Hirtentätigkeit.⁵⁸

1.2 Strukturen von Macht und Geschlecht

Wie bereits im vorhergehenden Abschnitt teilweise deutlich wurde, werden Männern und Frauen in Ex 1–2 sehr unterschiedliche Handlungen zugeschrieben. Die Ausübung von Gewalt ist mit den männlichen Handlungsträgern verbunden, während der gewaltlose Widerstand aufseiten der Frauen zu finden ist.⁵⁹ Ägypten wird durch den Pharao repräsentiert, der zunehmend gewalttätige Maßnahmen gegen die Hebräer ergreift. Seine Anordnungen richten sich primär gegen die hebräischen Männer, von deren Seite er seinerseits Gewalt (im Krieg an der Seite seiner Feinde) erwartet. So hat sein Befehl, die männlichen Neugeborenen der Hebräer zu töten, eine nachvollziehbare Logik. Damit aber sind Tod und Leben klar aufgeteilt: Die Männer sind die potentiell Todbringenden, während die Frauen durchgehend mit Leben assoziiert werden. Wenn der Pharao seinen Befehl erteilt, ordnet er nicht nur

⁵⁶ Eine der Töchter, Zippora, wird Moses Frau (Ex 2,21). Sie tritt in Ex 4,24–26 noch einmal als Retterin des Mose auf. Vgl. zu diesem schwierigen Text Blaschke, Beschneidung, 19–30; Dohmen, Exodus, 175–178; Rapp, Zippora, 295–299. Vgl. Dohmen, Exodus, 124: „Josef ähnlich [...] wird auch Mose von Midianitern ‚gerettet‘, indem seine Flucht bei und mit ihnen beendet wird und er in gewisser Weise ein neues Leben beginnen kann.“

⁵⁷ Vgl. Dozeman, Exodus, 90: „The change in geographical setting from Egypt to the wilderness of Midian marks the shift in topic from murder and death to life and marriage. The introduction of the well prepares for the change in theme.“

⁵⁸ Vgl. Davies, Israel, 162: „[W]hen Moses put himself in conflict with the Egyptian and the Hebrew in the previous pericope, we learned that he could not create his own self-understanding. Here the confusion of his one remark [Ex 2:22] about himself repeats that conclusion. It is implied that people and events can bestow social status on him, as an adopted son or as a נָא. But they cannot give him the clarity and fullness of personality that come only after his encounter at the Bush, from the knowledge and service of God.“

⁵⁹ Siehe dazu auch Siebert-Hommes, Daughters, 132.

an, dass die Knaben getötet, sondern explizit auch, dass die Mädchen am Leben gelassen werden sollen (Ex 1,16.22). In V.18 fragt er nicht, warum die Hebammen die Kinder nicht töten, sondern warum sie sie am Leben lassen. Sprachlich dominiert trotz des grausamen Befehls des Pharaos das Leben. Neben den Mädchen wird das Leben mit den Hebammen verbunden: In V.17 lassen sie die Kinder am Leben, in V.19 bezeichnen sie die Hebräerinnen als „Lebenskräftig“ bzw. „Tiere“ (חיות).⁶⁰

Trible sieht auch in der unglaublichen Vermehrung der Hebräer „a subtle acknowledgment of a female subtext“.⁶¹ Die Hebräerinnen sind für die Fortpflanzung und Vermehrung unverzichtbar, auch wenn sie an dieser Stelle nicht explizit genannt werden.⁶² Zugleich sind die Frauen in dieser Erzählung auf die Sphäre des Gebärens und Versorgens von Kindern eingeschränkt. Ihr Beitrag zur Befreiung der Hebräer/innen aus Ägypten beschränkt sich auf ihre Rollen als Mutter, Tochter, Ehefrau und Hebamme und ist auf die Geburt und Rettung des männlichen Kindes fokussiert, wie etwa Exum und Fuchs herausgearbeitet haben.⁶³

Das Stichwort „leben“ kommt in 2,1–10 nicht mehr vor. Allerdings steht die Rettung des Lebens des Mose im Zentrum der Erzählung. Die Wurzel לָד („gebären“, „Kind“), die ebenfalls dem Bereich des Lebens zugeordnet werden kann, verbindet die Hebammenepisode mit der von der Geburt und Rettung des Mose.⁶⁴

Auch die Töchter Reguëls sind mit der Sphäre des Lebens verbunden. Sie tränken die Herden ihres Vaters und sorgen so für deren Überleben. Der Brunnen ist gerade in der Wüste ein Ort des Lebens. Auch für Mose eröffnet die Begegnung mit den jungen Frauen am Brunnen eine neue Lebensmöglichkeit.⁶⁵ Er ist damit vor dem Pharao und vor dem drohenden Tod in der Wüste und in der Fremde gerettet.

In Ex 2,20–22 erscheint auch ein Mann, nämlich Reguël, als Förderer des Lebens. Er bietet Mose „Brot“ und somit Nahrung und Schutz an. Zudem ermöglicht er ihm durch die Heirat mit seiner Tochter die Gründung einer Familie und die Geburt eines Nachkommens.

Alle anderen als Individuen auftretenden Männer in Ex 1–2 stehen in Verbindung mit Tod, Krieg und Gewalt: Josef und „seine Brüder“, die zuvor namentlich genannt wurden, sind gestorben (1,6). Gegenpol sind dann aber ihre Nachkommen

⁶⁰ Zur Diskussion um diesen Ausdruck vgl. Siebert-Hommes, Hebräerinnen, sowie die Kommentare zur Stelle.

⁶¹ Tribble, *Difference*, 295.

⁶² Der babylonische Talmud fügt in bSota 11b einen Abschnitt ein, der genau bei diesem Thema ansetzt und sowohl den Beitrag der Frauen als auch Gottes bei der Vermehrung der Hebräer/innen besonders hervorhebt.

⁶³ Vgl. Exum, *Second Thoughts*; Fuchs, *Jewish-Feminist Reading*.

⁶⁴ Vgl. die Übersicht zu diesem Leitwort in Weber, *Tochter*, 50, sowie Willi-Plein, *Ort*.

⁶⁵ Der Brunnen ist der Ort, wo eine Begegnung zwischen zukünftigen Eheleuten stattfindet, so bei Isaak und Rebekka (Gen 24,62–66) und bei Rahel und Jakob (Gen 29,6–12). Nach Davies, *Israel*, 148 f, ahmt Mose hier seine Vorfahren nach und tritt in ihre Fußstapfen. Dohmen, *Exodus*, 125, sieht die Verbindung mit den Vorfahren durch die Midianiter, die sich auf Abraham und Ketura zurückführen, gegeben. Nohrnberg, *Like Unto Moses*, 160 f, verweist hingegen auf den Brunnen als Ort des Missbrauchs einer Frau: in Gen 16 und 21 (Hagar) sowie hier in Ex 2.

(בני ישראל), die sich unglaublich vermehren (1,7). Darunter sind sicher Männer und Frauen zu verstehen, anders ist Vermehrung nicht möglich.

Der Pharao, die Aufseher und der Einzelne, den Mose schlägt, sowie die streitenden Hebräer tragen nichts zur Förderung des Lebens bei. Sie üben Gewalt über andere aus, sowohl Untergebene als auch Gleichgestellte (die zwei Hebräer).

Dass JHWH, hier „(der) Gott“ genannt, aufseiten des Lebens steht, wird nur in der Hebammenepisode deutlich. Implizit ist er auch hinter dem Handeln der Frauen zur wunderbaren Rettung des Mose (2,1–10) zu denken, wird aber nicht ausdrücklich erwähnt. Die Hebammen aber erscheinen explizit durch ihren Bezug auf Gott zu ihrer Tat motiviert und ermächtigt und so von dessen Macht unterstützt. Im Erfolg des gewaltlosen Widerstandes gegen das Tötungsdekret des Pharaos wird sichtbar, dass den Frauen sehr wohl Macht zukommt, wenngleich sie keine Gewalt ausüben, sondern im Rahmen ihrer gesellschaftlichen Möglichkeiten – die für Hebammen, hebräische Sklavinnen und die Tochter des Pharaos wiederum sehr unterschiedlich sind – die Tötungsabsicht des Pharaos konterkarieren.

Mose steht auch hier zwischen den Welten. Von Frauen wird er als Säugling gerettet, von Frauen wird er aufgezogen, fern der „großen Welt“ draußen. Sobald er hinausgeht (2,11), wird er mit dieser anderen Welt konfrontiert: Er sieht die Zwangsarbeit und Unterdrückung seiner Volksgenossen. Er nimmt Gewalt wahr und kann, ohne alternative Erfahrung, nur ebenso darauf reagieren. Mose wird hier in die in Ex 1 männlich konnotierte Welt gestoßen und muss erst noch lernen, seinen Platz in dieser zu finden und mit den Herausforderungen umzugehen.

In Midian allerdings sind diese Sphären nicht voneinander getrennt. Das Zusammenleben und -wirken von Reguël und seinen Töchtern lässt Mose erfahren, dass nicht nur Frauen, sondern auch Männer Konflikte gewaltlos lösen können. Das hatte er in Ägypten so nicht wahrnehmen können. Hier lernt Mose von Anfang an, anders zu handeln. Mose wird zum Hirten im Dienst seines Schwiegervaters Reguël, in dessen Haus er wohnt und mit dessen Tochter er verheiratet ist. Er lebt hier als einer, der mehrfach aus Gefahr gerettet wurde, als Fremder, der Zuflucht gefunden hat, als Hirte, der letztlich in der Wüste dem Gott seines Volkes begegnet. Dort wird er von Gott ermächtigt und autorisiert.⁶⁶

Mit der Kategorie des Geschlechts überschneiden sich in Ex 1–2 weitere Merkmale, die die Position und die Handlungsmöglichkeiten der Protagonist/inn/en bestimmen: ethnische bzw. Gruppenzugehörigkeit (Ägypter/innen, Hebräer/innen, Midianiter/innen) und soziale Stellung (Pharao/Tochter des Pharaos, versklavte Hebräer/innen, Hebammen, Priester, Hirten).⁶⁷

⁶⁶ Zeit seines Lebens ist Mose versucht, sich selbst Macht anzumaßen. Symbol dafür ist der Stab, dessen Macht aber nicht seine, sondern die JHWHs ist. Die Machtdemonstration Moses und Aarons in Num 20, bei der sie nicht im Namen Gottes, sondern in ihrem eigenen, unter Zuhilfenahme des Stabes Wasser aus dem Felsen fließen lassen, hat letztlich zur Folge, dass die beiden vor dem Einzug ins verheißende Land sterben.

⁶⁷ Vgl. auch die Beobachtung von Tribble, *Difference*, 300: „Despite danger and the unknown, women again affirm life over death. Despite divisions of ethnicity, class, culture, religion, and politics, they

1.3 Die Definition von Identität und Anders-Sein

Das Buch Exodus hält die Ursprungsgeschichte Israels als Volk sowie den Ursprung seiner besonderen Gottesbeziehung fest. Die Erzählung weist starke Oppositionen auf, wobei einzelne Gruppen und deren Repräsentant/inn/en eindeutig gewertet werden. Die Ägypter und der Pharaos stehen aus der Perspektive der Erzählung, nämlich der israelitischen, ganz klar auf der gegnerischen Seite. Eine Ausnahme davon ist die Tochter des Pharaos, die sich – auf einer sehr individuellen und persönlichen Ebene – auf die Seite der Hebräer stellt, indem sie das Kind Mose rettet. Sie gibt ihm sogar seinen Namen. Damit ist klar, dass nicht allein die ethnische Herkunft das Beurteilungskriterium für die handelnden Personen ist, sondern ihr Verhalten und ihre Haltung gegenüber den Hebräern. Grundsätzlich aber weist das Buch Exodus in seinem Antagonismus zwischen Ägyptern und Hebräern eine klar bewertete Dualität zwischen eigener Gruppe und anderen auf. Aufgrund dieser klaren Struktur, die sich im Wesentlichen durch den ersten Teil des Buches hindurchzieht, bietet sich Ex in der Rezeption gerade in Identitätsfindungs- und Abgrenzungsprozessen als geeigneter Text an. Letztlich ist Identitäts- und Gruppenbildung ja das Thema des Buches selbst.

Mose ist dabei eine zentrale Figur, ein Mittler, dessen Identität, wie in den letzten beiden Abschnitten bereits gezeigt, zwischen Ägypten, Israel und Midian situiert ist. Mose muss seinen Platz und seine Aufgabe zwischen Frauen und Männern, den Ägyptern und seinen Brüdern, zwischen Midian, Ägypten und den Hebräer/innen erst finden. Mose als die erste Führungsgestalt des Exodus⁶⁸ und der Mittler der Tora ist einer, dessen Zugehörigkeit von Beginn seines Lebens an in Frage gestellt ist und dessen Identität in der Begegnung mit JHWH in der Dornbuschszene geklärt und gefestigt wird.

Dazu kommt die theologische Dimension im Hinblick auf das Volk: Gott steht auf der Seite der Hebräer/innen, insofern bedeutet eine Identifikation mit diesen a priori eine Situierung auf der richtigen und – das ist nicht zu vergessen – der letztlich siegreichen Seite.

1.4 Zeit als strukturierendes Element der Erzählung

Ex 1,1–2,22 ist merkwürdig zeitlos. In Gen 15,13 verkündet Gott Abraham, dass der Aufenthalt in Ägypten 400 Jahre dauern werde. Allerdings wird am Beginn des Exodusbuches nicht klar, ob diese 400 Jahre bereits vorbei sind bzw. wo im Zeitkontinuum die Erzählung einsetzt. Einzig der Konnex zur Josefserzählung wird hergestellt. Die Notiz vom Tod der ganzen Generation setzt eine gewisse Zeitspanne voraus, die vergangen ist, definiert diese aber nicht näher. Erst beim Verlassen Ägyptens findet

work together. Despite a world dominated by men, they prevail. Overall, despite three stories that open and close with male references, women continue to spin the difference.“

⁶⁸ Später kommen Aaron und Mirjam hinzu.

sich wieder eine Zeitangabe zum Aufenthalt in Ägypten. Ex 12,40.41 spricht von 430 Jahren.⁶⁹

Auch die in Ex 1–2 geschilderten Ereignisse werden in ihrer Abfolge nicht zeitlich eingeordnet. Wie lange der Pharaos regierte, bis er seine Maßnahmen setzte, wie lange diese in Geltung waren und wie groß der zeitliche Abstand zwischen den einzelnen Maßnahmen war, wird nicht gesagt. Die einzige explizite Zeitangabe, die sich findet, sind die drei Monate, die Mose von seiner Mutter verborgen worden war. Wie alt er war, als er zur Tochter des Pharaos gebracht wurde oder als er „groß geworden“ war und hinausging, kann nur ungefähr erschlossen werden. Die erste genaue Angabe in Bezug auf Mose findet sich in Ex 7,7, wo sein Alter mit 80 Jahren beziffert wird.

Während Ex 1 zunächst in eine länger zurückliegende Vergangenheit zurückblickt und einen größeren Zeitraum ins Auge fasst, verlangsamt sich die Erzählzeit zunehmend. In 2,1–10 ist der Höhepunkt dieser Fokussierung erreicht. Ex 2,5 f erzählt die Auffindung und Rettung des Kindes durch die Pharaonentochter geradezu in Zeitlupe.⁷⁰ Nach der Episode mit der Schwester beschleunigt sich der Erzählverlauf wieder. Das Heranwachsen des Mose wird nur summarisch erzählt, während die Episode, die schließlich zu seiner Flucht aus Ägypten führt, wieder näher in den Blick kommt. Gleiches gilt für die Ankunft in Midian und die Aufnahme in die Familie Reguëls, wo aber gegen Ende die Heirat und Geburt des Sohnes wiederum deutlich machen, dass inzwischen eine gewisse Zeit vergangen ist.

So fokussiert die Erzählung in Ex 1–2 im Besonderen auf die Person des Mose und die Ereignisse, die für sein späteres Wirken entscheidend sind, und erzählt dort langsamer und detaillierter. „[W]hat is of interest about the character of Moses is what bears on his qualities as a leader—his impassioned sense of justice, his easily ignited temper, his selfless compassion, his feelings of personal inadequacy.“⁷¹ Zentral sind seine Geburt und wunderbare Rettung: „Was hier über das Kind gesagt wird, soll also die Person als Ganze und ihr Werk charakterisieren.“⁷² Es ist „zugleich der Exodusdarstellung als hermeneutischer Schlüssel vorangestellt“.⁷³

1.5 Raum als strukturierendes Element der Erzählung

Räume, spezifische Orte, spielen eine bedeutende Rolle für die Struktur der Erzählung.⁷⁴ Im Zentrum steht selbstverständlich Ägypten, das gleich im ersten Vers erwähnt wird. Die Nachkommen Jakobs waren nach Ägypten gekommen, der Ausgangspunkt ihrer Migration wird nicht genannt. Ägypten erscheint zunächst als das Land (אֶרֶץ, V.7 zweimal), in dem es den Israeliten gut geht und wo sie sich ungehindert vermehren. Erst mit dem neuen Pharaos wird Ägypten zu einem Ort, an dem das

⁶⁹ Der Auszug wird auch auf Monat und Tag genau datiert, ebenso wie die Ankunft am Sinai.

⁷⁰ Vgl. Utzschneider/Oswald, Exodus, 86.

⁷¹ Alter, *Five Books*, 300.

⁷² Gerhards, *Aussetzungsgeschichte*, 117.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Vgl. z. B. den kurzen Überblick in Fischer/Markl, *Buch*, 18 f.

Leben zuerst schwer und hart und zunehmend fast unmöglich wird. Ägypten wird zum Synonym für Sklaverei und Unterdrückung.

In diesem Zusammenhang sind die im Masoretentext genannten Städte Pitom und Ramses zu nennen, die die Hebräer für den Pharaon erbauen mussten. Die Septuaginta fügt hier noch die Stadt On hinzu, deren Name mit Heliopolis gleichgesetzt wird.

Der Nil, der Fluss, der Ägyptens Fruchtbarkeit begründet, wird für die Hebräer zum Ort des Todes. Der Ort, wo das Körbchen mit dem kleinen Mose abgestellt wird, das „Schilf (סוף) am Ufer des Flusses“ weist bereits voraus auf den Ort, an dem die Israeliten durch das ägyptische Heer bedroht sind, das Schilfmeer (ים סוף, Ex 13,18; 15.4.22).⁷⁵ Die Rettung des Kindes Mose ist damit Vorbild der Rettung der Hebräer. Hier ist von Gott keine Rede, dort wird er ausdrücklich und deutlich wahrnehmbar eingreifen.

Während zunächst Ruhe eingekehrt ist, wird der todbringende Charakter Ägyptens wieder sichtbar, sobald Mose erwachsen wird und „hinausgeht“ (יצא). Wo er sich zuvor aufgehalten hat und woraus er hinausgeht, wird nicht erwähnt. Niemals wird ein Haus oder Ähnliches erwähnt, in dem Mose Sicherheit gefunden hätte. Die Flucht nach Midian treibt ihn noch weiter „hinaus“, erstmals auch aus Ägypten selbst.

Midian bietet Mose Zuflucht. Der Brunnen und die Familie Reguëls bieten Sicherheit und Nahrung. Dennoch empfindet Mose Midian bleibend als „fremdes Land“ (2,22). Midian stellt ein Gegenbild zu Ägypten dar, so wie Reguël ein Gegenbild zum Pharaon bietet. Midian ist das Land, in dem Gewalt keinen Platz hat, in dem Autorität auf andere Weise ausgeübt wird und Fremde gastfreundlich aufgenommen werden.

The main point about Midian is that it is non-Egypt, non-imperial, non-stratified. There is no forced labor policy there. It is in this „other place“ that Moses finds hospitality and, in the end, his true family and home. Midian is his chance for a new identity, but his vocation drives him always back to Egypt.⁷⁶

Es ist klar, dass Mose hier nicht bleiben wird, er ist ein Fremder. Midian ist ebenso wenig wie Ägypten das Land, in dem Mose zuhause ist.⁷⁷ Von hier aus führt ihn sein Weg zunächst noch weiter in die Wüste (מדבר, Ex 3,1), in die Ödnis (חרבה, 3,1), danach zurück nach Ägypten. Erst nachdem er dem Auftrag JHWHs folgt und sich dem Pharaon im Namen JHWHs stellt, eröffnet sich die Perspektive auf ein anderes „Land“ als Ägypten.

In seiner Bewegung von Ägypten nach Midian vollzieht Mose bereits den Weg, den Israel unter seiner Führung später auf sich nehmen wird. In beiden Fällen findet

⁷⁵ Vgl. Fischer/Markl, Buch, 36; Sarna, Exodus, 9.

⁷⁶ Brueggemann, Book, 705.

⁷⁷ Auch in dieser Episode wird kein Haus erwähnt.

eine Begegnung mit JHWH am Berg statt, beide Male ist klar, dass die Wüste nicht das Ziel und die Heimat ist.

In Ex 1–2 (und 3,1) wird das räumliche Szenario für die folgende Erzählung des Exodusbuches entworfen: Ägypten wandelt sich vom Ort der Zuflucht, wo Israel Nahrung und Leben fand, zu einem Ort der Sklaverei und des Todes. Das Schilf am Nilufer weist auf das Schilfmeer als Ort der entscheidenden Rettung, als Ort der Entscheidung zwischen Leben und Tod, voraus. Midian, die Wüste, erscheint als der Ausweg, der Zufluchtsort vor der Gewalt des Pharaos.

Der Ort, der Mose fehlt, ist ein Haus, also eine wirkliche Familie. Dabei gibt es sehr wohl „Häuser“ in dieser Erzählung: Die Häuser/Familien der Söhne Jakobs (1,1), die Häuser/Familien, die Gott den Hebammen schenkt (1,21) und das Haus Levis, aus dem Moses Eltern stammen (2,1). Bodner weist außerdem darauf hin, dass „Pharao“ „großes Haus“ bedeutet, und sieht dieses im Gegensatz zu den Häusern, die die Hebammen erhalten.⁷⁸

Moses Vater aber verschwindet aus der Erzählung, kaum dass er erwähnt wurde. Mose wächst bei einer Adoptivmutter auf. Dass nirgends ein Haus/eine Familie genannt wird, weist darauf hin, dass Mose weder hier noch dort zuhause ist. Wo und wie Mose die Jahre bei der Tochter des Pharaos verbringt, erfahren wir nicht. Als seine „Brüder“ werden denn auch in 2,11 die Hebräer bezeichnet. Gerade in dieser Szene wird deutlich, dass er zwischen Hebräern und Ägyptern steht, dass er in beiden Gruppen nicht daheim ist, dass er dazwischensteht. Genau diese Zwischenexistenz aber prädestiniert ihn für das, was ihn später exklusiv auszeichnen wird: Seine Mittlerfunktion zwischen JHWH und seinem Volk. Moses Identität ist von Anfang an durch die Grenzüberschreitung geprägt und damit ist er der ideale Mediator.

⁷⁸ Vgl. Bodner, Ark, 85.

2. Origenes' Homilien zu Exodus 1 und 2

2.1 Einführung

Origenes,¹ geboren um 185 in Alexandria, gestorben ca. 253 in Cäsarea, war einer der ersten Christen, der zahlreiche Bibelauslegungen in Form von Kommentaren, Homilien und Scholien hinterließ. Nur wenig davon ist bis heute erhalten. In Cäsarea wurde Origenes vom Bischof zur Predigt beauftragt. Dort entstanden auch die Exodushomilien.

Origenes predigte täglich in nichteucharistischen Zusammenkünften.² Die biblischen Abschnitte, die vorgelesen wurden, waren vergleichsweise lang. Origenes hatte den biblischen Text vor sich liegen, in Form der Septuaginta oder der Hexapla.³ Häufige Auslegungstechniken sind eine „lecture glosée“⁴, die darin bestand, dass er in die nochmalige Verlesung von Bibelversen erklärende Worte einfügt, und die Interpretation der Bibel aus der Bibel.⁵ Die Zitation von Bibeltexten erfolgte oft aus dem Gedächtnis, wobei Origenes immer wieder Varianten wiedergibt, die sich auch bei anderen Autoren, wie etwa Clemens von Alexandrien, finden. Die Homilien weisen einen Prolog, ein Korpus und einen Abschluss, in der Regel mit der Doxologie 1 Petr 4,11, auf.⁶ Der Stil gibt den mündlichen Vortrag wieder – Origenes schrieb seine Homilien nicht selbst auf, sondern sein Mentor Ambrosius beschäftigte

¹ Die umfangreiche Literatur zu Origenes kann hier nur in Auswahl zitiert werden. Zu Origenes' Leben bzw. für weiterführende Information und Literatur vgl. u.a. Heine, Reading; McGuckin, Handbook; Monaci Castagno, Origene; Vogt, Origen; ders., Origenes. Zur Exegese des Alten Testaments bei Origenes vgl. Carleton Paget, Christian Exegesis, 499–534.

² Zu den Umständen der Predigtstätigkeit des Origenes vgl. Nautin, Origène, 100–191.

³ Zumindest das auszulegende Buch lag ihm vor.

⁴ Nautin, Origène, 114. Nautin schreibt die Herkunft dieses Prinzips bei Origenes „dem Hebräer“ zu (ebd., 147). Die Auslegungsmethode findet sich aber auch in der griechischen Textauslegung; vgl. Schäublin, Homerum, 220–277.

⁵ Vgl. Nautin, Origène, 119. Seine bevorzugten Intertexte sind die Tora, die Psalmen, das Matthäusevangelium und die Paulusbriefe (119 f). Vgl. auch Carleton Paget, Christian Exegesis, 531: „[T]he principal method of exegesis Origen employs for the interpretation of the OT could be termed comparative exegesis.“ Carleton Paget betont, dass Origenes aber auch eine Vielzahl anderer Methoden verwendete. Zur Verankerung von Origenes' Schriftauslegung in der paganen Philologie vgl. Neuschäfer, Origenes als Philologe. Er macht zugleich auf die Unterschiede aufmerksam: „[V]on aller paganen Grammatik trennt ihn der Umstand, dass er sich einem bis ins einzelne Wort ‚heiligen Text‘ gegenüber sieht (Gottes οὐκὸνομήα) – ein Umstand, der die philologische Unbefangenheit der alten Alexandriner von vornherein verunmöglicht.“ (ebd., 289)

⁶ Nautin, Origène, 131: „Origène connaît les règles classiques de composition d'un discours et [...] prend avec elles beaucoup de liberté.“

Tachygraphen, die Origenes' Auslegungen festhielten.⁷ Die Homilien zum Alten Testament wurden zwischen 245 und 250 gehalten.⁸

Allerdings sind nicht alle Homilien erhalten und die wenigsten in der griechischen Originalsprache.⁹ Die Homilien zu Gen, Ex und Lev wurden von Rufinus von Aquileia zwischen 403 und 405 ins Lateinische übersetzt und blieben so der Nachwelt erhalten. Rufinus geht dabei recht frei mit den Texten um.¹⁰ Aus Hinweisen bei Rufinus selbst ist zu schließen, dass er die Homilien zu Gen und Ex mehr als andere, aber immerhin geringfügiger als die zu Lev veränderte.¹¹ Heine urteilt, dass Rufinus' Übersetzung dem Gedankengang des Origenes treu bleibt, wenngleich sie eher als Adaptation als Übersetzung zu bezeichnen ist. „He gives us the essence of Origen's thought, but certainly not Origen's words [...]“¹² In Rufinus' Text sind dennoch der mündliche Charakter der Homilie sowie Origenes' pastorales und pädagogisches Anliegen noch deutlich erkennbar.

In den Homilien zeigt sich auch seine deutliche Schwerpunktsetzung auf der christlichen Lebenspraxis und Ethik. Während Origenes traditionell unter systematischer Perspektive¹³ und ab dem 20. Jh. auch alternativ als Mystiker gedeutet wurde,¹⁴ macht Schockenhoff einen theologisch-ethischen Ansatz stark, der die „Einheit von

⁷ Pamphilus und Eusebius, Apologie für Origenes 9 (vgl. Amacker/Junod, Phamphile et Eusèbe, 44: „*Tractatus, quos pene quotidie in ecclesia habebat ex tempore, quos et describentes notarii ad monumentum posteritatis tradebant*“); Eusebius, Hist. eccl. VI,36,1.

⁸ Vgl. Grappone, Annotazioni, 52. Grappone widerlegt in diesem Beitrag detailliert die von Nautin vorgeschlagene Datierung der Homilien zwischen 238 und 244. Letzterer folgt auch Heine, Origen, 23. Vgl. Eusebius, Hist. eccl. VI,36,1: „Während damals, wie natürlich, der Glaube sich immer mehr ausbreitete und unsere Lehre überall freimütig verkündet wurde, soll der bereits über sechzig Jahre alte Origenes, der sich durch lange Übung nun größte Fertigkeit erworben hatte, Schnellschreibern gestattet haben, seine vor dem Volke gehaltenen Vorträge aufzuzeichnen, wozu er früher nie die Erlaubnis gegeben hatte.“ (deutsche Übersetzung: Häuser, Eusebius)

⁹ Zur Überlieferung der Werke des Origenes vgl. Heine, Origen, 25–27. In griechischer Sprache sind von den Bibelauslegungen acht Bücher des Matthäuskommentars, acht Bücher des Johanneskommentars, eine Homilie zu 1 Sam 28,3–28 und Fragmente des Römerbriefkommentars vorhanden. In der lateinischen Übersetzung des Hieronymus wurden zwei Homilien zum Hld, acht zu Jes, vierzehn zu Jer und 39 zu Lk überliefert. In der lateinischen Übersetzung des Rufinus haben wir zehn Bücher des Römerbriefkommentars, vier Bücher des Hoheliedkommentars, 16 Homilien zu Gen, 13 zu Ex, 16 zu Lev, 28 zu Num, 26 zu Jos, neun zu Ri und neun zu Ps. Weiters sind eine anonyme Übersetzung des Kommentars zu Mt 16,13–27,63 ebenso wie einer Homilie zu 1 Sam 1–2 und einige Fragmente erhalten.

¹⁰ Vgl. die Diskussion der Qualität von Rufinus' Übersetzung bei Heine, Origen, 32–39.

¹¹ Vgl. ebd., 37: „He altered the homilies on Leviticus most. The homilies on Genesis and Exodus were altered less than those on Leviticus, but nevertheless, more extensively than others.“

¹² Ebd., 40. Heine vermutet, dass Rufinus inhaltliche Modifikationen insbesondere bzgl. Aussagen über die Trinität und die Auferstehung vornahm. Origenes' Position zu diesen Themen war zu Rufinus' Zeit höchst umstritten. Zu den Auseinandersetzungen um Origenes und den Origenismus vgl. Williams, Origenes/Origenismus, 416 f.

¹³ Eine systematische Lesart des Origenes, die versucht, seine Aussagen widerspruchsfrei und konsistent zu lesen, hat bereits mehrfach Bedenken erfahren, vgl. Crouzel, Origène, 78: „En effet sa pensée est pleine de tensions internes et aucun texte ne la livre complètement sur un point précis.“

¹⁴ Vgl. Lubac, Geist.

Glauben, Denken und Handeln“ bei Origenes neu würdigen kann.¹⁵ Heine betont die untrennbare Verbindung zwischen Ethik und spiritueller Auslegung des Schrifttextes:

[A] part of the formation of the „mind of Christ“ in a person depends on learning to recognize the spiritual meaning in the Scriptural texts. The spiritual reading of the Bible is, in effect, Origen thinks, a kind of imitation Christi in relation to Christ's understanding of the Law.¹⁶

Dieser Zugang lässt im Folgenden auch die Exodushomilien adäquat verstehen.

Die zahlreichen Homilien des Origenes¹⁷ verdeutlichen auch den Stellenwert der Schriftauslegung in seinem Leben und Werk.¹⁸ Gögler zeigt eingehend die philosophischen und theologischen Hintergründe von Origenes' Schriftverständnis auf.

Die große Leistung des Origenes war es, die Elemente und Prinzipien, die Klemens als Miscellen und Anregungen da und dort aufblitzen ließ [...], durchgedacht, vertieft, entwickelt und in ein großartiges konsequentes System eingebaut zu haben. Er hat eine biblische Theologie geschaffen, die aufrucht auf dem Fundament einer Theologie des Wortes. In sie hat Origenes die jüdische und christliche Tradition eingearbeitet und hat nach dem Vorbilde Philons und seines Lehrers Klemens sich des philologischen und philosophischen Rüstzeugs seiner hellenistischen Umwelt bedient.¹⁹

¹⁵ Schockenhoff, Fest, 16.

¹⁶ Heine, Reading, 142.

¹⁷ Lubac, Geist, 164, weist darauf hin, dass den Homilien in der früheren Forschung wenig Wert für Origenes' Schriftauslegung beigemessen wurde und widerspricht dieser Ansicht: „Will man damit sagen, daß sie nicht seinen echten Gedanken wiedergeben, so wäre das ein trügerisches Vorurteil. Man hat auch behauptet, sie wären ‚popularisierte Exegese‘, im Gegensatz zu den Tomoi, die die ‚gelehrten Kommentare‘ darstellten. Eine solche Redeweise hat etwas Anachronistisches, sie wäre zudem ungenau in dem Maße, als sie ein abschätziges Urteil über das Predigtwerk enthielte. In Wahrheit sind die Homilien, die er nicht mit Muße verfaßt hat, ‚seine schönsten Werke vielleicht, auf jeden Fall die, in die er am meisten von sich selbst gelegt und sich am unverhülltesten dargestellt hat.“ (Lubac zitiert hier Gustave Bardy, Origène [Les moralistes chrétiens], Paris 21931, 15: „Ses plus belles œuvres peut-être, celles en tout cas où il met le plus de lui-même et où il se découvre le plus complètement, ce sont encore les homélies qu'il a prêchées à Césarée de Palestine entre 232 et 250.“)

¹⁸ Aus der umfangreichen Literatur zu Origenes' Schriftauslegung seien nur einige wenige genannt: Barrett, Exegesis; Gögler, Theologie; Hanson, Allegory; Kolbet, Rethinking; Lies, Schriftauslegung; Lubac, „Typologie“; Torjesen, Procedure.

¹⁹ Gögler, Theologie, 119. Bezugnahmen und Hintergründe im Einzelnen werden unten an den entsprechenden Stellen diskutiert. Lubac, Geist, 182–200, diskutiert die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu Philo und hebt Origenes stärker von Philo ab. Er findet Origenes' Quellen überwiegend im Neuen Testament (Paulus, Hebräerbrief), was sicherlich eine richtige Beobachtung ist, aber eine positive Auseinandersetzung mit Philo keineswegs ausschließt. Daniélou, Sacramentum, 193, nimmt eine positivere Haltung ein: Origenes hat die philonische Allegorese in die christliche Tradition gebracht. Zu den Gemeinsamkeiten Philos und Origenes' in der Auslegung von Ex 1–2 vgl. ebd., 193–195. Simon, Bible, 59, konkretisiert Gemeinsamkeit und Unterschiedlichkeit zwischen Philo und den christlichen Exegeten in der allegorischen Auslegung: „In Philo, the temporal dimension is absent, so that allegorical interpretation can be spoken of ‚vertically‘: the literal sense contains moral or metaphysical truths, precepts of the Law or biblical-historical episodes and personages which convey heavenly and eternal realities. Christian

Dennoch ist Tripolitis Recht zu geben, wenn sie feststellt: „Although Origen in the development of his ideas employs several concepts and the terminology of the contemporary philosophical thought of his time, his views are primarily the result of Biblical scholarship.“²⁰ Die Vorgangsweise und die Methodologie des Origenes in seiner Schriftauslegung ist ganz auf das zeitgenössische Publikum ausgerichtet, ganz besonders, aber nicht nur, in den Homilien, wie Torjesen aufgezeigt hat.²¹

Origenes' Konzept vom dreifachen Schriftsinn ist an der anthropologischen Vorstellung von den drei Teilen des Menschen, Körper, Seele und Geist, orientiert.²² Der Literalsinn oder buchstäbliche Sinn ist dem Körper zugeordnet, der moralische der Seele und der spirituelle dem Geist.²³ Die drei Bedeutungsebenen oder Sinne der Schrift enthüllen sich entsprechend dem spirituellen Fortschritt. Daher ist das Feld, in dem die Schriftauslegung und die Anthropologie des Origenes situiert sind, der spirituelle Kampf: Die Seele ist hin und her gerissen zwischen Himmlischem und Irdischem.²⁴ Crouzel macht darauf aufmerksam, dass letztlich in Origenes' Auslegung kaum zwischen dem moralischen und dem geistigen Sinn unterschieden wird.²⁵ Im

allegory, on the contrary, without totally spurning this vertical aspect, adjoined another, more important, 'horizontal' dimension, as it were: precepts, institutions, figures and personages in the Old testament signaled Christian realities. Allegory thus became for Christians essentially prefigurative, turning into typology.“

²⁰ Tripolitis, Origen, 35. Ähnlich auch Heine, Reading, 132: „He always attempted, at least, to judge philosophy by Scripture, and to accept from the former only what he thought was in harmony with the latter.“

²¹ Näheres dazu weiter unten. Carleton Paget, Christian Exegesis, 520 f, betont, dass Origenes seinem Publikum aber auch Wissenschaftliches zumutete: „[I]t would be wrong to exaggerate the difference between a homily and the commentary/scholia. Certainly a homily, with its emphasis on the edification of the hearer, tended to eschew some of the more scholarly characteristics of the commentary/scholia (philological and textual comment) and to be less elaborate and digressive in its exegesis, a point upon which Origen is explicit. But it should also be noted that in his homilies Origen was not afraid to indulge in philological or scholarly discussion.“

²² Zu diesem Konzept vgl. z. B. Schockenhoff, Fest, 53–62, mit Schwerpunkt auf der moralischen Auslegung. Ebd., 56, macht aber auch deutlich, dass Origenes kein eigenständiges Interesse an dieser Dreiteilung hat, sondern diese auf seine Schriftauslegung hin orientiert ist. Vgl. zu den Schriftsinnen auch Crouzel, Origène, 112–117; Lies, Schriftauslegung.

²³ Vgl. z. B. Crouzel, Origène, 113. Vogt, Origen, 546, weist darauf hin, dass die drei Arten von Rezipienten bzw. die drei Ebenen des Schriftsinnes bei Origenes nur kurz skizziert werden, während er meist zwischen zwei Sinnen, dem Literalsinn und dem „höheren“ Sinn, unterscheidet.

²⁴ Vgl. Crouzel, Origène, 129 f; Lubac, Geist, 222.

²⁵ Vgl. Crouzel, Origène, 114: „En fait Origène n'explique guère habituellement les trois sens, mais après le sens littéral soit le moral soit le mystique. Son vocabulaire, qui exprime surtout la vision du monde exemplariste, ne permet pas à lui seul de distinguer les deux derniers sens. Il y a d'une part le symbole, le type, l'image, l'énigme, ainsi que les adjectives sensible, corporel, visible, etc., de l'autre le mystère, la vérité, les réalités, ainsi que les adjectives mystique, vrai, intelligible (oppose à sensible), spirituel (oppose à corporel), raisonnable, invisible (oppose à visible). On ne voit guère de différence de signification entre ces mots quand ils sont appliqués à l'exégèse spirituelle. On n'en trouve pas davantage entre les trois mots essentiels qui expriment la méthode allégorique, en dépit d'images étymologiques diverses et même opposées: *allègoria*, le fait de dire autre chose que ce qu'on dit, *anagogè*, celui de monter au-dessus de la lettre, *hyponoia* celui de comprendre par-dessous la lettre.“ (kursiv im Original) Auch Schockenhoff, Fest, 75, Anm. 220, und bereits Lubac, Typologie, stellen fest, dass die Bedeutung der verschiedenen Begriffe

Grunde geht Origenes von zwei Sinnebenen aus, der buchstäblichen und der geistigen.²⁶ Die Unzulänglichkeit des Literalsinnes²⁷ sieht Origenes in Textstellen belegt, die wörtlich gelesen, keinen Sinn ergeben. Solche Stellen müssen allegorisch gedeutet werden. „So werden die dunklen Textstellen zu bevorzugten Instrumenten der Offenbarung.“²⁸ Sie fordern ein geistiges Verständnis heraus.

Die Heilige Schrift ist also für Origenes in allererster Linie Selbstmitteilung Gottes; ihr Adressat ist zuerst nicht der simple Hörer der Geschichten, sondern der Lernfähige und Lernwillige, kurz der Vervollkommnungsbereite. Zweck der Schrift ist es, diese, wenn auch stark erkenntnismäßige, aber eben nicht nur intellektuelle, sondern auch moralische Vervollkommnung zu bewerkstelligen, die freilich höchste Anspannung des Lesers erfordert.²⁹

Dieser Blick auf den Bibeltext kommt naturgemäß besonders in den Homilien zum Ausdruck.

Insofern aber der geistige Sinn sich für Menschen verständlich nur im Buchstaben ausdrücken kann, legt Origenes auch eine bleibende Wertschätzung für den – richtig verstandenen – Buchstaben und für die Geschichte – verstanden als Heilsgeschichte – an den Tag.³⁰

Origenes steht mit seinem pastoralen Anliegen aber auch in einem Umfeld, in dem zahlreiche Stimmen Einfluss auf die christlichen Gläubigen zu nehmen versuchen, gegen deren Lehre und Praxis Origenes deutliche Grenzen zieht. Das wirkt sich in teils durchaus polemischen Aussagen aus:

Origène, comme bien d'autres théologiens, est contraint de polémique constamment: contre Juifs, hérétiques, païens comme Celse, sans parler des chrétiens millénaristes, anthropomorphites et littéralistes. Car il n'est pas homme à compromissions: l'attitude qu'il

bei Origenes nicht scharf voneinander abgegrenzt werden kann. Das betrifft insbesondere Typologie und Allegorese. Vgl. zur Zweiteilung des Schriftsinnes bei Origenes auch Lies, Schriftauslegung. Vgl. auch Vogt, Origen, 546 (Anm. 23).

²⁶ Vgl. auch Lubac, Geist, 215: „[D]ie Schrift enthält grundlegend nur zwei Bedeutungen: die buchstäbliche und die geistliche, und auch diese beiden bilden eine Kontinuität und keinen Gegensatz. Der Geist ist im Buchstaben wie der Honig in der Wabe. Der Christ erhält Buchstabe und Geist wie ein doppeltes Gewand. Nur kann der eine oder andere Aspekt des geistlichen Sinnes stärker hervorgehoben werden.“

²⁷ Vgl. ebd., 148: „Liest man in der ersten Exodushomilie: ‚Diese Dinge sind nicht um der Geschichte willen geschrieben, man soll nicht denken, die Heilige Schrift erzähle uns die Taten der Ägypter‘, so muß man verstehen: Ziel des Buches Exodus ist unsere geistliche Belehrung, ohne Präjudiz, was seinen historischen Wert betrifft.“ Origenes leugnet nicht die Geschichte, aber er sucht einen Sinn darüber hinaus in der Schrift.

²⁸ Vogt, Kommentar, 17 f. Zudem können aber die geistigen Mysterien durch menschliche Worte nur ungenügend ausgedrückt werden (vgl. ebd., 14).

²⁹ Ebd., 13.

³⁰ Vgl. ebd., 32; vgl. auch Torjesen, Procedure, 112: „However, since a historical event is the medium of their encounter with the Logos their knowledge of the Logos is conditioned by the limits of time and place.“ Vgl. auch Lies, Schriftauslegung, 370: „Der Buchstabe selbst ist schon ein Werk des Geistes und kann als dessen Werk eine adäquate Hülle des Geistig-Göttlichen sein.“

eut, jeune home, envers l'hérétique Paul d'Antioche selon Eusèbe, il l'a conservée toute sa vie. Mais comparée à celle de bien des auteurs chrétiens primitifs, cette polémique est menée habituellement avec calme et irénisme relatifs.³¹

Im Folgenden soll die Auslegung von Ex 1–2 in den ersten beiden Exodushomilien des Origenes in den Blick genommen werden. Beide Homilien bilden jeweils eine gewisse Einheit, auch wenn die zweite sich direkt an die erste anschließt. Daher werden sie auch getrennt untersucht.

2.2 Die erste Homilie: Ex 1,1–11

2.2.1 Struktur

Die erste Homilie des Origenes³² zu Exodus befasst sich mit den Versen 1,1–11. Origenes beginnt mit einer Einleitung, in der er auf die eben in der gottesdienstlichen Versammlung gehörte Lesung Bezug nimmt und sein Unternehmen skizziert: Das Wort der Schrift ist wie ein Samenkorn, das wächst, wenn ein Bauer Mühe darauf verwendet.³³ Dabei spielt er das Gleichnis vom Senfkorn (vgl. Mt 13) ein. Origenes betont, dass es ihm nicht um Redekunst gehe, sondern um das Leben (*ratio vivendi*). Gleich zu Beginn werden sowohl spirituelle Bedeutung als auch moralische Zielsetzung erwähnt, die immer stärker miteinander verknüpft werden.

Sodann schildert er die Größe und Schwierigkeit des Unternehmens, das er aber dennoch – unterstützt durch Gebet – in Angriff nehmen werde. Die Erbauung seiner Zuhörer/innen (*aedificatio auditorum*) ist dabei sein vornehmliches Ziel.

Nach dieser Einleitung, die zugleich ein Vorwort für die Exodushomilien als ganze darstellt, kommt Origenes zur Auslegung des Textes. Jeder Abschnitt beginnt mit einem Zitat aus dem auszulegenden Text. Zuerst interpretiert er die Verse 1–5, dann 6–7, danach 8–9, wobei dieser Abschnitt im Verlauf der Auslegung auch die Verse 10–11 mit einbezieht. Auch zwischendurch werden die auszulegenden Verse oder Teile daraus (Atomisierung³⁴) mehrfach wiederholt, sei es, um eine Auslegung zu

³¹ Crouzel, Origène, 82. Zu Origenes' Verhältnis zum Judentum und zu den Juden vgl. Bardy, Traditions; De Lange, Jews; ders., Origen; ders., Rabbis; McGuckin, Origen; O'Leary, Recuperation; Schreckenberg, Adversus-Judaeos-Texte, 228–235; Tzvetkova-Glaser, Polemics.

³² Editionen und Übersetzungen: Baehrens, Origenes Werke. Alle weiteren Editionen und Übersetzungen verwenden den Text von Baehrens. Lat. und frz.: Borret, Origène; lat. und dt.: Heithner, Predigten (lateinischer Text nach Baehrens); engl.: Heine, Origen.

³³ Dazu Carleton Paget, Christian Exegesis, 530: „Here he compares the word of Scripture to a seed whose nature is to multiply diffusely when reborn into an ear of corn. Its increase is proportionate to the diligent labour of the skillful farmer or the fertility of the earth. While the passage is speaking about the irreducibility of the word of God, the polyvalent quality of Scripture's meaning, [...] by extension it also bears upon Origen's desire to open up the interpretative possibilities of individual words, a thesis that is proven by the fact that what follows is a piece of comparative exegesis.“

³⁴ Mit Atomisierung wird eine in der rabbinischen Auslegung geläufige Technik bezeichnet, die den Text in kleinste Abschnitte teilt oder kleine Einheiten, bis hin zu einzelnen Wörtern, herausgreift und diese mitunter unabhängig von ihrem Kontext interpretiert. Vgl. dazu Langer, Midrasch, 167: „Damit sollen nicht einfach längere Abschnitte in Teile gegliedert werden, vielmehr ist die Vorgangsweise

begründen oder zu bestätigen, oder um einen neuen Gedanken einzuleiten. Die Homilie schließt mit einer Doxologie, die aus 1 Petr 4,11 zitiert wird, Origenes' üblichem Abschluss einer Predigt.

Insgesamt enthält die Homilie elf alttestamentliche und 34 neutestamentliche Zitate oder (deutliche) Anklänge. Die Zitate sind oft sehr kurze Ausschnitte aus einem Bibelvers, die aber dennoch deutlich und eindeutig einer bestimmten Stelle entnommen sind. Der zugrunde liegende Bibeltext des Origenes ist die Septuaginta, die er selbstverständlich als seinen inspirierten Bibeltext auslegt und die auch dem Auditorium vorgelesen wurde.

Schon in der Einleitung (Abschnitt 1) weist Origenes darauf hin, dass unter einer sorgfältigen und tiefgehenden Auslegung des Bibeltextes eine spirituelle Deutung zu verstehen sei (*spirituali arte tractari*). Das bedeutet für ihn, dass die Interpretation durch das Neue Testament hindurch auf das christliche Leben blickt. Der Bezug zu den Zuhörer/innen wird immer wieder durch die Verwendung der ersten Person Plural („wir“, „uns“) oder auch der zweiten Person Singular („du“, „dich“) hergestellt, besonders in dem Abschnitt, wo Origenes ausdrücklich den moralischen Sinn des Textes erläutert und das Auditorium direkt anspricht.

2.2.2 Inhalt der Exodushomilie

(Abschnitt 2) Als ersten auszulegenden Text zitiert Origenes Ex 1,1–5. Sofort schließt er ein Jesaja-Zitat (Jes 52,4) an, mit dem er das „Geheimnis“ (*mysterium*) dieses Textes erhellen möchte. Dabei geht es ihm um die Bedeutung des Hinabziehens der Familie Jakobs nach Ägypten. Er betont, dass es nicht um einen dauernden, sondern einen vorübergehenden Aufenthalt gehe. Zum geistigen Verständnis gelangt er sogleich durch Paulus, indem er von einem „Israel nach dem Fleisch“ (1 Kor 10,18) ein „wahres, geistiges“ Israel unterscheidet (Zitate von Joh 1,47; 1 Kor 2,13).³⁵ Wie das inhaltlich zu füllen ist, erklärt Origenes vorerst nicht. Vielmehr erwägt er die besondere Stellung der Stämme Levi und Juda als Priester und Herrscher, wobei Juda natürlich auch mit Jesus in Verbindung gebracht wird. Er lässt offen, ob die jeweiligen Vorzüge auf die jeweiligen Stammväter zurückzuführen sind und verweist sodann auf die Offenbarung des Johannes (Offb 7,4–8), wo ebenfalls alle Stämme namentlich aufgezählt werden. Hier werden alle gleich behandelt, was Origenes zu der sehr

hermeneutisch bedingt. Die Bedeutung der Schrift erschließt sich nämlich sehr oft in kleinen und kleinsten Einheiten, in Worten und gelegentlich auch nur Teilen von Worten oder sogar in einzelnen Buchstaben. Jeder einzelne Teil ist mit Bedeutung aufgeladen. Größere Kontexte können daher auch ausgeblendet werden. Der große Kontext ist die gesamte Schrift, weshalb nicht nur nah beieinander liegende Verse miteinander in Verbindung gebracht werden können, sondern auch weit(er) entfernte.“

³⁵ 1 Kor 2,13 ist bedeutend für die Hermeneutik des Origenes: „Sie sind mit der Idee der Inspiration der Heiligen Schrift verbunden, wovon sich ableitet, daß der Exeget am Heiligen Geist teilhaben muß, so ergibt sich, daß der Heilige Geist auf eine gewisse Weise sich selbst interpretiert. Es ist bekannt, daß sich diese Idee vom Prinzip der alexandrinischen Philologie, Homer mit Homer zu interpretieren, ableitet, aber auch, daß Origenes sich immer auf die Paulusstelle von 1 Kor 2,13 bezieht, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες, und um diese zu aktualisieren, bringt er zur Unterstützung seiner Interpretation viele parallele Stellen an.“ (Villani, Origenes, 150)

vorsichtig und umständlich vorgetragenen Interpretation führt, dass wohl hier auch an die himmlische Vaterschaft zu denken sei.

(Abschnitt 3) Nun greift Origenes noch einmal auf den Bibeltext zurück (mit Zitat) und befasst sich mit der Rede von den 75 „Seelen“ (*animae*, hebr. נַפְשׁוֹ) in V.5. Er kennt zwar den Sprachgebrauch, diesen Begriff einfach anstelle von „Menschen“ zu verwenden, sieht darin aber dennoch mehr angedeutet. Konnte Jakob „Seelen“ zeugen? Origenes ist skeptisch. Aus 1 Kor 4,15 und Gal 4,19 entnimmt er, dass Christus und Paulus das sehr wohl konnten, alle anderen aber keineswegs. Beleg dafür ist Adam, der die Frau „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ (Gen 2,23) nannte, aber nicht etwa „Seele von meiner Seele“. Das ist kein Zufall, sondern bedeutet, dass er aus sich keine Seele hervorbringen konnte. Ebenso ist es bei Laban (Zitat Gen 29,14). In der Verwandtschaft der „Seelen“, die mit Jakob nach Ägypten kamen, sieht Origenes allerdings etwas Besonderes, ebenso wie bei den anderen Patriarchen und Heiligen. An dieser Stelle aber unterbricht er sich, weil er merkt, dass er vom Kurs abgekommen ist.³⁶

(Abschnitt 4) Sogleich kommt er zum Bibeltext zurück und zitiert Ex 1,6 f. Sein erster Gedanke widmet sich der Überlegung, dass sich die Israeliten nicht vermehrten, solange Josef noch lebte. Origenes verweist auf Mt 5,18, dass „im Gesetz und in den Propheten kein ‚Iota und kein Pünktchen‘ (vgl. Mt 5,18) ohne Offenbarungsgehalt“³⁷ sei.³⁸ Im Folgenden deutet Origenes den Vers auf *noster Ioseph*, „unseren Josef“, womit er eindeutig Christus meint, obwohl er ihn nicht namentlich nennt. Anknüpfungspunkt der Identifikation ist der Verkauf um Geld sowie der Name Juda/Judas.

Bevor unser Joseph starb, er, der um dreißig Silberlinge (vgl. Mt 26,15) von einem seiner Brüder, Juda, verkauft wurde, gab es nur sehr wenige Söhne Israels. Als er aber für alle den Tod erlitt, durch den er den Herrscher des Todes, den Teufel (vgl. Hebr 2,14), vernichtete, wurde das Volk der Glaubenden vermehrt.³⁹

Anschließend wird noch einmal Ex 1,7 und dann Joh 12,24 zitiert. Jetzt erst wird explizit die Ausbreitung der Kirche über die ganze Erde angesprochen und mit

³⁶ Origenes, Hom. Exod. 1,3. Heither, Predigten, 27: „Aber wir sind entschlossen, auf der Seefahrt einen Kurs nahe am Ufer beizubehalten und an der Küste entlangzufahren, und ich weiß nicht, wie heftig uns die Flutwelle wegtreibt. Lasst uns deshalb zurückkehren zu dem, was im Buch Exodus im Folgenden steht.“ Baehrens, Origenes, 149: *Sed qui vicinum terrae navigantes servare disposuimus cursum et ipsam quodammodo oram litoris stringere, in altum nescio quomodo undarum nos violentior aestus abducit. Igitur redeamus ad ea, quae consequenter adduntur.*

³⁷ Heither, Predigten, 27; Baehrens, Origenes, 149: *‚iota‘ quidem ‚unum aut unum apicem‘ non puto esse mysteriis vacuum.*

³⁸ Vgl. Visotzky, Jots, 260: „It was Philo who taught Origen that each word was fair game for exegesis, even the repetitions of the infinitive absolute.“

³⁹ Heither, Predigten, 29; Baehrens, Origenes, 149: *Antequam moreretur noster Ioseph, ille, qui distractus est triginta argenteis ab uno ex fratribus suis Iuda, valde pauci erant filii Istrahel. Cum vero pro omnibus gustavit mortem, per quam destruxit eum, qui habebat mortis imperium, id est diabolum, multiplicatus est fidelium populus.*

weiteren Bibelzitat (Ex 1,7; Ps 19,5; Apg 6,7) untermauert. Für Origenes ist die Heilige Schrift aus Altem und Neuem Testament ein Sinnraum, in dem er aus unterschiedlichen Fäden das Netz seiner spirituellen Auslegung knüpft. Durch die Erwähnung der 30 Silberlinge und die Nennung Judas, des Bruders Josefs, dessen Name an den neutestamentlichen „Verräter“ Judas erinnert, verbindet Origenes Ex 1,6 f zunächst mit Christus und dann mit seiner Gegenwart. Der Tod Christi setzte die Vermehrung der an ihn Glaubenden in Gang. Damit ist für Ex 1,6 und 7 ein Kausalzusammenhang postuliert, den der Bibeltext so nicht herstellt.⁴⁰ Der Exodustext enthält für Origenes einen geistigen Sinn, den er durch diese Verknüpfung mittels mehrerer Bibelstellen kreiert und erhellt.

Mit dem Zitat aus dem Hebräerbrief wird der Teufel eingeführt, der im Verlauf der Auslegung mit dem Pharao identifiziert werden wird, was an dieser Stelle aber noch kein Thema ist. Allerdings wird hier – mit Hebr – der Teufel als besiegt und vernichtet erklärt, während der Pharao = Teufel weiterhin aktiv ist, allerdings nur für die, die sich Christus nicht zuwenden bzw. wieder von ihm abwenden.⁴¹

*Haec quantum ad mysticum pertinet intellectum. Sed et moralem in his non omitamus locum.*⁴² Der spirituellen Deutung, die sich auf Christus und die Kirche bezieht, folgt nun eine moralische Interpretation, die die einzelnen Gläubigen persönlich ansprechen möchte: „Wenn daher Josef auch in dir stirbt“ (*Igitur et in te si moriatur Ioseph*).⁴³ Das direkte „du“ entspricht der Intention der Ermahnung: „Sie erbaut nämlich die Seelen der Zuhörenden“ (*aedificat enim animas auditorum*).⁴⁴ Diese werden aufgefordert, das „Todesleiden“ (*mortificatio*) Christi im eigenen Körper aufzunehmen und die Glieder für die Sünde zu töten (vgl. 2 Kor 4,10; Kol 3,5). Erst dann können sich die „Kinder Israels“ vermehren, und diese versteht Origenes als die guten und geistigen Gedanken. Das Fleisch soll abgetötet werden, der Geist hingegen wachsen. Diese Überlegungen werden weiter ausgefaltet und auf Paulus als Exempel hingeführt (Phil 1,22–24; Röm 15,19). Damit endet die Auslegung von Ex 1,6 f.

(Abschnitt 5) Nun kommt Origenes auf den König von Ägypten zu sprechen, „der Josef nicht kannte“ (Zitat von Ex 1,8 f). Er knüpft dabei an die vorhergehende Auslegung an: Die Kinder Israels sind die guten Gedanken und die Tugenden. Wenn Gott den Menschen leitet, dann vermehren sich diese, Christus bestimmt das Bewusstsein. So wird die Situation zunächst eingehend positiv gezeichnet. Darauf folgt das Gegenbild: Wenn der menschliche Geist sich von Gott und Christus abwendet, dann übernimmt die *sapientia carnis* die Herrschaft. Wiederum werden Geist und Fleisch einander gegenübergestellt. Die „fleischliche Weisheit“ mündet in leibliche

⁴⁰ Sehr wohl aber stellt die rabbinische Auslegung diesen Konnex her, vgl. Tan Schemot 5.

⁴¹ Vgl. Günther/Feldmeier, *νικάω*. Nach Joh 16,33 hat Christus die „Welt“ (siehe dazu unten) besiegt. Die an ihn Glaubenden erhalten Anteil an diesem Sieg und „werden so in die Lage versetzt, ihrerseits die Welt zu überwinden. Der Glaube ist der Sieg über die Welt“ (1110). Ähnliche Vorstellungen sind bei Paulus und in Offb zu finden.

⁴² Origenes, Hom. Exod. 1,4, Baehrens, Origenes, 149.

⁴³ Ebd., Übersetzung A. S.

⁴⁴ Ebd., Übersetzung A. S.

Genüsse und Laster, die ins Verderben stürzen. So lassen sich die Unterdrückung durch Sklavenarbeit in Ägypten, der Befehl, die männlichen Kinder auszusetzen und die weiblichen aufzuziehen sowie der Bau der Städte für den Pharao mühelos spirituell deuten.

Origenes weist noch einmal darauf hin, dass alle diese Ereignisse in Ägypten nicht „um der Geschichte willen“ (*ad historiam*), sondern „zu unserer Belehrung und Ermahnung“ (*ad nostram doctrinam et commonitionem*) aufgeschrieben sind. Sofort spricht er auch die Zuhörenden wieder direkt an: „Vielleicht hast du, der du dies hörst, schon die Gnade der Taufe empfangen, wurdest schon zu den Söhnen Israels gerechnet [...]“⁴⁵ Dann aber wird der König von Ägypten genannt: „In dir ist ein anderer König aufgetreten, der Josef nicht kennt.“⁴⁶ Die Herrschaft des Pharaos wird der Herrschaft Gottes direkt gegenübergestellt. Erstere wird mit den Werken der Welt in Verbindung gebracht. Oft ohne Übergänge überblendet Origenes die Beschreibung des Exodusbuches und die gegenwärtige moralische Lage seiner Zuhörer/innen. Die Schilderungen in Ex werden zu Metaphern für die innerlichen, aber wohl auch die sozialen Vorgänge in den christlichen Gläubigen. Sie wenden sich innerlich Gott bzw. Christus zu, was sich in ihrer Abkehr von ihrem unmoralischen Lebenswandel sichtbar manifestiert. Dramatisch entfaltet der Prediger das unheilvolle Wirken des Pharaos. Dem König von Ägypten „Kriegsdienst zu leisten“ bedeutet, „vom Geist dieser Welt geleitet zu werden“.⁴⁷ Die Auslegung ist bisher ganz auf die moralische Ebene und das rechte christliche Verhalten zugeschnitten.

Origenes geht aber weiter zu einem noch „tieferen“ (*altius*) Verständnis. Der in Ex 1,8 genannte König wird nun explizit mit dem Teufel identifiziert, der sich Gott entgegenstellt.⁴⁸ Entscheidend ist, dass er durchaus erkennt, dass er und sein Volk, die abgefallenen Engel, schwächer sind als die Söhne Israels (vgl. Ex 1,9 f – Zitat). Die Frage ist, wie der Teufel zu dieser Erkenntnis kommt. Er weiß das, weil er, so Origenes, oft mit Israel gekämpft und dabei oft verloren hat. Als Beispiel dafür wird Jakobs Kampf mit Gott genannt: „Denn er weiß, dass Jakob selbst kämpfte und sich mit Hilfe eines Engels gegen den Gegner behauptete und mit Gott erstarkte.“⁴⁹ Aus den Worten der Schrift, besonders der Propheten, die ja die Ankunft Christi bereits andeuteten, hat er bereits erkannt, dass ihm ein Krieg bevorsteht. Das will er verhindern, wie Ex 1,11 zu entnehmen ist. Die „Fronvögte“ sollen die Israeliten zu irdischen Werken zwingen.

⁴⁵ Heither, Predigten, 31; Baehrens, Origenes, 151: *si forte iam gratiam baptismi consecutus es et adnumeratus es inter filios Istrahel.*

⁴⁶ Heither, Predigten, 31; Baehrens, Origenes, 151: *„surrexit in te rex alius, qui nescit Ioseph“.*

⁴⁷ Heither, Predigten, 33; Baehrens, Origenes, 151: *regi Aegypti militare, quod est mundi huius spiritu agi.*

⁴⁸ Die Typologie des Pharaos als Teufel ist im frühchristlichen Schrifttum im Zusammenhang mit dem Exodusbuch geläufig. Zahlreiche Beispiele finden sich in Daniélou, Sacramentum, 152–170, der die Verwendung von Ex im Kontext der Tauftypologie untersucht.

⁴⁹ Origenes, Hom. Exod. 1,5 (Übersetzung A. S.): *Scit enim et ipsum Iacob luctatum esse et adiutorio angeli obtinuisse adversarium et invaluisse cum Deo.*

Die Namen der Städte, die sie bauen sollen, werden etymologisch erklärt und interpretiert. In der Septuaginta werden drei Städte genannt:⁵⁰ Pitom (*Pithon*), Rameses (*Ramesse*) und On (*On*), d.h. Heliopolis. Origenes „übersetzt“ die drei Namen als *os defectionis vel os abyssi*, „Mund des Versagens oder Mund des Abgrunds“, *commotio tineae*, „Aufruhr des Wurmes“⁵¹ und *civitas solis*, „Sonnenstadt“, wie es bereits die Septuaginta vorgibt.⁵² Diese Interpretationen bieten ihm Raum für seine allegorische Auslegung. Jede der drei Deutungen der Städtenamen wird mit einem neutestamentlichen Zitat untermauert.

Noch einmal kommt Origenes auf Ex 1,9 zurück: Wie kann denn der Teufel spüren, dass ihm Krieg bevorsteht und dass „wir“ stärker sind? Wiederum mahnt Origenes zu entschlossenem Glauben, der den Satan zurückweist. Auch die Worte des Pharaos in Ex 1,10 werden auf ein Vorwissen des Teufels bezogen. Hier ist es Jer 17,11, das ihn warnt und ihm seine Niederlage voraussagt. Gleichfalls will der Pharao nicht, dass „wir“ sein Land verlassen und im Reich Gottes, der sein Gegner ist, Zuflucht nehmen. Die beiden Reiche deutet Origenes als das Irdische und das Himmlische. Der letzte Gedankengang entfaltet noch einmal die Absichten des Pharaos. Origenes warnt vor den Lehrern des Bösen und verweist seine Zuhörer/innen auf die Meister und Lehrer, die Jesus gegeben hat, die zu Gott hinführen, sodass die Menschen Ägypten und den Pharao verlassen und zu „neuen Menschen“ (Zitat aus Eph 4,22–24) werden.

Die Auslegung von Ex 1,8–11 ist vor allem Warnung vor dem Pharao, der die Menschen von Gott wegführen und unter seiner Herrschaft festhalten möchte. Dass der Pharao mit dem Teufel identifiziert wird, ist daher nur folgerichtig. Er wird so verstanden, wie er in Exodus auch gezeichnet wird: Als der universale kosmische Feind Gottes, der letztlich Gott unterliegt. Hier zeigt sich klarer die enge Verbindung von spiritueller und moralischer Auslegung. In der zweiten Homilie werden spirituelle und moralische Deutung nicht mehr explizit voneinander getrennt. Insofern ist es fraglich, ob Origenes seine Interpretation an verschiedene Gruppen von Zuhörer/innen anpasst, die auf unterschiedlichen Stufen des Glaubens stehen. Origenes präsentiert moralisches und spirituelles Verständnis als untrennbaren Zusammenhang. Allein im letzten Teil von Abschnitt 4 ist eine spezifische Bedeutung des moralischen Sinnes für (bestimmte) Adressat/inn/en herauszulesen.

⁵⁰ Die dritte fehlt im Masoretentext.

⁵¹ Diese Übersetzung von *Ramesse* findet sich auch in Origenes, Hom. Exod. 5,2.

⁵² Zur Erklärung der Etymologien vgl. Wutz, *Onomastica Sacra*, 429 und 541; vgl. ferner Hanson, *Interpretation*. Zur Bedeutung von Namen bei Origenes vgl. Gögler, *Theologie*, 211–217. Die Deutung von Pitom als „Mund des Abgrundes“ findet sich auch in bSota 11a und ExR 1,10. Philo, *Post*, 55, deutet Pitom als στόμα ἐκθλιβόν („wegdrängender Mund“). Die Erklärung von On als „Sonnenstadt“ bietet auch Philo in *Post*. 54.

2.2.3 Analyse

2.2.3.1 Macht, Ermächtigung und Entmachtung

Origenes übernimmt die Oppositionen, die im Bibeltext grundgelegt sind, und konzentriert sie vollständig auf die Feindschaft zwischen Gott und dem Satan. Die Exoduserzählung wird also ganz auf einer spirituellen Ebene interpretiert. Das Genus der Homilie bringt es mit sich, dass Origenes sich auf den geistigen und den moralischen Sinn konzentriert. Der Literalsinn, der jeder spirituellen Auslegung zugrunde liegt, kommt im Grunde nicht in den Blick. Origenes' Programm ist die Erbauung der Gläubigen, die seiner Predigt beiwohnen.

Die Machtverhältnisse zwischen Gott und dem Pharao/Teufel sind an sich klar. Origenes macht zudem deutlich, dass der Teufel sehr wohl weiß, dass ihm ein Kampf bevorsteht und dass er in diesem unterliegen wird. Interessanterweise hat der Satan das aus den Worten der heiligen Schrift erkannt.⁵³ Worauf es Origenes aber ankommt und wo die Machtverhältnisse keineswegs so klar sind, ist die Herrschaft des Teufels oder Gottes in den einzelnen Menschen. Seine Zuhörer/innen haben sich Gott zugewandt: Bleiben sie aber dabei? Origenes sieht die Gefahr, dass sie sich wiederum den irdischen Genüssen zuwenden und sich so der Herrschaft des Teufels unterwerfen. Ganz am Ende erwähnt er Meister und Lehrer des Bösen, die genau diese Absicht haben.

Das christliche Leben wird von Origenes als ein Kampf dargestellt, in dem beständig die Gefahr droht, sich von der Herrschaft Gottes abzuwenden und (erneut) der Sklaverei des Teufels zu verfallen, der mit allen Mitteln versucht, seine Niederlage zu verhindern. Für Origenes ist dies ein spiritueller Kampf, der aber über den Körper ausgetragen wird. Die guten Werke werden demnach „durch den Dienst des Körpers ausgeführt“, *per officium corporis ministrantur*.⁵⁴ Dabei kann er sich auf Paulus berufen (Phil 1,22–24). Das „Fleischliche“, das abgetötet werden soll, ist also nicht einfach mit dem Körperlichen gleichzusetzen, sondern der Körper kann Mittel für Gutes und Böses sein.⁵⁵

Der Tod Josefs erscheint nicht als negativ und Anfang der Unterdrückung, sondern wird mit dem Tod Christi gleichgesetzt, der Ursprung der Ausbreitung des Glaubens ist, also positiv gedeutet und mit der Vermehrung der Israeliten in Zusammenhang gebracht.

⁵³ Das erinnert an den Midrasch ExR 1,18, in dem die Magier ebenfalls ein Vorauswissen entsprechend den biblischen Texten haben, aber dieses nicht richtig deuten können.

⁵⁴ Origenes, Hom. Exod. 1,4. Auch Philo formuliert den Gedanken, dass es den Menschen nicht möglich sei, sich den körperlichen Bedürfnissen zu entziehen (Leg. 3,151).

⁵⁵ Vgl. Gögler, Theologie, 300: „Der Alexandriner versteht Leiblichkeit und gleichermaßen Geschichtlichkeit nach 2 Kor 4,18 als Zeichen der jenseitigen Sphäre. In allem Leibhaften, Sichtbaren und Erfahrbaren erblickt er eine Analogie zum Geistigen und Wahren, dessen Symbol und große Allegorie es ist. Welt und Geschichte haben revelatorischen Charakter. Dieser positiven Seite der Weltbetrachtung steht eine negative gegenüber, nach welcher alles Körperhafte und Zeitliche nur Schatten eigentlicher und wahrer Wirklichkeit ist, daher haftet dem Symbol immer Uneigentlichkeit schattenhafter, vorläufiger Daseinsweise an.“

Aufgrund der Grundthemen Unterdrückung, Kampf und Krieg spielt Gewalt in großen Teilen dieser Homilie explizit und implizit eine Rolle. Aber diese wird nicht nur vonseiten des Pharaos ausgeübt, sondern auch von der anderen Seite. Die Gläubigen werden zum Kampf gegen die irdische Gesinnung ermahnt.

2.2.3.2 Strukturen von Macht und Geschlecht

Dieser Aspekt klingt in der ersten Homilie kaum an. Nur in der kurzen Erwähnung, dass die „Weisheit des Fleisches“ dazu anleite, dass die Menschen die „männlichen Kinder aussetzen und die weiblichen aufziehen“,⁵⁶ deutet sich bereits an, was in der zweiten Homilie entfaltet wird, nämlich die Gleichsetzung der männlichen Kinder mit den Tugenden und der weiblichen mit den fleischlichen Gelüsten.

2.2.3.3 Die Definition von Identität und Anders-Sein

Origenes predigt, d.h. er will erbauen, ermahnen und zu einem bestimmten Verhalten bzw. einer Verhaltensänderung motivieren. Origenes setzt bei seinen Zuhörer/innen eine bewusste Entscheidung voraus, die auch Unterscheidung verlangt. Zugleich schildert er eine Situation der permanenten Bedrohung, die ebenfalls immer wieder die Entscheidung (für Gott, für Christus, für die Tugend) erfordert, zumindest aber die Aufrechterhaltung einer bereits getroffenen Entscheidung.

Um das Buch Exodus für seine Zuhörer/innen persönlich fruchtbar zu machen, benötigt Origenes eine klare Zuordnung der Kontrahenten und eine Identifikationsmöglichkeit. Der Bibeltext gibt eine solche klare Struktur bereits vor: Der Pharao steht Gott gegenüber, die Ägypter den Hebräern. Diese kann er übernehmen, muss aber den Abstand zwischen der „historischen“ Situation und der Gegenwart seiner Adressat/inn/en überbrücken.

Zwei Zuordnungen sind daher Voraussetzung für Origenes' Predigt. Zum einen ist der Gott, der Pharao entgegentritt, der Gott der Israeliten, auch der christliche Gott. Unter seine Herrschaft haben sich die Getauften gestellt. Damit sind sie zugleich Gegner des Pharaos. Zum anderen werden die Christen mit den vom Pharao verklavten Israeliten identifiziert. Das allerdings erfordert einen Zwischenschritt, da ja auch die jüdische Glaubensgemeinschaft sich als Israel betrachtet. Um überhaupt die Exoduserzählung christlich (und das ist für Origenes mit „spirituell“ gleichzusetzen) deuten zu können, unterscheidet er im Anschluss an Paulus ein „fleischliches“ und ein „geistiges“ Israel, das das „wahre Israel“ sei.⁵⁷ Nur unter der Voraussetzung, dass es ein solches „wahres“ Israel gibt, ergibt seine Identifikation Sinn.⁵⁸

Origenes' Hörer/innen werden aufgefordert, wie Israel in Ägypten, sich Gott zuzuwenden, mit Christus gegen den Pharao zu kämpfen, und die Tugenden zu vermehren.

⁵⁶ Heither, Predigten, 31; Baehrens, Origenes, 150 f: *sapientia carnis – mares exponant, feminas alant*.

⁵⁷ Origenes, Hom. Exod. 1,2.

⁵⁸ Vgl. zur Vorstellung des wahren Israel und der damit verbundenen Substitutionstheologie z. B. Simon, Verus Israel.

In der Homilie stellt sich Origenes (als Lehrer) einerseits seinen Adressat/inn/en gegenüber und möchte diese als Individuen ansprechen: Das zeigt sich an der mehrmaligen Verwendung von Pronomen der zweiten Person Singular. Diese Anreden evozieren die Entscheidung der Einzelnen für die „richtige Seite“.

Andererseits konstituiert Origenes eine Gruppe, eine Gemeinschaft, ein „wir“. Damit sind die an Christus Glaubenden gemeint und hier schließt er sich selbst mit ein. Sie stehen allen anderen gegenüber. Diese anderen sind implizit auch die „fleischlichen“ Israeliten. Damit sind alle gemeint, die die Schrift nicht spirituell, nicht christlich, verstehen. Explizite Abgrenzung von „Juden“ findet sich in dieser Homilie nicht. Die Identität der Wir-Gruppe wird zwar durch den Glauben an Christus, noch mehr aber durch das Verhalten konstituiert. Die Glaubenden leben tugendhaft, vernünftig, himmlisch und lehnen sämtliche irdischen Genüsse ab. Vor diesen warnt sie Origenes aber vehement, was darauf hindeutet, dass keineswegs alle einen solch vorbildhaften Lebenswandel aufweisen bzw. darin feststehen.⁵⁹

2.2.3.4 Exkurs zu Origenes' Hermeneutik und Methodik

Karen Torjesen hat Origenes' exegetische Vorgehensweise systematisch an Beispielen von Auslegungen unterschiedlicher alt- und neutestamentlicher Texte in verschiedenen Gattungen untersucht. Wichtig sind für Origenes drei Bezugspunkte: der Text, die Weise seiner Interpretation und die Hörer/innen.⁶⁰ Für Origenes „[e]xegesis is the mediation of Christ's redemptive teaching activity to the hearer“.⁶¹ Damit ist für Origenes der Literalsinn des Textes immer schon auf den spirituellen Sinn ausgerichtet.⁶²

⁵⁹ Die Lehre Christi in der Heiligen Schrift führt nach Origenes die Glaubenden in einem stufenweisen Prozess zur Erlösung; vgl. Torjesen, Procedure, 48: „Thus the teachings of Christ in Scripture correspond to steps in the journey of the soul. The hearer who progresses step by step through these doctrines is being conducted by the teaching Christ through the processes of purification and imitation toward the goal of perfection.“ Origenes' Konzept der unterschiedlichen Kategorien von Christ/inn/en, die unterschiedlich weit auf ihrem Weg fortgeschritten sind, spielt in den beiden hier untersuchten Homilien so gut wie keine Rolle. Gögler, Theologie, 193, bringt die Einteilung mit der Gnosis in Verbindung: „Der pneumatische Schriftsinn ist nach der Gnosis nur den Pneumatikern zugänglich. Hyliker und Psychiker haben kein ‚Ohr‘, kein geistiges Organ für die Mysterien. Die drei Arten von Menschen erfassen je einen verschiedenen Schriftsinn: die Hyliker nur die sinnhaften, historischen Vorgänge, die Psychiker die moralischen Forderungen, die Pneumatiker (= Gnostiker) die göttlichen Mysterien. Die Theorie eines dreifachen Schriftsinns ist somit gnostischen Ursprungs.“ Schockenhoff, Fest, 225, hält fest: „Er hat ein ausgeprägtes Bewußtsein für die mit dem dynamischen Charakter des Ethischen einhergehenden Unterschiede unter den Menschen, das ihn der egalitären Versuchung zur Nivellierung des ethischen Lebens ebenso widerstehen läßt wie der umgekehrten elitären Tendenz, die Menschen nach feststehenden anthropologischen Schemata zu klassifizieren, wie dies zu seiner Zeit die Gnostiker in ihren Erlösungssystemen vorführen.“ Origenes versteht die drei Kategorien aber nicht als naturhafte Klassen, sondern als „sittlich-mystische Vollkommenheitsstufen“, wobei die höchste für alle Menschen erreichbar ist (Gögler, Theologie, 185). Zur Anthropologie des Origenes vgl. z. B. Crouzel, Origène; ders., L'Anthropologie; Tripolitis, Origen; Schockenhoff, Fest.

⁶⁰ Vgl. Torjesen, Procedure, 13.

⁶¹ Ebd., 14.

⁶² Vgl. auch Lies, Schriftauslegung.

In the last part of this first chapter⁶³ Origen is concerned to show that the divinity of Scripture extends to all its parts. In this discussion the specific nature of the divinity of Scripture is brought into sharper focus. Origen contrasts the letter of Scripture, its banality (εὐτέλεια καὶ εὐκαταφρόνητος λέξις) and its inability to persuade, with the illuminating power of its teachings. Here it becomes clear that the δύναμις τοῦ θεοῦ does not lie in the words of the text so much as in the doctrines (νοήματα) and teachings (δόγματα) of Scripture. It is these which have the power to persuade. The teachings come ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως—this is the source of their effectiveness. It is these doctrines and teachings—the divine content in Scripture—that were hidden and covered over until the coming of Jesus. They are the σοφία hidden for ages and „now revealed in the prophetic writings and in the appearance of Jesus Christ our Lord and Saviour“. In bringing these teachings to light, Jesus reveals the divinity of the Old Testament.⁶⁴

Diese Vorgehensweise lässt sich auch in den Exodushomilien deutlich erkennen. Das didaktische Anliegen, verstanden als die christliche Unterweisung, ist zentral für Origenes' Schriftauslegung.⁶⁵

In the sections which interpret historical narrative the hearer is placed in a situation analogous to that of Israel, so that the same meaning of the text is applied to him. In the sections which contain prophecy the text is exegeted as though it were addressed to the hearer himself.⁶⁶

Diese Feststellung sollte m. E. dahingehend modifiziert werden, dass Origenes die Hörer/innen nicht in eine der biblischen analoge Situation versetzen muss, sondern für ihn ist diese vorfindbar: Seine Adressat/inn/en befinden sich in einer struktur-analogen Lage.

Das Ziel der Schriftauslegung in den Homilien ist nach Torjesen „to inspire spiritual love“.⁶⁷ Origenes' Vorgangsweise ist immer die gleiche:

Origen always begins from the literal sense τὸ ῥητόν, which consists of the words of the text or the history and situation described in the text, and proceeds to a clarification and explanation of the literal sense. But the goal of Origen's exegesis is always the spiritual sense τὸ βούλημα, which according to Origen's own definition contains the doctrines or mysteries of the Logos which are useful for the hearer or reader. This spiritual sense, therefore, always includes an explanation of doctrine and an application to the hearer.⁶⁸

⁶³ Torjesen bezieht sich hier auf Princ. IV,1,7. Daraus stammt auch das Zitat weiter unten.

⁶⁴ Torjesen, Procedure, 38.

⁶⁵ Vgl. ebd., 42.

⁶⁶ Ebd., 52.

⁶⁷ Ebd., 62. Die Kommentare dagegen zielen auf einen Fortschritt in der Erkenntnis der Mysterien.

⁶⁸ Ebd., 68.

Dieses grundlegende Auslegungsmuster ist in verschiedenen Schriften unterschiedlich ausgeprägt. Die Exodushomilien, die zweite der hier untersuchten noch mehr als die erste, sind sehr stark auf ethisch-spirituelle Unterweisung ausgerichtet.⁶⁹

Theologischer Hintergrund ist die Überzeugung des Origenes von der Inspiriertheit und der Einheit der Schrift. Das bedeutet, dass der Logos, Christus, bereits in den Schriften des Alten Testaments verborgen ist (vgl. 2 Kor 3,14–18). Das Alte Testament ist notwendig zur Vorbereitung auf das Neue, auf das es hinzielt. Es enthält eine christologische Bedeutung und christliche Lehre in Form des Buchstabens. „Die Schrift ist in Buchstaben gefasst. Der damit gegebene leibliche Sinn ist immer auf den geistigen Sinn hin zu deuten.“⁷⁰ „Der Buchstabe selbst ist schon ein Werk des Geistes und kann als dessen Werk eine adäquate Hülle des Geistig-Göttlichen sein.“⁷¹

Just as the Logos is reflected in the sense and meaningfulness of created things, so he is also the sense and the rationality of Scripture. Both the material element of Scripture and its rationality are the work of the Logos, but the material element, the literal sense, holds the image of the Logos veiled and the rationality of Scripture, its spiritual sense, presents the image of the Logos unveiled.⁷²

Der spirituelle Sinn ist nicht auf eine historische Situation beschränkt, sondern die Absicht der Verfasser der Schrift war auf die Zukunft ausgerichtet und universal.⁷³ In diesem Sinn kann und muss sich die Schrift auf die gegenwärtigen Leser/innen beziehen. Aber die Schrift vermittelt ihre Lehre durch den Buchstaben und ist darin an Zeit und Raum gebunden.⁷⁴

Die alttestamentlichen Texte enthalten daher für Origenes zeitunabhängige universale Lehren. Die Verbindung zwischen dem Bibeltext und seinen Leser/inne/n wird mittels allegorischer Auslegung hergestellt. Torjesen stellt dies anhand der Numerihomilien dar:

⁶⁹ Zur engen Verknüpfung von spiritueller und moralischer Auslegung vgl. Lies, *Schriftauslegung*, 370: „Den Einfachen offenbart sich diese moralische Kraft der Schrift ‚geistig‘ in ihren buchstäblich-sittlichen Anweisungen. Der moralische Sinn ist also ein geistlicher Sinn, was nur zwei Schriftsinne zulässt: den buchstäblichen und den geistigen, wenngleich Origenes da und dort drei Schriftsinne unterscheidet. Der buchstäbliche Sinn ist tatsächlich dann und wann aufbauend und in diesem Sinne moralisch-geistig und so ‚Gottes würdig‘, ja sogar als Glaubenssinn zu verstehen“; Borret, *Origène*, 12: Das mystische oder geistige Verständnis „entraîne et même inclut ‚le sens moral‘ (moralement locum)“. Schockenhoff, *Fest*, 62, weist darauf hin, dass bei Origenes der ethische Gehalt der Schrift auf allen Ebenen zu finden ist.

⁷⁰ Lies, *Schriftauslegung*, 367.

⁷¹ Ebd., 370.

⁷² Torjesen, *Procedure*, 110. Der platonische Hintergrund dieser Vorstellung ist unverkennbar.

⁷³ Vgl. ebd., 111.

⁷⁴ Vgl. ebd., 112. Das ist auch Vorbedingung für die Möglichkeit einer Ethik überhaupt, vgl. Schockenhoff, *Fest*, 297 f: „Wenn das origeneische Denken wirklich ein geschichtsloses System wäre, dessen Objekte nur auf der Ebene einer überweltlichen Geschichte miteinander verknüpft sind, dann ließe sich im vollen Sinn des Wortes von einer Ethik nicht mehr sprechen.“

The historical presents the image of which the allegorical is reality. The journey of the soul as the allegorical meaning of the wanderings of Israel has a universal relevance and it is within this journey that the hearer is placed. He is placed through the interpretation in an analogous relation to the people of Israel. He imitates their progress, participates in it, but on a different level. Their progress is an image for his, a symbolic pattern which must be deciphered before it can be imitated.⁷⁵

Torjesen fasst daher Origenes' Vorgangsweise bei der Schriftinterpretation in vier Schritten zusammen, die die folgenden vier Fragen beantworten:

[W]hat is the grammatical sense of this text? [...] What is the concrete and/or historical reality to which the grammatical sense refers? [...] what is the Logos teaching through this concrete reality, that is, what is the intention of the Holy Spirit in the report and description of this reality? [...] how can this teaching be applied to the hearer of the text today?⁷⁶

Zwischen Schritt zwei und Schritt drei findet ein Sprung⁷⁷ statt, der die Auslegung auf eine völlig andere Ebene hebt. Der Annahme des Origenes, dass im Buchstaben bereits der spirituelle Sinn enthalten ist,⁷⁸ ist die Allegorese als Auslegungsmethode durchaus angemessen. Sie geht davon aus, dass die Worte der Schrift eine nicht-wörtliche, spirituelle Bedeutung in sich tragen, und bringt diese universelle und zeitlose Wahrheit ans Licht.⁷⁹ Letztlich ist für Origenes der Logos, der sich in Jesus Christus inkarniert hat, in der ganzen Schrift enthalten, wie Gögler eingehend dargestellt hat.

Bis in den letzten Buchstaben und das kleinste Häkchen voll des Logos ist die Schrift „ein angehäufte Berg, ein weiter Ozean von Mysterien“⁸⁰, denn ihr tiefer verborgener Sinn, ihr Logos, ist Christus, der alle Wahrheit und Weisheit und Macht des Vaters in sich

⁷⁵ Torjesen, Procedure, 132.

⁷⁶ Ebd., 138.

⁷⁷ Ebd., 142: „quantum jump“.

⁷⁸ Vgl. Gögler, Theologie, 342: „1. Die kerygmatische Intention der biblischen Verfasser richtet sich wesentlich auf das hinter allem Vordergründigen und Historischen verborgene Göttliche, auf Gottes ewiges geistiges Sein, Wollen und Wirken, das aus dieser Historie erkennbar wird. 2. Weil die Hagiographen die Geschichte theologisch betrachteten, lag ihnen nicht genügend an einer sachlichen Darstellung des realhistorischen Ablaufs der Ereignisse, um in dieser Hinsicht im Sinne historischer Objektivität ‚wahr‘ zu sein. 3. Die biblischen Verfasser gaben kein historisch-kritisches, sondern ein von ihrem Glauben geformtes, inspiriertes Bild der Geschichte. Sie wollten nicht die objektive, vergangene Historie, sondern die Geschichte Israels als den für alle Zeiten verbindlichen Typ des wunderbaren Handelns Gottes darstellen. Der ‚historischen (somatischen) Wahrheit‘ stellt Origenes ‚die Mysterien‘ als kerygmatisches Anliegen gegenüber und spricht daher von der ‚mystischen Aussageabsicht‘ (μυστικός σκοπός) der Hagiographen.“

⁷⁹ Vgl. Torjesen, Procedure, 142. Zugespielt formuliert wird damit aus dem Alten Testament das Evangelium: „Wenn Origenes sagt, die Ankunft Jesu oder das Evangelium, (die Verkündigung seiner Gegenwart) habe das Alte Testament zum Evangelium gemacht, so heißt das, daß seit dem Evangelium die alttestamentlichen Symbole, Typen und Parabeln nicht mehr den Erwarteten verkünden, sondern den Gegenwärtigen.“ (Gögler, Theologie, 387)

⁸⁰ GenH [Genesisishomilien] IX. 1 (86, 18; 25) [Anmerkung von Gögler].

zusammenfaßt. Durch seinen Sinn (logos) ist das biblische Wort immer eigentlich und wesentlich christo-logisch.⁸¹

Auf die von Torjesen beschriebene Weise geht Origenes auch in den Exodushomilien vor: Zunächst soll der Text verstanden werden, die historische Situation wird geklärt. Diese beiden Schritte können mitunter auch nur kurz angesprochen werden. Entscheidend ist für Origenes der spirituelle Sinn des Textes, der zugleich ein christologisch-christlicher ist und moralische Unterweisung für seine Zuhörer/innen enthält.

2.2.3.5 Zeit als strukturierendes Element

Origenes interpretiert mit Ex 1,1–11 ein Ereignis der Vergangenheit. Dieses hat aber nicht als solches Relevanz, sondern nur im geistigen Sinn, als Typus des Kommenden, als „Schatten“ des Evangeliums.⁸² Das bedeutet aber, dass der Zeitabstand zwischen der Vergangenheit Israels und der Gegenwart des Origenes überbrückt wird (und werden muss). Dennoch ist klar, dass das nicht selbstverständlich ist, sondern, etwa in der Einleitung, als hermeneutischer Schritt reflektiert werden muss, wenn auch in diesem Fall nicht besonders ausführlich. Die biblische Vergangenheit und die christliche Gegenwart werden durch ein geistiges Verständnis des Textes miteinander in Verbindung gebracht. Mittels Identifikation strukturanaloger Situationen der Vergangenheit und der Gegenwart werden die Zuhörer/innen des Origenes in die biblische Situation hineingenommen.⁸³ So ergibt sich aus der Auslegung des Bibeltextes direkt ein Appell für die christliche Lebenspraxis. Die bedeutende Zeit ist die Gegenwart, die eine Entscheidung und deren Konsequenzen im Handeln

⁸¹ Gögler, *Theologie*, 270.

⁸² Vgl. ebd., 194: „Mit missionarischer Absicht und in dieser Hinsicht von der Richtigkeit gnostischer Bedenken überzeugt, vermeidet es Origenes, von der buchstäblichen Annahme des AT zu sprechen, sondern betont dessen Logos und Weisheit, dessen ‚Vollendung‘, die auch Gnostikern annehmbar sein müßte. Ja er sagt selbst aus vollster Überzeugung, daß das (judaistische) buchstäbliche Verständnis der Schrift die Urhäresie sei. Aber die Buchstaben und Typen der Schrift sind nicht ὑστέρημα, absoluter Mangel, sondern σκία, Schatten der himmlischen Güter. Auch dies ist wieder eine der genialen Umdeutungen des Origenes.“ Zu Origenes' Einstellung gegenüber jüdischer (hier als „judaistisch“ bezeichneter Auslegung) vgl. die Beispiele in Anm. 149. Vgl. zu Origenes' Ablehnung der jüdischen Auslegung als nicht geistig und als „Fabeln“ oder „Mythen“ Hirshman, *Origen's View*. Vgl. Lubac, *Geist*, 144: „Das Wort ‚historiae‘ im Plural, hat einen stark abwertenden Beigeschmack. Es steht nah dem Wort ‚fabulae‘.“ Vgl. auch ebd., 464: „Man wird im übrigen schwerlich eine gewisse Neigung zur abschätzigen Beurteilung des jüdischen Schrifttums aus dem Herzen der Lehre vom geistigen Sinn bannen können. Nicht in der idealen Vorstellung, die wir uns davon bilden können, aber doch in der geschichtlichen Form, wie sie sich aus dem traditionellen Gebrauch ergeben hat. Zumeist führt sie die ‚jüdische Weise des Verstehens‘ nur an, um sie verachtungsvoll von sich zu weisen. Man vergesse aber nicht, wie sehr sie dabei auf Paulus zurückgeht. Beim Apostel ist sie in erster Linie Folge seiner polemischen Haltung.“

⁸³ Vgl. Torjesen, *Procedure*. Ein konkretes Beispiel bietet Origenes' Bezugnahme auf den biblischen Exodus im Hinblick auf seinen persönlichen „Auszug“ aus Alexandria (vgl. *Johanneskommentar*, lib. VI, Vorwort, SC 157, 132).

erfordert. Schockenhoff spricht von einer „qualitativen Jetzt-Zeit“.⁸⁴ Eschatologische Ausblicke sind rar.⁸⁵

Zentraler Angelpunkt, auf den alles Vorhergehende zuläuft und von dem alles Folgende ausgeht, ist Christus. Ausdrücklich und sehr deutlich wird dies in der Deutung des Todes Josefs als Typus des Todes Christi entfaltet. Erst nach dem Tod Christi setzt die Vermehrung der Glaubenden ein. Das Kommen Christi ist der Flucht- und Wendepunkt der Zeit.⁸⁶

Interessanterweise wird die Erkenntnis des Pharao-Teufels als zeitgebunden verstanden. Er durchläuft einen an die Geschichte gebundenen Erkenntnisprozess, einerseits durch seine Erfahrungen, die er mit den Israeliten in der Vergangenheit gemacht hat, andererseits durch die Worte der Propheten und anderer Schriften, die bereits auf die Ankunft Christi verweisen. Er ist klug genug, diese Worte richtig zu deuten, sodass ihm bewusst ist, dass ihm ein Kampf und die Niederlage darin bevorstehen. So reagiert der Pharao-Teufel eigentlich bereits auf die bevorstehende Ankunft Christi, nicht auf eine bloße Vermehrung eines Volkes. Das bedeutet zugleich, dass der Sieg Gottes gegen den Pharao am Schilfmeer (Ex 14) nur Vorausbild ist und tatsächlich erst im Sieg Christi über Tod und Teufel Wirklichkeit wurde.

Das Christusergebnis erscheint gleichsam als die „Mitte der Zeit“ und ist die Bedingung der Möglichkeit, das biblische Buch Exodus, vielmehr die darin geschilderten Ereignisse, mit der Gegenwart der Zuhörer/innen zu verbinden. In Christus sind Vergangenheit und Gegenwart verknüpft. Daher ermöglicht eine spirituelle Auslegung, die letztlich für alle Zeiten Gültigkeit hat und damit in gewisser Weise zeitlos erscheint, die beiden Zeitebenen der biblischen Ereignisse und des christlichen Lebens miteinander in Beziehung zu setzen.

Die Worte der Propheten und anderer Schriften, die Origenes zitiert, weisen auf Christus und die Kirche voraus. Die Zitate aus dem Alten und Neuen Testament unterstreichen diese Einheit, die auf Christus hinzielt. Die meisten alttestamentlichen Zitate stammen aus Prophetenbüchern oder den prophetisch verstandenen Psalmen. Die Ermahnung der Zuhörer/innen erfolgt mit Bezug auf Christus und christliche Schriften, insbesondere Paulus. Die Geschichte erscheint hier als Heilsgeschichte, die auf Christus zuläuft und von ihm ausgeht. Damit entsteht ein Zeitgefüge, das zwar einen zeitlichen Ablauf hat, aber eigentlich zeitlos ist, da das Vergangene und Zukünftige nur in Bezug auf den einen Zeitpunkt, das eine Ereignis Sinn erfahren und zugespitzt sind. Die Zuhörer/innen des Origenes werden in den

⁸⁴ Schockenhoff, Fest, 298.

⁸⁵ Gegen Ende der Homilie blickt Origenes auf das zukünftige Schicksal des Teufels voraus (Zitate von Jes 17,7; Röm 8,22). Die Schlussdoxologie nimmt ebenfalls die ferne Zukunft in den Blick.

⁸⁶ Für Origenes enthalten sowohl das Alte wie auch das Neue Testament „Evangelium“. Aber auch das Evangelium des Neuen Testaments verweist noch einmal auf das spirituelle oder ewige Evangelium voraus. Von daher ist die Zeit in drei Epochen gegliedert, deren zweite mit Christus gekommen ist und deren letzte noch aussteht. Vgl. dazu Rigolot, *mysterion*; siehe auch Crouzel, Origène, 147: „L'Écriture est symbolique [...] L'Ancien Testament est figure du Nouveau et à travers lui et comme lui de l'Évangile éternel de la béatitude. La vérité ultime de l'Écriture ne saurait être d'ordre historique, mais d'ordre spirituel [...]“

biblischen Text hineingenommen, weil er etwas über Christus und über ihr eigenes Leben zu sagen hat. Die anderen biblischen Zitate machen klar, dass die gesamte Schrift Teil der einen Offenbarung Gottes ist. Die Propheten und Psalmen werden in diesem Zusammenhang selbstverständlich christlich gelesen, als *prooftexts* für die christliche Wahrheit.

Die Exoduserzählung in ihrer geschichtlichen Dimension wird von Origenes akzeptiert, aber er sieht darin nicht das Wichtigste. In den Worten Borrets: „L'histoire n'est pas née: elle est dite insuffisante.“⁸⁷ Für die spirituelle oder allegorische Interpretation sind die biblischen Ereignisse nicht einfach Geschichte, Vergangenheit, sondern „continuous with our spiritual present“⁸⁸. So ist auch die Bedrohung durch den Pharao-Teufel immer noch relevant. Daher kann Origenes die Verse des Exodusbuches geradezu direkt auf sein Publikum beziehen und Ermahnungen für das christliche Leben daraus ableiten.

2.2.3.6 Raum als strukturierendes Element

Gegenüber dem Zeitaspekt tritt der Raumaspekt in Origenes' Auslegung stärker in den Hintergrund. Dennoch haben, wie im biblischen Exodusbuch, die Orte auch für ihn symbolische Bedeutung. Die Aspekte von Zeit und Ort sind aber untrennbar miteinander verknüpft.⁸⁹

Die Migration der Familie Jakobs nach Ägypten wird explizit angesprochen. Ägypten repräsentiert das Reich des Bösen. Daher betont Origenes, dass die Israeliten von Beginn an nicht in Ägypten bleiben wollten, sondern sich nur vorübergehend dort aufhielten. Ein unproblematisches Ägyptenbild, so wie es in Ex 1,1–7 aufscheint, gibt es für ihn von vorneherein nicht.

In allegorischer Weise wird Ägypten als das Land der irdischen Gesinnung verstanden, das dem Reich Gottes diametral entgegengesetzt ist.⁹⁰ Allegorisch werden auch die von den Israeliten zu bauenden Städte gedeutet. Während sie im Bibeltext keine eigenständige Bedeutung haben, werden sie von Origenes über eine Namensdeutung in seine spirituelle Interpretation eingebaut.

Auf diese Weise wird der Raum spiritualisiert, internalisiert und individualisiert. Sehr deutlich wird das im folgenden Satz, der Ex 1,10 (*ne expugnantes nos exeant de terra nostra*) auslegt: „Er will nicht, dass wir aus seinem Land ausziehen, sondern dass wir immer das Bild des Irdischen tragen.“⁹¹ Hier wird der Weg aus Ägypten zu einem Bild für den Weg der Abkehr vom Irdischen, also der Hinwendung zum Himmlischen, d.h. für den christlichen Lebensweg, der zur Zeit des Origenes für

⁸⁷ Borret, Origène, 11.

⁸⁸ So Kugel über den Midrasch: Introductions, 142.

⁸⁹ Vgl. zum Raumaspekt detaillierter Siquans, Ägypten.

⁹⁰ Vgl. Lubac, Geist, 102 f.: „Ägypten im geistigen Sinn, das Land der fremden und feindlichen Mächte, ist nicht nur Ort der Verbannung der Seele fern von ihrem verheißenen Land, sondern bedeutet auch die griechische Philosophie; und die Wasser Ägyptens sind ‚ihre haltlosen und unsittlichen Dogmen.‘“

⁹¹ Heither, Predigten, 37; Baehrens, Origenes, 153: *Non vult nos exire de terra sua, sed vult, ut semper ‚portemus imaginem terreni‘.* (vgl. 1 Kor 15,49)

die meisten ein Weg vom Heidentum zum Christentum bedeutete. Damit war auch eine Verhaltensänderung verbunden. Origenes übernimmt hier das Bild des Landes, das verlassen wird oder verlassen werden soll, für die abzulegende Lebensweise und die Verstrickung in die Sünde. So schärft auch eine seiner letzten Ermahnungen ein:

Sie [die Meister und Lehrer, die Christus gegeben hat] sollen uns von neuem lehren, im Geist Gott zu schauen, die Werke des Pharaos zu verlassen, aus dem Land Ägypten aus-zuziehen, die ägyptischen und barbarischen Sitten abzulegen und überhaupt „den alten Menschen mit seinem Tun abzulegen, und den neuen Menschen anzuziehen, „der nach Gott geschaffen ist“ (Eph 4,22–24; Kol 3,9) [...] ⁹²

Ägypten ist in der spirituellen Deutung also viel mehr eine Lebensweise als ein Ort. Damit kommt aber gegenüber dem Gedanken der Unterdrückung, die die Hebräer ohne Schuld erfahren, der Aspekt der Mittäterschaft hinzu:⁹³ Die vom Pharao unterdrückt werden, begehen aktiv Sünden und machen sich damit schuldig. Sie müssen dieses „Land“ verlassen und haben auch die Möglichkeit dazu. Die Moralisierung und Individualisierung lassen den „Auszug aus Ägypten“ (nunmehr allegorisch verstanden) in einem neuen Licht erscheinen. Während die Israeliten ganz passiv ihrer Rettung durch Gott zusehen (vgl. Ex 14,14), sind die Zuhörer/innen des Origenes aufgefordert, selbst zu handeln. Selbstverständlich ist auch hier das rettende Handeln Gottes (in Christus) vorausgesetzt, aber der Akzent hat sich gegenüber der biblischen Erzählung verschoben. Der biblische Exodus ist in erster Linie ein Herausgeführtwerden (אצ"ר hif.), bei Origenes wird daraus primär eine Aufforderung zum aktiven Verlassen: *Relinquamus!*⁹⁴

2.2.3.7 Metaphorische Interpretation und ihre Implikationen

Origenes' Schwerpunkt auf der moralischen Erbauung und ethischen Ermahnung manifestiert sich vor allem in einem allegorischen Verständnis von Ex 1,1–11. Die Fokussierung auf die individuelle Moral bedingt die zuletzt erörterte Verschiebung vom passiven Gerettetwerden zur aktiven Umkehr. Die allegorische Auslegung selbst ist ein Mittel, um die Verknüpfung zwischen der Vergangenheit des Bibeltextes und der Gegenwart der Adressat/inn/en der Predigt herzustellen. Die Kontinuität zwischen beiden ist Bedingung dafür, dass der Bibeltext für die Gegenwart als aktuell und relevant erfahren werden kann. Allegorese könnte auch anders konkretisiert werden, als Origenes sie hier umsetzt, etwa mit einem stärkeren Fokus auf die Gemeinschaft. Die konkrete Exodusauslegung des Origenes ist geprägt von seiner Intention, die zum Teil auch mit der Gattung der Homilie in Verbindung steht, seinem

⁹² Heither, Predigten, 37; Baehrens, Origenes, 154: *rursum doceant nos mente Deum videre, relinquere opera Pharaonis, exire de terra Aegypti, abicere Aegyptios et barbaros mores, deponere totum, veterem hominem, cum actibus suis, et induere novum, qui secundum Deum creatus est*.

⁹³ Auch die rabbinische Auslegung bringt den Gedanken einer Mitschuld Israels an seiner Versklavung in Ägypten ein. Vgl. z. B. den Midrasch Tanchuma zu Ex 1,8.

⁹⁴ Origenes, Hom. Exod. 1,5.

Fokus auf die Moral, der auch sonst in seinen Schriften auffällt,⁹⁵ und seiner christlichen/christologischen Hermeneutik.

Torjesen hat überzeugend aufgewiesen, dass der Weg der Seele („journey of the soul“) das Organisationsprinzip in Origenes' exegetischen Schriften darstellt.⁹⁶ Der Weg aus Ägypten wird allegorisch gedeutet als der Weg der Seele aus der Sünde zur Vollkommenheit. Dieser Fokus erklärt auch die Verbindung von spiritueller und moralischer Dimension der Auslegung. Die Zuhörer/innen des Origenes befinden sich an verschiedenen Punkten des Weges und können ihrer Situation entsprechend Nutzen aus der Interpretation gewinnen.

Die spirituelle Auslegung ermöglicht die persönliche Aneignung des Bibeltextes ebenso wie seine Integration in die Praxis christlichen Lebens. Die physische Gewalt, die im Exodustext mehr als deutlich zum Ausdruck kommt, wird ebenfalls spiritualisiert. Damit wird der Kampf gegen das Böse weitgehend in das Innere verlegt. Im Menschen kämpfen die Neigungen zum Himmlischen und zum Irdischen gegeneinander. Andererseits wird gerade bei Origenes deutlich, dass das „rein geistig“ gar nicht möglich ist. „Durch den Dienst des Körpers“ werden sowohl das Gute als auch das Böse in die Praxis umgesetzt.

Das Leben als Wettkampf (ἀγών) zu verstehen⁹⁷ entspricht dem griechischen Denken der Zeit: Unter Wettkampf im erweiterten Sinn verstand man auch

jegliche Art von Wettbewerb im bürgerlichen Leben; denn dem ehrgeizigen, durchaus agonal eingestellten Griechen, der bei jeder Bestätigung von dem Gedanken beseelt war, es den anderen zuvorzutun, wandelte sich jegliche Bemühung in einen A[gon], dessen erfolgreiche Durchführung ihm Anerkennung und Ruhm bringen sollte, während ihm eine Niederlage unerträglich schien.⁹⁸

Die Vorstellung vom Leben als „einem beständigen Kampf zwischen der ethischen Selbstbestimmung und den Begierden im Menschen“⁹⁹ entstammt vor allem dem stoischen Denken und war zur Zeit des Origenes weit verbreitet. Philo von Alexandria bringt diesen Gedanken mit der Tora in Verbindung, die er als Anweisung

⁹⁵ Origenes' Fokus auf ethischen Fragen steht auch in Zusammenhang mit seinem philosophischen Hintergrund, vor allem den stoischen Anteilen darin. Vgl. dazu Runia, *Philosophy*; Dorival, *Filosofia*. Vgl. Schockenhoff, *Fest*, 188: „Der Bildungsweg, den Origenes durchlaufen hat, brachte ihn in enge Berührung mit fast allen Strömungen des philosophischen Denkens, die am Ausgang der Antike das gemeinsame Erbe der hellenistischen Kultur bilden. Für alle diese Bewegungen, selbst für die Philosophie Platons, gilt dabei, daß Origenes ihnen in einer synkretistischen Spätphase ihrer Wirkungsgeschichte begegnet, in der die historische Individualität des Denkens in ihren ursprünglichen Konturen bereits abgeschliffen und zeitgenössisches Allgemeingut geworden ist.“

⁹⁶ Vgl. Torjesen, *Procedure*, 70 ff.

⁹⁷ Vgl. auch Crouzel, *L'Anthropologie*, 77–83; Schockenhoff, *Fest*, 258–265.

⁹⁸ Jüthner, *Agon*, 189. Vgl. auch die Einträge zu „Kampf/Sieg“ in: TBLNT 2, 2000, 1102–1115.

⁹⁹ Feldmeier, *νικῶν*, 1109.

für diesen Kampf versteht.¹⁰⁰ In *Legum allegoriae* zieht er neben Jakobs Kampf (vgl. Gen 32) auch Moses Flucht als Beispiel heran:

Denn nachdem er den Feldzug für die Tugend unternommen hat, hört er nicht auf zu streiten, bis er die Lüfte zu Boden geworfen hat und unwirksam vor sich liegen sieht. Deswegen heisst es nicht: „Moses ergreift die Flucht vor Pharao“; denn das würde bedeuten, er sei fortgelaufen, um nie zurückzukehren; sondern er weicht zurück, d.h. er lässt eine Unterbrechung im Kriege eintreten¹⁰¹, wie ein Athlet, der sich verschnaufen und Atem holen will, bis er die Einsicht und die anderen Tugenden mit Hilfe göttlicher Gedanken aufrütteln und zu Hilfe rufen und dann mit äusserster Anstrengung den Angriff fortführen kann.¹⁰²

Philo bringt also wie Origenes den Kampf der Tugenden gegen die Begierden mit dem Anfang des Exodusbuches in Verbindung. Dennoch sind die Unterschiede deutlich zu erkennen. Abgesehen vom explizit christlichen Bezug bei Origenes ist der Ankerpunkt der Interpretation ein anderer Vers aus dem biblischen Buch und die Ausführung unterscheidet sich von Philos Deutung. Die Herkunft der Vorstellung bei Origenes scheint nicht bei Philo zu liegen, sondern bei Paulus.¹⁰³

Paulus teilt dieselbe Vorstellung, die sich in der Stoa und bei Philo findet, wenn er seine missionarische Tätigkeit als Wettkampf des Glaubens darstellt. Im NT ist aber der ἀγών immer auf die Ausbreitung des Evangeliums ausgerichtet und nicht als individuelles Streben nach Vollkommenheit zu verstehen.¹⁰⁴ Nach Phil 3,14 jagt Paulus dem Siegespreis nach.

Im Hintergrund steht die Gefährdung der Gemeinde durch Gegner der paulinischen Mission, die die Philipper zur Gesetzlichkeit verführen wollen (V. 2ff). Dieser Bedrohung sollen die Gemeindemitglieder widerstehen, indem sie [...] konsequent auf das Erlangen des Kampfprieses der Teilhabe an der himmlischen Welt hinleben (V. 15f) und sich nicht durch den Rückfall in längst überwundene Denk- und Verhaltensweisen davon abbringen lassen.¹⁰⁵

Die Pastoralbriefe sprechen explizit vom Kämpfen des guten Kampfes (ἀγών, ἀγωνίζομαι; 1 Tim 6,12; 2 Tim 4,7; vgl. auch Hebr 10,32 ἀθλησις).¹⁰⁶ Origenes' Ver-

¹⁰⁰ Vgl. ebd. Die Vorstellung findet sich bei Philo in Leg. 3,14 ff (mit einem Bezug auf Mose). 48, 116, 156, 190, Abr. 104–106, 244 u. ö.

¹⁰¹ Fußnote von Badt: „Philo presst den Ausdruck ἀνεχώρησε (für ויברח) und spielt mit der Ähnlichkeit der Worte ἀναχωρεῖν und ἀναχωρή (Ruhepunkt).“

¹⁰² Philo, Leg. 3,14 (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 2, 176). Deutsch: Cohn, Werke, Bd. 3, 90.

¹⁰³ Abgesehen von dieser unterschiedlich konkretisierten Vorstellung finden sich aber wichtige Gemeinsamkeiten in der Auslegung von Ex 1–2 zwischen Philo und Origenes (siehe unten).

¹⁰⁴ Vgl. Ringwald/Feldmeier, ἀγών, 1104.

¹⁰⁵ Gebauer, βραβεῖον, 1106.

¹⁰⁶ Darauf führt auch Jüthner, Agon, 189, die übertragene Verwendung des griechischen Begriffes bei den lateinischen Kirchenvätern zurück.

ständnis des Glaubenskampfes schließt sich an Paulus an. Wie bei Paulus sind auch für Origenes diese Kämpfe nicht allein spirituelle und innere Kämpfe (mit Hilfe des Gebetes), sondern beinhalten durchaus soziale und physische Aspekte im Sinne eines körperlichen Leidens aufgrund von Verfolgung. Sicherlich sind auch verbale Konflikte Teil dieses Kampfes. Physische Gewalt scheint sich zunächst einseitig auf die Seite der Verfolger beschränkt zu haben. Der Glaubenskampf wird auch an manchen neutestamentlichen Stellen primär als Leiden verstanden.¹⁰⁷ Die weitere Geschichte zeigt aber auch hier das Potential der Aggression gegen die Gegner, das später immer wieder aktualisiert wurde. Als Beispiel dafür sind antijüdische Ausschreitungen und deren Befürwortung oder zumindest Billigung durch Cyrill von Alexandrien oder Ambrosius zu nennen,¹⁰⁸ aber auch die Befürwortung von Gewaltanwendung gegen die Donatisten durch Augustinus.¹⁰⁹ Obwohl Origenes davon nicht spricht, steckt in der verbalen Aufforderung zum Kampf gegen das Böse das Potential für Gewalt gegen „die Bösen“, also menschliche Gegner. Bei Origenes bleibt es beim „spirituellen“ Kampf und vor allem auch beim Erleiden von Gewalt durch andere.

Konkret und sowohl an Menschen in der eigenen Umgebung¹¹⁰ als auch am eigenen Leib musste Origenes den Glaubenskampf in Form des Martyriums erfahren. Die Kampfmetaphorik scheint daher auch an einigen Stellen in seiner *Exhortatio ad martyrium* auf, und bezeichnet den Kampf der Tugend und den Kampf um die Glaubensstreue in der ganz konkreten Situation der Bedrohung durch Folter und Tod.¹¹¹ Die Gewalt wird also passiv erfahren und ist im Sinne von Leiden zu verstehen. Im Glaubenskampf sind es allein die Gegner, die physische Gewalt anwenden. Die Gegenwehr der Glaubenden besteht in Vertrauen und Gebet.

Allerdings impliziert der spirituelle Kampf um die Tugend sehr wohl ein gewisses Maß an körperlicher Gewaltanwendung, nämlich in gewisser Weise gegen sich selbst. Origenes' Vorstellung vom Menschen ist geprägt von der platonischen Triade von Körper – Seele – Geist. Crouzel vermerkt richtig, dass der primäre Kontext dieser Anthropologie nicht die Mystik ist, sondern Moral und Askese. „C'est le combat spirituel.“¹¹² Der spirituelle Kampf findet in der Psyche statt.

Following the popular Platonic concept, Origen states that the soul stands midway between the body and the mind, and fluctuates between the two. The term „soul“ in this context refers to man's discursive or reasoning faculty, the part of man which constitutes

¹⁰⁷ Z. B. Hebr 10,32. Vgl. Ringwald/Feldmeier, ἀγών, 1103 f.

¹⁰⁸ Vgl. für Cyrill z. B. Évieux, Cyrille; Rougé, Politique; für Ambrosius Schreckenberg, *Adversus Iudaeos*-Texte, 303–310.

¹⁰⁹ Vgl. dazu Felber, Zwei Wörter.

¹¹⁰ Origenes' Vater starb als Märtyrer, als Origenes noch sehr jung war. Vgl. Crouzel, Origène, 22 f.

¹¹¹ Vgl. z. B. Origenes, *Exhortatio ad martyrium* 5, 18, 48, 51. Origenes verwendet hier den Terminus ἀγών/ἀγωνίζομαι.

¹¹² Crouzel, Origène, 129 f. „L'âme est disputée entre l'esprit et l'attraction au corps terrestre, la chair: elle est le champ-clos et l'enjeu de leur lutte et c'est elle, avec son libre arbitre, qui doit décider pour l'un ou pour l'autre. Et elle a en elle-même dans les deux éléments ou tendances qui la partagent une complicité avec chaque parti.“

his distinct and particular individuality. Man's reasoning faculty is of an indifferent character, receptive to either vice or virtue. Thus, it can unite either with the spirit-mind, or with the body, or it can remain midway between the two ([Princ.] II. 8:4; III. 4:2–4). Man's struggle consists of the attempt of the mind and the body to gain control of the soul. The choice that the soul makes determines man's actions and individuality. If the mind attains mastery, man achieves likeness to God; if the body wins, man is plunged into evil and is controlled by the passion and desires. However, the body in itself is not evil. In its own proper nature it is completely inert, unable to feel or experience anything. Therefore, the passions [p.28] and emotions belong to the synthesis of body and soul, to the body animated by soul. However, the animated body is not the true cause of evil, but the choice that the soul makes (III. 4:2–4).¹¹³

Die Seele ist also der Ort, wo die Entscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Laster und Tugend getroffen wird. Diese wird manifest im körperlich sichtbaren Verhalten und zwar in der Maßlosigkeit:¹¹⁴ übermäßiges Essen und Trinken, unbeherrschtes Sexualverhalten, übermäßige Regungen wie Zorn, Traurigkeit u.a. (Princ. III,2:2). Das meint Origenes mit „fleischlichem“ Verhalten.¹¹⁵ Daher besteht der spirituelle Kampf zum guten Teil darin, den Körper zu züchtigen, um der Begierden und Laster Herr zu werden. Das geschieht durch asketische Praktiken. Seinen äußersten Ausdruck hat der Kampf gegen die Begierden in Origenes' eigenem Leben wohl in seiner Selbstkastration gefunden.¹¹⁶ Insofern der geistige Kampf immer auch körperlich Ausdruck findet – in sehr unterschiedlichen Formen –, ist auch die Spiritualisierung von Gewalt oder scheinbar bloß verbale Gewalt nicht unproblematisch.

Ausgerichtet ist der Kampf bei Origenes auf das Gute hin:

Daß alles Leben Kampf bedeutet – eine Aussage, deren Verständnis uns für sich genommen weitgehend abhanden gekommen ist – das ist für Origenes nur die Konsequenz eines fundamentalen anthropologischen Satzes, den nachzusprechen wir uns leichter tun: das gute Sein und Handeln des Menschen ist ihm nicht als ruhender Besitz, sondern als offener und stets gefährdeter Entwurf seiner Freiheit gegeben, den er gegen Widerstände

¹¹³ Tripolitis, Origen, 27.

¹¹⁴ Crouzel, Origène, 80, weist darauf hin, dass es Origenes nicht um Leidenschaftslosigkeit (Apathie), sondern um das richtige Maß (Métroopathie) geht: „Cependant lorsqu'on étudie sa théologie morale, par exemple au sujet de la chasteté, on la trouve, somme toute, assez équilibré, plus que ne pourraient le faire craindre certains traits de sa cosmologie. Par exemple, Clément parle constamment de l'apathie, c'est-à-dire de l'impassibilité, comme la vertu fondamentale du spirituel, qu'il appelle constamment le „gnostique“. Origène, qui n'emploie jamais ce terme de gnostique pour désigner celui qu'il nomme d'appellations pauliniennes le „spirituel“ ou le „parfait“, éprouve une défiance visible pour le vocabulaire de l'apathie. Plutôt que l'éradication des passions – quel que soit le sens que Clément lui donne – son idéal est plutôt la mesure à imposer aux passion. La métriopathie des philosophes.“

¹¹⁵ Vgl. ebd., 126 f: Origenes unterscheidet zwischen dem (moralisch indifferenten) Körper und dem (moralisch negativ zu bewertenden) Fleisch.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 26–28. Interessanterweise hat Origenes in diesem Fall Mt 19,12 im wörtlichen Sinn verstanden (vgl. Eusebius, Hist. eccl. VI,8). Eusebius berichtet von einem extrem asketischen Leben des jungen Origenes. Vgl. Hist. eccl. VI,3.

durchsetzen muß. Zur Unterscheidungsgabe, die den Menschen das Wirken eines guten oder bösen Geistes erkennen lehrt, gehört deshalb neben dem Blick auf das größere Ziel, zu dem der gute Geist uns treibt, auch die Bewahrung der eigenen Freiheit.¹¹⁷

Diese Freiheit aber macht den Kampf erst notwendig und impliziert, dass er auch fehlgeleitete Formen annehmen kann.

Sicherlich ist die konkrete Weise der spirituellen Auslegung bei Origenes durch seinen soziokulturellen Kontext bedingt: seine (philosophische) Vorbildung, die religionspolitische Situation, seine persönlichen Erfahrungen. D.h. dass auch allegorische/spirituelle Auslegungen, die geradezu zeitlos erscheinen, es keineswegs sind. Auch sie sind durch die konkreten Zeitumstände geprägt und nicht ohne weiteres für spätere Kontexte zu übernehmen. Wenn sich die Umstände verändern, muss sich auch die Auslegung der biblischen Texte verändern. Das ist die eigentliche Existenzberechtigung von Auslegung überhaupt: Aktualisierung und Plausibilisierung, Überbrückung des Abstandes zwischen Bibeltext und Leser/inne/n.

2.3 Die zweite Homilie: Ex 1,15–2,10

2.3.1 Struktur

Die zweite Homilie schließt mit einem erneuten Hinweis auf den „König, der Josef nicht kannte“ an die erste an. Auch inhaltlich ist dieser König der Anknüpfungspunkt für das Folgende, da nun die Maßnahmen des Pharaos gegen die Hebräer und daran anschließend die Geburt und Rettung des Mose behandelt werden.

Origenes zitiert Ex 1,15–17 und geht dann sofort zur Auslegung über. Mit der Sinnlosigkeit eines wörtlichen Verständnisses rechtfertigt er die spirituelle Auslegung, die er anschließend beginnt. Damit wird auch sogleich wieder das „Wir“ eingefügt, das Adressat der geistigen Deutung ist. Mit Hilfe einiger neutestamentlicher Zitate sowie eines alttestamentlichen aus Koh entfaltet er diese Interpretation, die sich bereits in der ersten Homilie andeutete: Die männlichen Kinder werden als das Erstrebenswerte, die weiblichen als das zu Tötende beschrieben.

Es folgt eine allegorische Deutung der Namen der beiden Hebammen, die mit der Frage verknüpft wird, inwiefern die Hebammen dem Befehl des Pharaos zuwiderhandelten. In diesem Zusammenhang wird auch explizit die Kirche in die Auslegung eingebracht. Auch die nächsten Verse werden spirituell, unter Hinzuziehung neutestamentlicher Texte, ausgelegt. Die Homilie endet wie die erste mit einem Zitat der Doxologie 1 Petr 4,11.

Auch in dieser Homilie integriert Origenes zahlreiche Zitate und Anspielungen aus dem Neuen (ca. 20) und Alten (7) Testament, um seine Auslegung zu argumentieren. Die genaue Anzahl ist deswegen schwer festzustellen, weil Origenes oftmals eine Erzählung, wie die Versuchung Jesu durch den Teufel (vgl. Mk 4), oder ein Motiv, wie das der Nahrung für Säuglinge bzw. fester Speise (vgl. Hebr 5,12–14),

¹¹⁷ Schockenhoff, Fest, 261.

breiter entfaltet, wobei er sich an den Wortlaut der Schrift anlehnt, aber nicht immer wörtlich zitiert.

Diese zweite Homilie ist sehr stark von geistig-allegorischer Auslegungsweise geprägt. Origenes weist mehrfach darauf hin, dass eine wörtliche Interpretation nach dem Buchstaben und der *historia* sinnlos oder nicht nutzbringend sei.

2.3.2 Inhalt

(Abschnitt 1) Nach dem kurzen Rückverweis auf Ex 1,8 wendet sich Origenes dem Befehl des Pharaos an die Hebammen zu, die männlichen Neugeborenen der Hebräer/innen zu töten. Die Verse 12–14, die gleichsam zwischen den beiden Homilien liegen, werden nicht kommentiert.

Nach der Wiedergabe des Bibeltextes erörtert er ausführlich, dass diese Verse „als geschichtliche Erzählung“ (*secundum historiae narrationem*) nicht adäquat verstanden werden könnten. Er begründet das mit einem logischen Widerspruch: Ex 1,17 konstatiert, dass die Hebammen nicht taten, was der Pharao befohlen hatte und die Kinder bzw. Knaben nicht töteten. Für Origenes würde aber das Zuwiderhandeln gegen den Befehl auch verlangen, dass sie die Mädchen getötet hätten. Das erst wäre ein kompletter Widerspruch, da der Pharao ja dezidiert befohlen hatte, die Mädchen am Leben zu lassen. Das aber sagt der Bibeltext nicht. Daraus schließt Origenes, dass ein wörtliches Verständnis nicht haltbar sei. Seine Ausführungen dazu begründet er mit einem Verweis auf die *amici litterae*, die „Freunde des Buchstabens“, die das Gesetz nicht geistig (*spiritaliter*) verstehen. Davon setzt er diejenigen ab, zu denen er sich auch selbst zählt, nämlich *nos*, „wir“, die „alles, was geschrieben steht, nicht als Erzählungen aus der Vergangenheit, sondern als etwas verstehen, das zu unserer Belehrung und zu unserem Nutzen aufgeschrieben wurde“.¹¹⁸ Damit ist ein doppelter hermeneutischer Schritt vollzogen: Einerseits wird die Brücke in die Gegenwart geschlagen, andererseits wird eine Wir-Gruppe konstituiert, an die nicht nur die Auslegung adressiert ist, sondern für die nach Origenes schon der (inspirierte) Text selbst geschrieben worden sei. Zusätzlich wird aus den erzählten Ereignissen ein inneres Geschehen (*et in uno quoque nostrum*: „und in einem jeden von uns“).

Daher fragt er nun, warum der Pharao wollte, dass die männlichen Kinder getötet und die weiblichen am Leben gelassen werden. Sofort wird dieser wiederum als „Fürst dieser Welt“¹¹⁹ identifiziert und damit die Assoziation mit dem Teufel erneut eingespielt. Origenes entfaltet nun eine Auslegung, die er bei seinen Zuhörer/innen als bereits bekannt voraussetzt (*si meministis, saepe ostendimus*: „wenn ihr euch erinnert, haben wir oft gezeigt“): Durch die Frauen werden „das Fleisch und die Affekte des Fleisches“ bezeichnet, durch den Mann (Sg.!)¹²⁰ hingegen „das

¹¹⁸ Heither, Predigten, 39; Baehrens, Origenes, 155: *omnia, quae scripta sunt, non pro narrationibus antiquitatum, sed pro disciplina et utilitate nostra scripta.*

¹¹⁹ *Princeps huius mundi*, vgl. Joh 16,11. Diese Bezeichnung findet sich in dieser Homilie dreimal für den Pharao bzw. den Teufel, mit dem er gleichgesetzt wird.

¹²⁰ Dass der Mann (*vir*) im Singular, die Frauen (*in feminis*) hingegen im Plural stehen, ist m. E. keine rein grammatikalische oder stilistische Frage. Einheit wird positiv, Vielheit aber negativ bewertet,

vernünftige Denken und de[r] verständige[] Geist“. Letzteres wird noch näher entfaltet. Ausführlich beschreibt Origenes das „fleischliche“ Verhalten. Als Gegenbild wird im Rückgriff auf Koh 7,29 („einer von tausend“) derjenige beschrieben, der sich zu Gott bekehrt. Diese Menschen, also die männlich gesinnten, wolle der Pharao töten. Während Origenes in der ersten Homilie, im Anschluss an Ex 1,10 postuliert hat, dass der Pharao die himmlisch eingestellten Menschen nicht aus seinem Land ausziehen lassen möchte, geht er hier davon aus, dass der Pharao diese verfolgt und nicht in Ägypten leben lässt. Nach einigen Worten über die Verfolgung der Gläubigen in dieser Welt, resümiert er: „denn er hasst Männer dieser Art, die Frauen aber liebt er“.¹²¹

Endlich kommt Origenes auf die Hebammen zurück und bietet eine Deutung ihrer Namen: Schifra heißt „Sperling“, Pua (*Phua*) bedeutet „schamrot“ oder „schüchtern“.¹²²

(Abschnitt 2) Nun wird Ex 1,17 zitiert und anschließend ausgelegt. Zunächst gibt Origenes eine allegorische Deutung anderer Interpreten (*dixerunt ante nos*) wieder. Demnach wären die Hebammen als die „Bildung der Vernunft“ (*rationabilis eruditionis*) zu verstehen. Da Hebammen sowohl männliche als auch weibliche Kinder zur Welt bringen, verkörpern sie die allgemeine Bildung (*communis rationabilis scientiae*). Diese Bildung kommt denen zugute, die einen „männlichen Geist“ (*virilis animi*) haben. Der Name Schifra = Sperling wird auf die Lehre des Höheren gedeutet. Pua, die „Schüchterne“, steht für die Moral und Sittlichkeit.

Danach fügt Origenes seine eigene allegorische Interpretation der beiden Hebammen ein (*mihi tamen [...] videntur*: „mir scheint dennoch“). Er bezieht die beiden auf die zwei Testamente und entfaltet wiederum anhand der Namen diesen Gedanken. Erstmals wird auch die Kirche ins Spiel gebracht: „Von ihnen werden die Menschen, die in der Kirche geboren werden, wie von Hebammen betreut, weil ihnen durch die Schriftlesung jedes Heilmittel und jede Erziehung und Bildung zuteil wird.“¹²³

Origenes lässt die Verse 18–20 unkommentiert und zitiert als nächstes V.21, der in der Septuaginta lautet: „Weil die Hebammen Gott fürchteten, machten sie sich

obwohl die Differenzierung in die Vielheit notwendig ist, damit wir Menschen den Logos begreifen können. Vgl. Gögler, *Theologie*, 133. Sehr schön lässt sich dies an der patristischen Auslegung von Koh 7,29 („sie suchten viele Künste“) zeigen. Für Didymus' Auslegung der Stelle vgl. Siquans, *Frauenfeindlichkeit*, 224. Didymus, *Kommentar zu Ecclesiastes* 230,15–17 (PTA 16, 116): „Das Schlechte ist nicht einfach, sondern mannigfaltig und vielfach gespalten. Man muss ausserdem beachten, dass er das nicht von einer bestimmten Frau sagt, sondern von jeder, die diese Absicht hat, eine um die andere, um den Gedanken herauszufinden.“ Auch die „Netze“ der Irrlehrer, die versuchen, ihre falschen Lehrer einheitlich darzustellen, findet er in dem Pluralausdruck.

¹²¹ Heither, *Predigten*, 41; Baehrens, *Origenes*, 156: *odit huiusmodi mares, qui feminas amat*.

¹²² Eine vergleichbare Deutung bietet Philo, *Her.* 128: ὀρνίθιον („Vögelchen“) für Schifra und ἐρυθρόν („rot“) für Pua. Möglicherweise gehen die Deutungen auf ein beiden bekanntes Onomastikon zurück; vgl. *Her.* 128. Vgl. Wutz, *Onomastica Sacra*, 279; Ginzberg, *Legends*, 393. Ginzberg führt Philos Erklärungen auf Verwechslungen von jeweils zwei ähnlichen hebräischen Ausdrücken zurück.

¹²³ Heither, *Predigten*, 43; Baehrens, *Origenes*, 157: *Ab his ergo animae, quae nascuntur in ecclesia, velut obsetricibus medicantur, quia ex scripturarum lectione cuncta in eas eruditionis medicina confertur*.

Häuser.“¹²⁴ Nach dem MT ist es Gott, der ihnen „Häuser“, d.h. Nachkommen, verschafft. Origenes sieht keinen Zusammenhang zwischen den beiden Satzteilen und daher auch keinen Sinn im Wortlaut. Für ihn sind die Häuser daher, allegorisch verstanden, die aus der Lehre des Alten und des Neuen Testaments hervorgehenden „Häuser der Kirche“ (*domos ecclesiae*) und die auch in Lk 19,46 erwähnten „Häuser des Gebets“ (*orationum domibus*). So ist für ihn dieser Vers sinnvoll (*rationabiliter*) zu verstehen.¹²⁵

Nun kommt er noch einmal auf die Frage zurück, inwieweit die Hebammen den Befehl des Pharaos nicht befolgten. „Ich wage vertrauensvoll dem Sinn der Schrift nach zu sagen: Diese Hebammen ließen die Mädchen nicht am Leben.“¹²⁶ Diese extreme Aussage wird sogleich in ihrer spirituellen Bedeutung erörtert:

Denn in den Kirchen lehrt man nicht die Laster und predigt nicht den Luxus und nährt nicht die Sünden – dies nämlich will der Pharao, wenn er befiehlt, die Mädchen am Leben zu lassen – sondern die Tugend allein wird gepflegt, und sie allein wird genährt.¹²⁷

In einem weiteren Gedanken wechselt Origenes auf die individuelle Ebene und das Handeln des/der Einzelnen. Jeder Mensch soll selbst an der eigenen Seele als Hebamme das Männliche in sich am Leben lassen und den inneren Menschen nähren.

(Abschnitt 3) Als nächster auszulegender Vers wird Ex 1,22 nach der Septuaginta zitiert. Da er bei den Hebammen keinen Erfolg hatte, weitet der Pharao seine Maßnahme aus und befiehlt seinem Volk, alle neugeborenen Hebräerknaben in den Nil zu werfen. Der Pharao wird in der Interpretation erneut als „Fürst dieser Welt“ angesprochen und die Situation auf die Angehörigen der Kirche bezogen. Mehrere Zitate aus Evangelien, Sprichwörtern und Psalmen leiten die Interpretation. Durchgehender Gedanke ist – anhand der Versuchung Jesu – die Überwindung des Teufels und der Versuchungen der Welt. Was vorher vom Pharao gesagt wurde, wird nun den Ägyptern zugesprochen: Sie hassen die Knaben, also die Tugenden, und lassen die Mädchen, sprich die Laster, leben. Die „Hebräer“ müssen sich also vorsehen, den „männlichen Spross“ (*germen masculinum*) zu „behüten und verbergen“ (*observent et occultent*).¹²⁸

¹²⁴ ἐπειδὴ ἐφοβοῦντο αἱ μαῖαι τὸν θεὸν ἐποίησαν ἑαυταῖς οἰκίας.

¹²⁵ In Origenes, Hom. 9 zu Ps 77 (ed. Perrone) interpretiert Origenes die „Häuser“ als gerechte und tugendhafte Werke, die die Hebammen hervorbringen. Vgl. dazu Philo, Leg. 3,3–6, wo ebenfalls die Häuser als Werke der Tugend interpretiert werden, sowie Migr. 215–217. Die Auslegung in den Psalmenhomilien lehnt sich stärker an Philo an, während die Deutung in der zweiten Exodushomilie mehr vom Neuen Testament angeleitet ist. Ich danke Maren Niehoff für diesen Hinweis.

¹²⁶ Heithier, Predigten, 45; Baehrens, Origenes, 157: *Ego confidenter audeo dicere secundum Scripturae sensum: obsetrices istae non vivificant feminas.*

¹²⁷ Heithier, Predigten, 45; Baehrens, Origenes, 157: *Neque enim vitia docentur in ecclesiis aut luxuria praedicatur aut peccata nutriuntur – hoc enim vult Pharao, cum vivificari feminas iubet –, sed sola virtus exolitur et ipsa sola nutritur.*

¹²⁸ Heithier, Predigten, 47, Baehrens, Origenes, 158.

Origenes greift nun auf Ex 2,1 f zurück, das er paraphrasiert, und zwar in sehr charakteristischer Weise. Ex 2,1 f lautet in der Bibel folgendermaßen:

Es war aber einer aus dem Stamm Levi, der nahm eine von den Töchtern Levis und hatte sie (als Frau). Und sie wurde schwanger und gebar einen Knaben. Als sie aber sahen, dass er wohlgestaltet war, verbargen sie ihn drei Monate lang.¹²⁹

Der MT hat in V.2 den Singular und schreibt alle Handlungen der Mutter zu. Die Septuaginta weist das Sehen und Verbergen (und dessen Ende in V.3) beiden Eltern zu, während die Aussetzung allein die Mutter vornimmt. Origenes spricht hier nur vom Vater, die Mutter wird nicht erwähnt. Er allein sah und verbarg das Kind.¹³⁰

Die Interpretation dieses Verses greift nun den vorigen Gedanken auf und führt ihn weiter: Gute Werke sollen im Verborgenen getan werden. Mt 6,2–6 wird als biblischer Belegtext dafür herangezogen. Die Metaphorik von Ex 2 wird unmittelbar mit dieser Ermahnung verknüpft. Wenn das gute Werk öffentlich ist, d.h. wenn menschliches Lob erstrebt wird, dann ist das gleichbedeutend mit der Versenkung im Fluss durch die Ägypter. Diesen Abschnitt abschließend, betont Origenes erneut, dass es nicht um „alte Fabeln“,¹³¹ sondern die moralische Erbauung der gegenwärtigen Gläubigen gehe. Diese werden als *populus Dei* („Volk Gottes“) angesprochen und damit mit den Hebräer/inne/n des Exodusbuches identifiziert. In deren Situation sollen sie sich hineinversetzen und diese auf ihr eigenes Leben übertragen. Es geht dabei um *fidei virtutisque certamina*, die „Kämpfe des Glaubens und der Tugend“.¹³²

(Abschnitt 4) Origenes zitiert Ex 2,2–6 und 2,9 f, nun entsprechend dem Wortlaut der Septuaginta, der beide Eltern einbezieht. Jetzt betritt die Tochter des Pharaos die Bühne. Nachdem Origenes festgestellt hat, dass dieser Text *repleta immensis mysteriis* („mit großen Mysterien gefüllt“) sei und eine entsprechende Erklärung (zu) viel Zeit in Anspruch nehmen würde, beginnt er darzulegen, was *pro ecclesiae aedificatione*, „für die Erbauung der Kirche“,¹³³ von Bedeutung ist. Die Tochter des Pharaos wird allegorisch als die Kirche aus den Völkern verstanden (Zitat von Ps 45,11).¹³⁴ Dieser ist nun die folgende Auslegung gewidmet. Sie findet „Mose“, der von den Seinen

¹²⁹ Ex 2,1–2 aus Kraus/Karrer, Septuaginta Deutsch.

¹³⁰ Auch Josephus, A. J. 2,210–220, stellt den Vater Amram stärker in den Mittelpunkt. Das Verbergen und Aussetzen des Kindes nehmen aber beide Eltern gemeinsam vor. Cohen, *Origins*, 32, vermerkt in der Analyse des Jubiläenbuches einen „general trend of later sources to give the father greater weight“. Wenige Zeilen später zitiert er denselben Vers nach der Septuaginta.

¹³¹ Zur Beurteilung von jüdischen Auslegungen als „Fabeln“ (μῦθοι) vgl. Hirshman, *Origen's view*.

¹³² Der Gedanke des Glaubenskampfes findet sich schon in Phil 3,14; 1 Tim 6,12 und 2 Tim 4,7.

¹³³ Baehrens, *Origenes*, 159, Heither, *Predigten*, 49.

¹³⁴ Vgl. z. B. Gregor von Elvira, *Tractatus Origenis* 7,24–28 (CCSL 69, 61–62); Hilarius von Poitiers, *Tractatus Mysteriorum* 1,29 (SC 19, 122). Das Zitat aus Ps 45,11 f spricht vom Verlassen des Vaterhauses. Hier wird impliziert, dass dieses Vaterhaus vom Götzendienst verunreinigt ist. Vgl. auch GenR 39,1, wo Ps 45,11 f im Zusammenhang mit Abraham zitiert wird, der ebenfalls sein Vaterhaus und damit den Götzendienst verlässt. Ich danke Marc Hirshman für diesen Hinweis.

verlassen wurde. Das Gesetz sei wie das Körbchen verschlossen gewesen, bis die *ecclesia ex gentibus*, „die Kirche aus den Völkern“, dieses fand und öffnete. Erst so kann Mose groß werden, indem die Kirche das Gesetz annimmt und es spirituell versteht.

Der Lohn, den die Tochter des Pharaos der Mutter des Mose gibt, wird auf Kirche und Synagoge bezogen: Die Synagoge erhält von der Kirche die Befreiung vom Götzendienst, als Lohn dafür, dass sie das Gesetz, Mose, in seiner Kindheit genährt hat.

Der letzte Gedanke weist darauf hin, dass die an Christus Glaubenden aus den Völkern den Pharaos, sprich den Teufel, zum Vater hatten und sich von diesem abgewendet hatten. Das Wasser des Flusses, zu dem die Tochter des Pharaos hinzutritt, wird mit dem Wasser der Taufe in Verbindung gebracht. Aus Hebr 5,12–14 wird der Gegensatz von Säuglingen, die Milch als Nahrung bedürfen, und Fortgeschrittenen, die bereits feste Speise vertragen, eingebracht und auf Juden und Christen bezogen.

Die Homilie gipfelt in einem Lobpreis eines großen und starken, also geistigen Mose, dessen Erkenntnis von Christus erbeten wird.

2.3.3 Analyse

2.3.3.1 Macht, Ermächtigung und Entmachtung

In der zweiten Homilie werden die in der ersten bereits konstatierten Machtverhältnisse zunächst in gleicher Weise dargestellt und entfaltet: Der Pharaos ist der Teufel, der den Gläubigen gegenübersteht, diese hasst und verfolgt. Dazu kommt nun aber die Verknüpfung mit einer Geschlechtermetaphorik, die sehr eng mit Machtverhältnissen und (inneren) Kämpfen in Verbindung steht. Grundsätzlich geht es auch hier um den Kampf gegen das Böse und das bedeutet auf moralischer Ebene einen Kampf gegen die irdischen Versuchungen und Laster. Das Irdische und das Himmlische werden dem Weiblichen respektive dem Männlichen zugeordnet. Das soll im zweiten Punkt genauer erörtert werden.

Neben dem inneren Kampf gegen alles Weibliche werden aber auch andere Machtverhältnisse deutlich. Dazu gehört die Verfolgung der (an Christus) Glaubenden durch den Pharaos, also den Teufel. Origenes erklärt auf diese Weise, warum die Menschen, die „Diener Gottes“ (*servi Dei*) sind, in dieser Welt verfolgt werden. Er spricht von Geringschätzung, Verachtung, Beleidigungen, Beschimpfungen, Hass und Verfolgungen (*despectui, comtemptui, contumeliis, opprobriis, odia, persecutiones*), die er bekanntlich aus eigener Erfahrung kennt. Hier wird deutlich, dass sich die christlichen Gläubigen zur Zeit der Origenes tatsächlich in einer Situation der Unterdrückung, Verfolgung und Bedrohung befinden. Das macht auch den agonalen Charakter seiner moralischen und spirituellen Ermahnungen besser verständlich. Die Macht des Pharaos und die Bedrohung durch ihn werden offensichtlich sehr stark empfunden. Allerdings scheint in Origenes' Ausführungen kaum die Bedrohung durch eine reale politische Macht durch – abgesehen von der hier besprochenen Stelle –, sondern der Wettkampf ist auf einer ganz anderen Ebene angesiedelt: Auf

der des Glaubens sowie auf der des Verhaltens: *fidei virtutisque certamina*, „Kämpfe des Glaubens und der Tugend“, lehrt die Heilige Schrift.¹³⁵ Auf spiritueller und auf moralischer Ebene ist dieser Kampf auszufechten. Im Hinblick auf beide Ebenen legt Origenes den Exodustext aus, wobei er hier in der zweiten Homilie diese nicht klar voneinander trennt, sondern die moralische als Teil und Konsequenz der spirituellen erscheint.

Beiläufig nur werden in der Auslegung der Hebammenepisode (2,2) Häresien und falsche Lehren erwähnt, die ebenfalls auf das Bestreben des Pharaos zurückgehen, die „Männlichen der Kirche“ (*masculos ecclesiae*) zu töten. Obwohl immer die tödliche Bedrohung durch den Pharao im Hintergrund steht und oft genug auch erwähnt und entfaltet wird, so ist die Predigt doch auf das erwünschte Verhalten und die erwünschte Haltung ausgerichtet.

Im Kontext des Glaubenskampfes sind auch die Ausführungen am Schluss der Homilie zu verstehen.

Wir wollen einen großen und starken Mose haben, nichts an ihm wollen wir als klein, nichts als niedrig ansehen, sondern ihn in seiner Gesamtheit als herrlich, rühmenswert und hervorragend betrachten. In seiner Gesamtheit ist nämlich groß, was geistig ist und ein erhabenes Verständnis bietet. Wir wollen unseren Herrn Jesus Christus bitten, er möge uns offenbaren und zeigen, wie groß (vgl. Ex 11,3) und erhaben Mose ist.¹³⁶

Hier werden die in Ex 1–2 geschilderten Verhältnisse umgekehrt. Ansatzpunkt dafür kann Ex 2,10 sein, wo Mose bereits groß bzw. erwachsen geworden ist und dem hilflosen Säugling, der er vorher war, gegenübersteht.¹³⁷ Problematisch dabei ist die Verbindung dieser Auslegung mit dem Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge (s.u. 3.). Der geistig verstandene Mose, der nun von den Christen gefunden wurde und von dem gesagt wird, dass er von den Seinen weggegeben worden sei, wird als groß und stark beschrieben. Dies ist er umso mehr in Verbindung mit Christus, der die Größe des Mose offenbart. Eine Mose-Christus-Typologie kommt hier jedoch nicht in den Blick. Mose ist nun nicht mehr der Ohnmächtige, der alles Gott verdankt, sondern als christlich Rezipierer (in enger Verbindung mit Christus) selbst ein Mächtiger. Die abschließende Doxologie rekurriert explizit auf die Macht Christi, womit klar ist, dass sich die Verhältnisse gewendet haben. Während am Anfang dieses Gedankengangs der Pharao als der frühere Vater der Glaubenden genannt wird, von dem sie sich durch die Taufe abgewendet haben, kommt dieser am Ende

¹³⁵ Origenes, Hom. Exod. 2,3 am Ende.

¹³⁶ Heither, Predigten, 51; Baehrens, Origenes, 161: *Grandem et validum habeamus Moysen, nihil de eo parvum, nihil humile sentiamus, sed magnificum totum, totum egregium, totum elegans. Totum enim magnum est, quidquid spiritale, quidquid sublimis intelligentiae est. Et oremus Dominum nostrum Iesum Christum ut ipse nobis revelet et ostendat quomodo ‚magnus‘ est Moyses.*

¹³⁷ MT verwendet hier das Verb לָרַחַק , das sich gut mit Origenes' Auslegung verbinden ließe. Die Septuaginta hat aber das Verb ἀδρύνω , pass. „reifen“. Erst Ex 11,3 spricht von Mose als einem „großen Mann“, $\text{ὁ ἀνθρώπος Μωϋσῆς μέγας}$.

gar nicht mehr in den Blick, sondern ausschließlich Christus, der – wie die erste Homilie mit Hebr 2,14 formuliert – den Teufel vernichtet hat. Nach den eindringlichen Ermahnungen der Homilie endet Origenes mit einem tröstlichen Ausblick auf die neuen Machtverhältnisse.

2.3.3.2 Strukturen von Macht und Geschlecht

Wie der beschreibende Durchgang durch die Homilie bereits deutlich erkennen ließ, bringt Origenes in die Deutung der Hebammenepisode, insbesondere des Befehls des Pharaos, eine ausgeprägte Geschlechterallegorie ein, die durchaus nicht mit der strukturellen Zuordnung der Geschlechter zu den beiden Seiten des Konflikts im Bibeltext kongruent ist.¹³⁸

Der Befehl des Pharaos lautet, die männlichen Kinder zu töten, die weiblichen aber am Leben zu lassen. Dieser Befehl ist selbstverständlich schlecht, weil der Pharao böse ist. Daher ist es klar, dass die gottesfürchtigen Hebammen diesen Befehl nicht befolgen. Nun ist für Origenes – ausgehend von seiner Geschlechtermetaphorik und aufgrund seiner spirituellen Deutung – aber nicht das Töten der Kinder an sich böse und problematisch, sondern nur das Töten der *männlichen* Kinder. Die weiblichen *sollen* im Gegensatz dazu sogar getötet werden, weil sie unerwünschte Verhaltensweisen repräsentieren. Wenn Origenes die weiblichen Kinder als das Fleischliche und Irdische deutet, dann ist klar, dass er deren Prosperität nicht gutheißen kann. Das Körperliche (*corporalem*) will der Pharao am Leben lassen und fördern. „Er will nämlich, dass alle Fleischliches denken, Zeitliches erstreben, suchen, was auf Erden ist [...]“ usw.¹³⁹ Von Genüssen, Vergnügungen, üppigen Gelagen mit Wein und Festmählern sowie sexuellen Ausschweifungen ist die Rede. Das alles aber ist im Inneren des Menschen zu „töten“. Da das Verhalten der Hebammen in Ex 1 positiv beurteilt wird und diese von Gott belohnt werden, da außerdem die Rede davon ist, dass die Hebammen nicht ausführten, was der Pharao befohlen hatte, schließt Origenes daraus, dass sie die weiblichen Kinder sehr wohl töteten, auch wenn der Bibeltext das so nicht sagt. Das stellt für ihn den „Sinn der Schrift“ (*Scripturae sensus*) dar.

Zwar ist diese Interpretation der *feminae* allegorisch zu verstehen, dennoch ist diese Aussage (zumindest verbal) gewalttätig. Was die Bibel in Ex 1–2 vermeidet, das expliziert Origenes: Während Ex 1 an keiner Stelle von der tatsächlichen Tötung eines Kindes, egal ob Mädchen oder Knabe, berichtet, liest Origenes das aufgrund seiner hermeneutischen Vorentscheidung zwischen den Zeilen und füllt die

¹³⁸ Vgl. zu diesem Abschnitt Siquans, Macht. Diese allegorische Deutung der Geschlechter findet sich schon bei Philo, Leg. 3,243, der hier die Quelle für Origenes darstellen dürfte, da er sich in der grundlegenden Methode sowie in anderen Details ebenfalls an Philo anschließt. Diese Deutung wurde im Zusammenhang mit Ex 1 auch von Methodius von Olymp, Symp. 4,2 (SC 95, 132) und Gregor von Nyssa in der *Vita Mosis* (siehe unten) aufgegriffen und findet sich ebenso in der Katenenration.

¹³⁹ Heither, Predigten, 41; Baehrens, Origenes, 155: *Vult enim ut omnes carnalia sapiant, temporalia desiderent, „quae supra terram sunt“ quaerant.*

Leerstellen des Textes.¹⁴⁰ Auch die Tatsache, dass es hier nicht um physische, sondern gleichsam „spirituelle“ Gewaltanwendung geht, nimmt dem Text nicht seine grundsätzliche Gewalttätigkeit.

Die Hebammen selbst integriert Origenes nicht in die allegorische Interpretation des Tötungs- und Nichttötungsbefehls. Sie stehen quer zu dieser Deutung, da sie zwar selbst Frauen sind, aber den Befehl des Pharaos nicht befolgen und daher aufseiten Gottes stehen, also Kontrahentinnen des Pharaos sind. Während sie aber im Bibeltext gewaltlosen, passiven Widerstand leisten, schreibt Origenes ihnen die aktive Tötung von Mädchen zu.

Origenes' allegorische Deutungen der Hebammen sind durchgehend positiv. Die von ihm wiedergegebene Interpretation als die nicht-christliche Bildung, die allen offen steht, stellt sie zumindest neutral im Hinblick auf männliche und weibliche Kinder dar und betont den Nutzen ihres Wirkens, aber nur für die männlichen Kinder.¹⁴¹ In Origenes' eigener allegorischer Auslegung nehmen die Hebammen als die beiden Testamente, die die Kirche erbauen, einen ausgesprochen hoch bewerteten Platz ein. Sie werden aber hier nicht mehr im Kontext der Exoduserzählung gedeutet, sondern im Kontext der Heilsgeschichte mit Blick auf die Kirche. In der Folge mahnt Origenes nur mehr zum Bewahren des inneren „männlichen Kindes“ im Kampf gegen das Böse.

Der platonisch-stoische philosophische Hintergrund des Deutungsmusters der Geschlechter ist mehr als deutlich. Konkret interpretiert Origenes die Geschlechter „männlich – weiblich“ im Rahmen einer dualistischen Weltvorstellung allegorisch und ordnet sie zwei gegensätzlichen Polen zu, die ihrerseits auch eine (moralische) Bewertung implizieren. Im Zusammenhang mit der allegorischen Bibelauslegung finden sich diese Interpretationsmuster bereits bei Philo von Alexandrien. In den *Legum allegoriae* versteht Philo den Mann, „das Männliche“, prinzipiell als Verstand und Vernunft, die Frau, „das Weibliche“, dagegen als die Sinnlichkeit.¹⁴² Explizit wird dieses Muster auch in die Auslegung des Befehls des Pharaos eingetragen: Die Hebammen beförderten die männlichen Kinder ins Leben, der Pharao hingegen liebt „die weibliche Materie“ (τῆς θηλείας ὕλης ἐραστῆς).¹⁴³ Mehrfach wird der Pharao

¹⁴⁰ Zu dieser Technik in rabbinischer und patristischer Bibelauslegung vgl. Siquans, Midrasch, 44.

¹⁴¹ Philo und im Anschluss an diesen Clemens von Alexandrien deuten Hagar als die weltliche Bildung. Vgl. Philo, Congr. 1–24; 79 f; Leg. 3,244 u.a.; Clemens, Strom. 1,30–32 (mit explizitem Bezug auf Philos Auslegung). Da Philo im Umfeld (Congr. 3) auch die Hebammenkunst nennt und Hagar ausdrücklich als Ägypterin bezeichnet (vgl. Gen 16,1) ist eine eventuelle Rezeption und Adaption vonseiten Origenes' nicht ausgeschlossen. Weiters ist auf Plato, Theaitetos 149 f, zu verweisen, wo Sokrates die Hebammenkunst auf das Hervorbringen der Weisheit in anderen bezieht und sich selbst als Hebamme bezeichnet.

¹⁴² Vgl. Philo, Leg. 3,11 u. ö. In Leg. 2,97 zählt Philo verschiedene Aspekte dieser beiden einander entgegengesetzten Seiten der Realität auf: In der Seele sind „seelenlose, unvollkommene, krankhafte, knechtische, weibische und tausend andere unheilvolle Bewegungen enthalten, daneben seelenvolle, gesunde, mannhafte, freimütige, heilsame, altersreife, vortreffliche, edle und wahrhaft eines Gebildeten würdige“. (Cohn, Werke, Bd. 3, 82)

¹⁴³ Vgl. Philo, Leg. 3,243.

als dem Sinnlichen zugeneigt beschrieben,¹⁴⁴ Ägypten als „Land der Leidenschaften“ qualifiziert.¹⁴⁵ Was Philo in seiner Auslegung von Gen 3 an einigen Stellen entwickelt, verwendet Origenes systematisch für seine Exoduspredigt.

„Männlich“ und „weiblich“ werden jeweils einer Idee zugeordnet und entsprechend bewertet, aber nicht eins zu eins auf die Männer und Frauen in der biblischen Erzählung bezogen. Vielmehr erfolgt die Zuordnung nach anderen Kriterien, verknüpft mit einer häufigen Bezugnahme auf „wir“ und „sie“, die durchgehend die eigene Identität in Abgrenzung von dem/den Anderen markiert und konstruiert (geistig vs. irdisch; das heißt oft auch: Kirche vs. Synagoge). Dazu gehört die allegorische Deutung der Tochter des Pharaos als die Kirche aus den Völkern. Die Tochter des Pharaos, die in Ex 2 eine ausgesprochen positive Rolle erfüllt, wird – wie andere nicht-israelitische Frauen des Alten Testaments, die eine positive Rolle spielen,¹⁴⁶ – als Typus der *ecclesia ex gentibus congregata* gedeutet.

Mit seiner allegorischen Interpretation der Geschlechter der neugeborenen Kinder definiert Origenes das Gefüge von Macht und Geschlecht völlig anders gegenüber Ex 1–2. Er übernimmt aus dem Bibeltext das grundlegende Schema der Aufteilung der Akteure in Gut und Böse, verknüpft allerdings die Exoduserzählung unmittelbar mit der eigenen Situation und bringt hermeneutische Prämissen ein, die teils mit der ursprünglichen Erzählung strukturparallel sind (wie der Sieg des Guten über das Böse durch Christus), teils aber neue Strukturen einbringen, die die biblischen überlagern oder konterkarieren. Das geschieht auf der Ebene der allegorischen Geschlechterdeutung, die zugleich mit einem Erstarren des Gewaltaspektes einhergeht, der in Ex 1–2 gerade unterlaufen wird.

Obwohl Macht und Gewalt von Origenes auf die individuell-spirituelle Ebene übertragen werden, sind der körperliche und der politische Aspekt keineswegs ausgeklammert. Askese, die Origenes propagiert und als spezifisch christlich und männlich charakterisiert, bleibt in der Überwindung an das Körperliche gebunden. Aber auch die Erfahrung des Martyriums, die Origenes auch selbst gemacht hat, lässt eine spirituelle Sichtweise ohne Körperbezug gar nicht zu.¹⁴⁷ Auch die erste Homilie ließ die bleibende Gebundenheit der guten Taten an den Körper deutlich erkennen. Andererseits können aber Texte wie dieser den Boden für tätliche Übergriffe gegen Juden und Jüdinnen bereiten. Nicht mehr der ohnmächtige Mose, der alles Gott zu verdanken hat, nicht mehr der Ermächtigte, sondern der Mächtige steht im Mittelpunkt. Dass Origenes in seiner Interpretation nicht die Position der Unterdrückten,

¹⁴⁴ Vgl. Philo, Leg. 3,12–13 und 38 „Führerin der Leidenschaften“ (ἡ τῶν παθῶν ἡγεμονίς). Die Verwendung einer femininen Bezeichnung für den männlichen Pharao impliziert eine deutlich negative Qualifikation.

¹⁴⁵ Vgl. Philo, Leg. 3,81. Vgl. auch 3,38; 2,77 (die Häuser in Ägypten bezeichnen das Übermaß der Körperlichkeit). Zum Bild Ägyptens bei Philo vgl. Pearce, Land.

¹⁴⁶ Vgl. etwa zu Rahab Felber, Ecclesia; oder zur äthiopischen Frau des Mose Siquans, Prophetinnen, 157–170.

¹⁴⁷ Origenes erkennt etwa sehr wohl das Martyrium von eigentlich „schwachen“, ja sogar sehr jungen Frauen an. Als entscheidend betont er hier die Stärke des Geistes und des Glaubens. Vgl. z. B. Origenes, Homilien zum Richterbuch 9,1,56–79 (SC 389, 210–212); dazu Siquans, Prophetinnen, 213–215.

der Machtlosen einnimmt und sich die Perspektive der Ermächtigung der Hebräer in ihrem gewaltlosen Widerstand zu eigen macht, führt letztlich zu einer frauenfeindlichen und antijüdischen Interpretation.

2.3.3.3 Die Definition von Identität und Anders-Sein

Origenes spricht in seiner Homilie eine bestimmte Gruppe an, der er sich auch selbst zurechnet. Erkennbar ist das an der häufig verwendeten ersten Person Plural bei Verben und Pronomen. Die von Origenes konstituierte Wir-Gruppe besteht selbstverständlich aus christlichen Glaubenden. Allerdings werden diese noch näher eingegrenzt. Entscheidendes Kriterium ist das Verständnis der Heiligen Schrift. Wenn gleich Origenes seiner spirituellen Auslegung grundsätzlich den Literalsinn zugrunde legt, spielt dieser in der vorliegenden Homilie kaum eine Rolle. Der Schwerpunkt liegt ganz eindeutig auf einem spirituellen Verständnis des Exodustextes, das in dieser Homilie auch nicht von einer moralischen Deutung unterschieden wird, wie es in der ersten Homilie der Fall ist.¹⁴⁸ Gleich im ersten Abschnitt weist Origenes die zurück, die die Schrift nicht spirituell verstehen wollen, und grenzt sich und seine Zuhörer/innen davon ab (*sed nos*, „wir aber“). Hier geht Origenes von einem Einverständnis mit seiner Weise der Schriftauslegung aus, das aber Voraussetzung ist, aus der Predigt auch Nutzen für das christliche Leben zu ziehen. Die folgende spirituelle Auslegung bezieht sich einerseits auf die Gemeinschaft, die Kirche, andererseits auch auf die Einzelnen, besonders in ihrem Inneren. Beide Bezugspunkte finden sich, beide gehören zur geistigen Auslegung.

Nun kämpft Origenes aber auf zwei Fronten: Auf der einen Seite versetzt er seine Adressat/inn/en in die Situation des Exodusbuches, identifiziert sie mit den Hebräer/inne/n und stellt ihnen den Pharao-Teufel entgegen. Auf der anderen Seite sind diejenigen, die die Schrift nicht in ihrem geistigen Sinn verstehen, die Kontrahenten der Wir-Gruppe, und das sind nach der Auslegung in Abschnitt 4 die Juden und Jüdinnen. Die Synagoge wird der Kirche, verkörpert in Person der Tochter des Pharaos, gegenübergestellt. Zentral für die Interpretation ist Mose, der als Kind von einer Hebräerin genährt wurde, später aber von der Pharaonentochter = „Kirche aus den Völkern“ angenommen wurde, da „die Seinen“, also sein Volk, ihn ausgesetzt und abgewiesen hätten. Zudem wird darauf hingewiesen, dass diese „Mose“, ausdrücklich bezeichnet als das „spirituelle Gesetz“, nur mit der Hülle gekannt hätten, während im spirituellen Verständnis diese Hülle entfernt sei. Die Synagoge kannte „Mose“ nur in einer abgeminderten Form, als Säugling nämlich. Erst die Christ/inn/en

¹⁴⁸ Lies, Schriftauslegung, hat klar gezeigt, dass bei Origenes der moralische Sinn eine „Unterart des geistlichen Sinnes“ (369) ist. „Der Buchstabe selbst ist schon ein Werk des Geistes und kann als dessen Werk eine adäquate Hülle des Geistig-Göttlichen sein.“ (370) Umgekehrt muss auch der geistliche Sinn einen moralischen Sinn in sich tragen (vgl. 371). So sind die Sinndimensionen untrennbar miteinander verknüpft: „Die buchstäbliche sittliche Anweisung dient wie jeder moralische Sinn der Schrift der Angleichung des (beschränkten) geistlichen Sinnes des Menschen an den Sinn Gottes und bereitet die Vereinigung mit Gott vor.“ (372) Das heißt, dass auch der Literalsinn immer schon auf den geistlichen Sinn hingeordnet ist.

könnten die wirkliche, die „feste“ Nahrung, die er – in spiritueller Deutung – bietet, auch aufnehmen.

Origenes definiert die eigene Gruppe, zu der seine Zuhörer/innen gehören oder jedenfalls gehören sollen, gegenüber den „Irdischen“, denen, die lasterhaft und ausschweifend leben, als die, die Gott dienen und eine entsprechende Lebensführung aufzuweisen haben, und gegenüber denen, die die Schrift nicht spirituell verstehen. Beides gehört zusammen: Das richtige Verständnis der Schrift, besonders des Alten Testaments korreliert mit dem rechten christlichen Lebenswandel, der in den biblischen Texten – wenn sie spirituell gedeutet werden – den Christ/inn/en nahegebracht wird. Zu ergänzen ist der Glaube als bedeutsamer Aspekt, der aber im Lebenswandel sichtbar wird. Origenes setzt geradezu beides in eins.

Das bedeutet für die „Anderen“ jedenfalls Ausgrenzung. Für die Juden und Jüdinnen heißt es (hier implizit), dass es nun ein neues Gottesvolk gibt, das sie abgelöst hat, und dass sie ihre eigene Heilige Schrift nur vorläufig und auf einer niedrigeren Stufe verstehen als die Christ/inn/en.¹⁴⁹ Spiritualität wird ihnen abgesprochen, ihr Glaube und ihre Erkenntnis sind defizitär. Erst durch die Kirche erkennen sie ihren Götzendienst und wenden sich möglicherweise davon ab.¹⁵⁰

Für den Pharao und seine Anhänger bedeutet diese Abgrenzung dezidierte Gegnerschaft. Es geht in diesem Konflikt um Leben und Tod. Wie weit hier überhaupt konkrete gesellschaftliche Gruppen oder Personen gemeint sind, ist schwer zu sagen. Der Pharao als der Teufel ist für Origenes eine metaphysische Realität. Hinter denjenigen, die in Ägypten leben, denjenigen, die die Gläubigen in der Welt schmähen und verfolgen, denjenigen, die Irrlehren verbreiten, scheinen sich jedoch konkrete gesellschaftliche Realitäten zu verbergen. Auch wenn zumindest teilweise Kämpfe im Inneren des Menschen gegen die eigenen lasterhaften Neigungen angezielt sind, so hat die Entscheidung für das Gute auch Konsequenzen für den Umgang mit anderen Menschen.

2.3.3.4 Zeit als strukturierendes Element

Noch stärker als die erste Predigt erscheint diese zweite zeitlos.¹⁵¹ Der Kampf des Guten gegen das Böse ist ein immerwährendes und immer gegenwärtiges Thema. Die Auslegung konzentriert sich auch weitgehend auf die Bedeutung des Bibeltextes für die Gegenwart der Hörer/innen. Dennoch wird besonders im Verhältnis zwischen Synagoge und Kirche der Gedanke eines heilsgeschichtlichen Ablaufs wieder sichtbar, der aber auch die zweite Ebene, die der Abwendung vom Pharao betrifft.

¹⁴⁹ Vgl. Gögler, *Theologie*, 349 f. Vgl. z. B. Origenes, *Hom. Lev.* 3,3 f; *Hom. Ies. Nav.* 5,5; *Hom. Gen.* 3,1; 6,1; 7,6.

¹⁵⁰ Das wird allerdings hier nicht explizit so gesagt.

¹⁵¹ Zur Zeit bei Origenes vgl. Schockenhoff, *Fest*, 297–308. Aufgrund seiner Vorstellungen vom Abstieg und Aufstieg der Seelen „leistet Origenes in der Tat einer Neutralisierung der Verlaufszeit Vorschub. Aber er setzt an ihre Stelle nicht eine leere, ewig sich gleich bleibende Überzeitlichkeit, sondern die Vorstellung einer durch menschliche Freiheit festgelegten und ausgefüllten Zeit.“ (ebd., 298, kursiv im Original)

So ist der Übergang des Gesetzes von der Synagoge zur Kirche zeitlich als „früher – jetzt“ bestimmt. Ebenso ist es mit der Herkunft der Christ/inn/en aus den Völkern: Ihr Vater war der Pharao – hier wird im Perfekt formuliert –, nach der Taufe haben sie sich von ihm abgewendet und das (spirituelle) Gesetz Gottes angenommen. Damit ist die Herrschaft des Pharaos zu Ende und die Herrschaft Christi hat begonnen, wie auch die Ausführungen über die Versuchung Christi in der Wüste zeigen. Abgesehen davon wird dieser Aspekt besonders am Schluss der Homilie deutlich. Die Einteilung der Zeit in „vor der Bekehrung“ und „nach der Bekehrung“, in eine Zeit des Heidentums und auch der Synagoge und eine Zeit der Kirche, die sich aber doch überschneiden (da es Heiden ebenso wie Juden ja immer noch gibt), ist ein wesentliches Strukturelement der Homilie. Dieser Gedanke dient auch der Paränese der Origenes, der den durch die Taufe neu erworbenen Status lobt und vor einem Rückfall warnt.

2.3.3.5 Raum als strukturierendes Element

Ägypten als Land oder das Verlassen des Landes spielen in dieser Homilie, auch metaphorisch, keine Rolle.¹⁵² Der Zeitaspekt ist vorherrschend. Die Räume, die genannt werden, sind sozial definiert: die „Welt“ und die Kirche, die sogar „Häuser“ bekommt. Die Welt ist – zweifellos im Anschluss an Joh zu denken¹⁵³ – der Ort, über den der Pharao, also der Teufel, der/das Böse, herrscht und damit auch für Ägypten steht. Die Ägypter werden als diejenigen angesprochen, die die Glaubenden von Gott wegführen wollen. Der Nil ist ein Ort der Zerstörung und Teil Ägyptens, also der Welt. Sein Gegenbild ist die Taufe – Vergleichspunkt ist das Wasser –, die aber nicht räumlich konzipiert ist. Der Fluss stellt, wie die Welt überhaupt, die stets drohende Gefährdung des christlichen Lebens dar.

Die Kirche hingegen ist der soziale Raum, der der Welt entgegensteht und der Wohnort der Glaubenden ist. Die Häuser für die Kirche, die im Anschluss an Ex 1,21 genannt werden, konnotieren Sicherheit und Stabilität. Sie entstehen durch Gottesfurcht und Gebet, wodurch diesem Raum auch eine spirituelle Dimension zukommt, die mit der sozialen verbunden wird. Die Gemeinschaft der Kirche ist bestimmt durch ihre Spiritualität. Auch vom Gesetz wird gesagt, dass es „in das Haus der Kirche eintritt“.¹⁵⁴

¹⁵² Zum Aspekt von Raum und Chronotopos vgl. etwas ausführlicher Siquans, Ägypten.

¹⁵³ Vgl. zu „Welt“ (κόσμος) in Joh Wolter, κόσμος, 1897 f. „Im Johannesevangelium sind die Aussagen über den κ. in einen antithetischen Dualismus eingebunden, der durch das Gegenüber von Licht und Finsternis [...], Wahrheit und Lüge [...], Liebe und Haß [...], oben und unten [...], Leben und Tod [...] u.a.m. gekennzeichnet ist.“ (1897) Die Gottesferne der Welt ist bei Joh auf die Ablehnung des Sohnes zurückzuführen. „Er [der Kosmos] wird dadurch zu einem vom Teufel beherrschten und Gott gegenüberstehenden Unheilsbereich (8,23; 12,31; 14,30; 16,11), dem diejenigen, die mit Glauben auf Jesu Anspruch reagiert haben, wesensmäßig nicht angehören.“ (ebd.) Die Gemeinde steht in diesem Verständnis dem Kosmos gegenüber.

¹⁵⁴ Origenes, Hom. Exod. 2,4; Heither, Predigten, 51; Baehrens, Origenes, 160: *ecclesiae ingreditur domum*.

Der Gegensatz zwischen Kirche und Welt, Glaubenden und ihren Feinden, wird also nicht nur zeitlich, sondern durchaus auch mit Hilfe einer Raummetaphorik beschrieben. Die einander entgegengesetzten Räume sind sozial und spirituell definiert. Beide Aspekte sind nicht voneinander zu trennen, wie sich auch schon in der Frage der Identität und Abgrenzung zeigte.

Letztlich bleibt aber die Kirche innerhalb der Welt. In der moralischen Auslegung der Vermehrung greift er das Bild des Landes auf. Hier wird das Land, also Ägypten, mit dem Körper gleichgesetzt:¹⁵⁵ Auch hier kann man Frucht bringen. Origenes bringt dezidiert zum Ausdruck, dass der Körper – richtig gebraucht – ein notwendiges Medium für gute Taten ist (Hom. Exod. 1,4).¹⁵⁶ Im Land Ägypten also werden durchaus auch die guten Werke (*opera bona*) vermehrt. Was die Kirche aber von der Welt unterscheidet, ist ihre Orientierung zum Himmlischen, nach „oben“: Ägypten wird mit Körperlichkeit, Irdischem und Zeitlichem gleichgesetzt, dem das Himmlische, das ausdrücklich oben ist, gegenübersteht. Das Himmlische wird dementsprechend mit Tugend, Ewigkeit, Unvergänglichkeit, Enthaltbarkeit, aber auch Heimat und Paradies identifiziert.¹⁵⁷ Die Glaubenden sind zwar noch in der Welt, sie leben in ihrem Körper auf der Erde, sind aber auf das Himmlische und Ewige ausgerichtet. Die Kirche ist damit ein Ort in der Welt, der dieser entgegengesetzt ist, und damit Heterotopos, Gegenraum.¹⁵⁸ In der biblischen Exoduserzählung entspricht der Kirche der Weg durch die Wüste: Die Glaubenden haben sich schon von Ägypten abgewandt, sind aber noch auf dem Weg zur Vollendung.¹⁵⁹

Der Weg der Seele, wie ihn Torjesen als leitendes Prinzip der Exegese des Origenes aufgewiesen hat, lässt sich anhand des Exodusbuches sehr gut nachzeichnen.¹⁶⁰ Er beinhaltet sowohl eine Zeit- als auch eine Raumdimension. Der Weg (räumlich) fungiert als Metapher für das Leben (zeitlich). Diese Durchdringung von Zeit- und

¹⁵⁵ Vgl. dazu auch Philo, bei dem sich dieser Gedanke verbreitet findet, den er aber selbst schon von nicht genannten Vorgängern übernommen hat; vgl. Pearce, Land, 82–127. Pearce verortet den Ursprung dieser Idee bei Philo einerseits in den „geographical imaginations of the Pentateuch“, andererseits im „influence of Platonist exegesis of the world imagined by Homer.“ (ebd., 82)

¹⁵⁶ Auch diese Vorstellung findet sich schon bei Philo, geht aber letztlich auf Plato zurück; vgl. ebd., 87: „Like Plato, he [Philo] has a double attitude towards the body. Mortal and temporary though it is, the body is created by God to be a holy temple for the rational soul. The blessings of God include bodily well-being so that the mind has the greatest possibility to contemplate God’s teaching. Proper self-control does not, therefore, mean neglecting the body; it is right to take care of its legitimate needs and to train it to fulfil its proper purpose. The body must not, however, become the centre of attention or the thing which is honoured above the soul.“

¹⁵⁷ Origenes, Hom. Exod. 2,1. Das Himmlische, Ewige ist aber nicht gleichzusetzen mit der Kirche, die eher mit der Wüste zu vergleichen ist, in der das verheißene Land angestrebt wird, aber noch nicht erreicht ist und die Wandernden immer wieder gefährdet sind.

¹⁵⁸ Vgl. Foucault, Heterotopien, 152–154.

¹⁵⁹ Daher gibt es in der Kirche auch Menschen auf verschiedenen Stufen des spirituellen Fortschritts.

¹⁶⁰ Vgl. etwa die fünfte Homilie, für die das Wegmotiv zentral ist. Torjesen analysiert auch die Numeri-Homilien, für die ebenfalls der Weg ein Leitmotiv darstellt. Vgl. Torjesen, Procedure, 96–100. Völker, Vollkommenheitsideal, 62–75, findet den inneren Aufstieg des Menschen besonders im Stationsverzeichnis der Wüstenwanderung, das in der 27. Numeri-Homilie interpretiert wird, wieder. Zur Kritik vgl. Hanson, Interpretation, 122 f.

Raummetaphorik zeigt sich auch in der vorliegenden Homilie. Zugleich begründet die leitende Funktion des Wegs der Seele für die Exegese die enge Verbindung von spiritueller und moralischer Auslegung.

2.3.3.6 Metaphorische Interpretation und ihre Implikationen

Dass Origenes in dieser Homilie allegorisch auslegt und das christliche Leben mit aus dem Bibeltext übernommener Metaphorik beschreibt, hat die vorangegangene Analyse deutlich gemacht. Eine christliche allegorische Interpretation des Exodus findet sich bereits bei Paulus in 1 Kor 10, auf die Origenes auch zurückgreift, besonders in der fünften, siebten und elften Homilie, die den Auszug aus Ägypten und die Wüstenwanderung im Blick haben.¹⁶¹ Origenes' allegorische Auslegung ist generell stark von Paulus als Vorbild geprägt.¹⁶²

Das biblische Buch Exodus weist, besonders auch in seinen ersten beiden Kapiteln, paradigmatische Strukturen auf, die geeignet sind, sie auf strukturanaloge Situationen zu übertragen. Genau dies greift Origenes auf: Der Pharao/Ägypten, im biblischen Buch Gegner Israels und vor allem JHWHs, wird zum Inbegriff des Bösen überhaupt. Das entspricht durchaus dem biblischen Text und möglicherweise auch seiner Entstehungssituation.¹⁶³ Für Origenes ist der Inbegriff des Bösen der Teufel. Zudem bringt er die Situation mit der seiner Zuhörer/innen in Verbindung, versetzt sie quasi „nach Ägypten“, in die Lage der Hebräer/innen, und zieht auf metaphorischer Ebene Parallelen zwischen dem Bibeltext und dem Leben der Christ/inn/en.

Ein weiterer Schritt ist die Verinnerlichung des Geschehens: Nicht nur werden die Zuhörer/innen des Origenes von Hass und Verfolgung bedroht, sondern auch in ihrem Inneren drohen Gefahren durch Laster und Begierden, die zu bekämpfen sind. Dabei ist gegenüber dem Bibeltext aber noch einmal darauf hinzuweisen, dass die Hebräer/innen dort (und auch im weiteren Verlauf des Exodusbuches) gerade nicht gegen Ägypten kämpfen sollen, sondern allein von Gott (durch Vermittlung des Mose) befreit und gerettet werden. Hier findet eine Verschiebung statt, die möglicherweise Reaktion auf tatsächliche Verfolgungen ist oder aber dem hellenistischen agonalen Verständnis des Lebens zu verdanken ist.¹⁶⁴

¹⁶¹ Vgl. dazu Siquans, Homily.

¹⁶² Vgl. etwa Vogt, Origen, 536–574.

¹⁶³ Auch in der zeitgenössischen Exegese finden sich Hypothesen, die die Verschriftung der Exodus-tradition nicht nur mit Ägypten in Verbindung bringen. Vgl. Oswald, Exodusbuch: „Tatsächlich könnte die Exodus-Erzählung alle drei Hegemonien, die assyrische (bis etwa 612) und die ägyptische (bis 605) und die babylonische (ab 604) zum Hintergrund haben, die Namenlosigkeit des Pharaos und die Nicht-datierung der Ereignisse ermöglichen eine multiple Applikation.“

¹⁶⁴ Tatsächlich ist die Frage des Verhältnisses von Freiheit und Gnade bei Origenes nicht unproblematisch. Man hat ihm auch vorgeworfen, eine synergistische Position zu vertreten. Vgl. dazu Schockenhoff, Fest, 95–131. Schockenhoff urteilt, dass „das gelungene Zusammenspiel von Freiheit und Gnade“ sehr wohl im Blickpunkt des Origenes stehen (ebd., 123). So stellt Origenes etwa in Hom. Exod. 6,1 fest: [...] *non sua virtute sed Dei gratia victoriam factam*. Origenes behandelt die Frage auch in seiner Homilie zu 1 Sam 2 zu Hanna und Peninna (vgl. Schockenhoff, Fest, 45 f).

Dazu kommt eine Allegorie, die diese Homilie in besonderer Weise prägt, und das ist die allegorische Deutung des Befehls des Pharaos, die mit einem von Origenes eingebrachten allegorischen Verständnis der Geschlechter „männlich“ und „weiblich“ bewerkstelligt wird. Dieser metaphorischen Interpretation soll hier noch näher nachgegangen werden, weil sie in sehr eigentümlicher Weise Geschlecht und Gewalt miteinander verknüpft. Die Verknüpfung ist vom Bibeltext zunächst vorgegeben, da der Pharao befiehlt, ausschließlich die männlichen Neugeborenen zu töten und – ausdrücklich – die weiblichen am Leben zu lassen (Ex 1,16). Die folgenden Verse erzählen, dass die Hebammen den Befehl des Pharaos nicht befolgten, dass dieser sie zur Rede stellte und offensichtlich ihrer Erklärung Glauben schenkte und zuletzt den Befehl an sein ganzes Volk weitergab. An keiner Stelle im Bibeltext wird von der tatsächlichen Tötung eines Kindes gesprochen, weder eines männlichen noch eines weiblichen. Hier findet Origenes wie die anderen Ausleger eine Leerstelle vor, die in unterschiedlicher Weise gefüllt wurde. Die Frage etwa, ob hebräische Knaben in den Nil geworfen wurden, wird auch in Midraschauslegungen unterschiedlich beantwortet.¹⁶⁵ Origenes ist aber, soweit mir bekannt ist, der einzige, der – ausgehend von seiner allegorischen Geschlechterdeutung – die Frage stellt, ob die Hebammen die Mädchen getötet hätten. Und er bejaht diese Frage, ja, er muss sie aus seinen Überlegungen heraus geradezu bejahen. In seiner Perspektive müssen die Hebammen die Mädchen töten. Das allegorische Verständnis von „männlich“ als vernünftig, himmlisch, tugendhaft, enthaltsam und von „weiblich“ als fleischlich, körperlich, irdisch, zeitlich, ausschweifend¹⁶⁶ stellt die beiden Geschlechter einander kontrastiv und ausschließend gegenüber. Er beschreibt die Geschlechter als Teil eines dichotomisch konzipierten Weltbildes, in dem die beiden Pole allerdings auch klar und gegensätzlich bewertet werden. Daraus ergibt sich für Origenes die logische Konsequenz, das gute Männliche zu pflegen und zu nähren und das schlechte Weibliche abzuwehren und zu töten. „Nähren“ und „töten“ sind in diesem Zusammenhang ebenfalls metaphorisch und zunächst nicht wörtlich zu verstehen. Es geht Origenes um Verhalten einerseits und auch (und vorgängig) um die entsprechenden inneren Dispositionen andererseits. Spirituelle und moralische Ebene sind untrennbar miteinander verbunden. Das heißt, in erster Linie geht es Origenes um den inneren Kampf, der sich auch auf das Verhalten und die sozialen Beziehungen auswirkt, etwa indem die Gläubigen falschen Lehrern kein Gehör schenken, sich nicht an Vergnügungen und Gelagen und ähnlichem beteiligen, das er eingehend beschreibt.¹⁶⁷

Der innere Kampf verbleibt daher von vorneherein nicht ausschließlich im Inneren, sondern hat Konsequenzen für das Handeln. Die „Mädchen“ zu „töten“

¹⁶⁵ Vgl. Cohen, Origins, 31, merkt an, dass das Jubiläenbuch die Ausführung des Dekrets explizit erzählt. Auch in späterer Literatur findet sich eine Ausgestaltung der Umsetzung, so etwa HldR 2,15 (an dieser Stelle wird auch eine Zahl der getöteten Kinder genannt: entweder 10.000 oder 600.000).

¹⁶⁶ Diesen Aspekt führt Origenes viel breiter aus als den erwünschten Himmlischen.

¹⁶⁷ So fügt sich die allegorische Deutung des Befehls des Pharaos gut in den Gesamtduktus der allegorischen Exodusinterpretation in dieser Homilie.

bedeutet primär, die schlechten Neigungen, Begierden und Laster zu bekämpfen. Das kann sehr positive Auswirkungen auf den Umgang mit anderen Menschen haben, aber auch Unverständnis und Ausgrenzung nach sich ziehen. Der agonistische Zug dieser Spiritualität generiert eine innere Einstellung, die Gewalt, auch tödliche Gewalt grundsätzlich einschließt. Wenn das Böse vernichtet werden muss, müssen dann auch die Bösen, die Gegner vernichtet, getötet werden? Die Verschiebung in der Auslegung des Origenes von einem Kampf, den Gott allein führt und führen kann und soll, zu einem Kampf, den die Gläubigen selbst führen sollen, eröffnet auch die Möglichkeit, gegen die Gegner des Glaubens vorzugehen, nicht nur spirituell. Wenngleich Origenes dazu nicht auffordert und vielleicht auch in seiner Situation der Verfolgung die Möglichkeiten dazu nicht hat, ist dieser Weg eröffnet. Die Geschichte zeigt, dass spirituelle Kämpfe, etwa gegen Juden, gegen Häretiker und andere, sehr schnell auch in physische Gewalt umschlagen können und dies auch geschehen ist. Die Spiritualisierung, Individualisierung und Verinnerlichung von Gewalt, die bei Origenes (und anderen patristischen Bibelauslegern) zu beobachten ist, löst das Problem der Gewalt nicht, sondern verschiebt es nur. Mitunter kann vielleicht sogar von einem Verdrängen und Unterdrücken gesprochen werden, was aber die Gefahr in sich birgt, dass das Verdrängte sich wiederum Luft verschafft. Wie Origenes sagt, werden die guten Werke „durch den Dienst des Körpers“ vermittelt.¹⁶⁸ Die Frage ist, wie weit sich nicht auch der Kampf als solcher durch den Körper zeigt und im Verhalten manifestiert.

Ein weiterer Problempunkt ist hier anzusprechen, nämlich die Konsequenzen aus der Zuordnung des Männlichen zum Himmlischen und des Weiblichen zum Irdischen. Natürlich meint Origenes in seiner Homilie mit „männlich“ und „weiblich“ nicht tatsächlich vorhandene Männer und Frauen, auch wenn in seinem Ausgangstext Knaben und Mädchen gemeint sind. Das zeigt sich auch darin, dass er die Hebammen und die Tochter des Pharaos nicht in dieses Interpretationsschema integriert. Origenes versteht den Text allegorisch und deutet die Geschlechter auf eine moralisch-spirituelle Wirklichkeit hin. Damit sind auch die schon diskutierten Bewertungen und Zuordnungen zum Himmlischen respektive Irdischen verbunden. Wenngleich Origenes damit nicht auf tatsächliche Männer und Frauen abzielt, sondern auf geistige Realitäten, so wirkt diese Einstellung gegenüber dem ideell Männlichen und dem ideell Weiblichen auch auf die Einstellung gegenüber Männern und Frauen zurück. Sehr deutlich zeigt sich dies in einem Gedanken, der sich in frühchristlichen Schriften vielfach findet: Die Frau müsse erst (in übertragenem Sinn) zum Mann werden, um Vollkommenheit zu erreichen. Als Frau ist ihr das nicht möglich.¹⁶⁹ In vielen Fragen und in zahlreichen Schriften zeigt sich eine Geringschätzung von Frauen gegenüber den Männern auch im frühen Christentum, die

¹⁶⁸ Origenes, Hom. Exod. 1,4; Heither, Predigten, 29; Baehrens, Origenes, 150: *per officium corporis ministrantur*.

¹⁶⁹ Vgl. u.a. Vogt, Männlichwerden; Petersen, Werke; Feichtinger, Apostolae; Siquans, Prophetinnen, 471–475.

sich unter anderem im Ausschluss aus vielen Bereichen des politischen und religiösen Lebens manifestiert.¹⁷⁰ Die Ursachen dafür liegen in weit verbreiteten Ansichten der Spätantike über die „Natur“ von Frauen und Männern, über ihr Verhältnis und ihre Fähigkeiten. Eine allegorische Auslegung, wie sie sich bei Origenes findet, greift diese Vorstellungen auf und verfestigt sie zugleich. Auch ein „nur“ spirituelles Verständnis von „männlich“ und „weiblich“ hat reale Auswirkungen auf das Leben und das Verhältnis von Männern und Frauen.

Die spirituelle Auslegung des Origenes geht hier von einem Text aus, der durchaus ein „historisches“¹⁷¹ Geschehen schildert. Der Bibeltext, der Leerstellen und Unbestimmtheiten enthält, der offen ist für die Aktualisierung auf spätere Situationen hin,¹⁷² bietet Origenes die Möglichkeit einer spirituellen Deutung. Dennoch liegt aber, auch nach der Theorie, die Origenes über die Schriftauslegung entwickelt, dem geistigen Sinn immer der Literalsinn zugrunde, weil der geistige Sinn im Buchstaben ausgedrückt ist.¹⁷³ Die spirituelle Auslegung ist damit niemals völlig abgekoppelt von der wörtlichen Bedeutung des Textes. Spirituelle Auslegung muss auch nicht auf das individuelle Innere beschränkt bleiben, sondern bezieht sich durchaus auch auf das Leben der Kirche und weist damit einen sozialen und politischen Aspekt auf. Allegorese ist nicht *per se* spirituell und innerlich, sondern eine Hermeneutik, die es ermöglicht, den Text aus einer Situation in eine andere zu übertragen. „[...] allegory is not so much about the meaning or lack of meaning in texts, as it is a way of using texts and their meanings to situate oneself and one's community with respect to society and culture.“¹⁷⁴

Allegorese ermöglicht Aktualisierung eines Textes, der nicht mehr unmittelbar Plausibilität besitzt. Sie kann als *transpositional hermeneutics*¹⁷⁵ verstanden werden, die den Bibeltext und die Hörer/innen des Origenes zusammenbringt. Origenes öffnet den Bibeltext für seine Zuhörer/innen, indem er die Personen und Gruppen aus dem Buch Exodus mit Personengruppen seiner Gegenwart identifiziert. Der Pharao ist der Teufel,¹⁷⁶ die Ägypter/innen sind die Feinde der Gläubigen, die unterdrückten Hebräer/innen sind die Gläubigen selbst. Die Tochter des Pharaos steht für die Kirche aus den Völkern, die Mutter des Mose für die Synagoge. Nur Mose selbst

¹⁷⁰ Vgl. z. B. Clark, Women; Jensen, Töchter; L'Hermite-Leclercq, L'Église; Heine, Frauen.

¹⁷¹ Historisch ist hier nicht im modernen Sinn zu verstehen, als etwas tatsächlich genau so Geschehenes, das durch materielle Zeugnisse auch nachweisbar wäre, sondern als etwas, das so geschildert wird, als wäre es wirklich geschehen. Die Fiktion ist die eines tatsächlichen Geschehens.

¹⁷² So werden etwa keine Zeitangaben gemacht, der Name des Pharaos wird nicht genannt etc.

¹⁷³ Vgl. Lies, Schriftauslegung, 370. Lies geht davon aus, „daß es auch einen buchstäblichen Sinn gibt, der (zunächst) in seiner Buchstäblichkeit in einer einfachen Weise (moralischer) Nützlichkeit, d.h. als Anweisung zur sittlichen Besserung (geistig) verstanden werden soll.“ (368)

¹⁷⁴ Torjesen, Influence, 16.

¹⁷⁵ Vgl. dazu Lange/Pleše, Hermeneutics.

¹⁷⁶ Wobei hier zu überlegen wäre, ob damit nicht eher eine abstrakte Realität gemeint ist, als ein Individuum. Aber er wird immer wieder als „Fürst dieser Welt“ angesprochen, also durchaus als Individuum. Gögler, Theologie, 156, erwähnt, dass Origenes den Glauben an Dämonen mit seinen Zeitgenossen teilt. Die Rede vom Teufel sollte daher nicht allzu abstrakt verstanden werden.

repräsentiert nicht eine Personengruppe, sondern das Gesetz, das spirituell zu verstehen ist. Die Unterdrückung der Hebräer/innen durch den Pharao wird zur Versklavung durch das Böse. Indem Origenes den Bibeltext allegorisch deutet, entkleidet er ihn des konkreten historischen Kontextes und öffnet ihn so für die Transposition auf einen neuen konkreten historischen Kontext, nämlich den der gläubigen Christ/inn/en seiner Gegenwart. Damit wird der Bibeltext, der von einem vergangenen Geschehen spricht, durchsichtig und plausibel für die Zuhörer/innen.

3. Ephräms Kommentar zum Buch Exodus

3.1 Einführung

Ephräm der Syrer (ca. 306–373) war ein zunächst in seiner Heimatstadt Nisibis, nach 363 in Edessa aktiver Lehrer, Katechist, Exeget und Komponist liturgischer Texte.¹ Syrisch war seine Muttersprache und die Sprache, in der er seine Schriften verfasste. Griffith hält fest, dass er „intellectually very much attuned to the Greek-speaking culture of Asia Minor, and of the major ecclesiastical centers in Antioch and Constantinople“ gewesen sei.² Von Ephräm werden zahlreiche Werke überliefert, die bei weitem nicht alle von ihm stammen. Von den exegetischen Werken sind der Genesis- und Exoduskommentar in syrischer Sprache erhalten und Ephräm selbst zuzuschreiben. Neben einigen anderen Prosawerken besteht sein Œuvre zum großen Teil aus poetischen Texten, die in der Regel als Hymnen bezeichnet werden (syrisch *memre* und *madrasche*), die für die Liturgie komponiert wurden.³ Alle Werke Ephräms, auch die Hymnen sind in gewisser Weise Auslegungen der Schrift.⁴ Ephräm drückt sich weniger in abstrakter philosophischer als vielmehr in poetischer symbolhafter Sprache aus.

Seine Bibelkommentare verfasste Ephräm in seinen späten Jahren (nach 363) in Edessa. In den Prosakommentaren, zu denen auch der Exoduskommentar gehört, konzentriert Ephräm sich auf den Literalsinn,

[...] clarifying obscure words and phrases, and explaining what at first sight might seem to be historical or logical conundrums, or giving what he considered to be the correct interpretation of passages that were used in a contrary sense by adversaries such as the

¹ Vgl. Griffith, Ephraem, 1398. Zu Leben und Werk Ephräms vgl. auch Bruns, Ephräm; El-Khoury, Interpretation, 13–23; Friedl, Ephräm.

² Griffith, Ephraem, 1398. Possekkel, Evidence, kommt in ihrer Untersuchung zu dem Schluss, dass Ephräm, obwohl er wohl nicht in einem der großen Zentren studierte, in verschiedener Weise griechische Konzepte aufgriff und verwendete. „The great number of his ideas that can be traced to Greek culture shows that Hellenism was an integral part of fourth-century Syriac culture.“ (234) Ephräms Kenntnisse der griechischen und hebräischen Sprache werden hingegen vielfach skeptisch beurteilt; vgl. Hidal, Interpretatio, 16–17; Monnickendam, Ephrem's Syriac; Possekkel, Evidence, 52–53.

³ Harvey, Biblical Women, 107–108: „*Madrashe* were stanzaic poems of different meters that dealt with doctrinal matters. The verses were usually sung by a soloist, punctuated with a choral response; or, the stanzas would alternate with verses of the Psalms in antiphonal singing. *Memre* were verse homilies chanted in a simple meter [...]“

⁴ Vgl. Griffith, Ephraem, 1402. Ebd., 1404, spricht er von „Ephraem's conviction that the heart of his scriptural commentary is to be found in his liturgical compositions“.

Marcionites, the followers of Bar Daysan, or of Mani, and even of those whom he identified as „Arians“ or „Aetians“.⁵

Ephräms exegetischer Zugang wird meist der antiochenischen Richtung zugeordnet, was allerdings differenzierter zu sehen ist.⁶ Friedl beschreibt Ephräms methodischen Zugang zur Bibel folgendermaßen:

In seiner Methode der Schrifterklärung zeigt sich ein doppelter starker orientalischer Einfluss: (a) einerseits von seiner mesopotamischen Heimat, aus der er manche literarische Gattungen, Themen, Symbole sowie Formulierungen übernimmt, (b) andererseits – und das in fundamentaler und für das vornikänische syrische Christentum charakteristischer Weise – von der jüdischen Kultur, die sich in seiner Vertrautheit mit dem Alten Testament und der jüdischen hermeneutischen Praxis, seinem zuweilen midraschartig-haggadischen Interpretationsstil und der Verwendung außer- bzw. postbiblischer jüdischer Anschauungen und Traditionen widerspiegelt.⁷

Daneben ist auch der Einfluss griechischer Philosophie, insbesondere der Stoa greifbar.⁸

Ephräm kennt zwei Sinnebenen der Schrift, den Literalsinn und den geistigen Sinn.⁹ „For Ephraem, scripture is the rule of faith which even Nature confirms.“¹⁰ Wie sich Gott im Sohn in Fleisch kleidete, so kleidete er sich in der heiligen Schrift gleichsam in menschliche Worte.¹¹ Parallelismen, Typologie und Symbole sind charakteristisch für Ephräms Bibelauslegung.¹² Hidal bezeichnet die antithetischen und synonymen Parallelismen sogar als „exegetische Prinzipien“ bei Ephräm.¹³ Gerade auch die antithetischen Parallelismen zeigen, wie sehr Ephräms Denken von Polaritäten bestimmt ist.¹⁴

Ephräm analysiert in seinen Kommentaren nicht jeden Vers, sondern greift die Passagen heraus, die ihm wichtig sind. Sein Blick richtet sich besonders auf das Leben seiner Hörer/innen und damit auf die Aktualität der Bibeltexte für seine Zeit.

⁵ Ebd., 1420.

⁶ Vgl. ebd., 1399: „Ephraem’s exegesis is in fact not so much ‚Antiochian‘ as it is ‚a Christian counterpart to Jewish exegesis.“ Hidal, *Interpretatio syriaca*, 25, warnt davor, Ephräm in das Schema *sensus literalis* – Typologie – Allegorie hineinzuzwängen. Yousif, *Principles*, 298, weist darauf hin, dass hier allenfalls eine Entsprechung angenommen werden kann, da zur Zeit Ephräms die antiochenische Exegese noch nicht existierte, ganz zu schweigen von einer „Schule“.

⁷ Friedl, Ephräm, 40.

⁸ Vgl. ebd., 45–46; Possekel, *Evidence*.

⁹ Yousif, *Principles*, 298, erwähnt die „distinction between interpreting *su’ rānā’ ū* (effectively, literally) and *rūhānā’ ū* (spiritually)“ als eines der grundlegenden Prinzipien in Ephräms Exegese.

¹⁰ Griffith, *Ephraem*, 1410.

¹¹ Vgl. ebd., 1412.

¹² Vgl. zum Parallelismus bei Ephräm auch El-Khoury, *Hermeneutics*; Leloir, *Symbolisme*; Yousif, *Exégèse*.

¹³ Hidal, *Interpretatio syriaca*, 25.

¹⁴ Vgl. Friedl, Ephräm, 41. Siehe dazu auch unten den Abschnitt über die metaphorische Auslegung.

Immer wieder kommt hier auch das polemische Anliegen der Verteidigung gegen falsche Lehren und die Durchsetzung der nizänischen Glaubenssätze zum Ausdruck.¹⁵ Wie die meisten der antiken Bibelausleger versteht auch Ephräm die Schrift als *sui ipsius interpres*. Selbstverständlich geht Ephräm dabei auch von der Einheit der christlichen Bibel aus und legt das Alte Testament mit Perspektive auf das Neue hin aus.¹⁶ Das geschieht häufig in Form der Typologie. Ephräms Exegese nimmt ihren Ausgangspunkt bei der jüdischen exegetischen Tradition, zu der sich viele Verbindungen finden, und führt diese christlich weiter.¹⁷

Der Exoduskommentar Ephräms ist in syrischer Sprache überliefert.¹⁸ Auf diese Version wird sich die folgende Untersuchung beschränken. Daneben ist auch ein armenischer Kommentar unter Ephräms Namen überliefert.¹⁹ Dieser ist allerdings nicht als echt zu betrachten²⁰ und findet daher hier keine Berücksichtigung.

Ephräms Exoduskommentar unterscheidet sich von seinem Genesiskommentar, primär bedingt durch den unterschiedlichen Inhalt der beiden biblischen Bücher, wie Salvesen festgehalten hat.²¹ Demnach ist für Ephräm das Exodusbuch vor allem wegen seiner Erzählung interessant: „[...] the story of one man’s mission, God’s redemption of a People for himself, the beginnings of Israelite nationhood.“²² Der Kommentar ist weitgehend eine Nacherzählung von Exodus, ergänzt durch Kommentare Ephräms.²³ Diese „heighten the drama already present in the biblical story“.²⁴ Seine Theologie ist nach Salvesen eher populär und fromm.²⁵ Wichtige Themen sind Gottes Vorsehung und der freie Wille des Menschen²⁶ sowie Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.²⁷

Nach Tonneau²⁸ gehen die Kommentare zu Genesis und Exodus auf Ephräms Unterricht in Edessa zurück, wurden also mündlich vorgetragen. Salvesen bringt

¹⁵ Vgl. u.a. ebd., 40; Griffith, Ephraem, 1403.

¹⁶ Vgl. Féghali, Influence, 75–82.

¹⁷ Vgl. ebd., 77.

¹⁸ Kritische Ausgabe und lateinische Übersetzung: Tonneau, Commentarii; englische Übersetzungen: McVey/Mathews/Amar, St. Ephrem; Salvesen, Exodus Commentary (2011) (Salvesen übersetzt freier und weniger eng am syrischen Text als Amar); französische Übersetzung: Féghali, Commentaire. Die deutschen Übersetzungen im Folgenden sind von mir.

¹⁹ Vgl. Mathews, Armenian Commentaries.

²⁰ Vgl. ebd., XII.

²¹ Salvesen, Exodus Commentary (1993), 332.

²² Ebd., 332.

²³ Vgl. auch dies., Exodus Commentary (2011), 2: „It is closer in style to the retellings of the Jewish Greek writers Josephus and Philo than the biblical commentaries that the modern reader may be familiar with.“ Die nicht allzu häufigen Bibelzitate stehen der Peschitta nahe. Abweichungen schreibt Salvesen der Zitation aus dem Gedächtnis zu.

²⁴ Dies., Exodus Commentary (1993), 334.

²⁵ Vgl. ebd. (1993), 334.

²⁶ Vgl. Bou Mansour, liberté humaine; ders., défense éphrémienne; ders., liberté; Brock, Luminous Eye, 20–22.

²⁷ Brock, Luminous Eye, 8, erwähnt die Gerechtigkeit als ein wichtiges Thema der Theologie Ephräms.

²⁸ Vgl. Tonneau, Commentarii, I–II.

insbesondere eine weibliche Hörerschaft damit in Verbindung.²⁹ Aktualisierung findet sich allerdings in den ersten beiden Kapiteln, die hier von Bedeutung sind, so gut wie gar nicht. Insofern ist Ephräms Auslegung von Ex 1–2 untypisch für ihn. Erst ab Ex 12, dem Text über Pessach, legt Ephräm stärker typologisch und damit spezifisch für sein christliches Publikum aus. Gerade die hier untersuchten Anfangskapitel des Kommentars weisen Ähnlichkeiten mit jüdischen Auslegungen auf. Den Fragen nach Ephräms Parallelen zur jüdischen Auslegung und nach seinem Antijudaismus soll im Folgenden näher nachgegangen werden.

3.2 Ephräm und die Juden: Zwischen Antijudaismus und Rezeption jüdischer Tradition

Der Antijudaismus in Ephräms Schriften ist vielfach festgestellt und untersucht worden.³⁰

Friedl nennt verschiedene Aspekte, die die negative Haltung Ephräms gegenüber den Juden bestimmen:³¹ Die starke Präsenz von Juden in Nisibis und Edessa³² und deren bessere soziale und politische Situation, die stark asketische Orientierung der syrischen Christen im Gegensatz zu den Juden, die privilegierte Stellung der Juden während der Seleukidenherrschaft, Tendenzen christlicher Gemeindemitglieder, jüdischer religiöser Praxis zu folgen, sowie jüdische theologische Positionen als Gegenpol des christlichen Selbstverständnisses. Ephräm steht bereits in einer langen christlichen Tradition antijüdischer Rhetorik und zieht klare Grenzlinien zwischen

²⁹ Vgl. Salvesen, *Exodus Commentary* (1993), 337 f. Sie verweist dazu auf die positive Darstellung der Frauen des Exodusbuches, die sich auch in anderen Texten findet, sowie auf Chorsängerinnen, die für Ephräm eine besondere Rolle spielen. Nach Baumstark, *Geschichte*, 35, ist die Nachricht Jakobs von Serug glaubhaft, dass Ephräm den „Vortrag seiner sangbaren Dichtungen durch Jungfrauenchöre persönlich“ geleitet habe. Vgl. dazu detaillierter und kritisch Harvey, *Biblical Women*, 126–129.

³⁰ Hier nur einige Hinweise auf neuere Literatur: McVey, *Polemic*; Shepardson, *Rhetoric*; dies., *Anti-Judaism*; Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*; Kazan, *Homily*; Hayman, *Image*, für Ephräm bes. 427–433 (Hayman weist auch Ephräms Temperament eine wichtige Rolle in seinen antijüdischen Ausführungen zu: „But it also owes a lot to Ephraem’s own fiery temperament, for he reacted to other threats to the Church [from Bardaisanites, Marcionites, Manicheans, etc.], with the same degree of virulence and abuse.“); Drijvers, *Jews and Christians*; Kuhlmann, *Harp*; Narinskaya, *Ephrem*. Narinskayas Versuch, Ephräm als nicht antijüdischen, sondern judenfreundlichen Schriftsteller darzustellen, überzeugt nicht.

³¹ Vgl. Friedl, *Ephräm*, 54–55. Mit der Annahme unterschiedlicher Faktoren als Ursache und Motivation antijüdischer Polemik erübrigt sich die alte Diskussion zwischen Autoren, die den Antijudaismus auf eine rein theologische Notwendigkeit zurückführen und denen, die eine starke missionarische Aktivität von jüdischer Seite annehmen. Immer spielen verschiedene Faktoren zusammen, die sich auch im Lauf der Zeit ändern können.

³² Zum Verhältnis von Christen und Juden in Syrien vgl. Drijvers, *Christianity and Judaism*. Die Christen befanden sich bis ins vierte Jahrhundert in einer Minderheit. Heiden, Juden und Christen lebten auf engem Raum zusammen und teilten den Alltag und zahlreiche Vorstellungen und Erfahrungen. Das syrische Christentum war, wie Drijvers zeigt, kein abgeschottetes Refugium eines „ursprünglichen“ Judenchristentums, sondern die Bevölkerung hatte Anteil an der hellenistischen Kultur des gesamten römischen Reiches.

„uns“ und „ihnen“.³³ „Ephrem thus distances the category ‚Jew‘ from that of ‚Christian‘ making the Jews an incompatible ‚other‘ to the Christian self.“³⁴ Shepardson analysiert anhand der Hymnen die antijüdischen Angriffe: Die Juden werden als blind, dreckig, taub, stumm und starrsinnig dargestellt, sie würden den Willen Gottes nicht verstehen und seien von Gott verworfen. Die Juden werden dem Dunkel, der Bitterkeit, dem Verborgenen zugeordnet, immer im Gegensatz zu den Christen, die für Ephräm dem Licht, der Süßigkeit, dem Offenbaren zugehören.³⁵ Auch hier zeigt sich wieder deutlich Ephräms polares und polarisierendes Denken und Sprechen. Die Verehrung des goldenen Kalbes (Ex 32) und die Kreuzigung Jesu sind die wichtigsten historischen Ereignisse, die polemisch gegen die Juden interpretiert und auch miteinander verknüpft werden. Davon sind aber prominente Persönlichkeiten des Alten Testaments ausgenommen: „Ephrem thus defines two lines of ancestry for Israel (and for his own community): the descendents of the good and spiritually pure Moses, and the descendents of the rejected and defiled Jewish people.“³⁶ Auch Jesus stammt von dieser „guten“ Linie ab:

This reconstruction allows Ephrem to praise prominent Jewish ancestors and to claim Jewish Scripture, as well as to explain how it was that Jesus could have been born a Jew, and yet why there is no valid Judaism after Jesus.³⁷

Auch wenn, wie Shepardson aufgewiesen hat, die antijüdische Rhetorik vielfach zur Abwehr innerchristlicher Gegner, die nicht die nizänische Lehre vertreten, gebraucht wird, bleiben ihr antijüdischer Charakter und ihre antijüdische Stoßrichtung aufrecht.³⁸

As with the problem of Judaizing, so too with this controversy Ephrem criticizes in an effort to make his congregation conform to the boundaries of Nicene orthodoxy. Just as he draws clear boundaries for their behaviour with respect to Judaizing and Nicene orthodoxy, so too, he delineates clear lines between orthodox and heretical teachings about God and God’s Son, fighting not against a separate Nisibene or Edessene „Arian“ church, but against the non-Nicene teachings currently dominating the empire that might infiltrate

³³ Vgl. Shepardson, *Rhetoric*, 151 u. ö.

³⁴ Ebd., 39.

³⁵ Vgl. ebd., 52–53.

³⁶ Ebd., 88. Ebd., 89: „That Ephrem identifies a line of faithful Jews who rose above the rest of the Jewish people is clear from his frequent references to certain pillars within the tradition of Israel, such as Noah, Abraham, Moses, and David, whom Ephrem consistently raises up as positive models for Christian behaviour.“

³⁷ Ebd., 90.

³⁸ Gegen Narinskaya, Ephrem, die versucht, Ephräm als „pro-Judaic writer working within the framework of the Semitic mindset“ (45) zu erweisen. Auch wenn Ephräm in seiner Exegese zweifellos stark in der jüdischen Tradition steht und auch wenn ein Großteil seiner Rhetorik gegen innerchristliche Gegner gerichtet ist, ist das kein Argument, um diese Polemik als nicht antijüdisch zu beurteilen. Vgl. zur Gleichsetzung von Juden und Häretikern (und Heiden) auch Cameron, *Jews and Heretics*.

his community and lead his flock astray. Thus while Ephrem seems to warn against „real“ fourth-century teachings, the rhetorical opponents whom his poetry paints are again „image“ as well as „reality,“ a constructed clear threatening and dangerous „other“ with which he attempts to frighten his listeners to take shelter behind the safe walls of Nicene orthodoxy.³⁹

Dieses Urteil gilt für Juden nicht weniger als für die anti-nizänischen christlichen Gegner.⁴⁰

Im Kommentar zu Ex 1–2 spielt antijüdische Polemik überhaupt keine Rolle. Dagegen lassen sich Parallelen zu jüdischen Auslegungstraditionen aufzeigen.

Für Ephräms Kommentar zu Ex 1–2 sind die Parallelen und Ähnlichkeiten unten einzeln angegeben.⁴¹ Der Targum scheint hier so gut wie keine Rolle gespielt zu haben, hingegen finden sich zahlreiche Gemeinsamkeiten mit Philos *Vita Mosis* und Josephus' Darstellung in den *Antiquitates*. Diese Werke dürften Ephräm bekannt gewesen sein. Manche Parallelen finden sich auch in Midraschim, die aber weitgehend aus späterer Zeit stammen. Hier könnten mündliche Traditionen eine Rolle in der Vermittlung gespielt haben.

3.3 Struktur

Ex 1–2 wird von Ephräm relativ ausführlich kommentiert. Abschnitt 2, der Ex 2 auslegt, ist der längste im Kommentar überhaupt. Während Ex 12 (Pessach) und andere Details, wie das Holz, das Mose ins bittere Wasser wirft, um es süß zu machen (vgl. Ex 15,25), oder der Stab des Mose und seine Haltung während der Amaleketerschlacht (vgl. Ex 17,8–13), typologisch auf Christus, das Kreuz und andere

³⁹ Shepardson, *Rhetoric*, 153. Für viele Christen war wohl die Bedeutung der Unterscheidungen, die Ephräm und andere vornahmen nicht unmittelbar einsichtig. Vgl. z. B. Boyarin, *Rethinking*, 28: „[...] there is at least some reason to think that, in fact, vast numbers of people around the empire made no such firm distinctions at all until fairly late in the story.“

⁴⁰ Vgl. auch die Feststellung von Williams, *No More*, 48: „First, what was once comfortably within the parameters of the acceptable is designated ‚heretical‘, so that it can be expelled from ‚orthodoxy‘. These rejected elements are then further identified with some category that can safely be assumed to have always already been outside the bound of orthodoxy. For Christians, of course, that category was ‚Judaism.‘“

⁴¹ Einzelne Stellen werden diskutiert in Gerson, *Commentarien*; Hidal, *Interpretatio syriaca*, 125–138; Krauss, *The Jews*. Immer wieder stellen die Autoren fest, dass sich genaue Parallelen oder Texte, die als Quellen für Ephräms Auslegungen gedient haben könnten, nicht eruieren lassen. Es bleibt bei Ähnlichkeiten, bei allen Unterschieden, die ebenfalls feststellbar sind. Narinskaya, *Ephrem*, analysiert ausführlich das Verhältnis Ephräms zum Judentum und zu jüdischer Schriftauslegung, vgl. etwa die detaillierte Diskussion zur Zahl 70 in Ex 1,5 in Narinskaya, *Ephrem*, 176–200. Allerdings zieht sie aus ihren Beobachtungen m. E. zu weitreichende Schlussfolgerungen. Dass Ephräm die Zahl 70 nennt – und nicht 75 wie die Septuaginta – liegt wohl einfach darin begründet, dass er sie in seinem Bibeltext so vorgefunden hat (MT, Peschitta, Targum haben 70), und nicht darin, dass er sich bewusst für eine bestimmte Auslegungstradition, die auf der Zahl 70 basiert, entschieden hat, zumal er die Zahl bloß nennt und keinerlei Interpretation daran anschließt.

neutestamentliche Realitäten gedeutet werden,⁴² fehlt diese Art der Auslegung hinsichtlich Ex 1–2 völlig. Ephräm bleibt hier sehr eng beim Bibeltext. Wo er ergänzt, lehnt er sich an jüdische Traditionen an.

Der Kommentar beginnt mit einer Art „Inhaltsverzeichnis“, das die Inhalte des Buches Exodus ihrem Ablauf nach skizziert. Auch in dieser Inhaltsangabe nehmen die Ereignisse von Ex 1–2 vergleichsweise viel Raum ein, etwa ein Viertel. Die späteren Kapitel von Exodus werden zunehmend gerafft dargestellt.

Abschnitt 1 zitiert zunächst Ex 1,1.5 und kommentiert die dort erwähnte Zahl von 70 „Seelen“. Danach bietet er einen kommentierenden und paraphrasierenden Durchgang durch die weiteren Verse von Ex 1. Ephräm zitiert kaum weitere Bibelverse wörtlich,⁴³ aber er berücksichtigt in unterschiedlicher Intensität fast alles, was in Ex 1 gesagt wird. Bemerkenswert ist allerdings, dass er den Tötungsbefehl des Pharaos nicht ausdrücklich auf männliche Kinder bezieht, sondern er spricht ganz allgemein von Kindern.

Abschnitt 2 legt ausführlich Ex 2 aus. Dabei wird der Bibeltext wiederum paraphrasiert und kommentiert. Einige Male finden sich auch wörtliche Zitate, die in die Erzählung eingeflochten werden.⁴⁴ Auch hier deckt die Auslegung das ganze Kapitel 2 ab. Ephräm lässt nichts aus, auch wenn er nicht auf jeden biblischen Vers einzeln eingeht.

3.4 Inhalt

Ephräms Inhaltsangabe, die der Auslegung vorgeschaltet ist, fasst kurz die Ereignisse des Exodusbuches zusammen. Dabei findet bereits eine Deutung des biblischen Textes statt. So sagt Ephräm klar, dass der Pharao die Kinder tötete. Mose ist fast durchgehend Subjekt von Ex 2: Er entkam in einem Korb und wurde der Sohn der Tochter des Pharaos.⁴⁵ Er ging zu seinen Brüdern, um zu sehen, ob durch ihn die

⁴² Vgl. auch Ephräm, Hymnen de Nativitate 24, wo insbesondere die Flucht nach Ägypten parallel zu Ex und damit zu Mose dargestellt wird: Beck, Hymnen de Nativitate, CSCO 186, 122/CSCO 187, 111. In Ephräm, Hymnus de Epiphania 7,5 wird Moses Hirrentätigkeit typologisch auf Jesus gedeutet: „Es schöpfte Moses (Wasser) und tränkte die Herde des Jethro, des Priesters der Sünde. – Unser Hirt hat seine Herde getauft; denn er ist der wahre Hohepriester. – Am Brunnen (des Moses) stumme Herden, und hier beredete Schafe.“ (CSCO 186, 164/CSCO 187, 152)

⁴³ In Ephräm, Exoduskommentar 1,3 wird noch Ex 1,12 zitiert.

⁴⁴ Ephräm passt dabei den Bibeltext seinem Text an und kürzt teilweise bzw. verwendet andere Ausdrücke als die Peschitta. Ex 1,1.5 wird wörtlich nach der Peschitta wiedergegeben (mit einer Wortumstellung), Ex 2,7 und 2,15 werden verkürzt zitiert und in Ex 2,14 verwendet Ephräm andere Ausdrücke und lässt die Bezeichnung Moses als „Richter“ weg. Weitere wörtliche Zitate finden sich in diesem Abschnitt nicht.

⁴⁵ Auch in Ephräm, De paradiso 14,6, wird Mose als „Sohn der Tochter des Pharaos“ bezeichnet. Dort vermerkt Ephräm aber, dass Mose diesen Status nicht akzeptiert habe, sondern lieber Hirt gewesen sei. Vgl. Beck, Hymnen de Paradiso, CSCO 175, 55/CSCO 174, 59. Auch in ders., De ieiunio 10, setzt sich Mose von der Tochter des Pharaos ab. Sein Fasten wird dem üppigen Leben am ägyptischen Königshof gegenübergestellt. Vgl. Beck, Hymnen de ieiunio, CSCO 245, 29–30/CSCO 246, 22. Der Gedanke findet sich auch schon bei Aphrahat; vgl. Tonneau, Moïse, 247.

Befreiung stattfinden könnte. Er tötete den Ägypter und wies einen Hebräer zurecht, der Anschuldigungen gegen ihn erhob. Er verteidigte die Frauen beim Brunnen und trat in das Haus Jitros ein.

Im Kommentar stellt Ephräm zunächst einen Bezug zu Abraham, der Vermehrungsverheißung (vgl. Gen 12,2) und der Voraussage der Aufenthaltsdauer in Ägypten her (vgl. Gen 15,13) her. Die Zahlen derer, die nach Ägypten kamen, nämlich 70 nach Ex 1,5, und derer, die aus Ägypten auszogen (600.000 nach Ex 12,37), werden einander gegenübergestellt.⁴⁶

Danach deutet er den neuen Pharao. Wie die rabbinische Tradition⁴⁷ bringt Ephräm den neuen Pharao in Verbindung mit neuen Dekreten. Dabei geht er von einem Zusammenwirken des Pharaos und des Satans aus. Der Satan weiß über die Verheißung an Abraham (Gen 15,13) Bescheid; der Pharao ist beunruhigt über die Vermehrung der Hebräer. Auch eine Weissagung, die dem Pharao zugetragen wurde, wird erwähnt.⁴⁸ Ephräm nennt zuerst den Tötungsbefehl für die Kinder, dann erst die Zwangsarbeit, die der Pharao den Hebräern auferlegt – in umgekehrter Reihenfolge im Vergleich zum Bibeltext. Die Hebräer werden zum Bau von Getreidespeichern gezwungen, die eigentlich unnötig sind, ebenfalls ein Motiv, das sich auch in rabbinischen Texten findet.⁴⁹ Dabei verweist Ephräm auf Josef, dessen Speicher ausreichend gewesen seien, um Ägypten, Kanaan und das Land der Amoriter sieben Jahre lang zu versorgen. Je mehr Maßnahmen aber der Pharao setzt, umso stärker vermehren sich die Hebräer (vgl. Ex 1,12). Ausdrücklich merkt Ephräm an, dass, je mehr der Pharao die Hebräer unterdrückte, umso mehr auch er selbst bedrückt wurde.⁵⁰

Als nächstes wird der Befehl an die Hebammen interpretiert, wobei Ephräm diesen damit begründet, dass der Pharao den Fluss nicht verschmutzen wollte. „Er rief die Hebammen, um sie zu Mörderinnen zu machen.“⁵¹ Dieser Gedanke wird noch weiter entfaltet. Die Hebammen taten das Gegenteil, d.h. letztlich genau das, was ihre Aufgabe ist. Sie waren sogar bereit, das Martyrium dafür auf sich zu nehmen,

⁴⁶ Die Gegenüberstellung dieser beiden Zahlen findet sich z. B. auch in Josephus, A. J. 2,214 und in TanB Schemot 2.

⁴⁷ Siehe Tan Schemot 5 bzw. TanB Schemot 7, ebenso ExR 1,8.

⁴⁸ Vgl. z. B. Targum Ps-Jonatan zu Ex 1,15 (die Chefmagier werden mit Namen genannt: Jannes und Jambres); Josephus, A. J. 2,205; ExR 1,18.

⁴⁹ Vergleichbar ist die rabbinische Tradition, dass die Hebräer die Städte Pitom und Ramses bauen sollten, die aber entsprechend ihren Namen sofort wieder zusammenfielen; vgl. bSota 11a; ExR 1,10. Die Begründungen dafür, dass die Bauarbeiten unnötig waren, sind aber bei Ephräm und im Bavli bzw. Midrasch Rabba sehr unterschiedlich. Vgl. auch Narinskaya, Ephrem, 110.

⁵⁰ Vgl. bSota 11a; ExR 1,10. Hier steht allerdings die Tradition dahinter, dass man dem Pharao einen Ziegelstein um den Hals hängte, um den Israeliten einen Maßstab vorzugeben: Sie können doch nicht schwächer sein als der Pharao.

⁵¹ Ephräm, Exoduskommentar 1,4. Das Wort „Hebammen“ ist vom Verb „leben“ abgeleitet, ebenso wie im Aramäischen das Wort, das die Targume verwenden (im Hebräischen ist das Wort „Hebammen“ vom Verb תָּרַן, „gebären“, abgeleitet), das Wort „Mörderinnen“ von „töten“. McVey/Mathews/Amar, St. Ephrem, 224, übersetzt daher: „[Pharaoh] summoned those who give life, to make them into those who give death.“

ja sie erwarteten den Tod,⁵² aber Gott rettete sie durch eine kluge Antwort an den Pharao (vgl. Ex 1,19), die Ephräm aber nicht wiedergibt. Der Lohn dafür ist, dass sie wie die Kinder, denen sie zum Leben verhalfen, zahlreiche Nachkommenschaft erhielten.⁵³

Ausdrücklich spricht Ephräm an, dass die Hebammen den Pharao hintergingen, ohne dass er es merkte. Folge davon war aber, dass er beschloss, „das Wasser mit dem Blut der Säuglinge zu verschmutzen und seine Fische mit dem Fleisch von Kindern zu füttern“.⁵⁴ Der Plan gelingt allerdings nicht aufgrund der zahlreichen Vermehrung der Hebräer. Ephräm geht durchaus davon aus, dass viele Kinder starben: „Der Fluss füllte sich mit Kindern, wie Pharao es wollte, und Ägypten füllte sich mit ihnen, wie er es nicht wollte.“⁵⁵ Wie so oft, stellt er zwei Aspekte einander gegenüber: „Säuglinge lagen haufenweise am Ufer des Flusses wie Heuschrecken. Aber zu seinem Überdruß hallten die Straßen Ägyptens von ihren Stimmen wider.“ Damit endet die Auslegung von Ex 1.

Der nächste Abschnitt beginnt mit dem Namen des Mose, der im Bibeltext erst in Ex 2,10 als Abschluss und Höhepunkt der Geburtsgeschichte genannt wird. Ephräm nennt seinen und auch Mirjams Namen gleich bei deren erstem Auftreten in der Erzählung. Ephräms Auslegung legt Wert darauf, die Mutter für das Aussetzen des Mose zu rechtfertigen. Er begründet es mit der Furcht, dass bei einer Entdeckung die ganze Familie sterben könnte.⁵⁶ Bevor sie ihn auf dem Nil aussetzt, betet und klagt sie bei Gott.⁵⁷

Im Folgenden hält sich Ephräm an die jüdische Tradition, bringt aber auch seine spezifischen eigenen Anliegen in die Deutung ein. In der jüdischen Auslegung finden wir den Gedanken des Gottvertrauens,⁵⁸ der außergewöhnlichen Hitze an diesem Tag,⁵⁹ die die Tochter des Pharaos zu einer ungewöhnlichen Zeit zum Fluss treibt

⁵² Der Gedanke, dass der Pharao die Hebammen töten wollte, findet sich erst in dem späten *Midrash ha-Gadol* (13. Jh.). Dort rettet Gott sie, indem er sie mit zwei Balken von Häusern bedeckt (so wird die Verbindung zu den Häusern, die Gott den Hebammen nach Ex 1,21 macht, hergestellt).

⁵³ Zu den zahlreichen (und berühmten) Nachkommen der Hebammen vgl. bSota 11b–12a; ExR 1,17.

⁵⁴ Ephräm, Exoduskommentar 1,5.

⁵⁵ Ebd., Übersetzung: Hidal, *Interpretatio syriaca*, 24.

⁵⁶ Vgl. Philo, Mos. 1,10; Josephus, A. J. 2,219: Josephus stellt Amram in den Mittelpunkt des Geschehens. Dieser fürchtet mit dem Kind umgebracht zu werden und übergibt ihn daher dem Willen Gottes, indem er ihn auf dem Nil aussetzt.

⁵⁷ Ephräm, Exoduskommentar 2,1, spricht von einem Gebet und einer Klage „unter traurigen Tränen“, ähnlich wie Philo, Mos. 1,10: Die Eltern weinten (δεδακρυμένοι), als sie Mose aussetzten, und klagten (στένοντες).

⁵⁸ Vgl. z. B. Josephus, A. J. 2,220. Philo betont die Verzweiflung der Eltern, die Mose aussetzten, bringt aber seine eigene Überzeugung über die göttliche Vorsehung zum Ausdruck (Mos. 1,12).

⁵⁹ Der Targum Pseudo-Jonathan erwähnt eine von Gott gesandte Hautkrankheit, die mit Hitze zu tun hat (קחש kann Geschwür oder Hitze meinen) und die die Tochter des Pharaos im Fluss durch Kühlung lindern wollte, enthält also nicht ganz das gleiche, aber ein sehr ähnliches Motiv. In der Tradition wird daraus das Motiv, dass die Tochter des Pharaos, in rabbinischen Schriften stets Bitja genannt, an Aussatz litt und deshalb das kühle Wasser des Nils zur Linderung aufsuchte: z. B. PRE 48. Die Rede von einer außergewöhnlichen Hitze findet sich erst im „Leben des Mose“ (Divre ha-yamim schel Mosche) aus dem 10. Jahrhundert; vgl. Stemberger, *Mose*, 37.

sowie ihre Unfruchtbarkeit, die dazu führt, dass sie Mose an Sohnes statt annimmt.⁶⁰ Ephräms besonderer theologischer Akzent liegt in der Betonung des freien Willens der Tochter des Pharaos. Einerseits wird die Vorsehung Gottes betont, andererseits liegt Ephräm – in der Auseinandersetzung mit Manichäern, Bardesanes und Marjioniten – daran, den freien Willen der Menschen und ihre Verantwortung für ihr Handeln zu betonen.⁶¹ Hidal gibt den Text im Anschluss an Jansma auf Deutsch so wieder:

Wenngleich sie (Pharaos Tochter) aufgrund der drückenden Hitze des Tages gern ausging, ging sie, die vor der bestimmten Zeit ausging, gleichwohl gegen ihren Willen aus; ihre Freiheit war einem Zwang unterworfen, weil sie aus dem Fluss einen aufnehmen und aufziehen sollte, der im Meer Rache nehmen sollte für die Kinder, die in den Fluss geworfen worden waren.⁶²

In diesem Fall geht es Ephräm darum zu zeigen, dass die Ereignisse von Gott gelenkt sind (allerdings nicht vom Schicksal, der Natur oder anderen Mächten).⁶³ Zugleich bringt Ephräm auch hier den Gedanken der Entsprechung bzw. Vergeltung ein: Die Tochter des Pharaos rettet den, der später für den Tod der Kinder im Nil Vergeltung üben wird.⁶⁴ Das biblische Buch Exodus bietet sich in seinen literarischen Strukturen geradezu für solche Auslegungen an.⁶⁵

Mirjam wird entsprechend dem spirituellen Ideal einer nicht durch extreme Emotionen bestimmten Persönlichkeit dargestellt.⁶⁶ Mirjam holt die Mutter,⁶⁷ die, wie

⁶⁰ Vgl. Philo, Mos. 1,13; Josephus, A. J. 2,232. Beide erwähnen die Kinderlosigkeit der Tochter des Pharaos und die Adoption des Mose zu dem Zweck, ihn als Nachfolger des Pharaos einzusetzen.

⁶¹ Vgl. dazu Jansma, Ex 2:5. Jansma übersetzt den entscheidenden Satz in Ephräms Kommentar folgendermaßen: „Her freedom was subjected to compulsion so that she fetched and rescued from the river“ usw. (26).

⁶² Hidal, *Interpretatio syriaca*, 23.

⁶³ In der Auslegung des Motivs der Verhärtung des Herzens des Pharaos liegt Ephräms Fokus hingegen auf dem eigenen Willen des Pharaos, der sich der Möglichkeit zur Umkehr, die bis zum Schluss gegeben ist, verschließt; vgl. Jansma, Ex 2:5, 7–13.

⁶⁴ Vgl. Tan Schemot 8, wo sich die gleiche Idee in etwas anderer Form findet: Die Tochter des Pharaos zieht den auf, der Vergeltung an ihrem Vaterhaus und an ihrem Land üben wird.

⁶⁵ Ephräm führt weitere solcher Entsprechungen ein, wie etwa diese: Dass Mose den erschlagenen Ägypter im Sand begräbt, ist ein Vorverweis auf die im Meer umgekommenen Ägypter, die im Sand am Ufer liegen (ders., *Exoduskommentar* 2,4).

⁶⁶ Josephus, A. J. 2,226, vermerkt, dass Mirjam scheinbar unbeabsichtigt sich der Tochter des Pharaos näherte. Auch dieser Gedanke könnte hinter der Bemerkung Ephräms stehen, dass Mirjam gleichgültig erschien: In beiden Fällen vermeidet sie es, ihre Freude über die Rettung des Kindes zum Ausdruck zu bringen und dadurch ihre bzw. seine Identität zu verraten.

⁶⁷ Bei Ephräm erwähnt Mirjam das „aufrichtige Herz und die reine Milch“ der hebräischen Amme, also Moses Mutter. Das Motiv, dass Mose die Milch der Ägypterinnen verweigerte, findet sich, im Detail unterschiedlich ausgestaltet, in Josephus, A. J. 2,226, bSota 12b, Tan Schemot 7, ExR 1,25. Der Gedanke, dass Mose die Milch der Ägypterinnen aufgrund ihrer Unreinheit nicht trinken wollte, ist explizit im Talmud und in ExR formuliert. Der Midrasch Tanchuma erwähnt die Idolatrie der Ägypter/innen, womit implizit auch Unreinheit konnotiert ist.

Ephräm zweimal sagt, nicht einfach davon überzeugt werden konnte, das Kind wieder zu sich zu nehmen.⁶⁸ In Kontrasten schildert Ephräm die Situation vor und nach der Rettung: Traurigkeit und Freude werden einander gegenübergestellt, die dunkle Nacht, in der die Mutter Mose ausgesetzt hatte, und der helle Tag, an dem sie ihn wieder erhielt, sowie die Dunkelheit des Versteckes des Kindes und das Licht beim Fluss, das es nun erblicken darf. Über die Benennung des Mose oder eine etwaige Namensetymologie sagt Ephräm nichts.

Sogleich erwähnt er die Erziehung am Hofe des Pharaos, Moses Schönheit, aber auch sein Stottern, das bereits auf Ex 4,10 vorausverweist. Die Motive finden sich auch in der jüdischen Auslegung,⁶⁹ Ephräm gibt allerdings keine Erklärung für die Sprachstörung. Ausdrücklich wird erwähnt, dass Mose seine Herkunft kannte, wobei nur der Name der Mutter genannt wird.⁷⁰ Der Vater spielt überhaupt keine Rolle und wird kein einziges Mal erwähnt. Ephräm stellt fest, dass Mose aufgrund seiner Beschneidung und aufgrund der Erzählungen von Mutter und Schwester über seine Identität Bescheid wusste.

Ephräm geht offensichtlich auch davon aus, dass Mose die Verheißung an Abraham und das nahende Ende der dort genannten 400 Jahre kannte, denn er lässt Mose explizit zu dem Zweck hinausgehen, um zu sehen, ob er seinem Volk Befreiung bringen könnte.⁷¹ Ausführlich rechtfertigt Ephräm Moses Mord an dem ägyptischen Aufseher und auch sein Verhalten gegenüber den streitenden Hebräern.⁷² Er betont Moses Autorität als Sohn des Königs.⁷³ Implizit geht er davon aus, dass Mose bereits jetzt durch Gottes Vorsehung mit dieser Autorität ausgestattet ist. Aufgrund von

⁶⁸ Philo, Mos. 1,17, hingegen betont, dass die Mutter diese Aufgabe mit großer Bereitwilligkeit übernahm.

⁶⁹ Erziehung und Schönheit sind Motive, die auch in der jüdischen Auslegung häufig Erwähnung finden, z. B. Philo, Mos. 1,15.18–29; Josephus, A. J. 2,230–231; Tan Schemot 8. Apg 7,22 erwähnt Moses Ausbildung. In ExR 1,26 wird Moses Sprachstörung mit einer Legende erklärt, nach der er als Kleinkind eine glühende Kohle in den Mund nahm. Der Engel Gabriel hatte ihn damit davon abgehalten, nach der Krone des Pharaos zu greifen und so dessen Misstrauen auf sich zu ziehen.

⁷⁰ Eusebius zitiert aus Ezechiel, dem Tragiker, der festhält, dass Moses Mutter ihm von seiner Herkunft erzählt habe (Eusebius, Praep. ev. 9,28,3). Dieser Abschnitt aus Ezechiel wird auch von Clemens, Strom. 1,155 zitiert. Vgl. dazu Inowlocki, Eusebius, 141: „It thus seems likely that Eusebius became acquainted with the minor Jewish authors through Clement’s writings, and the *Stromata* in particular. [...] Subsequently, Eusebius cites the Jewish texts more extensively.“ (kursiv im Original)

⁷¹ Der Gedanke, dass Mose über die bevorstehende Befreiung Bescheid wusste, findet sich auch bei Aphrahat; vgl. Tonneau, Moïse, 253. Vgl. auch Tan Schemot 12, wo festgestellt wird, dass die Israeliten der Befreiung noch nicht würdig sind und daher die Zeit noch nicht erfüllt ist.

⁷² In Ephräm, Carmina Nisibena, Carmen 39,10, wird Mose hingegen Jesus gegenübergestellt: Während Mose mit seiner Milde die Gerechtigkeit verknüpfte, findet sich bei Jesus nur die Barmherzigkeit. Ephräm zitiert hier Mt 5,39. Aber auch hier wird Mose nicht kritisiert, auch wenn sein „harter Eifer“ erwähnt wird. Vgl. Beck, Carmina Nisibena, CSCO 240, 25/CSCO 241, 19.

⁷³ Als Sohn des Königs bezeichnet Ephräm an anderen Stellen Jesus Christus (ders., Virg. 28,7; Sermo de Fide 6,95 u. ö.). Mose verweist in verschiedenen Aspekten auf Christus voraus: Sein Stab wird von Ephräm auf das Kreuz gedeutet, ebenso das Holz, das er in Mara ins Wasser wirft, um dieses genießbar zu machen, sowie die Haltung seiner Arme während der Schlacht gegen Amalek. Vgl. dazu Hidal, Interpretatio syriaca, 54–55; Narinskaya, Ephrem, 117–121 (zur Amalekiterschlacht).

Verleumdung muss Mose fliehen.⁷⁴ Bei der Rettung der Töchter Jitros vor den Hirten erweist sich Mose als gerecht und barmherzig. Auch die Einladung Jitros an Mose wird als Vorsehung Gottes gedeutet, der Mose aus jeder bedrohlichen Situation bisher gerettet hatte. Der Priester wird verglichen mit den Magiern am Hof des Pharaos, denen er entflohen war. Ephräm betont die Furchtlosigkeit des Mose, erwähnt aber auch Aaron und Mirjam, die leiden. Die Erwähnung der Trauer Aarons und Mirjams, als Mose in Midian ist, sowie eines früheren Lobpreises der beiden, ist an dieser Stelle schwierig zu verstehen. Jansma⁷⁵ bezieht diese Bemerkung auf Num 12, wo Mirjam und Aaron Mose kritisieren. Salvesen konkretisiert diesen Bezug: „Presumably Moses’ relatives were ashamed of his alliance with a pagan and non-Israelite family: cf. Num 12.1.“⁷⁶

Die Heirat Moses mit Zippora wird angesprochen und Mose mit Jakob verglichen: So wie dieser den Töchtern Labans die mühevollen Arbeit als Hirtinnen erspart hat, so macht es auch Moses mit Zippora und ihren Schwestern.⁷⁷

Ausführlich thematisiert Ephräm die Beschneidung nur eines der beiden Söhne Moses. Zippora, die Tochter eines midianitischen Priesters, gesteht Mose die Beschneidung eines Sohnes zu, aber nicht die des anderen, um auch die Tradition ihres Vaterhauses zu wahren. Zuletzt geht es noch um die Benennung der beiden Söhne und die Bedeutung der Namen.

3.5 Analyse

3.5.1 *Macht, Ermächtigung und Entmachtung*

Die Auslegung von Ex 1 thematisiert wie der Bibeltext den Machtkampf zwischen Gott und dem Pharaos. Den Verweis auf Jakob und seine Söhne und deren Kommen nach Ägypten versteht Ephräm als Hinweis darauf, dass die Abraham vorausverkündete Zeitspanne nun zu Ende ist. Auch die Vermehrung der Hebräer wird anhand des Vergleichs der siebzig (Ex 1,5), die nach Ägypten gekommen sind, mit den 600.000, die aus Ägypten ausgezogen sind (Ex 12,37), festgestellt.

Als ein neuer König kommt (wie in Ex 1,8 *مصر*), geht er gegen die hebräischen Kinder (*حياة*) vor. Das Töten der Kinder ist einerseits Ausdruck seiner königlichen Macht, zeigt andererseits aber auch seine Furcht und ebenso Ohnmacht gegenüber der Vermehrung der Hebräer und der Befreiungsverheißung.

An die Seite des Pharaos tritt der Satan, der um die Erfüllung der Zeit weiß und nun den Retter der Hebräer töten möchte. Allerdings wird der Satan nur in einem Satz erwähnt. Parallel dazu wird dem Pharaos die enorme Vermehrung der Hebräer in Ägypten bewusst. Außerdem wird ihm durch eine Weissagung ebenfalls mitgeteilt,

⁷⁴ Vgl. Philo, Mos. 1,46.

⁷⁵ Jansma, Ephraem’s Commentary, 205.

⁷⁶ Salvesen, Exodus Commentary (2011), 18.

⁷⁷ Die Verknüpfung der Heirat mit Zippora mit der Hirtentätigkeit des Mose findet sich auch in TanB Schemot 11. ExR 1,32 vergleicht das Tränken der Schafe durch Mose mit dem, was Jakob für Rahel getan hatte (Gen 29,10) – ein durchaus naheliegender Vergleich.

dass die Zeit der Befreiung der Hebräer gekommen ist. Ephräm stellt die Wahrsager aber als zweifelhaft hin, indem er sie beschreibt als solche, „die denken, dass sie die Zukunft kennen“ (1,2). Allerdings haben sie die Lage richtig erkannt.⁷⁸ Der Pharao ist verunsichert und beschließt neben dem Tötungsdekret für die Kinder auch harte und unnötige Arbeit für deren Väter. Je mehr er aber versucht, sie zu unterdrücken, umso mehr wird er selbst von ihnen unterdrückt.

Auch das Tötungsdekret ist zwar insofern erfolgreich, als viele Kinder getötet werden. Aber zugleich vermehren sich die Hebräer so stark, dass die Tötung sie nicht vermindern kann. Die Fruchtbarkeit der Hebräer, die natürlich von Gott gegeben ist, macht alle Anstrengungen des Pharaos zunichte. Die Auslegung von Ex 1 schließt mit den Worten: „Die Kinder lagen in Haufen wie Heuschrecken am Ufer des Flusses, aber zu seinem Verdross hallten die Straßen Ägyptens von ihnen wider.“

Ephräms Auslegung von Ex 1 verdeutlicht die Macht des Pharaos über Leben und Tod, die aber letztlich zu nichts führt. Er versucht, die Hebräer durch harte Zwangsarbeit aufzureiben, was aber nur zu ihrer Vermehrung und zu noch mehr Angst seinerseits führt. Er versucht, die Hebammen zum Töten zu bringen, was diese aber unter Einsatz ihres Lebens verweigern. Zum Lohn dafür legt Gott ihnen rettende Worte in den Mund und schenkt ihnen selbst ebenfalls Vermehrung. Wenngleich die Macht des Pharaos immens ist – das drückt sich in den Haufen von toten Kindern aus – so ist sie doch Ohnmacht im Vergleich mit der Macht Gottes, die aber vor allem indirekt durch die Vermehrung der Hebräer sichtbar wird.

Im Zentrum des zweiten Abschnitts steht die Autorität (الله) des Mose, seine Bestimmung als Retter (مخلص) des Volkes. Er ist sich dieser Aufgabe und der göttlichen Vorsehung dazu bewusst, sobald er erwachsen geworden ist. Bei der Geburt des Mose ist immer noch der Pharao der – zumindest im menschlichen Bereich – Mächtige, der Unterdrücker, der das Leben Moses bedroht. Die Episode seiner Rettung aus dem Fluss durch die Pharaonentochter ändert allerdings, zunächst unmerklich, die Machtverhältnisse. Ephräm macht deutlich, dass auch hier Gott im Hintergrund steht und die Geschehnisse lenkt. Obwohl er ausdrücklich den freien Willen der Tochter des Pharaos betont, erwähnt er gleichzeitig die Lenkung durch Gott. Die Tochter des Pharaos schreibt den Fund des Kindes richtigerweise der göttlichen Vorsehung zu, allerdings der der ägyptischen Götter. Sie adoptiert ihn mit der dezidierten Absicht, ihn als Nachfolger ihres Vaters auf den Thron zu bringen, da sie selbst unfruchtbar ist. Damit ist die Umkehrung der Machtverhältnisse bereits angedeutet.

⁷⁸ Vielleicht greift Ephräm hier eine Tradition auf, wie sie sich auch in ExR findet, wo die Wahrsager zwar etwas vorauswissen, aber dieses falsch deuten: „Warum beschlossen die Sterndeuter aber, sie in's Wasser zu werfen? Weil sie sahen, dass Israels Helfer einst werde durch Wasser geschlagen werden, so dachten sie, er würde im Wasser untersinken. Das hat aber nichts anderes zu bedeuten, als jenen Wasserbrunnen, um dessen willen der Tod des Mose verhängt wurde, wie es heisst Num. 20.12: ‚Weil ihr nicht an mich geglaubt habt, mich zu verherrlichen vor den Augen der Kinder Israels.‘ Die Rabbinen sagten: Sie hatten ergründet, Gott werde sie nicht mit Wasser strafen. Weil sie wussten, dass Gott nur Mass gegen Mass vergilt, so hielten sie sich für sicher, dass er keine Fluth mehr auf die Welt bringen werde. Darum beschlossen sie, die Kinder ins Wasser zu werfen.“ (Wünsche, Midrasch, 16) Vgl. für weitere Belege dieses Motivs Cohen, Origins, 106–108.

Die christlichen Leser/innen wissen außerdem, dass Gott hinter der Rettung Moses steht und nicht die Götter Ägyptens.

Ephräm ist sehr daran gelegen, Mose gegen den Vorwurf des (illegitimen) Mordes zu verteidigen.⁷⁹ Gerade in dem Abschnitt, der sich mit Ex 2,11–14 beschäftigt, betont er die rechtmäßige Autorität des Mose als Sohn des Königs (بنو الملك). Der Zorn des Pharaos wird durch Verleumdung vonseiten der militärischen Führer und Aufseher, die Mose kritisiert hatte, hervorgerufen. Moses Autorität und Stellung ist also nicht unangefochten. Exegetisch betrachtet, muss Ephräm, nachdem er den Status des Mose so sehr emporgehoben hat, erklären, warum dieser vor dem Pharao fliehen muss. Daneben wird auch Moses Sorge um seine leiblichen Eltern als Grund der Flucht angeführt. Sie sollen nicht seinetwegen leiden.⁸⁰

Der Aufenthalt bei Jitro erscheint wiederum als Ergebnis der göttlichen Vorsehung. Mose weiß nicht recht, wohin er gehen soll, wo er eine Bleibe finden kann, bis Jitro ihn einlädt. Ausdrücklich führt an dieser Stelle Mose seine Rettung durch die Tochter des Pharaos, das Gelingen seiner Flucht vor dem Pharao und die Einladung des Priesters von Midian auf Gott zurück. Ephräm sieht in all diesen Ereignissen Gott am Werk, der Mose von Anfang an vor allen Gefahren bewahrt. Moses Aufgabe als Befreier seines Volkes steht von Anfang an fest und scheint ihm selbst auch irgendwie bewusst zu sein. Neben seiner Autorität, die er aufgrund göttlicher Vorsehung als Sohn des Pharaos erhalten hatte, werden seine Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit gegenüber seiner Familie, aber auch allen anderen, denen er begegnet, herausgestellt.⁸¹ Auch wenn die menschlichen Akteure durchaus aus eigenem Antrieb handeln, so steht doch Gott hinter allem. Andere Gottheiten werden angesprochen, haben aber keine Bedeutung. Dass nicht die Götter Ägyptens der Tochter des Pharaos einen Sohn beschert haben, wird in Ephräms Auslegung sofort deutlich. Dass Zippora als Tochter eines midianitischen Priesters die Beschneidung eines ihrer Söhne verweigert, wird in Ex 4,24–26 zum Problem, das sie aber sofort erkennt und behebt.

Der Pharao wird zwar durchgehend als der dargestellt, der Macht über Leben und Tod hat und diese auch ausübt. Zugleich stellt die Auslegung aber klar, dass seinen Plänen nur soweit Erfolg beschieden ist, wie Gott es zulässt. Gott ist wie im Bibeltext der eigentliche Herr über Leben und Tod, was sich in der unglaublichen Vermehrung der Hebräer und der mehrfachen Rettung des Mose deutlich zeigt.

⁷⁹ Vgl. auch Philo, Mos. 1,40–44, der ähnlich argumentiert und Mose rechtfertigt.

⁸⁰ Philo, Mos. 1,32–33, lobt Moses Bevorzugung seiner leiblichen Eltern gegenüber den Pflegeeltern und ihrem glanzvollen Leben sowie Moses Dankbarkeit gegenüber den Pflegeeltern und Liebe gegenüber seinen wirklichen Eltern.

⁸¹ Moses Gerechtigkeit wird auch von Philo, Mos. 1,50, betont.

3.5.2 Strukturen von Macht und Geschlecht

Die Frauen in Ex 1–2 spielen bei Ephräm eine wichtige Rolle.⁸² Natürlich sind auch sie der Macht Gottes untergeordnet, egal ob sie diese anerkennen (wie die Hebammen) oder nicht (wie die Tochter des Pharaos und Zippora).

Die Hebammenerzählung wird in Abschnitt 1,4 ausgelegt. Bei Ephräm wird der Tötungsbefehl bereits vor der Unterdrückung der Hebräer durch Zwangsarbeit erlassen. Er führt ihn anlässlich seiner Erklärung, warum der König ein „neuer König“ genannt wird, ein: weil er neue Dekrete erließ. Konkretisiert wird der Befehl allerdings erst nach dem Abschnitt über die Versklavung der Hebräer, obwohl sich der Gedanke der Tötung der Kinder überall durchzieht. Der Pharaos möchte die Hebammen für dieses Vorhaben in Dienst nehmen, um eine Verschmutzung des Flusses zu vermeiden. Diese letzte Lösung ist also von Anfang an im Blick. Zuerst aber sollen die Hebammen, die bei Ephräm namenlos bleiben, von solchen, die zum Leben verhelfen, zu solchen, die töten, werden. Er möchte seine Macht ausnutzen, um sie zum Gegenteil ihrer eigentlichen Aufgabe zu zwingen, nämlich zu töten, anstatt zu heilen. Dieser für Ephräm typische Gegensatz wird ausführlich ausgearbeitet. Wiederum zeigt sich, dass trotz der formalen Macht, die er besitzt, und trotz der tatsächlichen Macht über Leben und Tod, die der Pharaos ausübt, sein Plan nicht gelingt. Die Hebammen gehorchen ihm nicht. Auch hier wird mit Gegensätzen gespielt: Die Hebammen erwarten, dass sie, weil sie die Kinder nicht töten, selbst getötet werden. Sie erwarten das Martyrium (كرونة الشهادة: „Krone des Bekenntnisses/Martyriums“), was auch tatsächlich realistisch ist. Stattdessen kehren sich noch einmal die Verhältnisse um: Die Hebammen, die den Tod durch den Pharaos erwarteten, bekommen von Gott zahlreiche Nachkommen, weil sie selbst so vielen Kindern zum Leben verholfen haben. Die Dynamik von Leben und Tod ist an dieser Stelle geradezu atemberaubend. Klar ist jedoch, dass der Pharaos auf der Seite des Todes und Gott auf der Seite des Lebens steht. Dorthin gehören auch die Hebammen. Der Ausgang der Episode macht zugleich deutlich, wer letztendlich siegen wird. Wie im Bibeltext sind es bei Ephräm die Frauen, die, mit Gottes Hilfe, das Leben erhalten. Sie leisten passiven Widerstand und setzen dabei ihr eigenes Leben aufs Spiel, was noch stärker betont wird als im biblischen Buch.

Interessant ist, dass Ephräm vom Pharaos sagt, dass er die hebräischen Kinder töten wolle. Die Differenzierung in männliche und weibliche spricht er nirgends an. Die Frage stellt sich, warum er das nicht tut. Ephräm betont sehr stark die Vermehrung der Hebräer in Ägypten, aber auch die Unmenge an getöteten Kindern, die haufenweise am Flussufer liegen. Möglicherweise erschien ihm diese Szenerie unrealistisch, wenn nur die männlichen Kinder getötet würden. Möglich wäre auch, dass er seine weibliche Zuhörerschaft in die Erzählung einbeziehen wollte.

In der Erzählung von der Geburt und Aussetzung des Mose spielt nur seine Mutter eine Rolle. Der Vater, der in Ex 2,1 genannt wird, wird an keiner Stelle erwähnt.

⁸² Vgl. zur Bewertung und Rolle von Frauen in der syrischen Tradition Harvey, *Biblical Women*, 105–131; vgl. auch Brock, *Luminous Eye*, 140–142.

Die Auslegung von Ex 2 beginnt mit Mose, der bereits namentlich genannt wird, nicht mit seinen Eltern. Obwohl auch im Bibeltext Mose der Mittelpunkt ist, wird er von Ephräm noch einmal besonders hervorgehoben. Die Handlungen der Frauen sind ganz auf ihn hingeordnet. Mehrfach wird die Schönheit (יָפֵה/מִיָּפֵה)⁸³ des Mose betont (2,1.2.3.8), die alle für ihn einnimmt und ihn damit vor dem Tod rettet.⁸⁴ In der Geburts- und Rettungsgeschichte wird zwar auf das Dekret des Pharaos angespielt, sonst aber handeln hier nur Frauen, die Mutter und die Schwester des Mose, beide mit Namen identifiziert, und die Tochter des Pharaos sowie ihre Dienerinnen, die kurz erwähnt werden. Das Motiv der Unfruchtbarkeit der Tochter des Pharaos stammt aus der jüdischen Tradition.⁸⁵ Der Adoptivsohn ist von Bedeutung als Nachfolger für den Pharaos. Die Tochter des Pharaos wird hier – wie in der jüdischen Tradition – als einzige Erbin ihres Vaters imaginiert. Von einem eventuellen Ehemann ist gleichfalls nicht die Rede, obwohl dann von den Eltern gesprochen wird. Auch als Mose nach Midian flieht, werden sowohl seine leiblichen als auch seine Adoptiv-eltern erwähnt. Wie bei Philo⁸⁶ wird, allerdings bei Ephräm nur in einem Satz, auf die Erziehung des Mose Bezug genommen. Jochebed und Mirjam sind offensichtlich auch in diese involviert, zumindest als Mose noch jünger ist. Sie informieren ihn jedenfalls über seine Herkunft. Interessanterweise wird neben den Erzählungen der beiden und der Beschneidung auch der Name des Mose als Hinweis auf seine Herkunft genannt. In Ex 2,10 erhält Mose den Namen von der Tochter des Pharaos, mitsamt einer (pseudo-)etymologischen Erklärung. Dies fehlt bei Ephräm. Mit dem Verweis auf Moses Wissen um seine Herkunft endet wie im Bibeltext die Präsenz der Mutter, der Schwester und der Tochter des Pharaos. Der Verweis schlägt aber zugleich eine Brücke zum Folgenden und erklärt, woher Mose wusste, dass die Hebräer seine „Brüder“ sind.

Mirjam wird noch einmal erwähnt, als Mose bereits in Midian ist, und zwar zusammen mit Aaron. Beide leiden und sind traurig wegen Mose. Als Ergänzung findet sich der Satz „und sie hatten früher stolz/rühmend ihn gepriesen“.⁸⁷

Die Töchter Jitros kommen zunächst als Unterdrückte in den Blick, die von Mose gerettet werden. Schon in der Episode über den Mord am ägyptischen Aufseher werden sie erwähnt. Sie werden verglichen mit dem Hebräer, den Mose vor der Willkür des Ägypters gerettet hat. Wie im Bibeltext gelingt es Mose auch hier nicht, seine Rettungstat für die Hebräer schon zu beginnen. Erst am Brunnen in Midian kann er erstmals als Befreier tätig werden. Wie im Bibeltext verteidigt Mose die Frauen am Brunnen in Midian gegen die Hirten, die hier als locker, vielleicht auch zügellos

⁸³ Vgl. Griffith, Ephraem, 1418: „[...] in Ephraem's thought ‚beauty‘ (*shuprá*) provides the perceptible horizon against the background of which one achieves an awareness of the power and presence of God. And it is in the context of such ‚beauty‘ that in the scriptures the revealed *râzê* disclose the mysteries of salvation.“

⁸⁴ Dieses Motiv findet sich auch in Philo, Mos. 1,15; Josephus, A. J. 2,231 und in ExR 1,26.

⁸⁵ Vgl. Philo, Mos. 1,13; Josephus, A. J. 2,232.

⁸⁶ Vgl. die ausführliche Darstellung in Philo, Mos. 1,18–29.

⁸⁷ Zu einer möglichen Erklärung siehe oben Kap. 3.4.

(כפז) charakterisiert werden. Möglicherweise spielt dieser Ausdruck auf eine Belästigung der Frauen über das Wegnehmen des Wassers hinaus an.⁸⁸ Moses Gerechtigkeit und Barmherzigkeit werden an dieser Stelle betont. Jitro vergilt ihm diese Tat mit Gastfreundschaft. Auch die Heirat mit Zippora wird ganz zwischen den Männern ausgehandelt. Absatz 8 des Kommentars zu Ex 2 befasst sich mit Moses Heirat mit Zippora. Auch in diesem Zusammenhang wird neben seiner Beständigkeit (כפז) wiederum seine Schönheit genannt. Auch auf Gottes Mitsein legt Ephräm Wert. An dieser Stelle wird Mose mit Jakob verglichen: So wie dieser den Töchtern Labans die Hirtentätigkeit ersparte, so ersparte auch Mose Zippora und ihren Schwestern diese harte Arbeit. Breiten Raum gibt Ephräm der Beschneidung der Söhne. Hier tritt Zippora sehr aktiv auf. Sie hat zwar der Heirat mit Mose zugestimmt, aber sie trat nicht zu seinem Glauben über, wie explizit festgestellt wird. Daher erlaubt sie zwar die Beschneidung eines Sohnes, nicht aber beider, sodass beide Traditionen, die Abrahams und die ihres Vaterhauses bewahrt blieben. Zippora wird als stolz oder selbstbewusst (כפז וזכר אביה) bezeichnet, was mit ihrer Herkunft (Vater und Brüder werden genannt)⁹⁰ begründet wird. Sie ist Tochter von Priestern, mit Götzenopferfleisch aufgezogen worden und an die Verehrung vieler Gottheiten gewöhnt. Die Tatsache, dass einer der beiden Söhne Moses nicht beschnitten war, was in Ex 4,24 zu einer tödlichen Bedrohung des Mose führen wird, schreibt Ephräm also ganz Zippora zu. Allerdings erkennt sie dann auch die Verantwortung dafür, wie Ephräm in der Auslegung von Ex 4,24–26 erläutert, und beschneidet ihren Sohn (vgl. Ex 4,25).

3.5.3 Die Definition von Identität und Anders-Sein

Ephräms Bibelinterpretation ist, besonders in diesem Abschnitt, stark vom Wort-sinn geprägt. Er hält sich eng an den biblischen Text und trägt hier keine direkten zeitgenössischen Bezüge ein, ganz anders als in seinen poetischen Kompositionen. An einigen Stellen, wie etwa in der Nennung der „Krone des Martyriums“ bei den Hebammen, der Beschreibung der Emotionslosigkeit Mirjams oder des freien Willens der Tochter des Pharaos, scheinen seine Überzeugungen und die Diskussionen seiner Zeit durch.

Ganz klar sind die Rollen wie in der biblischen Erzählung verteilt: Der Pharaos steht auf der Seite des Bösen, Mose ist der von Gott Erwählte, der die unterdrückten Hebräer befreit (und ebenso die unterdrückten Töchter Jitros). Mose repräsentiert die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Alle Frauen stehen ebenfalls auf der Seite Moses und Gottes, auch wenn sie andere Götter verehren. Diese Fremdgötterverehrung der beiden Frauen wird zwar thematisiert und in Frage gestellt, insofern die Auffindung des Kindes von Gott und nicht von den ägyptischen Göttern gelenkt ist und Zipporas Festhalten an ihrer Tradition zu einer Konfrontation mit Gott wegen der fehlenden Beschneidung führt, aber die abweichende Gottesverehrung

⁸⁸ Eine solche thematisiert Tan Schemot 11.

⁸⁹ McVey/Mathews/Amar, St. Ephrem, 230, sehr passend: „strong-willed“.

⁹⁰ Brüder Zipporas werden im biblischen Buch Exodus nicht genannt.

scheint Ephräm sonst nicht weiter zu irritieren. Dass Mose mit einer Frau verheiratet ist, die im Polytheismus verbleibt, problematisiert er nicht, ebenso wenig die Adoption durch die ebenfalls polytheistische Ägypterin.⁹¹

Die Hebräer selbst erscheinen relativ blass in der Interpretation, die Ägypter kommen kaum vor. Sie werden individuell beurteilt, wie der Aufseher oder der Hebräer, der mit Mose Streit anfängt. Wichtig sind die Hebräer nur als diejenigen, die von Mose aus Ägypten befreit werden.

Zentral ist für Ephräm der Konflikt zwischen Gott und dem Pharao, wobei Mose derjenige ist, der Pharao als von Gott erwählter Befreier entgegentreten wird. Mose wird im Hinblick auf seine spätere Aufgabe gezeichnet. Schon von Anfang an ist klar, dass er göttlich autorisiert handelt und dass er der künftige Befreier der Hebräer ist. Dass er nach Midian fliehen muss, weil die Hebräer seine Autorität nicht anerkennen, erwächst natürlich aus dem Bibeltext, erinnert aber auch an den in rabbinischen Texten zu findenden Gedanken, dass das Volk noch nicht der Befreiung würdig war.⁹²

Ein wichtiger Punkt, in dem Ephräm vom Bibeltext abweicht, ist die Identität des Mose. Während ihn die Töchter Jitros nach Ex 2,19 als Ägypter identifizieren, greift Ephräm diese Bezeichnung nicht auf. Sein Hinweis darauf, dass Mose seine hebräische Herkunft bekannt war, lässt diesen eindeutig als Hebräer erscheinen. Im biblischen Buch schillert Moses Identität, er steht gewissermaßen zwischen den Ägyptern und den Hebräern. Dies ist bei Ephräm nicht der Fall.⁹³ Auch die ausführliche Rechtfertigung der fehlenden Beschneidung eines Sohnes wird Zippora und nicht Mose zugeschrieben. Die Legitimierung der Tötung des Ägypters schließlich nimmt jeglichen Makel vom Bild des Mose. Der Mose des Ephräm zeichnet sich durch Schönheit, Integrität, Legitimität und Autorität aus. Niemals kann ein Zweifel aufkommen, auf wessen Seite er steht. Die Zeit in Midian wird daher auch nicht als Entwicklungszeit begriffen, sondern als Wartezeit, bis die 430 Jahre tatsächlich erfüllt sind (Exoduskommentar 2,9).

3.5.4 *Zeit und Raum als strukturierendes Element*

Ephräm belässt die Exoduserzählung in seinem Kommentar ganz in ihrem historischen Setting und stellt keine Gegenwartsbezüge her. Allerdings beschäftigt er sich sehr wohl mit dem Faktor Zeit und der Einordnung des Exodus in die Heilsgeschichte. Konkret wird dies im Rückbezug auf die Abraham in Gen 15,13 gegebene Voraussage eines Ägyptenaufenthalts von 400 Jahren, die er mit der Angabe von 430 Jahren in Ex 12,40 f in Einklang zu bringen versucht (mittels des Aufenthalts Moses in Midian). Die Erfüllung dieser Zeit und die daran geknüpfte Befreiung der Hebräer aus Ägypten nimmt in Ephräms Erklärung einen bedeutsamen Platz ein, da der Satan,

⁹¹ Die jüdische Tradition sieht hier ein ungleich größeres Problem (s.u.).

⁹² Vgl. z. B. Tan Schemot 12.

⁹³ Ebenso in Tan Schemot 11, wo die Frage, ob Mose etwa wie ein Ägypter aussah, explizit gestellt und verneint wird (s.u.).

der Pharaos und Mose aus unterschiedlichen Quellen darüber Bescheid wissen und dieses Wissen das Handeln dieser Akteure in Gang setzt.

Der Raum spielt in Ephräms Interpretation von Ex 1–2 kaum eine Rolle. Entscheidend sind die handelnden Personen. Der Aufenthalt in Ägypten oder die Verheißung des Landes sind kein Thema. Die Orte erhalten auch keine metaphorische Bedeutung, sondern sind einfach die Schauplätze der Handlung.

3.5.5 *Metaphorische Interpretation und ihre Implikationen*

Da Ephräm hier eine Auslegung praktiziert, die sich eng an den Bibeltext anlehnt und den Literalsinn in den Vordergrund stellt, finden sich auch keine allegorischen oder typologischen Deutungen der Ereignisse. Allerdings findet sich durchaus Symbolik im Kommentar zu Ex 1–2.

Ephräm gründet seine Auslegung prinzipiell auf den *sensus litteralis* des Textes. Figuraldeutungen und Analogien lassen sich nur in geringer Zahl belegen. Seine Darstellung fließt über von synonymen und antithetischen Parallelismen.⁹⁴

Die von Hidal angesprochenen Parallelismen finden sich auch in dem hier besprochenen Textabschnitt. Auf die Kontraste in der Auslegung der Interpretation der Hebammenerzählung wurde bereits hingewiesen: Die von ihrer Bestimmung her Leben geben sollen, werden vom Pharaos angewiesen zu töten. Da sie ihm nicht gehorchen, müssen sie damit rechnen, selbst anstelle der Kinder getötet zu werden. Stattdessen aber erhalten sie zahlreiche Nachkommen, also wiederum eine Überfülle an Leben.

Mehrere weitere Parallelen beleuchten den Gegensatz zwischen Tod und Leben, Gefährdung und Rettung, dem Pharaos und Gott: Sehr spannungsvoll wird die Wirkung des Tötungsdekrets des Pharaos gleich im Anschluss formuliert. Der Fluss füllt sich nach dem Willen des Pharaos mit den getöteten Kindern, aber zugleich füllt sich Ägypten mit Hebräern, gegen den Willen des Pharaos. Die Reaktion des Pharaos auf beide Fakten wird ebenfalls gegensätzlich geschildert: Er freut sich über die toten Kinder, ist aber verzweifelt und verärgert darüber, dass ganz Ägypten von Hebräern wimmelt. Explizit wird angesprochen, dass es nicht in Macht (سلطان) des Pharaos lag, sein Vorhaben zu erfüllen. Wenngleich Gott nicht explizit als Gegenspieler genannt wird, steht er – wie im biblischen Text – deutlich erkennbar als der Mächtigere, der eigentlich die Macht über Leben und Tod hat, hinter den Ereignissen.

Auch bei der Rettung Moses durch die Tochter des Pharaos, stellt Ephräm eine Entsprechung zu den späteren Ereignissen her, wiederum in Form eines antithetischen Parallelismus: Die Tochter des Pharaos rettet den aus dem Fluss, der später am Meer die im Fluss getöteten Kinder rächen wird.

⁹⁴ Hidal, *Interpretatio syriaca*, 139.

Eine Anhäufung antithetischer Parallelismen enthält die Erklärung zu Ex 2,8 f. Moses Mutter nimmt das Kind wieder zu sich. Dabei werden die Situationen der Aussetzung und der erneuten Annahme einander gegenübergestellt:

Sie ließ sich schwer überzeugen, ihren Sohn zu säugen, sie, die willens war, ihr ganzes Haus für Mose zu geben, damit er nicht in den Fluss geworfen werde. [...] Die ihn mit Klage wegbrachte, brachte ihn mit Freude zurück. Die in der Dunkelheit zum Fluss ging, kehrte zurück und kam herein im Licht. [...] Er, der drei Monate das Licht nicht gesehen hatte, sah das Licht beim Fluss, er, der in den Fluss geworfen wurde, um ihn des Lichtes zu berauben.⁹⁵

Dass Mose den Ägypter, den er erschlagen hat, im Sand vergräbt, weist für Ephräm voraus auf die Ägypter, die am Ufer des Meeres im Sand liegen werden. Mose befreit damit den unterdrückten Hebräer: Ephräm vergleicht diese Tat mit der Befreiung der Mädchen am Brunnen von den Hirten. Die Reaktion dieses Hebräers, der seine Rettung „aus Liebe“ bekannt machte, wird in Opposition zu der bössartigen Reaktion des anderen Hebräers gesehen, der Mose beschuldigte.

Die Magier werden mit dem Priester Jitro verglichen: Mose ist furchtlos gegenüber beiden. Nachdem er geflüchtet ist, leiden und klagen Aaron und Mirjam, die zuvor Mose gepriesen hatten. Wie Jakob den Töchtern Labans die mühevollen Hirtenarbeit ersparte, so bewahrte auch Mose die Töchter Jitros vor dieser Mühe.

Diese Art der Parallelismen, die Gegensätze formulieren,⁹⁶ entspricht in ihrer Grundstruktur der biblischen Exoduserzählung, die ebenfalls mit Gegensätzen arbeitet, besonders mit dem Gegensatz von Leben und Tod. Hier werden weitere eingebracht, die die Aussetzungserzählung und Moses Handlungen deuten. Das Muster von Entsprechungen und gegensätzlichen Entsprechungen findet sich bei Ephräm häufig und lässt sich auch gut für die Auslegung der Exodusgeschichte anwenden, da diese Grundstrukturen dort bereits angelegt sind.⁹⁷ Ephräm verstärkt damit den Gegensatz zwischen Gott und dem Pharao, zwischen Hebräern und Ägyptern und deren jeweiligem Ergehen, das ihrem Tun entspricht. Zugleich betont Ephräm damit die Erfüllung der Verheißungen an Abraham.⁹⁸ Mose wird auf diese Weise in eine Reihe mit Abraham und Jakob gestellt und seine vielleicht zweifelhaften Taten gerechtfertigt, indem sie in die Heilsgeschichte eingeordnet und auf die Rettung der Hebräer aus Ägypten hingeeordnet werden. Dadurch wird klargestellt, dass Mose den Willen Gottes erfüllt und bereits die Befreiung entsprechend der Verheißung an

⁹⁵ Tonneau, *Commentarii* (CSCO 152), 126–127. Licht und Finsternis haben für Ephräm große Bedeutung in seiner Theologie und Symbolik, vgl. El-Khoury, *Interpretation*, 62–64.

⁹⁶ Salvesen, *Exodus Commentary* (1993), 336, spricht von „symmetry“ und weist darauf hin, dass diese sowohl voraus als auch nach hinten verweist, namentlich auf die Verheißungen an Abraham.

⁹⁷ In De Azymis 9 stellt Ephräm die Situation in Ägypten, als die Kinder in den Nil geworfen werden sollten, der Situation der Rettung am Schilfmeer gegenüber. Vgl. Beck, *Paschahymnen*, CSCO 247, 16–17/CSCO 248, 13–14.

⁹⁸ Vgl. Salvesen, *Exodus Commentary* (1993), 336.

Abraham im Blick hat, während die Macht des Pharaos sehr prekär ist und er letztlich ohnmächtig sein wird.

Ephräm verbleibt in seiner Auslegung im Wesentlichen nahe am Text und in der Welt der biblischen Geschichte. Mit Hilfe der Parallelismen, die einen weiteren Horizont auf die spätere Geschichte einerseits und die grundsätzlicheren Zusammenhänge, die dahinter liegenden, fast kosmisch anmutenden Vorgänge (Licht – Finsternis, Leben – Tod) andererseits eröffnen, macht Ephräm die Erzählung noch deutlicher anschlussfähig an seine Zuhörer/innen. Gott siegt über den Satan, das Leben über den Tod, das Licht über die Finsternis, auch wenn es oftmals anders aussieht.

4. Babylonischer Talmud

4.1 Einführung

Der babylonische Talmud¹ enthält einen Abschnitt (bSota 11a–13a),² der eine längere Auslegung zu Ex 1–2 enthält.³ Der babylonische Talmud (Bavli) beinhaltet neben der Mischna tannaitische Baraitot (Ergänzungen), amoräische Traditionen in verschiedenen literarischen Formen und die editorischen Elemente der anonymen Redaktion (*stammaim*) und hat eine längere, komplexe Entstehungsgeschichte durchlaufen. Die Endredaktion des Bavli wird üblicherweise ins 6./7. Jahrhundert datiert, wobei der Text auch danach noch bis ins 8. Jh. bearbeitet wurde.

Der babylonische Talmud wird oft als Kommentar zur Mischna bezeichnet, „but the actual relationship between these two works is far more complex“⁴ Er folgt zwar der Anordnung der Mischna, behandelt aber nur 36 ½ der 63 Traktate.⁵ Der Bavli ist wesentlich umfangreicher als der palästinische Talmud (Endredaktion vermutlich 1. Hälfte des 5. Jh.s) und enthält viel Material, das sich nicht als Kommentar zur Mischna verstehen lässt, unter anderem Abschnitte, die Schriftstellen auslegen.⁶ So ist hier auch deutlich mehr haggadisches Material zu finden, das insgesamt ca. zwei Drittel ausmacht.⁷

BT weist insgesamt enzyklopädischen Charakter auf. Alles was in den rabb. Schulen gelehrt wurde und für erhaltenswert galt, wurde aufgenommen: vielerlei Legenden (etwa über Totenerscheinungen), Anekdoten über die Rabbinen, historische Erinnerungen, Wissensstoff aus Medizin, Biologie, Mathematik, Astronomie, Astrologie usw. So ist bT

¹ Einführend zum babylonischen Talmud: Stemberger, Einleitung; Wald, Talmud.

² Der Traktat Sota, was „die Abweichende“ bedeutet, ist nach Num 5,12 benannt. Dort geht es um eine Frau, die des Ehebruchs bezichtigt wird, die also (möglicherweise) auf Abwege geraten ist. Mit dem in Num 5,11–31 beschriebenen Vorgehen in so einem Fall befasst sich der erste Teil des Traktats.

³ Einen ausführlichen allgemeinen Überblick über die rabbinische Schriftinterpretation, ihre Voraussetzung, Hermeneutik und Methoden bietet Kasher, Interpretation.

⁴ Wald, Talmud, 470.

⁵ Vgl. dazu und zu den möglichen Gründen Stemberger, Einleitung, 192.

⁶ Kraemer, Scripture, zeigt, dass die Schriftauslegungen im Bavli dennoch von der Mischna motiviert sind: „In most of these cases, there is something about the Mishnah itself that is sufficiently unusual or provocative to have generated the inclusion of the scriptural block.“ (13) Kraemer bleibt daher – wenngleich in modifizierter Weise – bei der Beschreibung des Bavli als Kommentar und Ergänzung der Mischna (14). Neusner, Judaism, versucht aufzuweisen, dass der Bavli neben der Mischna als zweite Quelle die Schriftauslegung verwendet. Kraemer hingegen kann zeigen, dass auch diese Passagen von der Mischna-Auslegung abgeleitet und motiviert sind.

⁷ Vgl. Stemberger, Einleitung, 193.

weniger ein thematisch geschlossenes Buch als vielmehr eine im Aufbau an M[ischna] orientierte Nationalbibliothek des babylonischen Judentums.⁸

Zum umfangreichen haggadischen Material des Bavli gehört auch der Abschnitt bSota 11a–13a, der Ex 1,8–2,9 auslegt. Wie Stemberger festhält, sind längere zusammenhängende Bibelauslegungen im Bavli recht selten anzutreffen.⁹ Kraemer qualifiziert die schriftauslegenden Stellen als sekundäres, aber dennoch nicht zu vernachlässigendes Phänomen.¹⁰

Anders als so viele andere babylonische Aussagen zu biblischen Texten verwendet unser Abschnitt diese nicht als Belegtext in einer Diskussion, sondern arbeitet den Bibeltext abschnittsweise der Reihenfolge nach ab, jeweils ohne irgendwelche Einleitung mit dem jeweiligen Lemma des Bibeltextes beginnend.¹¹

Stemberger datiert diesen midraschischen Abschnitt ins 6. Jahrhundert. Die Auslegung von Ex 1,8–2,9 ist Teil eines noch umfangreicheren Abschnitts bSota 9a–14a, in dem Stemberger deutlich „den Willen des Redaktors dieses Midrasch zur Schaffung einer literarischen Einheit“ erkennt, die auch eine einheitliche Geschichtstheologie aufweist.¹² Die Mischna (Sota 1,8–9) diskutiert das Prinzip der Vergeltung „Maß für Maß“ an verschiedenen biblischen Beispielen. Zuerst geht es um die Ehefrau, die des Ehebruchs verdächtigt wird, sodann um Simson und Abschalom. Als Beispiele für das Gute, wo das Prinzip ebenfalls gilt, werden Mirjam, Josef und Mose genannt.¹³ Im Bavli werden nach Simson noch Juda und Tamar sowie Abraham eingefügt. Neben anderen Erweiterungen ist ein Spezifikum des Bavli gegenüber seinen Quellen besonders die ausführliche Auslegung von Ex 1,8–2,9.

Die Geschichtstheologie, die in diesem Abschnitt zum Ausdruck kommt, lässt sich anhand von einigen immer wieder auftauchenden Begriffen skizzieren: Prophetie, Schwur und Ratschluss.¹⁴ Im Exoduskommentar taucht der Schwur im Zusammenhang

⁸ Stemberger, Einleitung, 193. Neusner, *Judaism*, 16, bezeichnet den Bavli als „encyclopaedia of Judaism“ und beschreibt ihn als das fundamentale Werk des traditionellen Judentums: „[I]ts fundamental character, its definitive symbolic structure both of myth and law, and its complete expression in writing, by the time of the closure of the Bavli, had reached full development. Its laws would grow and change. Its theological and mythic components would flourish in new and unprecedented ways. But its fundamental symbolic structure would endure to our own day, ever changing and always vital, never intact but always essentially unimpaired.“ (10)

⁹ Vgl. dazu Stemberger, *Midrasch*.

¹⁰ Kraemer, *Scripture*, 14: „Scripture is only secondary as an independent concern of the Bavli, but it is one that should not be ignored.“ In der Art und Weise, wie der Bavli das Material verwendet und ergänzt, zeigt sich dessen eigenes Programm (vgl. ebd., 15).

¹¹ Stemberger, *Mose*, 17. Stemberger übersetzt und kommentiert anschließend bSota 12a–13a (18–48).

¹² Ders., *Midrasch*, 190.

¹³ In der entsprechenden Passage in der Tosefta 3,15–4,9 fehlt Mirjam. Im palästinischen Talmud (bSota 1,9 17b) findet sich eine Auslegung von Ex 2,4 zu Mirjam, nicht aber die weitere Interpretation von Ex 1,8–2,9.

¹⁴ Vgl. Stemberger, *Midrasch*, 191–193.

mit den Überlegungen der Ägypter auf: Sie wissen, dass Gott geschworen hat, keine Flut mehr über die Erde zu bringen, deuten das aber falsch. „Eng verbunden mit dem Thema des Schwures ist das des Rates, den Gott bezüglich seiner Geschichte gefaßt hat und den menschlicher Rat nicht unterlaufen kann.“¹⁵ Die drei Ratgeber des Pharaos sind negativ besetzt, während Mirjams Rat an ihren Vater dem Ratschluss Gottes entspricht. Die Prophetie spielt ganz besonders bei Mirjam eine Rolle. Von Mose wird gesagt, dass er für die Prophetie geeignet ist. Die Tochter des Pharaos kann nur ohne explizites Wissen prophezeien.¹⁶

Charakteristika des Bavli, die sich in diesem Abschnitt finden, sind besonders viele Namensdeutungen (die natürlich auch anderswo in der rabbinischen Literatur vorkommen), Sinn für Symmetrie in der formalen Gestaltung, das Auftreten von Engeln, das Ableiten von Stammbäumen und die Festlegung von Daten biblischer Ereignisse.¹⁷

BSota 9a–14a dürfte schriftlich vorliegende literarische Quellen verwendet haben.¹⁸ Die erwähnten Rabbinen sind zum Großteil palästinischer Herkunft aus tannaitischer bis früher amoräischer Zeit. Darüber hinaus finden sich einige babylonische Lehrer sowie anonyme Worte, die ebenfalls aus Babylonien stammen. Stemberger geht davon aus, dass der Text auf einen frühen amoräischen Kommentar zurückgeht, der eine babylonische Bearbeitung erfahren hat.¹⁹

Die Auslegung des Bavli wird in späteren Midraschim aufgegriffen und erweitert, so in ExR 1,19–25 (10. Jh.) und im „Leben Moses“ (Divre ha-yamim schel Mosche, 10. Jh.).²⁰

Stemberger charakterisiert die Auslegung des Bavli als

Achten auf die feinsten Eigenheiten des hebräischen Bibeltextes. [...] Damit gewinnen die Rabbinen dem Text von Ex 1 eine Fülle von theologischen Facetten ab. Denn bei aller Sorge um das kleinste Detail vergessen die Rabbinen nicht die höheren theologischen Einsichten, die man so dem Bibeltext abgewinnen kann. [...] Die Rabbinen des Talmud übernehmen viele traditionelle Deutungen, fügen aber auch viel Neues hinzu und gestalten die Lesung dieses Kapitels zu einem kunstvollen Ganzen.²¹

¹⁵ Ebd., 191.

¹⁶ Zu den Details der Auslegung siehe unten.

¹⁷ Vgl. Stemberger, Midrasch, 201.

¹⁸ Vgl. ebd., 197–198.

¹⁹ Vgl. ebd., 199. „Die babylonische Bearbeitung hat v.a. ein ‚Leitsystem‘ zur Verfügung gestellt, das zwischen Bibeltext und Kommentar vermittelt.“ (ebd., 199)

²⁰ ExR verwendet die ganze Auslegung von bSota 11a–13a. Auf einige wichtige Parallelen zu und Erweiterungen von ExR wird in der Analyse unten verwiesen.

²¹ Stemberger, Unterdrückung, 197.

4.2 Struktur

Die „große midraschische Einheit 11a–13a“²² in bSota ist durch die Zitation von Ex 2,4 („Und seine Schwester stellte sich von ferne hin“) gerahmt.²³ Thema des ganzen Abschnittes ist das Prinzip des Ergehens „Maß für Maß“ (מדה במדה). Direkt davor wird das Beispiel Abschaloms diskutiert, dessen Schicksal seinem eigenen Tun entspricht: Er sündigt mit seinen Haaren, daher kommt er auch durch seine Haare um. Den zuvor dargestellten negativen Beispielen folgt nun in 11a ein positives, Mirjam.²⁴ Anknüpfungspunkt ist die Zeit, während der sie am Ufer stand und darauf wartete, was mit Mose passieren würde, nämlich eine Stunde. Ebenso wartete später das Volk auf sie, als sie aussätzig wurde, allerdings sieben Tage (vgl. Num 12,15).

Nach einem Zitat und einer Auslegung des entsprechenden Verses Ex 2,4 folgt eine Auslegung der Geburtsgeschichte des Mose, die mit Ex 1,8 einsetzt und bis Ex 2,9 voranschreitet.

Der allein im Babli vorhandene Kommentar zu Ex 1,8–2,9 bietet dazu [zu Ex 2,4, A. S.] die Hintergrundinformation, wie Mirjam schon vor der Geburt Moses dessen Rolle prophezeit und in der Verfolgung durch Pharao diese Prophezeiung gefährdet sieht, bis das Eingreifen der Pharaonentochter zu einem vorläufigen Happy-End führt. Mit dem Zitat von Ex 15,20 „und die Prophetin Mirjam, die Schwester Aarons“ erfolgt dann ein Vorausblick auf die endgültige Befreiung Israels in Andeutung, thematisiert jedoch nochmals die Prophetenrolle Mirjams schon zu einer Zeit, als Mose noch nicht geboren war, und die Infragestellung dieser Prophezeiung in Ex 2,4. Die wiederholte Zitierung dieses Verses am Schluß führt zum Anfang zurück, bildet eine Inclusio, welche den Exodus-Kommentar rahmt.²⁵

Der Bibeltext wird fortlaufend ausgelegt, wobei die Länge der Auslegungen sehr unterschiedlich sein kann. Zum Schluss erfolgt ein Vorausblick mit einem Zitat von Ex 15,20 („Da nahm Mirjam, die Prophetin, die Schwester Aarons“), der aber wieder zur Geburt des Mose zurückführt, die Mirjam prophezeit hatte. Die Auslegung endet mit einem Zitat von Ex 2,4.

²² Ders., Mose, 35.

²³ Sofern nicht anders angegeben, ist die deutsche Übersetzung im Folgenden aus Stemberger, Mose, 18–48, und ders., Unterdrückung, entnommen. Die Teile, die Stemberger in diesen beiden Beiträgen nicht übersetzt, folgen der Übersetzung von Goldschmidt, Talmud. Das zugrundeliegende Manuskript Oxford ist in der Ma'agarim-Datenbank zugänglich (<https://maagarim.hebrew-academy.org.il>). Goldschmidt folgt der Hs. München und anderen Ausgaben. Nach Stemberger, der Ms. Oxford folgt, sind „Abweichungen der anderen Handschriften [...] minimal“ (Stemberger, Mose, 18).

²⁴ Vor Abschalom dient noch Simson als ein ebenfalls negatives Beispiel. Vgl. zum Aufbau des größeren Abschnittes Stemberger, Midrasch, 186–187.

²⁵ Ebd., 189.

4.3 Inhalt

Zunächst erwähnt der Text Mirjam als positives Gegenbeispiel zu Simson und Absalom für das Vergeltungsprinzip „Maß für Maß“. Während Mirjam nur kurz auf die Rettung des Mose warten musste, wartete das Volk in der Wüste sieben Tage auf sie. Daraus folgert Raba, dass das Maß für das Gute größer ist als das für die Vergeltung schlechter Taten.

Nun wird der Vers Ex 2,4, der den Anlass für die Erwähnung Mirjams geboten hatte, zitiert und auf die Präsenz der Schechina gedeutet.²⁶

Darauf beginnt mit Ex 1,8 die fortlaufende Auslegung des Abschnitts. Zunächst wird die Frage diskutiert, ob der König tatsächlich neu ist oder nur neue Dekrete erließ.²⁷ Wenn er nicht tatsächlich ein neuer König ist, stellt sich natürlich die Frage, wieso er dann Josef nicht kannte: Er tat nur so. Da er als erster den Rat erteilte, gegen Israel vorzugehen, wurde er auch als erster geschlagen (vgl. Ex 7,29). Der Bavli deutet die Worte „gegen *ihn* vorgehen“ auf den zukünftigen Retter.²⁸ Nun werden verschiedene Möglichkeiten dafür erwogen (Feuer, Schwert, Wasser), aber die beiden ersten werden mit Argumenten aus der Schrift verworfen, während das dritte gewählt wird, weil Gott geschworen hat, dass keine Sintflut mehr über die Erde kommen werde. Allerdings wird sofort klargestellt, dass die Berater zwar die Schrift kennen, sie aber nicht richtig deuten können und sich daher irrten. Wiederum wird das Maß-für-Maß-Prinzip eingebracht und erläutert.

Als Berater des Pharaos werden drei bekannte biblische Gestalten eingeführt und ihr Schicksal gedeutet: Bileam, Ijob und Jitro.²⁹

Die folgenden Verse werden sehr kurz ausgelegt. Darin findet sich etwa die Tradition, dass man dem Pharaos eine Ziegelform um den Hals hängte, um die Israeliten zur Arbeit zu motivieren. Die Bedeutung der Vorratsstädte wird mittels Wortspielen gedeutet. Auch ihre Namen dienen dazu, sie zu charakterisieren: Ramses wird als „abbröckeln“ (מתרוסק) interpretiert und Pitom als „Mund des Abgrundes“ (פי תהום).³⁰ Besonderes Augenmerk wird auf die Härte der Arbeit gelegt, die unter anderem so gedeutet wird, dass Frauen Männerarbeit verrichten mussten und umgekehrt (zu Ex 1,14). Hier wird eine längere Passage über das „Verdienst der gerechten Frauen“ (שכר נשים צדקניות) eingeschoben, eine „Predigt des Rab Avera“.³¹ Aufgrund dieses Verdienstes der Frauen wurde Israel aus Ägypten befreit. Gott sorgte dafür, dass sie beim Wasserschöpfen ihre Krüge zur Hälfte mit Fischen füllten, die sie kochten und ihren Männern aufs Feld brachten. Dort sorgten die Frauen dafür, dass

²⁶ Diese Auslegung von Ex 2,4 findet sich in sehr ähnlicher Form im Jeruschalmi.

²⁷ Vgl. Tan Schemot 5 (TanB Schemot 7).

²⁸ Tan Schemot 6 (TanB Schemot 8) bezieht die Form im masc. Sg. auf Gott, gegen den der Pharaos vorgehen will. Vgl. auch Stemberger, Mose, 40.

²⁹ Vgl. dazu Baskin, Pharaoh's counsellors. Zu Jitro in rabbinischen Texten und im Targum vgl. auch Lawrence, Jethro.

³⁰ Dieselbe Interpretation von Pitom findet sich in Origenes' erster Exodushomilie (s.o.).

³¹ Vgl. dazu Stemberger, Midrasch, 196.

sie schwanger wurden. Sie gebären auf dem Feld, unter den Apfelbäumen (Verweis auf Hld 8,5). Dort sorgte Gott für die Neugeborenen, nährte sie mit Öl und Honig, ließ sie in der Erde verschwinden, dass die Ägypter sie nicht fanden und ließ sie so heranwachsen. So verwirklichte Gott mit Hilfe der Israelitinnen die Vermehrung. Und damit wird auch erklärt, warum sie sich trotz der Unterdrückungsmaßnahmen weiter vermehrten.

Anschließend wird der Befehl des Pharaos an die Hebammen interpretiert. Die Hebammen, im Bibeltext Schifra und Pua, werden mit Jochebed, der Mutter Moses, und Mirjam identifiziert.³² Je zwei Erklärungen, die sich auf Wortspiele stützen, werden für die Namen gegeben.³³ Die zweite Deutung des Namens Pua spricht von einer Voraussage Mirjams in Bezug auf die Geburt des Mose: „[...] weil sie im heiligen Geist ruft (*po´a*) und sagt: Meine Mutter wird einen Sohn gebären, der Israel erlösen wird.“³⁴

Sodann wird das schwer verständliche Wort אבנים erklärt. Hier wird ein wenig deutlich, wie sich die Rabbinen den Geburtsvorgang vorstellten: Das Wort, das in Jer 18,3 als Töpferscheibe zu verstehen ist, wird mit „Steinen“ in Verbindung gebracht, ein Wort, das im Hebräischen dieselben Konsonanten, aber andere Vokale hat. Eine Erklärung meint, dass die Schenkel der Frau bei der Geburt kalt werden. Die andere Erklärung zitiert Jer 18,3 und versucht einen Vergleich mit der Töpferscheibe:

Wie der Töpfer einen Schenkel auf der einen Seite, einen Schenkel auf der anderen Seite und den Block in der Mitte hält, so auch die Frau: ein Schenkel auf der einen Seite, ein Schenkel auf der anderen Seite und das Kind in der Mitte.³⁵

Der Pharao gibt den Frauen auch ein Zeichen an die Hand, wie sie männliche und weibliche Kinder sofort bei der Geburt auseinanderhalten können: Die Knaben schauen mit dem Gesicht nach unten, die Mädchen nach oben. Zu den Gründen wird hier keine nähere Erläuterung gegeben.³⁶

Befehl des Pharaos an die Hebammen wird in Ex 1,17 mit den Worten umschrieben: „wie er zu ihnen (אליהן) gesprochen hatte“. In der Regel wird für „zu ihnen“ allerdings להן verwendet. Das ist für die Rabbinen Anlass, nach einer tieferen

³² Als weitere Auslegung wird die Identifikation mit Jochebed und Elischeba, ihrer Schwägerin, genannt, aber nicht weiter entfaltet. Vgl. dazu, auch in Relation zu Sifre Numeri 78 und Exodus Rabba, Stemberger, Unterdrückung, 185–191.

³³ Namensdeutungen sind nach Stemberger, Midrasch, 200, in besonderer Konzentration in diesem Abschnitt zu finden. Dabei ist zu unterscheiden zwischen etymologischen Deutungen, die oft einen moralisierenden Unterton aufweisen, und der Identifikation von zwei Namen miteinander. Stemberger nennt dort weitere Beispiele.

³⁴ BSota 11b; Stemberger, Unterdrückung, 188.

³⁵ BSota 11b; Goldschmidt, Talmud, 43.

³⁶ Nach bNid 31a entsprechen die jeweiligen Positionen der Position der Frau bzw. des Mannes während der Zeugung. ExR 1,14 erklärt die Unterscheidung mit Verweis auf die Schöpfung (vgl. Gen 2): Die Knaben schauen nach unten zu ihrer Mutter der Erde, die Mädchen nach oben zur Rippe, aus der sie gemacht sind.

Bedeutung dieser Abweichung im Sprachgebrauch zu fragen. Sie meinen, der Pharao habe die Hebammen zu einer Verfehlung aufgefordert. Um welche Verfehlung es sich handelt, ist nur klar, wenn man den Sprachgebrauch „gehen zu“ (בווא אל) für „schlafen mit“ kennt. Damit erhält der Befehl des Pharaos einen sexuellen Unterton. Die Hebammen aber widerstehen, was ihnen als Gottesfurcht ausgelegt wird.

Die Tätigkeit der Hebammen erschöpft sich jedoch nicht einfach darin, dass sie die Kinder nicht töten, sondern sie setzen zusätzlich Leben fördernde Maßnahmen, indem sie sie mit Nahrung versorgen.³⁷

Die Bezeichnung der hebräischen Frauen als חיות, wörtlich „Tiere“, bedarf für die Rabbinen einer Erläuterung. Zunächst wird das Wort im Sinne von Hebammen verstanden, so dass die Israelitinnen selbst als Hebammen bezeichnet würden. Darauf folgt eine Interpretation, die die Bedeutung „Tiere“ aufgreift und die Vergleiche der Söhne Jakobs mit Tieren in Gen 49 und an anderen Stellen anführt.³⁸

Die „Häuser“, die nach Ex 1,21 Gott den Hebammen machte, werden als Nachkommen gedeutet: Einerseits Priester und Leviten, andererseits Könige. So wird argumentiert, dass David von Mirjam abstammt. Dabei wird 1 Chr 2,19 herangezogen und Namensidentifikationen vorgenommen. Weitere Verweise auf 1 Chr 2 und 4 dienen der ausführlicheren Ausdeutung dieses Gedankens. Damit wird Mirjam mittels unterschiedlicher Namen charakterisiert.

Mirjam spielt auch bei der Geburt des Mose eine wichtige Rolle. Ex 2,1 beginnt mit den Worten „Ein Mann aus einer levitischen Familie ging hin.“³⁹ Diese kurze Aussage verlangt nach einer Erklärung, die in Form einer Erzählung über Mirjam gegeben wird.

Wohin ging er? Es sagte R. Jehuda bar Zevina: Er ging nach dem Rat seiner Tochter. Es wird gelehrt: Amram war der Größte seiner Generation. Als er sah, dass der Pharao dieses Dekret erlassen hatte [d. h. Ex 1,22: „*Alle Knaben, die geboren werden, werft in den Nil*“], sagte er: Umsonst mühen wir uns. Er stand auf und schied sich von seiner Frau. Und alle standen auf und schieden sich von ihren Frauen. Da sagte ihm seine Tochter: Vater, dein Erlass ist härter als der Erlass des Pharaos. Der Pharao hat nur gegen die Knaben einen Erlass verhängt, du aber gegen Mädchen und Knaben; der Pharao nur für diese Welt, du aber für diese Welt und für die kommende Welt! Der Pharao ist böse und es ist zweifelhaft, ob sein Erlass eingehalten wird oder nicht. Du aber bist gerecht und dein Erlass wird wirklich eingehalten; denn vom Gerechten steht geschrieben: „*Beschließt du etwas, dann trifft es ein*“ (Hiob 22,28). In derselben Stunde stand er auf und nahm seine Frau zurück. Alle standen auf und nahmen ihre Frauen zurück.⁴⁰

³⁷ ExR 1,15 baut diesen Gedanken weiter aus.

³⁸ Gen 49: Juda als Löwe V.9; Issachar als Esel V.14; Dan als Schlange V.17; Naftali als Hirsch V.21; Benjamin als Wolf V.27. Josef wird mit einem Stier verglichen (Dtn 33,17).

³⁹ BSota 12a; Stemberger, Mose, 18.

⁴⁰ BSota 12a; Stemberger, Mose, 18 (kursiv im Original). In PesR 43 wird Jochebed (in einer Auslegung von Ps 113,9) unter die unfruchtbaren Frauen eingereiht. Kontext ist ähnlich wie in bSota 12a Amrams Dekret zur Scheidung, um die Tötung der Kinder zu verhindern. Vgl. dazu genauer ebd., 25–26.

Die unüblichen und kurzen Formulierungen in Ex 2,1 lassen die Rabbinen die Worte „er nahm“ als eine neuerliche Heirat deuten, die öffentlich vollzogen wird: Amrams Frau wird in einer Sänfte getragen und die Kinder, Aaron und Mirjam, tanzen.

Auch die Bezeichnung der Frau als „Tochter“, obwohl sie nach rabbinischer Deutung schon 130 Jahre alt gewesen sein musste,⁴¹ lässt Fragen offen. Nach Rabbi Jehuda bar Bizna sah sie infolge der zweiten Heirat wieder jugendlich aus.⁴²

Jochebeds Empfängnis und die Geburt des Mose verliefen ohne Schmerzen. „Von daher weiß man, dass die gerechten Frauen nicht im Dekret über Eva [Gen 3,16] eingeschlossen sind.“⁴³ Stemberger zieht hier eine Parallele zu christlichen Vorstellungen über Maria, die ebenfalls in Gegensatz zu Eva gesetzt und die aus dem Dekret über Eva ausgenommen wird. Die christliche Tradition, die Maria auch eine schmerzfreie Schwangerschaft und Geburt zuschreibt, war möglicherweise auch den Rabbinen bekannt.⁴⁴

Die Feststellung der Mutter, dass das Kind „gut“ (טוב) ist, ist nicht eindeutig. Mehrere Erklärungen werden dafür gegeben: Zunächst wird Tob als Name des Knaben verstanden – es wäre ja eigenartig, wenn er von seiner Mutter oder seinen Eltern keinen Namen erhalten hätte. Als zweite Möglichkeit wird der Name Tobija eingebracht. Das Gutsein wird sodann auf die Würde der Prophetie hin gedeutet, weiters auf die Tatsache, dass Mose schon beschnitten geboren wurde.⁴⁵ Zuletzt wird ein Zusammenhang mit der Schöpfung hergestellt: Bei Moses Geburt füllte sich das Haus mit Licht, und das wird als gut angesehen, so wie Gott bei der Schöpfung das Licht gut nannte.

Dass Jochebed das Kind drei Monate lang verbergen konnte, liegt daran, dass die Ägypter den Geburtstermin falsch berechneten. Der Talmud berichtet, dass die Ägypter mit ihren eigenen weinenden Kindern an den Häusern der Hebräer vorbeigingen, um die hebräischen Kinder zum Weinen zu bringen und sie so auszuforschen. In diesem Zusammenhang wird Hld 2,15 zitiert: „Fangt uns die Füchse, die kleinen Füchse“, d.h. also die hebräischen Knaben.

Die Fragen nach der Beschaffenheit des Kästchens, in das die Mutter das Kind legt, zielen auf Sorge und Schutz für das Neugeborene ab: Das Kästchen soll widerstandsfähig sein und nicht schlecht riechen.

Die Erwähnung des Schilfes (סוף) wird mit dem Schilfmeer (ים סוף) in Verbindung gebracht.

Nun kommt die Tochter des Pharaos ins Spiel, die in bSota keinen Namen hat.⁴⁶ Wie andere Texte gibt auch dieser einen Grund dafür an, dass die Pharaontochter

⁴¹ Zur rabbinischen Deutung der Chronologie der biblischen Ereignisse vgl. ebd., 27–28.

⁴² Vgl. auch bBB 119b–120a; Targum Pseudo-Jonathan zu Ex 2,3. Ähnliches wird von Sara behauptet, vgl. bBM 87a; Tan Toldot 3; PesR 43,12.

⁴³ BSota 12a; Stemberger, Mose, 19.

⁴⁴ Vgl. ebd., 29–30.

⁴⁵ Vgl. u.a. Tan Noach 5; Stemberger, Mose, 32, weist darauf hin, dass dies als Zeichen der Erwählung zu verstehen ist. Möglicherweise greift deshalb auch Ephräm diesen Gedanken auf (s.o.).

⁴⁶ Bei Josephus heißt sie Termuthis, sonst in rabbinischen Texten Bitja. Vgl. Stemberger, Mose, 36.

zum Fluss ging: Sie wollte sich von Götzen ihres Vaterhauses reinigen.⁴⁷ Die Dienerinnen, die später in der Erzählung nicht mehr vorkommen, werden nach dem Talmud von Gabriel getötet, weil sie die Tochter des Pharaos davon abhalten wollten, das Kind aus dem Fluss zu retten. Unter dieser Voraussetzung wäre aber keine Dienerin mehr vorhanden, die das Kästchen aus dem Wasser holen könnte. Nun wird das Wort אמתה, „ihre Magd“, als „ihr Arm“, was im Hebräischen gleich geschrieben wird, gedeutet. Wunderbarerweise verlängerte sich ihr Arm, sodass sie das Kästchen holen konnte. Dafür wird auch ein Parallelbeispiel angeführt (die „Zähne der Frevler“, Ps 3,8).

Das doppelt ausgedrückte Objekt „sie sah es, das Kind“ (Ex 2,6) wird auf die Präsenz der Schechina gedeutet, die bei dem Kind war. Damit wird der Tochter des Pharaos das Privileg gewährt, sogar die Schechina zu sehen.

Dass Mose im Folgenden „Knabe“ (נער) anstatt „Kind“ (ילד) genannt wird, was eigentlich nur stilistisch bedingt ist, wird von den Rabbinen inhaltlich gedeutet: „Knabe“ ist ein bereits älteres Kind. Daher wird gesagt, dass Mose schon die Stimme eines älteren Kindes hatte. Sogleich wird eingewandt, dass dies ja einen Makel für einen Leviten bedeuten würde. Daher stellt der Text klar, dass ihm seine Mutter einen Hochzeitsbaldachin für das Kästchen gemacht hatte, weil sie fürchtete, sie würde seine Hochzeit nicht erleben. Deshalb wird er „Knabe“ genannt.

Die Beschneidung wird nun noch einmal wichtig: Sie ist das Merkmal, anhand dessen die Tochter des Pharaos das Kind als hebräisches erkennt.

Auch die ägyptischen Wahrsager kommen noch einmal ins Spiel: Sie sind, entsprechend Jes 8,19, unwissend. Sie sehen das Zeichen nicht mehr, das sie auf die Geburt des Retters hingewiesen hatte, und nehmen an, dass, nachdem er in den Fluss geworfen worden war, die Gefahr vorüber sei. Daher wird auch das Dekret des Pharaos aufgehoben. Sie erkannten aber nicht, was die Rabbinen natürlich wissen, dass der Retter Israels durch das Wasser von Meriba (vgl. Num 20) zu Fall kommen wird. So werden durch Mose die anderen hebräischen Knaben vor dem Tod bewahrt.

Danach findet sich eine Diskussion über das Geburts- und Sterbedatum des Mose.⁴⁸

Die Auslegung kehrt nun zu Ex 2,7 zurück, zur Frage der Schwester an die Tochter des Pharaos. Warum schlägt Mirjam vor, eine hebräische Amme zu holen? Die rabbinische Antwort: Man hatte es mit ägyptischen Frauen versucht, aber Mose wollte von diesen nicht trinken. Begründet wird das damit, dass er nichts Unreines zu sich nehmen wollte. Wiederum wird ein Schriftvers (Jes 28,9) zur Untermauerung des Arguments zitiert.

Die Bezeichnung Mirjams als „junge Frau“ (עלמה) wird auf zwei Weisen gedeutet, ebenso die ungewöhnliche Verbform הליכי, nämlich mittels eines Wortspiels: Darin

⁴⁷ So auch Tan Schemot 7.

⁴⁸ Vgl. dazu Stemberger, Mose, 42–44.

finden die Rabbinen die Wahrheit ausgedrückt, dass die Tochter des Pharaos anerkenne, dass das Kind der Hebräerin gehört.⁴⁹ Auch über den Lohn, den die Mutter erhält, wird eine kurze Anmerkung gemacht.

Nun springt die Auslegung im Bibeltext und zitiert Ex 15,20 („Da nahm Mirjam, die Prophetin, die Schwester Aarons“). Warum wird sie nicht Schwester des Mose genannt? Diese Bezeichnung wird mit einer Prophezeiung Mirjams in Verbindung gebracht. Sie prophezeite, offensichtlich als kleines Mädchen, die Geburt ihres Bruders Mose. Damals war sie nur die Schwester Aarons. Daher findet sich in Zusammenhang mit dem Titel „Prophetin“ die Zuordnung „Schwester Aarons“, weil Mose noch nicht geboren war. Bei der Geburt des Mose füllte sich das Haus mit Licht und der Vater war hoch erfreut. Bei der Aussetzung des Mose allerdings schlug sie ihr Vater oder ihre Mutter⁵⁰ und stellte ihre Prophetie in Frage. Deshalb stellte sie sich ans Ufer, um zu warten, was aus ihrer Prophetie werden würde.⁵¹ Mit dem neuerlichen Zitat von Ex 2,4 und letztgenannter Erklärung endet die Auslegung und der Talmud widmet sich Josef.

4.4 Analyse

4.4.1 *Macht, Ermächtigung und Entmachtung*

Wenn man die in diesem längeren Abschnitt gesammelten Auslegungstraditionen als ein Ganzes und im Kontext liest, dann erscheinen die Geschehnisse von vornherein von Gottes lenkender und vergeltender Macht umgriffen: Gutes wird im Übermaß mit Gutem vergolten, Schlechtes in gleichem Maß mit Schlechtem. Schon ziemlich am Anfang wird festgestellt, dass den Pharaos als ersten die Schläge trafen, weil er als erster begann, gegen die Hebräer Pläne zu schmieden. Obwohl die Handlungen des Pharaos durchaus bedrohlich sind, wird in der Auslegung sofort deutlich gemacht, dass sie weder ihr Ziel erreichen noch Bestand haben. Die Macht des Pharaos wird so deutlich heruntergespielt. Seine eigenen Maßnahmen werden insofern lächerlich gemacht, als man ihm selbst eine Ziegelform um den Hals hängen muss, um die Hebräer überhaupt zur Arbeit zu bringen. Die Auslegung bezieht Ex 1,11 („um ihn mit Fronarbeit zu drücken“) nicht auf Israel, sondern auf den Pharaos selbst. Letztlich fällt sein und der Ägypter Handeln auf diese selbst zurück. Möglicherweise kann auch die Deutung von Pitom und Ramses mit „Abbröckeln“ und „Mund des Abgrunds“ hier eingeordnet werden: Was der Pharaos befiehlt, wird zunichte. Auch die Deutung der Vorratsstädte als solche, die ihre Besitzer in Gefahr oder in Armut bringen, geht in diese Richtung. Versuche des Pharaos, die Hebräer an der Vermehrung zu hindern und von ihrer Arbeit zu profitieren, scheitern

⁴⁹ Vgl. ebd., 46–47.

⁵⁰ Zu dieser Frage vgl. Anm. 57.

⁵¹ Gleichlautend bMeg 14a; vgl. auch Mekhilta Schira 10 zu Ex 15,20; ExR 1,22; vgl. Siquans, She Dared.

kläglich, während die Israeliten sich ausbreiten und die Hebammen Häuser erhalten. Gottes Plan erfüllt sich.

Von einem Machtkampf JHWHs gegen den Pharao ist hier kaum etwas spürbar. Dieser ist längst zugunsten Gottes entschieden. Der Text erwähnt auch an keiner Stelle, dass tatsächlich ein hebräischer Knabe zu Tode gekommen wäre. Dagegen wird die Vermehrung besonders in den Mittelpunkt gestellt.

Auffällig ist, dass die Rolle der Frauen gegenüber dem Bibeltext noch stärker ausgebaut wird. Durch die aktive Rolle und die Gottesfurcht der Frauen werden die Bemühungen des Pharaos und der Ägypter zunichte gemacht. Gott selbst erscheint wie im Bibeltext vor allem im Hintergrund der Ereignisse. Er wird oft in Schriftzitierten erwähnt oder eben als der Lenker aller Geschehnisse verstanden, etwa in der Überlegung, wie die Ägypter gegen den künftigen Retter Israels vorgehen sollen. Mittels Bibelzitierten wird die erwartete Reaktion Gottes hinsichtlich Feuer, Schwert und Wasser erwogen.

Aktiv tritt Gott in dem Abschnitt über die Versorgung und den Schutz der neugeborenen hebräischen Kinder auf. Zunächst sorgt er für Fische als Nahrung für die Männer, die zu harter Arbeit gezwungen sind. Später schickt er Engel zur Versorgung der Kinder bzw. ernährt sie sogar selbst. JHWHs Eingreifen ist hier ähnlich wie die Tätigkeiten der Hebammen geschildert. Er ist Hebamme, Versorger und Ernährer sowie derjenige, der die Kinder vor den Ägyptern versteckt. All das wird auch von den Hebammen gesagt. Sonst werden wie im Bibeltext, abgesehen vom „Häuser machen“ für die Hebammen, keine direkten, aktiven Handlungen von JHWH ausgesagt. Gott wirkt hier sehr stark indirekt und besonders durch die Handlungen der Frauen und mit ihnen zusammen.

Auf einer anderen Ebene ist ein weiterer Machtkampf bemerkbar, wobei auch dieser eindeutig entschieden ist: Zwischen den ägyptischen und den hebräischen Weisen. Die gesamte Auslegung der Stelle bewegt sich vollständig im Raum des Tanach. Natürlich argumentieren die Rabbinen mit Schriftversen, aber auch den ägyptischen Beratern und Wahrsagern werden solche in den Mund gelegt. Sie werden so dargestellt, als kennten sie die Bibel Israels und würden auch ihre Autorität und die Macht des dahinterstehenden Gottes JHWH anerkennen, oder sich zumindest davor fürchten. Die ägyptischen Weisen jedoch sind nicht wirklich weise. Sie kennen zwar die Schriftstellen, deuten sie aber völlig falsch und ziehen daher die falschen Schlüsse für ihre Ratschläge. Die Rabbinen hingegen können die Zusammenhänge richtig beurteilen und besitzen daher die Autorität der richtigen Interpretation.

Der Talmud widmet sich in der Exodusauslegung der Frage, wie hier und jetzt zu handeln ist – dargestellt vor allem an den mehrfach als gerecht bezeichneten Frauen –, damit Gottes Geschichtsplan Wirklichkeit wird. Zugleich versichert er sein Volk seiner Präsenz, in der Schechina, in der Weisheit der Frauen, in der unsichtbaren Lenkung der Ereignisse. Ähnlich wie der Midrasch Tanchuma (s.u.) stiftet dieser Text Trost und Hoffnung und fordert zugleich zu gerechtem Handeln auf.

4.4.2 Strukturen von Macht und Geschlecht

Die Frauen, die in Ex 1–2 bereits stark präsent sind, stehen in bSota 11a–13a noch mehr im Mittelpunkt. Zahlreiche Traditionen über Mirjam,⁵² die Hebammen und die gerechten Frauen werden in die Auslegung integriert. „Die großen Textabschnitte des Midrasch, in denen Frauen die (bzw. zumindest eine) Hauptrolle spielen, sind alle erst im Babli eingebaut worden und haben keine hinreichende Vorlage in Mischna, Tosefta oder Jeruschalmi.“⁵³

Das erste Zitat von Ex 2,4 und seine Auslegung können in gewisser Weise als Vorwort zum Folgenden gelesen werden:

Und seine Schwester stellt sich von fern. R. Jiçhaq sagte: Dieser ganze Schriftvers bezieht sich auf die Göttlichkeit [על שם שכינה]. *Stellte sich*, denn es heißt: *da kam der Herr und stellte sich hin* &c. [1 Sam 3,10] *Seine Schwester*, denn es heißt: *sprich zur Weisheit: du bist meine Schwester* [Spr 7,4]. *Von fern*, denn es heißt: *aus der Ferne erschien mir der Herr* [Jer 31,3]. *Um zu wissen*, denn es heißt: *denn ein Gott des Wissens ist der Herr* [1 Sam 2,3]. *Was*, denn es heißt: *was der Herr, dein Gott, von dir verlangt* [Dtn 10,12]. *Geschehen*, denn es heißt: *denn Gott, der Herr, wird nichts geschehen lassen* [Am 3,7]. *Mit ihm*, denn es heißt: *und er nannte ihn: der Herr ist Frieden* [Ri 6,24].⁵⁴

Der Vers wird atomisiert und jedes Wort wird mit einem Schriftvers, in dem dasselbe Wort vorkommt, ausgelegt. So zeigt sich in der Interpretation, dass in der Schwester, die am Ufer steht und das Schicksal ihres Bruders bewacht, Gott präsent ist, in seiner Weisheit, mit seinem Schutz und Frieden. Diese Zeilen können als programmatisch für den Fortgang des Textes gesehen werden: Durch die Frauen kümmert sich Gott um sein Volk, auch und besonders um Mose.

Sehr deutlich wird dies in dem Abschnitt über das Verdienst der gerechten Frauen, die – mit Gottes Hilfe – für die Vermehrung des Volkes sorgen.⁵⁵ Die Frauen sind es, die initiativ werden. Wie oben bereits erwähnt, greift hier Gott selbst ein und versorgt die Neugeborenen. Er handelt genauso, wie es kurz danach von den Hebammen beschrieben wird.

In der Auslegung der Hebammenepisode werden die beiden, Schifra und Pua, mit Jochebed und Mirjam identifiziert, nach einer anderen Meinung auch mit Jochebed und Elischeba, der Frau Aarons. An dieser Stelle wird erstmals eine Prophezie Mirjams erwähnt: Sie sagt ihrer Mutter die Geburt eines Kindes voraus, das das Volk

⁵² Vgl. zu Mirjam Bronner, Prophetesses; Steinmetz, Miriam; Tervanotko, Denying; dies., Speaking.

⁵³ Stemberger, Midrasch, 195. Neben Mirjam und den anderen Frauen aus Ex 1–2 sind hier Delila und Tamar zu nennen. Während Delila Simsons Untergang herbeiführt, sind alle anderen Frauen in dem größeren Abschnitt Ursache für eine positive Entwicklung der Ereignisse. Zu nennen ist hier auch noch Serach, eine alte Frau, die als Einzige weiß, wo Josef begraben ist (vgl. ebd., 197).

⁵⁴ BSota 11a; Goldschmidt, Talmud, 39 (kursiv im Original). Die Klammerausdrücke wurden von mir eingefügt. Die Angaben der Schriftverse stehen bei Goldschmidt in den Fußnoten.

⁵⁵ Stemberger, Midrasch, 196, nennt diesen Abschnitt, die „Predigt des Rab Awera“, ein „Loblied auf die rechtschaffenen Frauen, die damals lebten“.

retten wird.⁵⁶ Die Prophetie wird auf den heiligen Geist (ברוח הקודש) zurückgeführt und somit als göttlich autorisiert dargestellt. Die Prophezeiung wird hier nur kurz erwähnt, allerdings am Ende des Abschnitts (in 12b–13a) ausführlicher dargestellt:

„Da nahm Mirjam, die Prophetin, die Schwester Aarons (die Pauke in ihre Hand und alle Frauen zogen mit Pauken und Tanz hinter ihr her)“ (15,20). Die Schwester Aarons und nicht auch die Schwester Moses?! Es sagte R. Amram, es sagte Rav, und andere sagten: es sagte R. Nachman, es sagte Rav: Das lehrt, dass sie die Schwester Aarons war, als sie prophezeite: Mutter wird einen Sohn gebären, der Israel erlösen wird. Als Mose geboren wurde, füllte sich das ganze Haus mit Licht. Da stand ihr Vater auf und küsste sie auf den Kopf und sagte zu ihr: Meine Tochter, deine Prophezeiung hat sich erfüllt. Doch als sie ihn in den Nil warfen, stand ihre Mutter⁵⁷ auf, schlug ihr auf den Kopf und sagte zu ihr: Meine Tochter, was ist aus deiner Prophezeiung geworden? Das bedeutet es, wenn geschrieben steht: „Und seine Schwester stellte sich von ferne hin (um zu erfahren, was mit ihm geschehe)“ (2,4) – um zu erfahren, was aus ihrer Prophezeiung würde.⁵⁸

In Ex 15,20 wird Mirjam als Prophetin bezeichnet. Dort wird ihr ein Loblied in den Mund gelegt (Ex 15,21), das aber offensichtlich von den Rabbinen nicht als Prophezie verstanden wurde.⁵⁹ Die Tradition, dass Mirjam die Geburt ihres Bruders vorausgesagt habe, ist bereits im ersten Jahrhundert n. Chr. in Pseudo-Philos *Liber antiquitatum biblicarum* (L.A.B.) zu finden.⁶⁰ Daher wird Ex 15,20 mit dieser Prophetie verbunden und diese also vom Schilfmeer in die Kindheit Mirjams zurückverlegt. In bSota wird diese Prophetie positiv beurteilt, abgesehen davon, dass zwischenzeitlich Zweifel bei Vater bzw. Mutter⁶¹ auftauchen. Insgesamt weist ExR in der Beurteilung der Prophetie und des Rates Mirjams einen deutlich kritischen Unterton auf, der in bSota nicht zu bemerken ist.⁶² Auch in L.A.B. wird Mirjams Prophezeiung in Frage gestellt, insofern ihre Eltern ihr nicht glauben, als sie ihnen davon erzählt.⁶³ Prinzipiell erscheint Mirjam in diesem Talmudabschnitt in einem sehr vorteilhaften Licht. Was allerdings Fragen aufwirft, ist die Verlegung der Prophetie in die Kindheit Mirjams und ihre Fokussierung auf den Bruder Mose. Während Mirjam im Kontext von

⁵⁶ Zu Mirjams Reden in der rabbinischen Auslegung vgl. Siquans, *She Dared*. Zu bSota ebd., 348–352.

⁵⁷ Stemberger übersetzt nach dem Ms. Oxford (vgl. ders., Einleitung, 210) und liest daher „Mutter“ (אמה). Die Textüberlieferung ist hier allerdings nicht eindeutig. In anderen Handschriften und Druckausgaben wird der Vater genannt (אביה). Es ist also unsicher, ob hier der Vater oder die Mutter gemeint ist. In der Parallelstelle bMeg 14a ist es nach dem in Ma'agarim wiedergegebenen Manuskript New York, Columbia University, Butler Library, X 893, die Mutter.

⁵⁸ Stemberger, *Mose*, 23 (kursiv im Original).

⁵⁹ Auch moderne Exeget/inn/en stellen sich die Frage, worin Mirjams Prophetie besteht. Vgl. Fischer, *Gotteskünderinnen*, 65–68.

⁶⁰ Vgl. dazu Tervanotko, *Denying*, 254–256; zur Datierung ebd., 249.

⁶¹ Zur Frage, ob hier Mutter oder Vater genannt sind, vgl. Anm. 57. Für ExR 1,22 ist die Mutter bezeugt; vgl. dazu die kritische Ausgabe Shinan, *Midrash*, 74.

⁶² Vgl. Siquans, *She Dared*, 352–355.

⁶³ Vgl. Tervanotko, *Denying*, 255; L.A.B. 9,10.

Ex 15 Teil der großen Rettungsgeschichte JHWHs mit seinem Volk ist und vor aller Ohren ihr Lied singt, wird ihre Prophetie nun in den engsten Familienkreis und in die Kindheit verlegt, wodurch ihre Autorität und ihr Wirkungsbereich sehr reduziert erscheinen.

Der Eindruck, dass die einzige Frau des Exodusbuches, die jenseits der Thematik Fortpflanzung und Sorge für die Familie eine prominente Position einnimmt, durch die rabbinischen Ausleger wiederum auf die traditionelle Frauenrolle eingeschränkt wird, verstärkt sich durch die weiteren Schwerpunktsetzungen des Textes. Die zahlreichen Frauen in den Anfangskapiteln des Exodusbuches sind sehr bedeutend für die Erzählung, sind aber alle auf die Vermehrung des Volkes und die Sorge für die Kinder ausgerichtet. Schon im biblischen Buch zielt alles auf die Geburt und Rettung des Mose ab. In bSota steht die Volksperspektive stärker im Vordergrund, aber selbstverständlich ist Mose weiterhin eine zentrale Figur. In „typisch weiblicher“ Art kümmern sich die Frauen um die Ernährung der Männer und den Fortbestand der Familie, was durchaus ein positiver Zug ist. Allerdings werden sie zunehmend darauf reduziert und aus anderen Bereichen ausgeschlossen. So ist Mirjams Prophetie hier auch auf Mose und den Familienkreis beschränkt.

Eine weitere Episode, in der Mirjam wichtig ist, dreht sich um den Rat, den sie ihrem Vater gibt. An sich stellt diese Erzählung die herkömmlichen Autoritätsverhältnisse in Frage: Amram, der ältere Mann, der Vater, folgt dem Rat Mirjams, der jüngeren Frau, der Tochter. Dieses Vorgehen wird in bSota ohne weiteren Kommentar dargestellt. Man könnte den Rat Mirjams auch im Licht des Beginns dieser Auslegung lesen: Aus Mirjam spricht die göttliche Weisheit.⁶⁴ So erhält Mirjam viel Raum und auch einige Autorität in diesem Talmudabschnitt, wenngleich ihr diese an einem anderen Ort (Ex 15) wieder genommen wird.

Auch in der Deutung der Hebammenepisode steht bei Mirjam und Jochebed das fürsorgliche und gottesfürchtige Handeln an den Kindern im Mittelpunkt, also wiederum der weiblich konnotierte Bereich von Fortpflanzung und Versorgung.

Wie im Bibeltext, so wirken die Hebammen, die Mutter und die Schwester auch hier im Sinne Gottes. Sie sorgen dafür, dass seine Verheißung der Vermehrung sich erfüllt und dass das Leben über den Tod siegen kann. Die Frauen leisten passiven Widerstand und werden von Gott unterstützt und belohnt.

Das zeigt sich auch sehr deutlich in der Episode über das Verdienst der gerechten Frauen, die für die Fortpflanzung in Ägypten tatkräftig sorgen. Sie tun das Ihre und verlassen sich dann auf Gott, der sich um die Neugeborenen kümmert.

Interessant ist auch die Darstellung der Tochter des Pharaos. Sie steht ebenfalls ganz eindeutig auf der Seite der Hebräer/innen und damit JHWHs. Durch die Bemerkung, dass sie zum Fluss ging, um sich „von den Götzen ihres Vaterhauses“ zu reinigen, wird sie sowohl vom Pharao als auch von den ägyptischen Göttern distanziert. Sie sieht in dem Kästchen mit Mose sogar die Schechina. Auch die Szene, in der

⁶⁴ Der Midrasch ExR modifiziert auch diesen Text und bringt subtile Kritik ein. Vgl. Siquans, *She Dared*, 353.

die Dienerinnen sie davon abhalten wollen, Mose zu retten, thematisiert diese Frage. Sie halten ihr vor, dass doch wenigstens eine Tochter sich an die Befehle ihres Vaters halten müsse.⁶⁵ Dafür werden sie von Gabriel geschlagen. Die Tochter des Pharaos, die in der rabbinischen Literatur vielfach als Proselytin gesehen wird,⁶⁶ wird damit ebenfalls auf die „richtige“ Seite gestellt (und damit zugleich der Makel beseitigt, dass Mose von einer Götzendienerin aufgezogen wurde⁶⁷).⁶⁸

Die Tochter des Pharaos wird zwar im Wesentlichen positiv dargestellt, jedoch trotz allem von den Hebräer/inne/n distanziert. Sie weiß beispielsweise nicht, dass die Amme die leibliche Mutter ist:

„Und die Tochter des Pharaos antwortete ihr: Ja, geh! Das Mädchen ging und rief die Mutter des Knaben herbei“ (2,8). Es sagte R. Eleazar: Sie ging voll Eifer. R. Samuel bar Nachmani sagte: Sie hielt die Sache geheim. „Die Tochter des Pharaos sagte zu ihr (zur Mutter des Kindes): Nimm es“ (helikhi) (2,9). Es sagte R. Chama bar Chanina: das lehrt, dass sie prophezeit und nicht wusste, was sie prophezeit: helikhi „diesen, der dein ist“ (he she-lekhi).⁶⁹

So bleibt trotz allem eine Distanz zwischen der Ägypterin und den Hebräerinnen. Auch die Tochter des Pharaos ist, wie die anderen Frauen, ganz der Versorgung des Kindes und der Rettung des Mose verpflichtet.

Zwei kurze Hinweise im Text über die Beurteilung von Frauen bzw. das Geschlechterverhältnis seien zum Schluss angeführt. Zunächst wird über die Empfängnis und die Geburt des Mose durch Jochebed gesagt, dass sie schmerzlos verliefen. Jochebed wird als gerechte Frau bezeichnet und Eva gegenübergestellt. Wie bereits oben ausgeführt, kann dabei an eine bewusste Anspielung an frühe christliche Traditionen über Maria gedacht werden.⁷⁰ Damit ist zugleich eine Abgrenzung bzw. eine Beanspruchung dieser Idee für die eigene Identität verbunden – wobei natürlich Mose schon viel früher geboren wurde als Jesus. Zugleich sagt diese Auslegung auch einiges über das rabbinische Frauenbild. Jochebed ist eine Gerechte, wie auch die anderen hebräischen Frauen in Ägypten. Üblich ist aber, wie andere Texte in anderen Kontexten deutlich zeigen, dass Frauen, auch Hebräerinnen, wie Eva sind und die Folge von Evas Übertretung mittragen müssen.⁷¹

⁶⁵ Diese Auslegung füllt eine Leerstelle des biblischen Textes, der nicht auf die Frage eingeht, wie sich die Tochter des Pharaos zu ihrem Vater und seinem Befehl verhält.

⁶⁶ Vgl. Miralles Maciá, *Judaizing*, 161–165.

⁶⁷ Vgl. Tan Schemot 7.

⁶⁸ Das Thema des Götzendienstes taucht noch einmal hinsichtlich der Frage nach einer geeigneten Amme auf. Mose verweigert die Milch der ägyptischen Frauen, weil er nichts Unreines zu sich nehmen möchte.

⁶⁹ bSota 12b; Stemberger, *Mose*, 22–23.

⁷⁰ Siehe auch unten Teil 2, Kap. 2.5.2.

⁷¹ Vgl. z. B. den bekannten Text GenR 18,2, wo in der Ausgabe Wilna 1887 auch Mirjam kritisch gedeutet wird: [Gott schuf die Frau] „Nicht vom Mund aus, aber siehe, sie ist schwatzhaft, denn es ist gesagt (Num 12,1): Und es sprach Mirjam (und Aaron) gegen Mose.“ (Übersetzung Susanne Plietzsch).

In den Überlegungen, was unter „harter Arbeit“ zu verstehen sei, wird das Diktum überliefert, dass die Ägypter „die Männerarbeit den Frauen und Frauenarbeit den Männern“ gaben.⁷² Was damit jeweils gemeint ist, wird nicht näher ausgeführt, dürfte aber den Leser/inne/n klar gewesen sein.

4.4.3 *Die Definition von Identität und Anders-Sein*

Die eigene Identität wird in diesem Text ganz vom Wissen um Gottes Willen, um die Geschichte seines Volkes und von der richtigen Interpretation der Schrift her definiert. Die Hebräerinnen handeln ganz in Einklang mit Gottes Willen, der sich in den Worten der Schrift ausdrückt. Diese Übereinstimmung wird von den rabbinischen Auslegern durch die Zitation zahlreicher Verse aufgewiesen. Die Abgrenzung erfolgt hingegen durch Unwissen: Die ägyptischen Wahrsager, die Ratgeber des Pharaos, die Tochter des Pharaos: Sie alle wissen nicht, wie die Schrift richtig zu verstehen ist. Sie ziehen entweder falsche Schlussfolgerungen, wie die Ratgeber und die Wahrsager, oder sie sprechen das Richtige, ohne es zu erkennen, wie die Tochter des Pharaos in der oben zitierten Szene. Die Tochter des Pharaos als Proselytin steht zwar eindeutig nicht aufseiten der Ägypter, gehört aber auch nicht ganz zu den Hebräer/innen.⁷³

Der Diskurs über das richtige Verstehen der Schrift ist ein entscheidender Identitätsmarker. Auf dieser Metaebene geht es nicht mehr primär um den konkreten Text und seine Interpretation, sondern um die Frage der Autorität und Legitimität der Deutung. Der Talmud unterstützt natürlich die Rabbinen als die einzig legitime Lehrautorität. Was außerhalb steht, ist illegitim.

Auch der Götzendienst ist ein Kennzeichen der „Anderen“. Davon grenzt sich der rabbinische Text natürlich klar ab. Der Talmudabschnitt lässt auch nirgends an einen Götzendienst Israels in Ägypten denken, wie es andere Texte sehr wohl insinuieren, etwa der Midrasch Tanchuma (s.u.).

Positiv lässt sich die Beschneidung als Merkmal der Zugehörigkeit nennen: Zweimal wird damit die hebräische Identität und die besondere Erwähltheit des Mose (als schon beschnitten geborener) markiert.⁷⁴

Ein weiteres Element der Identitätsbildung ist die Genealogie. Der längere Abschnitt zu Ex 1,21 („und weil die Hebammen Gott fürchteten, machte er ihnen Häuser“) stellt die beiden Frauen, speziell Mirjam, an eine herausgehobene Position in der Geschichte ihres Volkes. Mirjam wird zur Ahnfrau Davids, indem sie mit Kaleb „verheiratet“ wird und beide mit anderen in biblischen Texten genannten Personen, über die sonst nicht viel oder nichts Weiteres bekannt ist, identifiziert werden. Dadurch wird Kohärenz hergestellt und ein Raum für die Identität Israels geschaffen, der eine klare Zuordnung und Zugehörigkeit erlaubt.

⁷² BSota 11b; Stemberger, Unterdrückung, 196.

⁷³ Zur im Laufe der Zeit zunehmend strikteren Beurteilung der Proselyten im Talmud vgl. Lavee, *Boundaries*; ders., *Proselytes*.

⁷⁴ Die Beschneidung spielt in Tan Schemot 5 (TanB Schemot 7) noch eine weitaus wichtigere Rolle.

4.4.4 *Zeit als strukturierendes Element*

Einerseits spielt die Zeit im Detail eine wichtige Rolle und Zeitangaben der Bibel oder Zeitabfolgen werden genau diskutiert. Andererseits wird die gesamte biblische Geschichte in eins gesehen. Zukünftige Ereignisse und später genannte Personen werden in die Exoduserzählung eingetragen.⁷⁵ Stemberger ortet in diesem Abschnitt „ein tiefgehendes geschichtstheologisches Interesse, das die verschiedenen Episoden aus Israels Vergangenheit als zueinander geordnete Elemente eines übergreifenden göttlichen Planes zeigt“.⁷⁶

In Ex 2,1 wird das Problem diskutiert, dass hier offensichtlich von einer Heirat gesprochen wird, dann aber plötzlich schon zwei ältere Kinder da sind. Dazu kommt die Frage nach dem Alter Jochebeds, die als Tochter Levis bezeichnet wird. Auch der Beginn ihrer Schwangerschaft und deren Wahrnehmung durch die Ägypter wird berechnet, um zu erklären, wie sie das Kind drei Monate verbergen konnte. Die Diskussion um den Geburts- und den Sterbetag des Mose ist ebenfalls hier zu nennen.

Der Zeitaspekt ist weiters in den verschiedenen Prophezeiungen von Bedeutung: Sie alle drehen sich um ein Wissen über die Zukunft: Mirjam prophezeit die Geburt des Retters (und damit implizit zugleich die Rettung), die Wahrsager versuchen ebenfalls diese zu ergründen. Die Tochter des Pharaos erkennt unwissentlich die wahren Zusammenhänge um die Herkunft des Mose. Mose selbst weiß um seine zukünftige Rolle: Nach der fehlgeschlagenen Deutung, dass der Retter Israels durch Wasser geschlagen werde, spricht Mose über seine Rolle als Retter Israels aus Ägypten. Ebenso schaut er auf seine bevorstehende Gottesbegegnung, wenn er (als Säugling!) die Brüste der Ägypterinnen und deren Unreinheit verweigert. In diesen Verweisen wird die Gesamtschau der rabbinischen Interpretation sichtbar, die die Fortsetzung und den Ausgang der Geschichte kennt und so in die Auslegung integriert.

Auch die Schriftzitate aus den verschiedensten Büchern lassen die ganze Geschichte Israels in eins schauen. Die Zusammenstellung unterschiedlicher Beispiele aus der Schrift, schon vor und nach dem Abschnitt über Ex 1–2, stellt die Ereignisse in Ägypten in einen größeren Rahmen. Dennoch wird aber die Situation in Ägypten für sich gesehen und nicht einfach mit späteren Bedrängnissen oder anderen Situationen vermischt. Doch die Spannung der biblischen Erzählung wird durch den Rahmen entschärft, den die Verweistexte bieten: Sie bringen Gottes Wissen und Gottes Sorge für Israel ein und wissen um die Befreiung. Die ganze Geschichte ist umfasst vom Plan Gottes, der sich den Menschen offenbart. Zu diesem Plan gehören die Prophetie und die Erfüllung der Voraussagen zu den vorbestimmten Zeitpunkten. Dieser Rahmen vermittelt den Leser/inne/n Sicherheit und Zuversicht.

⁷⁵ Zum rabbinischen Verständnis vom „Vorher und Nachher“ in der Tora siehe unten 154.

⁷⁶ Stemberger, *Midrasch*, 193.

4.4.5 *Raum als strukturierendes Element*

Der Raumaspekt bleibt in dieser Auslegung sehr im Hintergrund. Ägypten als Ort oder Raum spielt so gut wie keine Rolle. Auch der Auszug aus Ägypten wird nicht direkt angesprochen, ebenso wenig das Land. Auch dass Israel einmal nach Ägypten gekommen ist, wird nicht erwähnt. Die Auslegung ist auf die Ereignisse und auf die Beziehungen sowie auf die handelnden Personen konzentriert. Es finden zwar Bewegungen statt, der Fluss und sein Ufer werden als Handlungsorte genannt, aber sonst bleibt der Raum erstaunlich flach.

Zentral ist der Diskurs und dieser findet in einem Textraum statt. Dieser allerdings ist deutlich ausgestaltet und konturiert: Zahlreiche Rabbinennamen und Schriftzitate strukturieren diesen Diskursraum. Der Raum reicht somit von Ägypten über Eretz Israel bis Babylonien und ist von Gottes Plan für Israel umfasst.

Vielleicht spiegelt das Fehlen der Raumdimension in der Auslegung die Situation in Babylonien wider: Ägypten ist das Land der Unterdrückung und der Fremdheit, ebenso wie Babylonien. Dennoch können die fremden und feindlichen Machthaber Israel nichts anhaben, weil Gott die Geschicke der Welt lenkt und für sein Volk sorgt. Die Befreiung ist zwar Thema, aber das Hinaufziehen ins Land spielt dabei keine Rolle. Im Zentrum stehen die Ereignisse in der Fremde und das Handeln Israels, der Weisen und der Gerechten in dieser Lage. Der Bavli spricht in eine Diasporasituation hinein, mit Hoffnung auf Befreiung, aber ohne konkrete Perspektive auf einen Auszug aus „Ägypten“ und einen Einzug ins Land.

4.4.6 *Metaphorische Interpretation und ihre Implikationen*

Metaphorische Deutungen laufen vor allem über Wortspiele bzw. Assoziationen mit gleich oder ähnlich klingenden Wörtern: Etwa die Deutung der Vorratsstädte, der Namen Pitom und Ramses, aber auch die Namensdeutungen bei den Hebammen. Auch die Identifikation Mirjams mit verschiedenen Frauen und die damit verknüpften Namensdeutungen, die Mirjams Schicksal reflektieren oder sie charakterisieren, gehören dazu. Damit werden dem Bibeltext Bedeutungen über den reinen Wortlaut hinaus zugeschrieben und Verknüpfungen innerhalb des gesamten Tanach hergestellt. Der Wortsinn wird nicht in Frage gestellt, aber eine tiefere Bedeutung der Worte wird angenommen und erläutert.

Eine regelrechte allegorische Auslegung erfährt der Vers Ex 2,4 gleich zu Beginn des Abschnitts. Der Satz „Und seine Schwester stellte sich von ferne hin“ wird Wort für Wort mittels anderer Schriftverse auf die Gegenwart Gottes, seine Weisheit, sein Wissen und seinen Frieden gedeutet. Diese Interpretation macht deutlich, dass hinter allen in der Schrift erzählten Ereignissen Gott selbst steht, so auch hier.

Der Talmudabschnitt bSota 11a–13a legt Ex 1,8–2,9 in einem größeren Rahmen aus, der Gottes Sorge für sein Volk und Gottes Souveränität in der Geschichte vermittelt. Die biblischen Gestalten, und hier besonders die Frauen, zeigen exemplarisch, wie sich Israel in der Situation der Fremde verhalten soll: Sie sollen Gottes Willen entsprechen, die Initiative ergreifen und mit ihm zusammen auf das Überleben des Volkes trotz aller Feindschaft hinwirken. Das Handeln der Frauen ist stets

auf das Leben und konkret auf das Überleben und Weiterleben der Familie gerichtet. Wie Gott sorgen sie sich um ihre Familie. Darin besteht auch ihre Gerechtigkeit: Sie handeln in der Weisheit Gottes. Jochebed wird als gerecht bezeichnet, weil sie die Mutter Moses, des künftigen Befreiers, ist und für seine Rettung sorgt. Die hebräischen Frauen werden ebenfalls als gerecht bezeichnet, weil sie sich um Nachkommenschaft kümmern. Diese Form des Handelns stellt eine Art passiven Widerstand gegen die Unterdrücker und ihre Maßnahmen dar und führt mit Gottes Hilfe zum Erfolg.

5. Der Midrasch Tanchuma

5.1 Einführung

Der Midrasch Tanchuma ist ein Teil der sogenannten Tanchuma-Yelamdenu-Literatur.¹ Diese ist eine besondere Art des Midrasch,² zu der neben dem Midrasch Tanchuma zur ganzen Tora große Teile von ExR, NumR, DtnR und Pesiqta Rabbati gehören. Seit dem 19. Jh. betrachtete man diese Midraschim als Sammlungen aus literarischen Homilien zu den wöchentlichen Lesungsperikopen der Synagoge. Die neuere Forschung stellt diese Situierung in Frage und ordnet die „homiletischen Midraschim“ eher dem Schulbetrieb zu:

Wenngleich sich in jüngerer Zeit Vertreter von derascha als Predigtform finden (vgl. z. B. Atzmon, *The Same Fate*), ist es bei weitem wahrscheinlicher, dass die Rabbinen keine realen oder Kunstpredigten sammelten, sondern Lehrvorträge, die sich an den Lesungsabschnitten orientiert haben mögen und mitunter sogar von Predigten beeinflusst waren oder Einfluss auf sie nahmen. Die Übergänge mögen hier fließend sein.³

Charakteristisch für den Midrasch Tanchuma ist, dass im Laufe der Zeit der exegetische Charakter mit fortlaufender Auslegung des Bibeltextes stärker zutage tritt.⁴ „Tanhuma (Printed Version) can be characterized as a reworking (or even ‚rewriting‘) of the ‚Tanhuma‘ material described above, with the use of some apparently

¹ Vgl. Bregman, *Tanḥuma*. Zur Textüberlieferung und -geschichte dieser Form des Midrasch vgl. ders., *Literature*.

² Zum Midrasch vgl. Langer, *Midrasch*; Stemberger, *Einleitung*, 231–349. Definitionen von Midrasch verstehen ihn entweder als spezifische Hermeneutik oder als literarisches Genre und beziehen den Begriff auf bestimmte literarische Werke (Midraschsammlungen). Vgl. zu einer Diskussion der grundlegenden Fragen Bakhos, *Matters*; Langer, *Midrasch*, 33, integriert in seiner Definition beide Aspekte: „Midrasch ist ein Genre, das in direkter Beziehung zu einem religiös autoritativen Text steht, in dem dieser explizit zitiert oder auf ihn klar erkennbar angespielt und er in der Folge ausgelegt wird. Midrasch basiert auf einem Verständnis der Einheit, Widerspruchslosigkeit, Klarheit und Vollkommenheit der Schrift und wendet hermeneutische Methoden (Ausdeutung intertextueller Bezüge, Auslegungsregeln etc.) an, um die Lücken (gaps) eines Textes zu füllen und die Welt der Schrift mit der aktuellen Welt der lesenden/hörenden und auslegenden Menschen zu verbinden.“

³ Langer, *Midrasch*, 216 f.

⁴ Vgl. Bregman, *Literature*, 3*: „[...] an increasing tendency to reorganize homiletical material in the form of exegetical Midrash.“ Hier wird natürlich der Charakter des Midrasch Tanchuma als Homiliensammlung vorausgesetzt.

non-Tanhuma sources.“⁵ Die Buber-Version⁶ ist eine spätere europäische Rezension aus dem Frühmittelalter und stammt aus dem weströmischen Reich, vermutlich Norditalien. Die Stärkung des exegetischen Charakters ist hier noch weiter fortgeschritten.

Der Midrasch Tanchuma ist in spätem rabbinischem Hebräisch verfasst. Aramäisch findet sich wenig, dafür aber zahlreiche griechische und lateinische Lehnwörter. Eine Reihe von Abschnitten sind dem Rabbi Tanchuma bar Abba zugeschrieben, der im 4. Jh. in Palästina wirkte.

Der Großteil beider Tanchumaversionen zu Gen und Ex gehört entstehungsgeschichtlich zu Bregmans „middle stratum“, das er im Palästina des 6./7. Jahrhunderts verortet. Beide Versionen weisen auch Material auf, das jeder Version eigentümlich ist und das sie nicht miteinander teilen. In diesem manifestiert sich die späte Schicht.⁷ Die beiden überlieferten Texte des Midrasch Tanchuma sind die umfangreichsten Beispiele der Tanchuma-Yelamdenu-Literatur.

Im Folgenden soll die Interpretation des Midrasch Tanchuma (Tan) zu Ex 1 und 2 zunächst nach dem Standardtext (= Druckversion), der seit 1520 gedruckt wird,⁸ analysiert werden. Da die Ausgabe von Salomo Buber⁹ (TanB) sich teilweise beträchtlich vom Standardtext unterscheidet, wird diese Version im Anschluss eigens behandelt, vor allem hinsichtlich ihrer Eigenheiten und der Unterschiede. Beide Texte stimmen jedoch in manchen Teilen inhaltlich, vielfach auch wörtlich miteinander überein.¹⁰ Hier geht es um die spezifische inhaltliche Akzentsetzung der Exodusauslegung, die beiden Texten im Wesentlichen gemeinsam ist. Ausgangspunkt ist der Bibeltext und daher werden die Abschnitte des Midrasch behandelt, die Verse aus Ex 1 und 2 auslegen. Die fundamentale Streitfrage, ob der Midrasch von seinen kleinsten Teilen („verse-oriented“, so etwa James Kugel),¹¹ vom literarischen Einzeldokument („documentary approach“ nach Jacob Neusner) oder von den Abschnitten (Paraschen) her zu verstehen ist, ist damit von der vorausgesetzten Fragestellung her zugunsten der Abschnitte entschieden, wobei die beiden anderen Aspekte

⁵ Ebd., 3*.

⁶ Vgl. dazu ebd., 4*.

⁷ Vgl. ebd., 5*. Bregman nennt auch noch spätere „spin off“ works, die aus der Tanchuma-Yelamdenu-Literatur erwachsen. Dazu gehört auch der erste Teil von ExR, dessen Auslegung von Ex 1–2 viel mit dem Midrasch Tanchuma gemeinsam hat.

⁸ Erster Druck: Konstantinopel 1520–1522. Vgl. Bregman, Tanhuma. Die Druckversion wird hier zitiert nach dem in der Ma'agarim-Datenbank wiedergegebenen Ms. Cambridge, University Library, Add. 1212. Englische Übersetzung der Druckversion: Berman, Midrash.

⁹ Buber, Midrash. Deutsche Übersetzung: Bietenhard, Midrasch. Englische Übersetzung: Townsend, Midrash.

¹⁰ Jede der beiden Versionen ist aber auch durch verschiedene Handschriften vertreten, die ebenfalls deutliche Unterschiede aufweisen, was hier aber nur am Rande berücksichtigt werden kann. Vgl. Bregman, Literature. Zur diskutierten Frage nach dem grundsätzlichen Zugang zu Midraschtexten – einem quellenorientierten synoptischen oder dokumentenorientierten Zugang oder einer Kombination – vgl. Langer, Midrasch, 176–179.

¹¹ Dieser Zugang vergleicht dann auch synoptisch die einzelnen Traditionen in verschiedenen Quellentexten.

einfließen, wo sie sich nahelegen.¹² Eine durchgehende Auslegung von Ex 1 und 2 findet sich im Midrasch Tanchuma nicht.¹³

5.2 Midrasch Tanchuma (Standardversion)

Im Vergleich zur Buber-Version ist die Standardversion etwas länger und ausführlicher.¹⁴ Der Bubertext reflektiert eine spätere Entwicklung, die den Text stärker ediert und strafft. Er wirkt einheitlicher und folgerichtiger. Auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede wird im Folgenden näher eingegangen. Ein besonders augenfälliger Unterschied ist die Auslegung von Ex 2, die in der Buberrezension praktisch völlig fehlt (mit Ausnahme eines Abschnitts über Jitro und seine Töchter) und die sich in der Druckversion in der Auslegung von Ex 3,1 findet, wo gleichsam retrospektiv auf die Geburt, Kindheit und Flucht des Mose geblickt wird.¹⁵

5.2.1 Struktur

Die Auslegung von Ex 1,1–12 findet sich in Tan Schemot 1–6¹⁶ und folgt einem für homiletische Midraschim üblichen Muster:¹⁷ Nach einer oder mehreren Petichot¹⁸ folgt der Hauptteil (*gufa*), der die ersten Verse des jeweiligen Lesungstextes

¹² Zu der Diskussion vgl. Langer, *Midrasch*, 175–179, und Bakhos, *Matters*, 162–178. Bakhos weist nach, dass beide Zugänge wesentlich von der jeweiligen Fragestellung der Autoren und ihren Perspektiven auf den Text geprägt sind und daher alternative Zugänge darstellen. Auch Langer, *Midrasch*, 179, stellt die Unvereinbarkeit in Frage und plädiert für „eine Kombination der auf den ersten Blick so unversöhnlichen Zugänge des dokumentenorientierten und quellenorientierten synoptischen Ansatzes“, die „durchaus ein volleres Bild der rabbinischen redaktionellen Arbeit am Midrasch ergeben“ könnte.

¹³ Vgl. Stemberger, *Unterdrückung*, 194: „Insgesamt sind die Tanchuma-Midraschim auf jeden Fall sehr selektiv. Mit Ausnahme weniger Punkte scheint sie Ex 1 kaum zu interessieren.“

¹⁴ Für einen kurzen Überblick über die Auslegung beider Versionen vgl. ebd., 192–194.

¹⁵ ExR zu Ex 1–2 weist weitreichende Parallelen zum Midrasch Tanchuma auf. Dabei finden sich Auslegungen beider Textversionen. Im Folgenden wird nur auf ausgewählte Parallelen in ExR hingewiesen.

¹⁶ Zur formalen Analyse dieses Abschnitts, dieser „Homilie“ vgl. Lenhard, *Homilie*, 197.

¹⁷ Vgl. dazu Cohen, *Structure*. Cohen weist darauf hin, dass spätere Midraschim, wie die Tanchuma-Yelamdenu-Midraschim, stärker bearbeitet sind, weniger „überflüssiges“ Material enthalten, das von der Auslegung des Textes abweicht, und dass die behandelten Themen besser miteinander verwoben sind. Nach diesen Kriterien erscheint der Bubertext als die stärker bearbeitete, weil geradlinigere und stringendere der beiden Versionen, die kaum von der Textauslegung abweicht. Langer, *Midrasch*, 218, nennt folgende Bestandteile eines „homiletischen Midrasch“: Proömium/Peticha – Semicha (eine verbindende Einheit) – Injan = *gufa* – Chatima (tröstender Ausblick). Eine Semicha findet sich in den hier behandelten Texten nicht, wie Lenhard, *Homilie*, 197 f, darstellt.

¹⁸ Zu Peticha/Proömium vgl. Langer, *Midrasch*, 170–173, der auch die umfangreiche Diskussion um die Peticha und ihre Bedeutung resümiert. Die Peticha führt von einem sogenannten Petichavers, der meist den Ketubim entnommen ist, „am Ende der kürzeren oder auch komplexeren Exegese“ (ebd., 170) zum Perikopenvers, dem ersten Vers des ausgelegten Bibelabschnitts, zurück. „Von seinem Ursprung her führt sich das Proömium auf den Lehr- und Schulvortrag zurück, der Sitz im Leben sind demnach die Lehrhäuser der Rabbinen und nicht die (Synagogen)predigt [...]“ (171) Die Petichot/Proömien dienen demnach der tieferen Erklärung des Schriftverses und sind nicht, wie häufig vertreten, Eröffnungen tatsächlich gehaltener Homilien.

thematisch und exegetisch erläutert (in diesem Fall sind es ausschließlich exegetische Auslegungen), am Ende folgt eine Chatima¹⁹ als Abschluss, die hier ebenfalls nicht ausgeprägt ist.

Darüber hinaus ist die selektive Auslegung von Ex 2 in den nächsten Abschnitt *ומושה היה רעה* („und Mose hütete“, Ex 3,1) quasi als Rückblick integriert (in Tan Schemot 7–11).²⁰

Der Midrasch beginnt mit zwei Petichot (§ 1 und 2), denen mehrere Abschnitte mit exegetischen Erläuterungen folgen (sog. Injanauslegung, d.h. Auslegung der Schriftverse). Die erste Peticha findet sich in der Buber-Version nicht und ist relativ lang. Sie geht von Spr 13,24 aus, macht einen Zwischenhalt beim Perikopenvers Ex 1,1 – wie bei Petichot eigentlich am Ende üblich –, setzt aber dann die Auslegung weiter fort, um am Ende auf den Petichavers Spr 13,24 zurückzukommen, ohne Bezug zu Exodus.²¹ Ein Vergleich mit derselben Tradition in ExR 1,1 zeigt, dass der Text dort – für moderne Begriffe – logischer aufgebaut ist.²² Er beginnt mit dem Perikopenvers Ex 1,1 und zitiert den Petichavers Spr 13,24. Die Tradition über die drei Gaben, die Tanchuma am Ende bringt, ist dort zwischen die verkommenen und die gut erzogenen Söhne eingeschoben. Die Auslegung endet mit den Söhnen Jakobs und mit dem Vers Ex 1,1. Der Teil über Batseba und Salomo findet sich in ExR nicht. Die Auslegung in ExR 1,1 endet also mit dem Perikopenvers, der in Tanchuma in der Mitte zu stehen kommt, weil die zwei Traditionen über Batseba und Salomo sowie über die drei Gaben daran angeschlossen werden und damit die Logik des Ablaufs stören.

Die zweite Peticha entspricht der ersten in der Buber-Version und geht von Ps 48,11 aus. Die Texte weisen aber Unterschiede in den Details auf. In § 2 befasst sich eine Auslegung am Ende mit der zu differenzierenden Bedeutung von „diese“ und „und diese“ (vgl. etwas kürzer TanB 3).²³

§ 3 des Standardtextes entspricht § 4 und 5 der Buber-Version: Es geht um die chronologische Frage, wann die Söhne Israels nach Ägypten kamen, und um die Namen der Stämme. Der nächste Abschnitt (§ 4) befasst sich noch einmal mit dem Thema „Namen“.²⁴ § 5 legt Ex 1,6–7 (die Vermehrung der Israeliten in Ägypten)

¹⁹ Die Chatima („Abschluss“) kann unterschiedliche Formen annehmen. Sie führt vom letzten Perikopenvers zu einem abschließenden, in der Regel aus den Prophetenbüchern entnommenen Vers, der einen tröstlichen Abschluss bildet. Vgl. Goldberg, Peroratio.

²⁰ Einzelne Traditionen zu Ex 1 und 2 finden sich an anderen Stellen in Tan (s.u.).

²¹ Zu komplexen Formen von Petichot vgl. Lenhard, Homilie; Bregman, Circular Proems; Fox, Circular Proem. Die letzteren beiden beschreiben Petichot, die am Ende zum Petichavers anstatt zum Perikopenvers zurückkehren, was auch hier der Fall ist. Allerdings wird hier innerhalb der Auslegung der Perikopenvers zitiert, was auch Lenhard in ihrer Beschreibung (dies., Homilie, 197) vermerkt. Bregman, Circular Proems, 51, weist ausdrücklich darauf hin, dass „circular proems“ sehr unterschiedlich gestaltet sein können. Die vorliegende Peticha ist zweifellos dieser Form zuzuordnen.

²² Der erste Teil von ExR (Paraschen 1–14 zu Ex 1–10) ist später, nämlich ins 10. Jh. zu datieren (vgl. Stemberger, Einleitung, 304).

²³ Die zweite Peticha des Buber-Textes (mit dem Petichavers Ps 147,3 f) ist in der Standardversion nicht zu finden.

²⁴ Dieser Text ist nicht in TanB enthalten.

sowie Ex 1,8 (der neue König) aus und entspricht inhaltlich § 6 und 7 des Buber-textes. Danach (§ 6) geht es um die Gotteslästerung des Pharaos und die Hoffnung Israels auf Rettung.²⁵

Nun geht die Auslegung zu Ex 3,1 („Mose aber hütete“) über. Die Abschnitte 7–11 nehmen Bezug auf Ex 2,3–20 und legen auch diese Verse aus – vor dem Hintergrund und im Kontext von Ex 3,1.

5.2.2 *Inhalt*

Im Anschluss an das vorangehende Buch Genesis werden die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob eingespielt.²⁶ Sie sind zentrale Figuren in der ersten Peticha (§ 1) sowie in einer der folgenden Auslegungen, in der es um die Namen geht (§ 4). Die Befreiung aus Ägypten wird sogar auf das Verdienst Jakobs zurückgeführt (§ 4).

Der Petichavers Spr 13,24 („Wer die Rute spart, hasst seinen Sohn, wer ihn liebt, nimmt ihn früh in Zucht.“ EÜ) dient als Ausgangspunkt für eine ausführliche Darstellung der Söhne Abrahams, Isaaks und Davids, die sich entsprechend der Strenge der Erziehung unterschiedlich entwickelten. Abraham versäumte es, Ismael zu züchtigen, weshalb dieser auf den falschen Weg geriet und Götzen nach Hause brachte. Deshalb wurde er auch mit Recht, zusammen mit seiner Mutter Hagar, vertrieben. Saras Wunsch, Ismael wegzuschicken, wird von Gott gutgeheißen (vgl. Gen 21,11 f). Dementsprechend resümiert der Midrasch: „Daraus lernst du, dass Abraham Sara in der Prophetie untergeordnet war.“ (Tan Schemot 1: מִיֵּכֵן אֶתָּה לִמַּד שֶׁהָיָה אַבְרָהָם טָפֵל לְשָׂרָה בְּנִבְיֹוֹת) Anschließend wird klargestellt, dass der wohlhabende Abraham Ismael und Hagar nicht mit leeren Händen fortschickte, sondern dass dies metaphorisch zu verstehen sei. Als nächstes negatives Beispiel wird Esau gebracht, der von Isaak nicht ordentlich erzogen wurde. Auch seine Untaten werden anhand von Schriftziten belegt. Drittes Exempel ist David, der gleich zwei ungezogene Söhne hatte, Absalom und Adonija.²⁷

Danach kommt die zweite Hälfte des Proverbiensverses in den Blick: „wer ihn liebt, züchtigt ihn früh“ (Spr 13,24b). Die Söhne Abrahams bzw. Isaaks, die in der Tora gelehrt und im richtigen Verhalten unterwiesen wurden, nämlich Isaak bzw. Jakob, zeigen, wie sich strenge Erziehung positiv auswirkt. Aber auch Jakob – so der Midrasch – bestrafte und tadelte seine Söhne.²⁸ Hier kommt die Auslegung auf Ex 1,1–2 zurück: „Dies sind die Namen der Söhne Israels [...] mit Jakob, jeder kam mit seinem Haus, Reuben, Simeon.“

²⁵ Der Abschnitt entspricht im Wesentlichen TanB Schemot 8.

²⁶ Diese spielen in der Buberrezension kaum eine Rolle, während dort Josef, der im Standardtext kaum genannt wird, einen wichtigen Platz einnimmt.

²⁷ Nach Stemberger, Unterdrückung, 192, wollte der Text damit „vielleicht auf die in TanB explizit gestellte Frage [...] antworten, warum die Nachfahren Ismaels und Esaus nicht mit nach Ägypten gezogen sind.“

²⁸ Jakob hat nur gute Söhne und keinen missratenen. Die Sorge Jakobs um seine Söhne wird ausführlich in Sifre Deuteronomium 31 thematisiert (vgl. dazu Fraade, *Rewritten Bible*, 63–68, sowie für den Text und eine englische Übersetzung 71–73).

Allerdings wird nun noch ein weiteres Beispiel angefügt, einer der Söhne Davids, nämlich sein Nachfolger Salomo. Dieser wird jedoch nicht von David erzogen, sondern von seiner Mutter, der gerechten (הַצַּדִּיקָה) Batseba. Diesen Gedanken entnimmt der Midrasch Spr 31,1 („Worte an Lemuël, den König von Massa, mit denen ihn seine Mutter ermahnt hat“). Insofern das Sprichwörterbuch in Spr 1,1 mit König Salomo in Verbindung gebracht wird, wird die Mutter mit Batseba gleichgesetzt. Die Auslegung endet mit 1 Kön 5,11, das von Salomo sagt: „Er war weiser als alle Menschen.“²⁹

Die ganze Auslegung wirft ein zumindest ambivalentes Licht auf Abraham, Isaak und David als Väter. Ausnahme ist Jakob, der seine Söhne richtig erzog.

Darauf folgt – immer noch im ersten Abschnitt – eine Tradition über drei gute Gaben, die Israel aber nur durch Züchtigung bzw. Leiden (יְסוּרִין)³⁰ erlangte: die Tora (Ps 94,12), das Land Israel (Dtn 8,5.7) und die kommende Welt (Spr 6,23). Die Auslegung endet mit dem Petichavers Spr 13,24, der sich auf eben diese Art der Pädagogik durch Züchtigung bezieht. Der Zusammenhang mit Ex 1,1 ist marginal. Die gesamte Auslegung läuft auf Spr 13,24 und nicht auf Ex 1,1 hinaus, das nur nebenbei in der Mitte des Abschnitts kurz zitiert wird. Der Gedanke, dass Jakob alle seine Söhne auf den rechten Weg gebracht hat, stellt die entscheidende Verbindung zu Ex 1 dar. Die Auslegung schweift aber an verschiedenen Stellen ein wenig ab.

Die zweite Peticha, ausgehend von Ps 48,11 betont die Größe Gottes, die die aller menschlichen Könige übertrifft, sowie seine Barmherzigkeit.³¹ Danach wird die Benennung von Menschen, die schön oder nicht schön sein kann, im Verhältnis zu ihren schönen oder nicht schönen Taten, entfaltet. Dazu wird je ein biblisches Beispiel präsentiert. Zusätzlich nennt der Text Esau an der Seite Abschaloms.³² Der Abschnitt schließt mit Ex 1,1: „Diese, deren Namen und deren Taten schön sind, sind die Stämme. Ruben, Simeon, Levi.“ (Tan Schemot 2)

Abschnitt 2 abschließend, wird die Bedeutung des Unterschiedes zwischen „diese“ und „und diese“ erläutert.

Der folgende Abschnitt (§ 3) behandelt zunächst die Frage, wieso in Ex 1,1 gesagt wird, dass die Söhne Israels nach Ägypten kamen, während sie doch schon lange dort waren. Hier geht es vor allem um chronologische Probleme.³³

Danach befasst sich die Auslegung mit den Namen der Stämme und der Reihenfolge ihrer Nennung.³⁴ Gleich zu Beginn wird die Befreiung Israels genannt, sodass die Deutung der Namen unter diesem Vorzeichen zu lesen ist: „Alle Stämme sind

²⁹ Die Tradition über Batseba und Salomo stellt hier einen gewissen Überhang dar. Sie stört das Gleichgewicht der Darstellung (Abraham, Isaak, David auf der einen, Abraham, Isaak, Jakob auf der anderen Seite) und trägt nicht zur Interpretation von Ex 1,1 bei.

³⁰ Das Nomen leitet sich von der gleichen Wurzel יָסַר ab wie das in Spr 13,24 für das Züchtigen verwendete מוֹסֵר.

³¹ Die Buber-Version ist hier ausführlicher mit deutlich mehr Schriftziten.

³² Damit finden sich zwei Beispiele für Menschen, deren Namen schön, aber deren Taten schlecht sind. Sonst wird jeweils nur ein Beispiel gegeben. Der Buber-Text hat das Beispiel Esaus nicht.

³³ Vgl. dazu Stemberger, Genesis 15, 159.

³⁴ Die Auslegung entspricht TanB Schemot 5.

im Hinblick auf die Erlösung Israels genannt.³⁵ Bis auf kleine Unterschiede in der Anordnung und im Wortlaut sind die beiden Versionen gleich. Damit wird bereits in der Interpretation des ersten Verses des Exodusbuches und im Kontext mit dem Kommen nach Ägypten und dem Aufenthalt in Ägypten deutlich, worauf die Ereignisse hinauslaufen. Letztlich wird damit der Horizont nicht nur für die Befreiung aus Ägypten, sondern für alle zukünftigen Erlösungserfahrungen bis zur eschatologischen eröffnet.³⁶

Tan Schemot 4 enthält eine weitere Tradition, die sich um die Väter dreht.³⁷ Ausgangspunkt ist der Gedanke, dass die Namen der Israeliten passend sind, weil Gott ihnen die passenden Namen gegeben hat. Dies wird zunächst an Isaak aufgezeigt. Der Zahlenwert seines Namens wird auf die Dauer des Aufenthalts in Ägypten gedeutet, die bereits Abraham in Gen 15,13 mitgeteilt wurde.³⁸ In diesem Zusammenhang wird auch auf die Beschneidung Isaaks verwiesen, der somit als erster beschnitten wurde.

Auch Jakobs Name wird mittels Gematria gedeutet. Dabei werden die vier Kronen Gottes,³⁹ die zehn Gebote sowie die zwei Tafeln und der Tempel eingespielt. Der Text schreibt die Befreiung aus Ägypten ausdrücklich dem Verdienst Jakobs zu: „Um Jakobs willen wurden sie aus Ägypten befreit.“ (ובשביל יעקב נגאלו ממצרי) Ganz am Ende wird auch noch Esaus passende, allerdings negative Namengebung erwähnt.

§ 5 behandelt die Fruchtbarkeit der Israeliten in Ägypten. Dem Tod Josefs und seiner Brüder (Ex 1,6) wird die darauf folgende unglaubliche Fruchtbarkeit als Kontrast gegenübergestellt (Ex 1,7):⁴⁰ „Jede Frau gebar sechs Kinder auf einmal.“⁴¹ Sogar die Meinung, dass es zwölf gewesen seien, wird argumentiert.⁴² Das Dekret des Pharaos folgt auf die massenhafte Vermehrung und wird durch diese begründet. Die Auslegung geht weiter im Text zum nächsten Vers und fragt nach dem neuen König, der nach Ex 1,8 „erstand“ (ויקם מלך חדש). Prinzipiell ist der Midrasch der Ansicht,

³⁵ כל השבטים לשם הגאולת ישראל נקראו. Im Bubertext erfolgt der Hinweis auf die Befreiung erst nach der Erklärung der Namen.

³⁶ Vgl. Schäfer, Geschichtsauffassung, 38: „Der Auszug aus Ägypten, das – für das rabbinische Judentum – wichtigste Ereignis der Geschichte, das Heilsereignis schlechthin, reicht als Gedenken in die Zeit der Erlösung hinein. Damit ist die Geschichte Israels in die messianische Zeit einbezogen; die Erlösung ist, wenn man so sagen darf, die kontinuierliche Fortsetzung der Geschichte.“

³⁷ Diese Tradition ist nicht im Bubertext zu finden.

³⁸ Die symbolische Deutung von Buchstaben als Zahlen, die sog. Gematria, ist eine häufige Methode in der Midraschauslegung; vgl. Langer, Midrasch, 47 f.

³⁹ Vermutlich liegt hier ein Wortspiel vor: Die Kronen, hebr. עטרות, sind die in Jos 16,2.5.7.13 viermal genannten Städte namens Atarot bzw. Atarot-Addar, die von den israelitischen Stämmen, also den Söhnen Jakobs, eingenommen wurden.

⁴⁰ Vgl. die Auslegung des Origenes, der den Tod Josefs als Typus des Todes Jesu deutet und die Vermehrung auf das Wachstum der Kirche nach dem Tod Jesu deutet.

⁴¹ Bietenhard, Midrasch, 296 (Tan stimmt hier mit TanB überein): אחת ואחת יולדת ששה בברס.

⁴² Jacob, Exodus, 6, verweist auf Aristoteles und Strabo, die dem Nilwasser bedeutende Wirkung auf die Fruchtbarkeit der Ägypterinnen zuschreiben, die gar sieben Kinder auf einmal geboren hätten. PesK, Beschallach 11 überliefert eine Tradition, dass Israel hier (aufgrund der Verwendung des Verbs שרץ in Ex 1,7) mit Ungeziefer verglichen werde: mit der größten Art, den Mäusen, die sechs Nachkommen auf einmal gebären, sowie mit den Skorpionen, den kleinsten, die sechzig auf einmal zur Welt bringen.

dass es sich dabei nicht wirklich um einen neuen, d.h. anderen König handelte, sondern um den alten. Die erste Auslegung bezieht das Neue auf die Dekrete gegen die Kinder Israels: Es ist der alte König, aber er erlässt neue Gesetze gegen Israel. Eine zweite, ausführlichere Auslegung, bringt einen inhaltlich neuen Aspekt ein, der über die biblische Erzählung hinausgeht. Nicht der Pharaos, sondern die Ägypter sind es, die den Vorschlag machen, gegen Israel vorzugehen. Das Verb, das hier verwendet wird, ist das vom griechischen ζεύωμι („zusammenjochen“, „verbinden“) abgeleitete וּנַי . Zuvor wird dasselbe Wort gebraucht, um die Verbindung der Söhne Israels mit ihren Frauen auszudrücken. An dieser Stelle allerdings ist das Vorgehen gegen Israel gerichtet. Bietenhard übersetzt mit „wir wollen uns an dieses Volk heranzumachen“,⁴³ Townsend – m. E. sehr passend – „let us team up against this people“.⁴⁴ Der Pharaos aber bringt einen Einwand vor: Bis jetzt hätten sie mit ihnen zusammengelebt, warum sollte man nun gegen die Israeliten vorgehen? Er erinnert an das Verdienst Josefs, der gleichsam den Ägyptern mit seiner weisen Voraussicht das Leben gerettet hat. Da der Pharaos nicht auf die Ägypter hört, wird er als König abgesetzt. Nach drei Monaten⁴⁵ gibt er nach und darf wieder seinen Thron besteigen. So erklärt der Midrasch den Ausdruck „da erstand ein neuer König“. Mit dieser Auslegung wird also der Pharaos zumindest teilweise von seiner Schuld entlastet. Gleichzeitig wird er natürlich auch lächerlich gemacht. Bereits der Bibeltext impliziert eine deutliche Ironie, da die brutalen Maßnahmen des Pharaos keine Wirkung zeigen, was seine Macht massiv infrage stellt.

Gleich anschließend wird hingegen mit einem Prophetenzitat (Hos 5,7) Israel eine Schuld für die Unterdrückung in Ägypten zugeschrieben, die im Bibeltext völlig abwesend ist.⁴⁶ Was wird den Israeliten vorgeworfen? $\text{בִּי' בַגְדוּ כִּי בָנִים זָרִים יִלְדוּ}$ heißt es bei Hosea.⁴⁷ Damit ist zweifellos Götzendienst (עֲבוּדָה זָרָה) gemeint, wie aus dem Kontext bei Hosea, der im Hintergrund mitzudenken ist, hervorgeht. Als Strafe für die Abtrünnigkeit formuliert Hos 5,7: $\text{עֵתָה יֵאָכְלֶנּוּ חֲדָשׁ אֶת חֲלִקֶיהֶם}$.⁴⁸ Das Stichwort „neu“ (חֲדָשׁ) verbindet Hos 5,7 mit Ex 1,8: Bei Hosea ist es der Neumond, durch den die Israeliten für die Untreue bestraft werden, im Midrasch ist es der neue König. Andere Midraschim sind hier deutlicher in der Schuldzuweisung.⁴⁹

⁴³ Bietenhard, Midrasch, 297.

⁴⁴ Townsend, Midrash, 6. Beide übersetzen den Bubertext, der aber an dieser Stelle mit der Druckversion übereinstimmt. Berman, Midrash, übersetzt das Verb mit „attack“.

⁴⁵ Die drei Monate entsprechen den drei Monaten, die Mose von seiner Mutter verborgen gehalten wurde.

⁴⁶ Assmann, Exodus, 231, hält richtig fest: „Die schwere Leidenszeit, die das Volk in Ägypten durchmachen musste, hat nicht das Geringste zu tun mit irgendwelchen Sünden, die es auf sich geladen hätte. Diesen Begriff von Sünde gibt es erst innerhalb des am Sinai geschlossenen Bundes und im Rahmen der Form von Geschichte und linearer Zeit, die dadurch gestiftet wird.“ Vgl. auch Cohen, Origins, 26.

⁴⁷ „Sie haben treulos gegen JHWH gehandelt, denn sie haben fremde Kinder gezeugt.“ (nach der Elberfelder Bibel)

⁴⁸ „Nun wird sie ein Neumond verzehren mit ihren Grundstücken.“ (Elberfelder Bibel)

⁴⁹ Vgl. ExR 1,8 und 1,30 sowie HldR 2,8. Vgl. dazu Cohen, Origins, 74 f. HldR 4,12 allerdings verteidigt Israel gegen den Vorwurf der Idolatrie. Ephräm der Syrer führt die Verehrung des goldenen Kalbes

Die Standardversion ist in diesem Abschnitt deutlicher als der Bubertext, was die Verfehlung Israels angeht. Die Vernachlässigung der Beschneidung wird zweimal erwähnt. Zusätzlich werden die Israeliten mit den Worten zitiert: „Wir wollen sein wie die Ägypter.“ Dass es gerade die Beschneidung ist, die als Verfehlung erwähnt wird, lässt sich vielleicht als Anspielung auf Mose verstehen. Zum einen bestätigt die jüdische Tradition, dass Mose beschnitten war, als die Tochter des Pharaos ihn aus dem Fluss rettete. Sie erkannte ihn an seiner Beschneidung als hebräischen Knaben (vgl. bSota 12a). Andererseits geht aus Ex 4,25 eindeutig hervor, dass zumindest einer von Moses Söhnen noch nicht beschnitten worden war.⁵⁰ Möglicherweise ist die Auslegung des Midrasch durch diesen Hinweis im Bibeltext angeregt. Vielleicht ist sie sogar eine subtile Kritik an Moses Verhalten.⁵¹

Am Ende wird die Reaktion Gottes angeführt und mit Ps 105,25 („Er wandelte ihren Sinn zum Hass gegen sein Volk“) belegt. Damit wird verdeutlicht, dass JHWH hinter dem Gesinnungswandel der Ägypter steht.

Während die Auslegung den Pharaos teilweise entlastet (und zugleich entmachtet), wird Israel eine Schuld für die kommenden Ereignisse zugeschrieben. Beides entspricht nicht der Erzählung in Ex 1. Der Midrasch Tanchuma bringt hier eine moralische Erklärung ein, die im Bibeltext und in einem guten Teil der Tradition nicht zu finden ist, wie Cohen gezeigt hat.⁵²

It [the enslavement] is not attributed to any sin, nor is it explained as a punishment; and there is certainly no element of repentance. These characteristic features of the Egyptian exile are retained in most biblical references to the exile. [...] The very predestination of the hardships of exile tends to undermine attempts at providing a moralistic explanation of events. Perhaps what we have here is a vestige of a pre-biblical approach in which there is a predestined, fixed chronology.⁵³

Tanchuma ist einer der ältesten Texte, die diese Tradition bezeugen. Während im Bibeltext die Sklaverei in Ägypten als ganz außergewöhnliches Ereignis geschildert wird, das keine Schuld Israels impliziert, wird es in der Auslegung in das übliche biblische Schema eingeordnet, nach dem Israel sich immer wieder von Gott abkehrt, andere Gottheiten verehrt und dafür bestraft wird. Damit wird das Exodusereignis vielleicht aber auch besser für eine Übertragung auf spätere Unterdrückungserfahrungen

(vgl. Ex 32) auf den aus Ägypten mitgebrachten Götzendienst der Hebräer zurück (Sermo de Domino Nostro 6; vgl. auch Genesiskommentar 3,13–19).

⁵⁰ Nach Targum Pseudo-Jonathan zu Ex 4,24 war Eliezer beschnitten, Gerschom aber nicht.

⁵¹ Möglicherweise liegt hier mit der Betonung der Beschneidung auch eine antichristliche Spitze vor. In christlichen Texten wird mehrfach der Glaube Abrahams bereits vor der Beschneidung hervorgehoben (vgl. Gen 15,6), so bereits in Röm 4; weitere Beispiele: Justin, Dial. 92,2–3; Aphrahat, Dem. 11,3. Die Entwicklung der rabbinischen Auslegung ist nach Stemberger als Reaktion darauf zu verstehen. Vgl. Stemberger, Genesis 15, 149–157.

⁵² Cohen, Origins, 71–76. In frühen Texten ist diese Art der Erklärung nicht zu finden. Andere Texte begründen die Sklaverei mit der Sünde der Vorfahren.

⁵³ Ebd., 26.

anwendbar. Es wird zum Grundmuster aller späteren Unterdrückungs- und Rettungssituationen in der Geschichte Israels, bis zur endgültigen Erlösung am Ende der Zeiten.

Die anschließend erwähnte Haltung des Pharaos gegenüber Josef wird als Vorausblick auf die Ignoranz gegenüber Gott in Ex 5,2 verstanden. Damit wird wiederum ein Bezug auf Gott eingetragen, der sich im Bibeltext an dieser Stelle ebenfalls nicht findet. Der Midrasch liest den Anfang der Exoduserzählung selbstverständlich in seinem gesamtbiblischen Kontext und trägt daher die späteren Entwicklungen hier ein, die die Erzählung aus Gründen der narrativen Darstellung (Spannung!) an dieser Stelle noch nicht erwähnt. Die spezifische intertextuelle Lektüre des Bibeltextes durch den Midrasch⁵⁴ verschiebt die Akzente und verleiht dem Bibeltext zusätzliche Bedeutungsnuancen.

Auch der nächste Abschnitt (§ 6) integriert noch einmal das Wirken Gottes, das in Ex 1–2 so auffällig fehlt, in die Ereignisse. Israels Fruchtbarkeit stammt von Gott. Das sagt das Exodusbuch auch nicht ausdrücklich. Aber der Anschluss an Genesis macht klar, dass sich damit die Verheißungen an die Vorfahren erfüllen (vgl. Gen 12,2; 15,5 u. ö.). Außerdem deuten bereits andere biblische Texte die Vermehrung der Israeliten explizit in dieser Weise, z. B. Ps 105,24: „Da mehrte Gott sein Volk gewaltig, machte es stärker als das Volk der Bedrücker.“ Daher stellen die Beschlüsse des Pharaos gegen Israel Aktionen gegen Gott selbst dar. Die Aufforderung des Pharaos in Ex 1,10 („Auf, lasst uns klug gegen ihn vorgehen“), die im Bibeltext gegen Israel gerichtet wird, wird daher vom Midrasch auf Gott bezogen. Insofern Gott die Ursache der Vermehrung der Israeliten ist, ist dieser Gedanke folgerichtig: Um die Vermehrung zu stoppen, muss sich der Pharao gegen Gott selbst richten.

Die Ex 1 abschließende Auslegung formuliert die Gewissheit, dass Israel, besonders wenn es ganz am Boden ist, erlöst werden wird. Die Vermehrung der Israeliten wird direkt als Reaktion Gottes auf die Blasphemie des Pharaos verstanden. „Immer wenn Israel in der tiefsten Erniedrigung ist, wird es (wieder) hinaufsteigen.“ (Tan Schemot 6) Der Schluss dieser Auslegung verweist noch einmal auf die bevorstehende Erlösung, die von den Israeliten von Gott erfleht wird (Zitat von Ps 44,26 f). Während Israel im biblischen Buch Exodus gerade nicht zu Gott betet, sondern einfach klagt und schreit (vgl. Ex 2,23), wird ihm vom Midrasch ein Gebet zu JHWH in den Mund gelegt. Dieser letzte kurze Abschnitt kann als Abschluss, als Chatima verstanden werden.⁵⁵ Die Auslegung schließt daher mit einem hoffnungsvollen (eschatologischen) Ausblick mittels des Psalmverses.

Dass gerade Ps 44 hier ausgewählt wurde, hat wohl einen noch weiter reichenden Hintergrund als nur die Bitte um Rettung. Ps 44,18–22 weist nämlich den Vorwurf oder die Möglichkeit zurück, dass Israel sich einem anderen Gott (אלֹהִים) zugewandt hat. Genau das unterstellt aber der Midrasch den Israeliten in Ägypten. Das Gebet,

⁵⁴ Vgl. dazu Boyarin, Intertextuality.

⁵⁵ Zur Chatima siehe oben S. 132.

mit dem sie hier am Ende um Gottes Eingreifen bitten, beinhaltet damit auch eine Zurückweisung dieser Anklage.

Ab § 7 folgt die Auslegung von Ex 3,1. In diesem Sinn befasst sich der erste Teil dieses Abschnittes mit der Hirrentätigkeit des Mose. Dann aber blendet die Auslegung zurück zur Geburts- und Rettungsgeschichte und zitiert Ex 2,3, die Aussetzung des Mose auf dem Nil. Die Interpretation dreht sich um die Tochter des Pharaos. Zwei Erklärungen für den Grund ihres Bades im Nil werden angeführt: Sie wollte sich von der Götzenverehrung im Haus ihres Vaters reinigen bzw. sie litt an Aussatz (und wurde geheilt, als sie ihre Hand nach „dem Gerechten“, also nach Mose, ausstreckte). Diese Überlegung setzt die folgende Auslegung voraus: Ex 2,5 ותקחה את אמתה (,und sie schickte ihre Magd, um es zu holen“). Das hebräische Wort für „Magd“ kann auch als „Arm“ gelesen werden. Diese Auslegung wird hier nur wiedergegeben und nicht, wie in anderen Midraschim, argumentativ entfaltet.⁵⁶ Damit verbunden wird die Diskussion darüber, ob eine Nicht-Israelitin ein hebräisches Kind stillen darf oder nicht. Mose jedenfalls verweigert die Brüste der ägyptischen Frauen, weil sie unrein sind.

Der Heilige, gepriesen sei er, sagte: In der Zukunft wird der Mund dieses Gerechten mit mir sprechen und die Ägypterinnen werden sagen: „Der mit der Schechina spricht, den habe ich gestillt.“ Deshalb wies er ihre Brüste zurück.⁵⁷

Thema im Zusammenhang mit der Tochter des Pharaos ist Moses Beziehung zu Nicht-Israeliten, die natürlich Verehrer anderer Gottheiten sind. Sowohl von der Tochter des Pharaos als auch von Jitro (§ 11) wird gesagt und ausführlich dargelegt, dass sie den Götzendienst bereits verlassen hatten, als sie Mose begegneten. Somit ist die Anstößigkeit der Tatsache beseitigt, die am Beginn von § 11 auch direkt als Frage ausgesprochen wird, dass Mose nämlich im Haus von Götzendiener/innen lebte.

§ 8 beschäftigt sich mit Moses Kindheit im königlichen Palast. Die Tochter des Pharaos ließ ihn nicht hinausgehen. Alle, die ihn sahen, auch der Pharaos, waren restlos entzückt von dem Kind. Dabei nahm Mose oftmals die Krone vom Kopf des Pharaos und warf sie zu Boden – natürlich ein Hinweis auf die spätere Entmachtung des Pharaos durch Mose.⁵⁸ Die Ironie, die die Auslegung auch ausdrücklich anspricht, ist, dass gerade die Tochter des Pharaos den zukünftigen Feind ihres Vaters großzog. Diese Situation wird zuletzt mit dem Messias verglichen, der

⁵⁶ Etwa in bSota 12b. Vgl. dazu Stemberger, Mose, 37 f. Auch die Tradition über den Tod der Dienerinnen findet sich hier nicht (s.u.).

⁵⁷ Tan Schemot 7 (Druckversion): למחר המצריות אומרות: עתיד פה של צדיק זה לדבר עמי. למחר המצריות אומרות: זה שהוא מדבר עם השכיני' אני הניקתו. לפיכ' פסל את דדיהן.

⁵⁸ Diese Tradition findet sich bereits bei Josephus, A. J. 2,233–236; vgl. auch ExR 1,26; vgl. Lawrence, Jethro, 100.

gleichfalls in einer Stadt der Götzendiener/innen und zusammen mit ihnen⁵⁹ aufgezo- gen werden wird.⁶⁰

Eine wichtige Frage für den Midrasch ist, wie lange Mose im Palast lebte. Dazu gibt es unterschiedliche Ansichten: 20 oder 40 Jahre. Die Auslegung entscheidet sich für ersteres mit dem Hinweis auf Ex 2,14: „Wer hat dich zum Mann gemacht?“ (מי שמך לאיש) Der Vers wird nicht weiterzitiert: Eigentlich handelt es sich in Ex 2,14 nicht um einen Mann (im Gegensatz zu einem Kind), sondern um einen איש שר, einen Aufseher, nach dem der Hebräer fragt.⁶¹ Hier wird der Vers auf die Unmündig- keit des Mose hin gedeutet: Er ist noch kein Mann, also noch unter 20 Jahren.

§ 9 interpretiert Ex 2,11, den Hinweis, dass Mose groß geworden war: Warum wird das hier erwähnt, das ist doch selbstverständlich? Also muss es eine besondere Be- deutung haben, die darin gesehen wird, dass Mose zu einem ungewöhnlichen Grad gereift ist.⁶² Im Folgenden geht es um die zwei Besuche Moses bei den arbeitenden Hebräern. Der Midrasch stellt fest, dass er jedem von ihnen geholfen habe. Eine aus- führlichere Auslegung wird dem Ägypter zuteil, den Mose erschlug (Ex 2,11–12). Moses Tat wird gerechtfertigt, indem dem Ägypter Ehebruch bzw. Vergewaltigung einer Israelitin unterstellt wird. „Moses sah durch den Heiligen Geist, was er der Frau getan hatte und wie er auch ihn [den Ehemann] schlug.“⁶³

In § 10 wird die Auseinandersetzung mit den beiden hebräischen Männern am folgenden Tag behandelt. Diese werden als Datan und Abiram (vgl. Num 14) identi- fiziert und damit als Rebellen qualifiziert. Noch einmal wird das jugendliche Alter des Mose angesprochen. Hier wird angefügt, dass Mose den Ägypter durch den Got- tesnamen, also ohne physische Gewaltanwendung, getötet habe und nicht wollte, dass dies bekannt wird.⁶⁴ Er erkennt, dass die Hebräer noch nicht der Befreiung würdig sind. Seine Flucht nach Midian und sein langjähriger Aufenthalt dort füllen die Zeit, bis Israel der Befreiung tatsächlich würdig ist.

Zur Flucht vor dem Pharao wird eine weitere Tradition eingefügt. Mose stand bereits kurz vor der Exekution, als Gott eingriff und den Pharao stumm, die Berater taub und den Scharfrichter blind machte.

Moses Rast am Brunnen wird mit Isaak und Jakob, die ebenfalls am Brunnen ihren zukünftigen Frauen begegneten, in Verbindung gebracht.

Der folgende Abschnitt (§ 11) fragt nach dem Aufenthalt Moses im Haus des Jitro: War das angemessen? Ausführlich wird dargestellt, dass Jitro sich bereits vom

⁵⁹ Namentlich werden Esau und Edom genannt. Zur Identifikation Esaus, Edoms und Ismaels mit Rom, später dem christlichen Rom, vgl. z. B. Langer, Esau, insbes. die Beiträge von ders., Esau in den Midraschim, 73–93, und Esau, Rom und die Geschichte der Welt, 95–101; Neusner, Rabbinic Midrash.

⁶⁰ Vgl. Bloch, Moses, 159, Anm. 198: Verschiedene Züge der Mosegestalt werden auf den Messias übertragen, darunter auch sein Leben in einer feindlichen Gesellschaft, nämlich Rom.

⁶¹ Das Zitat des Bibelverses endet also vor dem Wort שר und gibt der Aussage damit einen neuen Sinn.

⁶² Schon Philo, Mos. 1,5, betont das außergewöhnlich schnelle Wachstum des Kindes sowie seine ungläubliche Auffassungsgabe und Schnelligkeit im Erwerb von Wissen. Vgl. auch ExR 1,26–27.

⁶³ Tan Schemot 9 (Druckversion): ראה מאה מה עשה באשתו ברוח הקדש והיאך [היה] מכחו.

⁶⁴ Vgl. ExR 1,30.

Götzendienst distanziert und seinen Dienst als Priester quittiert hatte.⁶⁵ Das wird auch als Grund dafür angegeben, dass seine Töchter die Schafe hüten mussten und nicht Hirten diese Aufgabe übernahmen. Auch der Übergriff der Hirten auf die Töchter wird damit begründet. Die Druckausgabe von Zundel enthält an dieser Stelle eine interessante Ergänzung, die sich im Ms. Cambridge nicht findet.⁶⁶ Der Übergriff der Hirten wird mit dem Verb ענה ausgedrückt, das im Tanach in Verbindung mit Vergewaltigung verwendet wird,⁶⁷ und im anschließenden Zitat von Dtn 22,27 geht es ebenfalls um Vergewaltigung.⁶⁸

In Ex 2,18 teilen die Töchter ihrem Vater mit, dass ein ägyptischer Mann sie gerettet habe. Darauf wird die Frage nach der Identität des Mose gestellt: „Sah Mose tatsächlich wie ein Ägypter aus?“ Die Nähe Moses zu Ägyptern und Midianitern ist für den Midrasch ein Problem, das sich mehrfach in der Auslegung von Ex 3,1 findet, sowohl im Hinblick auf seine Kindheit im Palast des Pharaos als auch auf seinen Aufenthalt in Midian. In geschickter Weise führt die Auslegung die Bezeichnung „Ägypter“ auf den von Mose erschlagenen Ägypter zurück: Da er der Grund für seine Flucht nach Midian war, ist er auch der eigentlich Verantwortliche für die Rettung der jungen Frauen.

Aufgrund von Moses Verhalten am Brunnen erkennt Jitro, dass es sich bei dem Mann um einen Nachfahren von Abraham, Isaak und Jakob handelt. Die Einladung Jitros an Mose, Brot mit ihm und seinen Töchtern zu essen, deutet Jitro als Hoffnung auf die Heirat Moses mit einer seiner Töchter. Dafür werden drei Stellen (Gen 39,6; Spr 9,17 und 6,26) herangezogen, wo das Wort „Brot“ metaphorisch mit einer Frau bzw. Sexualität in Zusammenhang gebracht wird. Damit ist dieser Abschnitt abgeschlossen.

Zippora wird in der Standardversion nicht namentlich genannt. Tan Schemot 16 kommt noch einmal auf die Töchter Jitros zurück (vgl. Ex 2,16) und hält fest, dass dieser keine Söhne hatte. Allerdings wurde er mit Söhnen gesegnet, sobald Mose sein Haus betrat. Belegt wird dies mit Ri 1,16, wo Söhne des Schwiegervaters von Mose erwähnt werden.⁶⁹

In der Standardversion wie auch im Bubertext werden die Unterdrückungsdekrete durch den Pharao inklusive der Hebammengeschichte nicht behandelt. Einige Zitate und Anspielungen auf Ex 1–2 finden sich aber an anderen Stellen im Midrasch.⁷⁰ Am Ende von TanB Schemot 17 wird die Sklaverei explizit angesprochen, aber auch hier schon im Hinblick auf die Befreiung. Ein Verweis auf den Befehl

⁶⁵ So auch ExR 1,32; vgl. Lawrence, Jethro, 106–107.

⁶⁶ Zundel, Midrash Tanhuma, 65.

⁶⁷ Vgl. Gen 34,2; 2 Sam 13,12,14; Dtn 22,29 – hier allerdings jeweils im pi'el (D-Stamm).

⁶⁸ ExR 1,32 ist hier deutlicher und spricht das Delikt des unerlaubten sexuellen Verhaltens explizit an (mit einem Zitat desselben Bibelverses Dtn 22,27). ExR verbindet damit auch die in TanB Schemot 11 überlieferte Tradition, dass die Hirten die Frauen ins Wasser geworfen hätten.

⁶⁹ Der Schwiegervater des Mose wird dort allerdings nicht mit Namen genannt, sondern als Keniter bezeichnet: וּבְנֵי קַיִן חֹתֵן מֹשֶׁה. Als zweites paralleles Beispiel wird Laban angeführt, der erst Söhne bekam, nachdem Jakob sein Haus betreten hatte.

⁷⁰ Nur die inhaltlich interessantesten werden hier angeführt.

des Pharaos, die Knaben in den Nil zu werfen, wird in Tan Toldot 5 verwertet: Gott hat das Gegenteil angeordnet, nämlich Vermehrung. Die Knechtschaft in Ägypten kommt auch in Tan Wajjeze 9 zu Gen 30,22 zur Sprache. In Tan Pekude 9 wird ausführlich eine Tradition über die Sklaverei in Ägypten und den Zusammenhang mit der Vermehrung wiedergegeben. Die Frauen brachten den Männern Fisch und Wein aufs Feld und verführten sie dort. Sie vermehrten sich in unglaublicher Weise, wobei die Auslegungen in der Anzahl der Kinder, die jede Frau zur Welt bringt, einander an Erstaunlichkeit übertreffen.⁷¹

Die Tradition, dass Mose bereits beschnitten geboren wurde, findet sich im Zusammenhang mit Noach (Tan Noach 5).

Interessant ist der Gedanke, dass Mirjam eine Stunde wegen Mose am Ufer des Flusses wartete und deshalb Gott auf sie in der Wüste wartete (vgl. Num 12,15).⁷² Die Schwester wird im Abschnitt Tan Schemot gar nicht erwähnt.⁷³ Eine Tradition über Mirjam und Jochebed als die beiden Hebammen – breiter entfaltet etwa in bSota – findet sich in Tan Wajjakhel 4.

Die Erklärung von Moses Namen (Ex 2,10) findet in Tan Jitro 4 Erwähnung.

Der Midrasch Tanchuma setzt neue Akzente in der Auslegung von Ex 1–2. Zahlreiche Traditionen werden in Tan Schemot 1–11 und auch an späteren Stellen eingebracht.⁷⁴ Tanchuma postuliert eindeutig eine Schuld Israels in Ägypten. Die Vernachlässigung der Beschneidung als zentrales Gebot und als das einzige, das Abraham gegeben wurde, repräsentiert die Vernachlässigung der Tora insgesamt sowie die Abkehr von JHWH und die Hinwendung zu den Völkern und ihren Göttern („Wir wollen sein wie die Ägypter!“). Der Rückgriff auf die Väter, besonders auf Jakob, macht klar, dass Gott um ihretwillen sein Volk aus Ägypten herausführt.⁷⁵ Der Hinweis auf die vielen Jahre, die Mose in Midian verbringt, bis Israel der Befreiung würdig ist, drückt ebenfalls einen Zweifel an der moralischen Qualität des Volkes aus, der sich in den Personen Datans und Abirams konzentriert. Gott ist in Tan ebenfalls präsent. Die unmittelbar bevorstehende und die zukünftige Erlösung spielen eine wichtige Rolle.⁷⁶

Der didaktische Aspekt wird in der Standardversion deutlich zum Ausdruck gebracht. Immer wieder leitet der Midrasch seine Erklärungen mit den Worten ein: ללמדך „um dich zu lehren“.⁷⁷ Gerade der Beginn der Parasche Schemot mit einer Peticha über die richtige Erziehung unterstreicht diesen pädagogischen Fokus.⁷⁸ In

⁷¹ Vgl. ExR 1,8 sowie Mekhilta Pische 12 und Beschallach 1. In der Mekhilta sind es sechs Kinder, die eine Frau in einer einzigen Schwangerschaft gebar.

⁷² Vgl. auch Sifre Numeri 106,2, Sifre Zuta Beha'lotekha 11,15, Mekhilta Beschallach 1.

⁷³ Der Vers Ex 2,4 und damit die Schwester wird noch einmal in Tan Beschallach 10 erwähnt.

⁷⁴ Was die konkrete Auslegung von Ex 1 angeht, entspricht die Akzentsetzung der Buber-Version.

⁷⁵ Vgl. zur Bedeutung der Väter Neusner, Rabbinic Midrash, 712–724.

⁷⁶ Besonders klar ausgearbeitet ist der eschatologische Fokus in HIdR, wo ebenfalls intensiv das Buch Exodus ausgelegt wird. Vgl. dazu Boyarin, Intertextuality, 105–116; Girón Blanc, Song of Songs; Oberhänsli-Widmer, Schir ha-Shirim; Siquans, Hohelied.

⁷⁷ Zu dem Terminus vgl. Bacher, Terminologie, 98, wo weitere Stellen dazu aufgelistet sind.

⁷⁸ Hier findet sich häufig die erwähnte Wendung „um dich zu lehren“.

diesem Sinne ist auch der Aufenthalt der Israeliten in Ägypten hinsichtlich seiner Lehre für die Adressat/inn/en des Midrasch Tanchuma zu verstehen. Zweimal findet sich außerdem der Hinweis „um dich zu lehren“. Zum einen dort, wo es um Gleichheit aller Stämme geht, zum anderen dort, wo die Vernachlässigung der Beschneidung angesprochen wird. Der Friede und Zusammenhalt innerhalb der Gemeinschaft und die Treue zu Gott und zur Tora werden vom Midrasch eingemahnt.

Allerdings ist die moralische Belehrung nicht die zentrale Botschaft dieser Exodus-Auslegung. Vielmehr stehen Trost und Ermutigung im Mittelpunkt: Selbst in der schlimmsten Unterdrückungssituation ist Gott anwesend. „There is oppression, but redemption is coming. The lives of the patriarchs bring reassurance.“⁷⁹ Gott ist der Herr der Welt, er ist der wirklich mächtige König, nicht der Pharao. Zudem ist er ein barmherziger und gütiger Gott, der seinem Volk immer wieder verzeiht.

5.3 Midrasch Tanchuma Buber

Im Folgenden soll die Buber-Version nach Struktur und Inhalt dargestellt werden. Da die beiden Versionen in vielen Auslegungen übereinstimmen, wird der Fokus auf die Unterschiede, die Zusätze und Auslassungen gelegt.

5.3.1 Struktur

TanB legt Ex 1,1–12 in Schemot 1–8 aus.⁸⁰ Die ersten vier Abschnitte befassen sich mit dem Vers Ex 1,1: „Und dies sind die Namen der Söhne Israels, die nach Ägypten kamen.“ Die erste Peticha (§ 1) nimmt Bezug auf das Stichwort „Namen“ und geht von Ps 48,11 („Wie dein Name, o Gott, so geht“ usw.) aus. Danach (§ 2) folgt eine auf Ps 147,3 f („Der da heilt die zerbrochenen Herzens sind [...] der den Sternen die Zahl bestimmt“) aufgebaute Peticha.⁸¹ Zwei weitere, kürzere exegetische Auslegungen zu Ex 1,1, die sich auch im Standardtext finden, folgen. Als Nächstes kommen die Namen der Stämme (Ex 1,2–4) in den Blick: § 5 deutet die einzelnen Namen unter Heranziehung anderer Bibelstellen. Die folgenden Abschnitte interpretieren Ex 1,6 und 7 (§ 6) sowie die Frage nach dem in Ex 1,8 genannten „neuen König über Ägypten“ (§ 7) und die Reaktion des Pharaos und der Ägypter auf die Vermehrung der Israeliten (§ 8, Ex 1,9–12). Damit entspricht die Struktur in weiten Teilen dem Standardtext. Unterschiede bestehen vor allem in den Petichot und im Fehlen von Tan Schemot 4 (passende Namen).

Mit § 9 beginnt der nächste Abschnitt „Mose aber hütete“ (ומושה היה רועה). Kurz danach wird noch ein Rückblick auf die unmittelbar vorhergehenden Ereignisse in Midian nach Ex 2 eingefügt (§ 11), der hier ebenfalls berücksichtigt werden soll.

⁷⁹ Neusner, Rabbinic Midrash, 715.

⁸⁰ Zur Struktur vgl. Lenhard, Homilie, 196.

⁸¹ Vgl. ExR 1,3–4.

5.3.2 Inhalt

Im Unterschied zum Standardtext nimmt die Buber-Version weniger auf Abraham, Isaak und Jakob und stärker auf Josef Bezug. Besonders die zweite Peticha, die von Ps 147,3 f ausgeht, befasst sich intensiv mit Josef und seinen Brüdern.

Die erste Auslegung bringt mit dem Petichavers Ps 48,11a („Wie dein Name, Gott, so reicht dein Ruhm bis an die Enden der Erde“⁸² EÜ) bereits Gott ins Spiel, der im Bibeltext in Ex 1–2 kaum erwähnt wird. Die Namen der Söhne Israels werden mit dem Namen Gottes in Verbindung gebracht. Mittels eines Maschal, eines Gleichnisses,⁸³ entfaltet die Auslegung die Preiswürdigkeit Gottes und geht dann auf die Benennung von Menschen und deren Taten, die einander entsprechen oder widersprechen können, ein. Die Peticha endet mit einem Zitat des Perikopenverses Ex 1,1.

Die zweite Peticha geht von Ps 147,3 f („Er heilt die zerbrochenen Herzen und verbindet ihre schmerzenden Wunden. Er bestimmt die Zahl der Sterne und ruft sie alle mit Namen.“) aus und führt die Leser/innen zurück an das Ende von Gen 50 und damit zur Josefsgeschichte, die zur Vorgeschichte von Ex gehört und auf die sich Ex 1,1–8 zurückbezieht. Wiederum ist das Stichwort „Namen“ das verbindende Element. Inhaltlich liegt der Fokus auf Vergebung und Versöhnung. Damit wird das Thema aufgegriffen, mit dem die Auslegung des Midrasch Tanchuma zu Genesis endet.

Danach aber bringt der Midrasch noch die „Zahlen“ (vgl. Ps 147,4) in die Auslegung ein und zitiert Ex 1,5, wonach „70 Seelen“ nach Ägypten zogen, während 600.000 auszogen (vgl. Ex 12,37). Der Abschnitt wird mit einem Zitat von Ex 1,1 abgeschlossen.

§ 3 erklärt kürzer als die Standardversion die Implikationen des Wortes „diese“ im Unterschied zu „und diese“. Danach werden auch hier chronologische Fragen der Ankunft in Ägypten geklärt.

TanB Schemot 5 erläutert wie der Standardtext (§ 3) die Namen aller Stämme mit verschiedenen Bibelzitaten aus allen Teilen des Tanach. Zuletzt werden wie im Drucktext die Reihenfolge der Stämme und ihr Verhältnis zueinander diskutiert.

Als nächstes (§ 6) wird die Vermehrung der Israeliten in Ägypten thematisiert. Darunter findet sich die Deutung, dass Ex 1,7 („und das Land wurde voll von ihnen“) sich auf die Theater und Zirkusse bezieht, die von den Israeliten voll waren. Während die Vermehrung auch in der Standardversion angesprochen wird, kommt

⁸² So weit reicht das Zitat in der Buber-Edition. Bietenhard übersetzt nur den Anfang des Textes, die englische Übersetzung ergänzt auch den zweiten Teil des Verses. Auch wenn die Manuskripte nur einen Teil des Verses zitieren, ist der Kontext in der Auslegung oft mitgedacht oder sogar wesentlich.

⁸³ Zum Maschal vgl. Langer, Midrasch, 154–161. Zusammenfassend beschreibt Langer den Maschal und seine Bedeutung folgendermaßen (162 f): „*Maschal* ist im klassischen Midrasch vor allem in seiner eigenständigen literarischen Qualität zu begreifen, als Bindeglied zwischen Text und Lesenden, das Lebensrealitäten einspielt, das als ‚Übersetzer‘ zwischen Schrift und Lebenswelt funktioniert. Die Brückenfunktion des *Maschal* verbindet die Texte und hilft, die Lücken im Text zu schließen. Wichtig ist auch der Hinweis auf die Bedeutung des *Maschal* als Träger von Haltungen und Werten. Die Metaphorik ist ein Schlüssel zum Verständnis eines Textes, der die Bedeutung der Tora erhellt, wie es am Beginn von ShirR heißt.“

der Hinweis auf die Theater und Zirkusse nur in dieser Textversion vor. Damit wird eine Schuld Israels angedeutet. „Dass die Gebäude der Theater und die Gebäude der Zirkusse von ihnen voll wurden. Sogleich beschlossen sie [die Ägypter], sie von der Familie zu trennen [...]“⁸⁴ Der Besuch von griechisch-römischen Einrichtungen wie Theatern oder Zirkussen war für die Rabbinen problematisch, da diese mit Kulte anderer Gottheiten in Verbindung standen.⁸⁵ Die (massenhafte) Anwesenheit der Israeliten in den Theatern und Zirkussen zieht unmittelbar das erste Unterdrückungsedikt nach sich. Stemberger sieht darin generell eine Warnung vor Assimilation: „Sie bringt nicht nur keine Vorteile – im Gegenteil, die einheimische Bevölkerung würde sich dadurch selbst bedroht sehen und reagieren.“⁸⁶

Die Interpretation von Ex 1,8 (der neue König) entspricht inhaltlich der Standardversion. Im Unterschied zu dieser bleibt offen, wer den Vorschlag macht, gegen die Israeliten vorzugehen: „Sie“ kann die Ägypter (wie im Standardtext expliziert) oder auch die Berater des Pharaos meinen.

Auch Hos 5,7 und seine Kritik am Verhalten der Israeliten findet sich im Folgenden, in ähnlicher Weise wie im Standardtext, wobei das Vergehen Israels weniger deutlich ausgeführt wird, aber dennoch klar ist.

Der abschließende Abschnitt 8 nennt anders als die Druckversion ausdrücklich Gott als „Quelle“ der Fruchtbarkeit der Israeliten, mit einem Zitat von Ps 68,27. Der Hinweis auf den bevorstehenden Aufstieg Israels, wenn es am Tiefpunkt ist, fehlt hier, ist allerdings als Variante angeführt. Die Auslegung schließt wie in der Standardversion mit der Zitation von Ps 44,26 und 27.

Die nächsten Abschnitte des Midrasch beschäftigen sich mit Ex 3,1. Die dazwischenliegenden Verse der Erzählung, über die Unterdrückung und Fronarbeit der Israeliten, über die Geburt des Mose und über seine Flucht, werden nicht behandelt.⁸⁷ § 11 blickt auf die Ereignisse nach Moses Flucht in Midian zurück. Mose rettete die Töchter des Priesters von Midian vor den Hirten, die sie ins Wasser warfen. Mose zog sie aus dem Wasser – eine Anspielung auf Ex 2,10, aber kein Zitat. Belegt wird die Deutung, dass Mose die Töchter aus dem Wasser gezogen habe, mit Ps 69,2 bzw. Ex 2,19. Die Geburtsgeschichte des Mose, in der Mose selbst der Gerettete ist, wird geradezu umgekehrt, indem er nun der Retter für die jungen Frauen ist. Nach einer

⁸⁴ Bietenhard, Midrasch, 296. Vgl. dazu Cohen, Origins, 75.

⁸⁵ Z. B. TAZ 2,5–7; kritisch auch schon Philo, vgl. Agr. 35. Vgl. Jacobs, Theatres; Hezser, Study; Sowden u.a., Theater; Visotzky, Exodus, 538 (Visotzky datiert Tan in die muslimische Zeit). Stemberger, Judentum, 184 f. weist ausdrücklich darauf hin, dass auch hier die Realität nicht dem strengen Ideal entsprochen hat. An einer Stelle wird Esau, der schlechte Bruder, der (das christliche) Rom verkörpert, als Gladiator bezeichnet (GenR 96,1; vgl. Langer, Midrasch, 235; ders., Esau, Rom und die Geschichte der Welt, 99 f). Auch Tertullian polemisiert übrigens in seiner Schrift *De spectaculis* gegen den Besuch von Zirkussen und Theatern.

⁸⁶ Stemberger, Unterdrückung, 193.

⁸⁷ Alle diese Themen werden später in anderen Kontexten in TanB angesprochen: z. B. die Sklaverei in Beschallach 11, die Hebammen in Wajjakhel 5, die Aussetzung des Mose in Jitro 8, sein Erwachsenwerden in Waera 17 und seine Flucht in Schemot 23.

Auslegung über Zippora und ihre Heirat mit Mose kommt der Midrasch wieder auf Ex 3,1 zurück.

Der Midrasch Tanchuma (in beiden Versionen) bietet eine Relecture des biblischen Textes,⁸⁸ die stark mit intertextuellen Bezügen arbeitet und die Exoduserzählung als ganze sowie den gesamten Textraum des Tanach in den Blick nimmt. Zunächst ist zu beobachten, dass diese Relecture zwar den Bibeltext entlanggeht, aber dabei selektiert und auch die Chronologie nicht immer einhält, sondern mit Voraus- und Rückblicken arbeitet. Inhaltlich prägend sind vor allem zwei Faktoren: Der intensive Bezug zu Gott im Vergleich zum Bibeltext und die Ausblicke auf die bevorstehende Rettung, die sich so im Exodusbuch nicht finden. Für den Midrasch sind sowohl der Ausgang der Geschichte als auch die Rolle Gottes in allen geschilderten Ereignissen selbstverständliche Voraussetzung und sie werden in die Auslegung explizit integriert.⁸⁹ Dazu kommt der moralische Akzent, der in der Erklärung der Unterdrückung durch die Untreue Israels gesetzt wird und wodurch der Exodus aus Ägypten seinen besonderen Charakter verliert, dafür aber in die üblichen theologischen Deutungsmuster der Geschichte Israels mit seinem Gott integriert wird. Der Schwerpunkt, der im biblischen Exodusbuch auf der Auseinandersetzung zwischen JHWH und dem Pharao, der eine gottgleiche Position beansprucht, liegt, wird verschoben auf die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk.

5.4 Analyse

5.4.1 *Macht, Ermächtigung und Entmachtung*

Indem der Midrasch Tanchuma von Anfang an Gott in den Blick nimmt,⁹⁰ werden die Machtverhältnisse in ganz anderer Weise präsentiert als in Ex 1–2. Bereits die von Ps 48,11 ausgehende Peticha belegt ausführlich, dass Gott über alle irdischen Mächte erhaben ist und Wunder vollbringt, indem sie Schriftzitate aus unterschiedlichen Zusammenhängen bringt: Dtn 10,17; Hld 5,10; Dtn 4,31; Ps 48,11; Ex 15,11; 1 Chr 29,11. Danach wird folgende Tradition eingespielt (vgl. auch GenR 71 zu 29,32; NumR 16 zu 13,2):

R. Jose b. Hanina sagte: Es gibt Leute, deren Namen schön, deren Taten aber hässlich sind; und es gibt (Leute), deren Namen hässlich aber deren Taten schön sind; und es gibt (Leute), deren Namen und deren Taten hässlich sind; und es gibt (Leute), deren Namen und

⁸⁸ Vgl. Weiss, *Concessions*, 74: „[...] late midrash is an attempt to re-narrate the Bible, blending together biblical verses and interpretation.“ Die Druckversion und die Buber-Rezension zählen zu den späten Tanchuma-Yelamdenu-Texten.

⁸⁹ D.h. Ex wird nicht nur im Textraum des Tanach, sondern auch in der Geschichte des Volkes Israel situiert.

⁹⁰ Dass Gott auch in dieser Situation, ja stets, präsent und souverän ist, erscheint selbstverständlich. Es wird aber im Bibeltext nicht so zum Ausdruck gebracht. So gibt es auch Auslegungen, die insinuieren, dass Gott eine Zeit lang abwesend war, wie etwa das Gleichnis in HldR 4,12, das sich mit dem Verhalten der Israeliten in Ägypten beschäftigt. Gott wird mit einem König verglichen, der längere Zeit auf Reisen ist.

deren Taten schön sind. (Es gibt Leute) deren Namen schön und deren Taten hässlich sind: das ist Absalom. (Sein Name bedeutet) „Vater des Friedens“. „Und Absalom ging zu den Kebsweibern seines Vaters“ (2 Sam 16,22). Esau, (sein Name bedeutet) „er führt den Willen seiner Eltern (עושו) aus“, aber seine Taten sind hässlich. (Es gibt Leute,) deren Namen hässlich und deren Taten schön sind: das sind die Männer der Großen Versammlung: „Das Geschlecht Barkos, das Geschlecht Sisera“ (Esr 2,53). Sie bauten den Tempel wieder auf. (Es gibt Leute,) deren Namen und deren Taten hässlich sind: das sind die Kundschafter: „Geuel, der Son Nachbis, Nachbi, der Sohn Wofsis“ (Num 13,15.14). (Es gibt Leute,) deren Namen und deren Taten schön sind. Das sind die Stämme: „Ruben, Simeon, Levi“ (Ex 1,2).⁹¹

Auf den ersten Blick hat das inhaltlich nichts mit dem Exodus zu tun, sondern erscheint nur als eine durch das Stichwort „Namen“ angeregte Interpretation. Allerdings eröffnet diese Auslegung im gegenwärtigen Kontext den Horizont für die gesamte Geschichte Israels mit ihren Licht- und Schattenseiten.

Die nächste Auslegung von Ex 1,1 (TanB Schemot 2, nur im Bubertext) stellt die Josefserzählung, konkret Gen 50, in den Mittelpunkt. Thema ist der potentielle Konflikt zwischen Josef und seinen Brüdern nach dem Tod des Vaters. Die Brüder fühlen sich nach Jakobs Ableben der Macht Josefs ausgeliefert. Entsprechend der Erzählung in Gen 50 zeigt sich aber, dass Josef diese Machtposition keineswegs gegen seine Brüder ausnutzen wird. Im Gegenteil, er erweist sich als freundlich, vergebend und als Tröster seiner Brüder. Eine weitere Auslegung verweist auf die zahlenmäßige Übermacht der Brüder gegenüber Josef. Die Brüder haben sich seiner nicht bemächtigt, obwohl sie zahlenmäßig überlegen waren, so wird auch Josef sich ihrer nicht bemächtigen. Eine letzte Auslegung verweist darauf, dass Josef die Brüder hätte töten können, dass sie aber – im Gegenteil – sich in Ägypten überaus vermehrt hatten. Josef hätte durchaus die Macht (und wohl auch Gründe) gehabt, seine Brüder zu bestrafen. Er tat genau das aber nicht. Damit ist sein Verhalten ein Spiegelbild der Vergebungsbereitschaft Gottes, der auch strafen könnte und Grund dazu hätte, und natürlich Vorbild für alle Anführer des Volkes, besonders die Rabbinen. Zugleich wird Josef als Gegenbild des Pharaos präsentiert, der ebenso wie dieser als Mächtiger einer Mehrzahl unter ihm Stehender gegenübersteht. Der Pharao allerdings wird anders handeln. Josef könnte ein Vorbild des Pharaos sein, wenn dieser sich nicht von ihm abwenden würde: „der Josef nicht kannte“ (Ex 1,8). Josef handelt in Übereinstimmung mit Gott: Das zeigt sich in einer Anspielung auf die Fürbitte des

⁹¹ Übersetzung des Standardtextes nach Bietenhard, Midrasch, 293 f. Der Text in TanB Schemot 1 entspricht im Wesentlichen diesem Text, erwähnt aber Esau nicht und statt den „Männern der Großen Versammlung“ werden die Rückkehrer aus dem Exil genannt. Abgesehen davon gibt es Abweichungen im Detail. Tan Schemot 2 (Druckversion): א'ר יוסי בר חנינא. יש בני אדם שמוותיהן נאין ומעשיהם כעורין. שמוותיהן נאים. שמוותיהן כעורין ומעשיהן נאים. (אלו אנשי כנסת הגדול) שמוותיהן ומעשיהן כעורין. שמוותיהן נאים. שמוותיהן נאים ומעשיהן כעורין. אב לשלום. אב לשלום. ובא אל פלגשי אביו. עשו. עושה רצון עושו. מעשיל!הן! רעים. שמוותיהם כעורין ומעשיהם נאים אלו אנשי כנסת הגדול. בני ברקוס בן סיסרא. והם בנו בית המקדש. שמוותיהם ומעשיהם כעורין! אלו המרגלים. גאואל בן מכי נחבי בן ופסי. שמוותיהם ומעשיהם נאים אלו השבטים. ראובן שמעון לוי.

Hohepriesters (und implizit ihre Erhörung) und im Zitat von Ps 147,3, das von Gott spricht, aber auch mit Josefs Verhalten in Verbindung gebracht wird. Josef übt wie Gott seine Macht in Gnade und Barmherzigkeit aus – im Gegensatz zum Pharao, dessen Macht aber zugleich in Frage gestellt wird.

Die Auslegung von Ex 1,8 über den neuen Pharao (Tan Schemot 5, TanB Schemot 7) macht zweierlei deutlich: Die Macht des Pharaos ist begrenzt und er hätte alternative Handlungsoptionen gegenüber Israel. Diese Auslegung verschiebt einen Teil der Schuld an der Unterdrückung der Israeliten vom Pharao auf die Ägypter und reduziert damit auch seine unumschränkte Macht. Zugleich verweist der Pharao selbst in seiner Antwort auf Josef und dessen, wenngleich vergangene, Macht, mit der dieser das Überleben der Ägypter überhaupt ermöglichte. Der Pharao ist nicht völlig frei in seinen Entscheidungen. Wenn er Israel gegenüber barmherzig (eigentlich müsste man sagen, gerecht) sein will, dann wird ihm seine Macht von den Ägyptern entzogen. Die ägyptische, menschliche Macht ist damit keineswegs der in der oben genannten Peticha gepriesenen barmherzigen Allmacht Gottes zu vergleichen. Der Pharao bleibt nicht bei seinem Entschluss, sondern sein Thron ist ihm mehr wert als ein faires Verhalten gegenüber den Israeliten und er ist dem Druck seines Volkes geradezu hilflos ausgesetzt.

Die Fortsetzung der Auslegung mit dem Zitat von Hos 5,7, das eine Schuld Israels benennt, beschneidet noch einmal die Macht des Pharaos und der Ägypter. Implizit wird damit gesagt, dass der Pharao nichts gegen die Israeliten hätte ausrichten können, wenn sie sich nicht gegen JHWH vergangen hätten. Die Druckversion ist an dieser Stelle noch deutlicher als der Bubertext, indem sie das Vorhaben der Israeliten zitiert, wie die Ägypter zu sein. Das umfasst zweifellos auch Götzendienst, wenngleich das nicht gesagt wird.⁹² Darauf folgt unmittelbar die Reaktion Gottes, der seine Liebe zu seinem Volk hintanstellt und den Hass der Ägypter gegen die Israeliten verursacht (Zitat von Ps 105,25). Damit wird die feindselige Haltung der Ägypter wegen der Abwendung vom Bund und der Zuwendung zu Ägypten von Gott selbst bewirkt.

Ein abschließender Maschal weist bereits auf die kommende Ablehnung JHWHs durch den Pharao hin und sagt ebenso die Bestrafung des Pharaos dafür voraus (die allerdings im Gegensatz zum Gleichnis erst nach der Tat erfolgt und nicht präventiv):

„Der nichts von Joseph wusste“ (Ex 1,8). R. Abin sagte: Ein Gleichnis. (Er gleicht) einem (Menschen), der (das) Standbild des Statthalters mit Steinen bewarf. Der König sagte: Haut ihm jetzt den Kopf ab! Morgen wird er es mit mir tun. So (war es beim) Pharao. Jetzt wusste er nichts von Joseph. Morgen sagt er: „Ich weiss nichts von J“ (Ex 5,2).⁹³

⁹² Auch der Kontext des Hoseazitats ist im Prophetenbuch selbst der Götzendienst. Auf den Vorwurf der Idolatrie verweisen weiters die Erwähnung der Theater und Zirkusse (im Bubertext) sowie das abschließende Zitat von Ps 44.

⁹³ Übersetzung nach Bietenhard, Midrasch, 297; Tan Schemot 5 (Druckversion): אשר לא ידע את יוסף. אמר המלך. התיוו את ראשו עכשיו. שלמהר עושה בי. כך פרעה. א'ר אבון. משל לאחד שרגם איקונין של דוכס. אמר המלך. התיוו את ראשו עכשיו. שלמהר עושה בי. כך פרעה.

Die Parallele und das Verhältnis zwischen Josef und Gott werden in diesem Maschal ebenfalls klar: Josef ist gleichsam der Statthalter Gottes. Er handelt in seinem Namen, er vertritt Gott, und so richten sich die Handlungen des Pharaos nicht nur gegen Josef, sondern auch gegen Gott. Auch im folgenden, die Auslegung von Ex 1 abschließenden Abschnitt wird das Vorgehen des Pharaos gegen die Israeliten mit einer Gotteslästerung gleichgesetzt. Das Zitat von Ps 44,26–27 am Ende gibt einen Ausblick auf die kommende Hilfe JHWHs und weist indirekt den Vorwurf der Verehrung fremder Gottheiten zurück.

Dazu kommt, dass im Standardtext (§ 4) die Befreiung aus Ägypten dem Verdienst Jakobs zugeschrieben wird. Mose wartet in Midian ab, bis Israel der Befreiung würdig ist. Damit spielt sich alles Wesentliche zwischen Gott und Israel ab, die Bedeutung des Pharaos ist darauf reduziert, ein Instrument der Pläne Gottes zu sein.

Der Midrasch stellt von Beginn an klar, dass der eigentlich und einzig Mächtige JHWH ist. Der Pharao wird ambivalent charakterisiert. In jedem Fall ist seine Macht beschränkt. Aufgrund der Tatsache, dass er sich gegen Israel wendet, wird Gott gegen ihn auftreten. Allerdings hätte der Pharao keine Macht über die Israeliten, wenn sie sich nicht von JHWH abgewendet hätten.⁹⁴ Letztlich ist Gott der allein Wirkmächtige. Er aber wird Israel retten. Soviel steht hier schon fest.

5.4.2 *Strukturen von Macht und Geschlecht*

Die Auslegung von Ex 1 im Midrasch Tanchuma Buber endet mit dem Beschluss des Pharaos. Der Machtkampf, soweit man davon überhaupt sprechen kann, ist fokussiert auf die Kontrahenten Gott und dem Pharao. Die Geschichte über den gewaltlosen Widerstand der Hebammen wird übergangen, ebenso wie die Geburt und Rettung des neugeborenen Mose. Damit wird auch die starke Rolle der Frauen in Moses Kindheit ignoriert, und ebenso wird übergangen, dass Mose selbst zunächst ein machtloses, gefährdetes Kleinkind war.

Das Motiv des Aus-dem-Wasser-Ziehens jedoch findet sich in der Deutung der Begegnung des Mose mit den Töchtern des Priesters von Midian in der Buber-Version. Nicht Mose, sondern die Frauen werden ins Wasser geworfen und daraus gerettet. Mose ist der Herausziehende (was ja auch die korrekte Bedeutung seines Namens im Gegensatz zu der Erklärung in Ex 2,10 ist), nicht der, der herausgezogen wird. Mose erscheint von Anfang an als Erwachsener, als souverän Handelnder, als Retter.

Die sieben Töchter des Priesters werden, wie in Ex 2,16 f, von Mose gerettet (V.19: הַיְצִילֵנוּ). Die Hilfe, die Mose den Frauen zuteilwerden lässt, wird gegenüber dem Bibeltext ausgebaut: Nicht nur sorgt er dafür, dass sie von den anderen Hirten nicht verdrängt werden, sondern er rettet sie tatsächlich aus dem Wasser. Die Bedrohung

⁹⁴ עבשיו לא ידע את יוסף, למחר הוא אומ' לא ידעתי את י'י. Der Standardtext weicht hier nur geringfügig vom Bubertext ab.

⁹⁴ Später im selben Midrasch erscheint der Pharao sehr wohl als der allein Böse, der sich selbst gerne als Gott darstellt (z. B. Tan Waera 14).

der Frauen durch die Hirten und die Rettungstat Moses werden damit drastischer dargestellt.

Die Rolle Zipporas wird im Vergleich zum Bibeltext ausgebaut. Während Ex 2,20 f nicht explizit erzählt, dass die Töchter nach der Aufforderung des Vaters Mose ins Haus geholt hätten, füllt der Midrasch diese Lücke und lässt Zippora hinauslaufen und Mose holen. Die Auslegung stellt zugleich eine Erklärung des Namens Zippora = Vogel dar, d.h. ihre Schnelligkeit wird mit einem Vogel verglichen. Eine weitere Namensdeutung nimmt auf Zipporas rituelle Kompetenz Bezug, wie sie in Ex 4,24–26 zum Ausdruck kommt. Auf dieses Ereignis wird hier nicht angespielt, aber sie vollzieht einen Blutritus: „Warum heisst sie Vogel? Weil sie ihr ganzes Vaterhaus mit Vogelblut reinigte.“⁹⁵ Die Reinigung eines Hauses mit dem Blut eines Vogels wird in Lev 14,49–53 beschrieben und vorgeschrieben. Die Verbindung der Bedeutung des Namens von Zippora als Vogel mit einem Blutritus scheint diese Anspielung motiviert zu haben.⁹⁶ Zippora ist die einzige Frau aus Ex 1–2, die TanB in diesem Abschnitt erwähnt (zusammen mit ihren Schwestern). Die Töchter Jitros werden als die von Mose Geretteten verstanden. Die Rettungstat Moses wird großartiger und dramatischer dargestellt als in Ex 2,17. Ausschließlich Zippora, der zukünftigen Ehefrau Moses, kommt eine etwas aktivere Rolle zu als im Bibeltext. Die anderen Frauen, die Hebammen, seine Mutter, seine Schwester und die Tochter des Pharaos werden vollständig übergangen. Damit wird auch ihre Bedeutung für das Überleben des zukünftigen Retters ignoriert.

Die Tradition erwähnt allerdings auch Frauen, die im Bibeltext keine Rolle spielen: die Töchter Israels (Tan Schemot 5, TanB Schemot 6). Ihrer Regenerationskraft ist es zu verdanken, dass die Israeliten sich so unglaublich vermehren. Die Frauen sind besonders dann von Bedeutung, wenn es um die Fortpflanzung und damit die Erhaltung und Vermehrung Israels geht.⁹⁷

In der Standardversion wird eine ausführlichere Auslegung von Ex 2 in die Interpretation von Ex 3,1 eingetragen, wie oben bereits dargestellt. Die Mutter Moses wird nur implizit im Zitat von Ex 2,3 erwähnt. Wichtig scheint dem Midrasch an dieser Stelle die Tochter des Pharaos zu sein. Sie weist gewisse Parallelen zu Jitro auf, dessen Schafherde Mose weidet. Das Problem, das bei ihr angedeutet und bei Jitro offen angesprochen wird, ist die Nähe Moses zu Götzendiener/inne/n. Er lebt längere Zeit, nach dem Midrasch jeweils 20 Jahre, im Haus der Tochter des Pharaos und im Haus Jitros. Beide sind keine Israeliten, beide aber gelten der rabbinischen Tradition als Proselyten.⁹⁸ Der Midrasch bemüht sich sichtlich, die Tochter des Pharaos (ebenso

⁹⁵ Bietenhard, Midrasch, 300.

⁹⁶ Allerdings ist es in Ex 4 nicht Vogelblut bzw. das Blut Zipporas, das verwendet wird. Aber bei dem Ritus handelt es sich um Blut, das Zippora vergießt. Das Reinigen des Hauses bezieht sich wohl darauf, dass der von ihr durchgeführte blutige Ritus den drohenden Schaden (vgl. Ex 4,24) von ihrer Familie abwendet.

⁹⁷ Vgl. dazu auch Siquans, *She Dared*, 335–357.

⁹⁸ Zur Tochter des Pharaos, die den Namen Bitya erhält, vgl. z. B. ProvR 31,15. Weitere Belege für ihre Abkehr vom Götzendienst vgl. Miralles Maciá, *Judaizing*. Für die ambivalente Einschätzung

wie Jitro) so darzustellen, als hätte(n) sie sich bereits vor der Begegnung mit Mose vom Götzendienst abgewendet.⁹⁹ Die anschließende Diskussion, ob eine Ägypterin ein israelitisches Kind stillen darf, weist in dieselbe Richtung. Die Pharaonentochter spielt hier also eine überaus positive Rolle. Grund dafür ist ihr enger Kontakt mit Mose. Wie im Bibeltext, so ist im Midrasch das Verhalten aller Beteiligten, auch der Frauen, auf Mose hin ausgerichtet.

Die Töchter des Priesters von Midian sind von der Abwendung ihres Vaters vom Götzendienst insofern betroffen, als sie anstelle der Hirten die Schafe hüten und tränken müssen. Zudem werden sie seinetwegen von den Hirten weggedrängt und sogar angegriffen (Tan Schemot 11). Das Zitat von Dtn 22,27 lässt diesen Angriff der Hirten als versuchte Vergewaltigung verstehen. Mose erweist sich als Retter der Frauen vor dieser Bedrohung, die also wieder eine sexuelle Konnotation erhält. Auch die Einladung Jitros an Mose, in seinem Haus „Brot zu essen“ wird als Einladung zur Heirat einer der Töchter gedeutet. Das Essen des Brotes wird metaphorisch als sexuelle Beziehung zu einer Frau aufgefasst.

Die Mutter und vor allem die Schwester Moses spielen auch hier keine Rolle, wobei an anderen Stellen des Midrasch durchaus Traditionen über Mirjam und auch Jochebed aufgegriffen werden.

Eine interessante Tradition, in der eine Frau eine (vielleicht zwiespältige) Rolle spielt, bezieht sich auf den Ägypter, den Mose erschlägt (Tan Schemot 9). Der Midrasch identifiziert den Ägypter als den in Lev 24,10^{f100} genannten Vater eines Mannes, der den Gottesnamen lästert und deshalb gesteinigt wird. Der Ägypter wird dort nicht mit Namen genannt, wohl aber die Israelitin, also die Mutter des Lästers. Während in Lev ein Vorbehalt gegen die Verbindung einer Israelitin mit einem Ägypter deutlich wird,¹⁰¹ ist die Frau hier Opfer des Ägypters, der mit der Frau schläft, während sie denkt, ihr Mann sei bei ihr. Die Schuld für die problematische Verbindung wird eindeutig dem Ägypter zugeschoben, während die Frau entlastet wird. Aber auch hier ist festzuhalten: Frauen kommen im Midrasch vor allem im Kontext mit Sexualität und Fortpflanzung vor. Auch der hier erwähnten Schelomit, Tochter Dibris, kommt keine weitere Bedeutung zu, als Vergewaltigungsoffer des Ägypters zu sein. Was Mose letztlich zu seinem Vorgehen gegen den Ägypter veranlasst, ist dessen brutales Verhalten gegenüber dem Ehemann Schelomits (entsprechend Ex 2,11). Immerhin wird die Frau mit Namen identifiziert (ausgehend von Lev 24,11), während die beiden Männer (wie im Bibeltext) anonym bleiben.

Jitros vgl. Baskin, *Pharaoh's Counsellors*, 45–74; Sarna u.a., *Jethro*; Lawrence, *Jethro*. Sie kommt zu der Schlussfolgerung: „[E]ven after he has converted, a boundary remains.“ (153)

⁹⁹ Vgl. auch bSota 12b, ExR 1,23.

¹⁰⁰ Lev 24,10 f. „Der Sohn einer Israelitin und eines Ägypters ging unter die Israeliten. Im Lager geriet er in Streit mit einem Mann, der Israelit war. Der Sohn der Israelitin schmähte den Gottesnamen und fluchte. Da brachten sie ihn zu Mose. Der Name der Mutter war Schelomit; sie war die Tochter Dibris aus dem Stamm Dan.“ (EÜ)

¹⁰¹ Der Herkunft des Sohnes aus einer nicht legitimen Beziehung entspricht sein Verhalten.

Die Fokussierung auf Familie und Nachkommenschaft, wenn es um biblische Frauen geht, entspricht dem rabbinischen Konzept, Israel als Familie zu verstehen, weshalb auch genealogischen Fragen viel Aufmerksamkeit gewidmet wird. Neusner konstatiert für die Midraschim des 4. und 5. Jahrhunderts: „Israel constituted one extended family. [...] History become genealogy conveyed the message of salvation.“¹⁰² Die Konzeption Israels als Familie, die sich auf die Erzeltern zurückführt, versteht Neusner als rabbinische Reaktion auf den christlichen Anspruch, das „neue Israel“ zu sein. Dieser wird mit dem Argument abgewiesen, dass sich die Juden auf Jakob zurückführen können und somit legitime Nachfolger sind, während das Christentum der zurückgewiesene Bruder Esau ist. In diesem Kontext spielt die Erhaltung der Familie eine zentrale Rolle. Während die Deutung als Reaktion auf das Christentum diskutabel ist, zu weit greift und zu allgemein ist,¹⁰³ kann jedenfalls die Reduktion der biblischen Frauen (und damit der Frauen der rabbinischen Gegenwart) auf die Familie und die Funktion der Reproduktion als Spiegel einer Unterdrückungssituation erklärt werden, in der sich die ganze Gemeinschaft auf die Binnenbeziehungen konzentriert.¹⁰⁴

5.4.3 *Die Definition von Identität und Anders-Sein*

Moshe Lavee stellt fest: „Accordingly, rabbinic literature is heavily preoccupied with the construction of Jewish identity and the demarcation of its boundaries.“¹⁰⁵ Dem Midrasch geht es primär um die Identität Israels, weniger um explizite Abgrenzung nach außen oder gegen bestimmte (auch interne) Gruppen, wie das etwa bei Origenes deutlich zu beobachten ist.¹⁰⁶ Das heißt aber eben nicht, dass damit nicht dennoch Anders-Sein implizit definiert und als unerwünscht qualifiziert wird.

¹⁰² Neusner, *Rabbinic Midrash*, 712.

¹⁰³ Vgl. z. B. die Kritik an Neusner bei Visotzky, *Fathers*, 121–125. „All in all, Christianity is hardly demonstrated to be the chief context in which to read and understand this vast genre of *Rabbinic* literature.“ (ebd., 123, kursiv im Original)

¹⁰⁴ Vgl. auch Langer, *Midrasch*, 92: „Die Definitionsmacht liegt bei den Männern, die ihrerseits rechtlich wie gesellschaftlich die Unterscheidung von Männern und Frauen betonen und gerade in hagadischen Texten eine Bandbreite von Erfahrungen mit Frauen und Einstellungen zu Frauen einfließen lassen, die von höchster Wertschätzung bis zu tiefem Misstrauen reichen. Die Bemühung, Frauen in den Lebensbereichen Familie, Sexualität und Fortpflanzung zu ‚platzieren‘ und sie aus dem Lehr- und Lernkontext – der mitunter geradezu als Konkurrenz zu Ehe und Familie auftritt – weitgehend fernzuhalten, ist stark greifbar. Wirtschaft und Handel scheinen hingegen offener zugänglich und weniger geschlechtlich definiert. Der Umstand, dass die Offenbarung am Sinai unterschiedslos Männern, Frauen und Kindern galt, ist in jedem Fall festzuhalten.“ Vgl. dazu auch Schwartz, *Culture*, 287: „The rabbis were the embodiment of the Torah, and the Torah was itself a countercultural document. [...] the Torah envisions Israelite society as egalitarian, self-enclosed, and bound together not through the pulsation of goods, benefits, and cultural capital through the nation in a way potentially constitutive of social integration, but through unconditional solidarity and love based on shared dependency on the God of Israel.“

¹⁰⁵ Lavee, *Rabbinic Literature*, 322.

¹⁰⁶ Die Frage, inwieweit der soziokulturelle Kontext für den Midrasch eine Rolle spielt, wird kontrovers diskutiert. Der Ansicht, dass er sich rein auf den biblischen Text beschränkt, steht die These gegenüber, dass sich der Kontext deutlich in den Texten niederschlägt. Vgl. Bakhos, *Matters*, 181 f, die eine Neuorientierung in den letzten zwanzig Jahren konstatiert: „Thus, there has been a shift from a textualist

Der Midrasch stellt eine enge Verbindung zwischen Israel und JHWH her. Der erste Vers des Buches Exodus bietet dafür den Anhaltspunkt: „Und dies sind die Namen der Söhne Israels.“ Die Worte werden sofort mit dem Namen Gottes und einer ausführlichen Auslegung dazu verbunden. Die Beispiele im anschließenden Maschal¹⁰⁷ umfassen wichtige Epochen der biblischen Geschichte des Volkes. Im Rückgriff auf die Josefsgeschichte (in der Buber-Version) sowie in der Namensdeutung der einzelnen Stämme werden der Zusammenhalt und die Gleichheit innerhalb Israels besonders betont. So wird ausdrücklich festgehalten, dass die Namen der Stämme nicht überall in gleicher Reihenfolge erscheinen, damit sich keine Hierarchien etablieren: *אלו גדולים היו גדולים אלו מאלו* („um dich zu lehren, dass nicht die einen größer als die anderen sind“).¹⁰⁸ Dies ist nicht einfach eine Feststellung, sondern ist als Belehrung für die Zuhörenden zu verstehen (*ללמדך*, „um dich zu lehren“). An dieser Stelle kommt klar der didaktische Fokus des Midrasch Tanchuma zum Ausdruck. Die trotzdem bestehende Hierarchie wird anders erklärt: Die in der Schrift vorangehenden Stämme sind die „(Stütz-)Balken der Welt“.¹⁰⁹ Zweifellos ist dies als Anspielung auf die führende Rolle der rabbinischen Gelehrten in der Gemeinde zu verstehen.

Auch die Vermehrung (Tan Schemot 5, TanB Schemot 6), die auf JHWH zurückgeführt wird (Tan Schemot 6, TanB Schemot 8), stärkt Israel als Gemeinschaft. In diesem Zusammenhang werden eigens die Töchter Israels genannt, die für die Fortpflanzung unverzichtbar sind. Auch hinter dieser Aussage ist ein impliziter Imperativ an die zuhörenden Frauen wahrzunehmen: Nehmt euch daran ein Beispiel!

Die Gefährdung der Identität kommt nicht so sehr vom Pharaos, sondern von den Israeliten selbst, wie die Auslegung in Tan Schemot 5 (TanB Schemot 7) zeigt. Die Macht des Pharaos ist durchaus beschränkt. Problematisch aber wird es, wenn Israel sich von JHWH und der Tora abwendet, was durch den Bezug auf Hos 5,7 aufgewiesen wird. Erst dann kann der „neue“ Pharaos etwas gegen Israel ausrichten. Am Ende des Abschnitts (Tan Schemot 6, TanB Schemot 8) wird auf die sicher bevorstehende Rettung verwiesen, die von Gott allein kommt (vgl. das Zitat von Ps 44). Israel bittet Gott um seine Gnade. Die Identität des Volkes besteht allein in der Erwählung und in der beständigen Ausrichtung auf JHWH.¹¹⁰ Äußere Feinde können Israel nicht schaden, solange es seinem Gott treu bleibt. Die explizite Erwähnung der Beschneidung kann als implizite Abgrenzung zur christlichen Ablehnung der Beschneidung

context to historical contextualism. In defining literature as an inextricable aspect of the matrix of culture that reflects, transmits and transforms norms, meanings, and signs, cultural poetics thus breaks down the once firmly-rooted monoliths—literature and history—and constructs a more complexly integrated paradigm for understanding the inextricably bound relationship between the literariness of a text and its role in culture, society and history.“ Siehe dazu auch unten Abschnitt 5.4.4.

¹⁰⁷ Siehe oben S. 148.

¹⁰⁸ Tan Schemot 3, TanB Schemot 5.

¹⁰⁹ Bietenhard, Midrasch, 296.

¹¹⁰ Das wird in Ps 44,21 zum Ausdruck gebracht. Der Vers wird zwar nicht zitiert, aber Leser/innen, denen der Psalm bekannt ist, werden den Hinweis, dass Israel keinen „fremden Gott“ verehrt hat, sicher mithören.

und zugleich als Ermahnung zur Toratreue verstanden werden. Dabei sind die innere Einheit und Einigkeit und der Blick auf die Gemeinschaft und ihr Wohl entscheidende Faktoren, Ideale, die der Midrasch in seiner Auslegung transportiert.

Im Kontext der Interpretation von Ex 3,1 geht es dem Midrasch (Standardtext) um die Identität und Integrität des Mose. Während sich Israel in Ägypten dem Götzendienst zugewendet hat, hat Mose selbst damit nichts zu tun, auch wenn die beiden Menschen, in deren Haus er jahrelang lebte, keine Israeliten sind. Tan Schemot 11 stellt anlässlich von Ex 2,19¹¹¹ die Frage, ob Mose wirklich wie ein Ägypter aussah. Der Gedanke, Mose als Ägypter zu sehen, ist absolut anstößig und wird mit einer raffinierten Argumentation zurückgewiesen: Der Ägypter ist nur der Anlass seiner Flucht. Mose, dessen Identität im Bibeltext durchaus schillernd und unsicher ist, wird im Midrasch von jedem Zweifel befreit.

5.4.4 *Zeit als strukturierendes Element*

Im Sinne des viel zitierten Diktums, dass es in der Tora kein Vorher und Nachher gibt,¹¹² liest der Midrasch Ex 1–2 im Textraum des gesamten Tanach (und damit im Kontext der ganzen Geschichte Israels). So werden von Beginn an spätere Ereignisse zitiert und in die Auslegung eingebracht. Damit ist aber auch klar, dass dem Midrasch und seinen Leser/innen von vorneherein das Ziel und der Ausgang der Erzählung bekannt sind. Die Rettungstaten Gottes, zu denen die Befreiung aus Ägypten zählt, stehen vom ersten Vers an im Fokus der Relecture. Durch die zahlreichen Zitate aus verschiedenen Büchern des Tanach wird die ganze biblische Geschichte Israels in eins gesehen und spätere Erklärungsmuster, wie Hos 5,7 bzw. generell die Hinwendung Israels zur Verehrung anderer Gottheiten, in die Auslegung früherer Ereignisse eingetragen.

Dennoch wird der Zeitablauf ernst genommen, wie etwa Diskussionen über Chronologie und Datierungen zeigen. So wird beispielsweise in Tan Schemot 3 bzw. TanB Schemot 4 nach der Zeit gefragt, zu der Jakob mit seinen Söhnen nach Ägypten kam. Die Ereignisse werden in der Vergangenheit verortet und mit Wissen um die danach folgende Geschichte gelesen.

Interessant ist, dass Ex 2 erst im Rahmen von Ex 3,1 behandelt wird. Auf die Geburt, Rettung, Kindheit und Jugend des Mose wird im Rückblick geschaut. Die

¹¹¹ „Sie [die Töchter Jitros] sagten: Ein Ägypter hat uns aus der Hand der Hirten gerettet.“

¹¹² Ein Prinzip, das komplexer ist, als es der unmittelbare Wortlaut nahelegt und das auch eine Entwicklung durchmachte; vgl. z. B. Schlüter, Kein „früher“ und „später“; dies., The creative force. Zugleich ist zu bedenken, dass der Abfolge der Texte im Tanach sehr wohl Bedeutung in der Auslegung beigemessen wurde; vgl. Stemberger, Genesis 15, 148: „For both Christians and Jews, the traditional sequence of the biblical text, especially of the biblical narrative, is not irrelevant. They accept the conclusion that the events related by a biblical book took place at a different time than that suggested by the Bible only when they are forced to.“ Langer, Midrasch, 183 f. „Wichtig ist in unserem Zusammenhang, dass Fragen der Abfolge biblischer Texte und ihre historische Verankerung sehr wohl diskutiert werden. Entscheidend dabei ist allerdings, dass rabbinische Auslegung stets die Bibel als Wort Gottes zu verstehen trachtet und auch Umstellungen in der Chronologie nur als Mittel ansieht, dieses Wort in seiner Eindeutigkeit besser zu verstehen.“

Hebammenerzählung findet überhaupt keine Erwähnung, wenngleich später darauf angespielt wird.¹¹³ Zwar wird Moses Rettung nicht ganz übergangen, aber ausschließlich aus der Perspektive des erwachsenen und nicht gefährdeten Mose und selektiv im Hinblick auf seine spätere Aufgabe betrachtet.

Ein direkter Bezug zur Gegenwart der Zuhörenden wird nicht hergestellt. Der Diskurs verbleibt ganz im „biblischen“ Rahmen.¹¹⁴ Nichtsdestoweniger sind die didaktische Intention und die in der Regel impliziten Appelle an die zeitgenössischen Zuhörer/innen mit Händen zu greifen. Eine Wendung wie „um dich zu lehren“ spricht deutlich die Zeit des „Tanchuma“ an, der ja in diesem Midrasch als „unser Lehrer“ angesehen wird – zumindest ausweislich des Titels und einiger Auslegungen, die mit den Worten „Yelamdenu Rabbenu“ („es belehre uns unser Meister“) beginnen.¹¹⁵ Im Sinne Alexander Samelys, für den Midrasch „seeing the present through biblical eyes“ ist,¹¹⁶ scheinen durch die Auslegung und Relecture des biblischen Textes die aktuellen Fragen der gegenwärtigen jüdischen Gemeinschaft bzw. der rabbinischen Gelehrten durch.

Gottesbild, Weltbild, Offenbarungsvorstellung, Lehre und zentrale Stellung der Tora zählen zu den entscheidenden „Subtexten“ einer rabbinischen Auslegung von Midrasch, die im Rahmen des exegetischen Vorgehens „eingespielt“ werden und die im Zuge einer Analyse konkreter rabbinischer Texte jeweils zu erheben sind.¹¹⁷

So besteht durchaus eine Verbindung zwischen der biblischen Vergangenheit und der rabbinischen Gegenwart. Die Midraschim sind selbstverständlich nicht kontextlos entstanden, auch wenn der soziokulturelle Kontext nicht so deutlich greifbar ist, wie etwa in zeitnahen christlichen Texten.¹¹⁸

¹¹³ Tan Wajjakhel 4.

¹¹⁴ Kugel, *Introductions*, geht davon aus, dass der Midrasch die Adressat/inn/en nicht in ihrer Welt anspricht. Anders Boyarin, *Intertextuality*, 15: „Midrash is a portrayal of the reality which the rabbis perceived in the Bible through their ideologically colored eyeglasses.“ Lavee, *Rabbinic Literature*, diskutiert diese Fragestellung sehr differenziert und kommt zu dem Schluss: „Rabbinic literature can serve as a historical source, especially when read indirectly and through the lens of well-defined theoretical frameworks, and when perceived as a rabbinic cultural product that reflects delicate, sophisticated, and hardly recoverable relationships between text and reality.“ (339)

¹¹⁵ Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 298 f.

¹¹⁶ Samely, *Forms*, 194.

¹¹⁷ Langer, *Midrasch*, 93.

¹¹⁸ Ebd., 68: „Grundsätzlich werden die Ideale der Rabbinen auch in den Bibeltext hineinprojiziert. Dazu gehören der Vorrang des Studiums und der Lehre, die mit der höchsten Wertschätzung der Tora verbunden wird, und die vielen Beispiele für richtiges und toragemäßes Verhalten, für Bescheidenheit und Tugendhaftigkeit.“ Für eine weitergehende Prägung der Texte tritt etwa Kalmin, *Midrash*, ein. Für die Gegenposition vgl. Kugel, *Introductions*. Dass die Bezüge nicht so eindeutig zutage treten, mag auch mit dem literarischen Genus des Midrasch als Traditionsliteratur zusammenhängen, während die christlichen Texte meist Werke eines einzelnen Autors sind, dessen Kontexte leichter zu eruieren sind. Aber auch die rabbinische Literatur vermittelt kein einheitliches Bild, wie Lavee, *Rabbinic Literature*, 330 f. konstatiert: „Rabbinic literature gives us access to a variety of views and perceptions. [...] The sources

Zugleich ist die eschatologische Zukunft im Blick, wenn es um Erlösung geht. Die vergangenen Heilstaten Gottes werden am Ende der Zeiten ihre Vollendung finden. Der Midrasch denkt vergangene und zukünftige Heilszeit zusammen. „God acted (in the past), will act (in the eschatological future) [...]“¹¹⁹ Ein Beispiel dafür bietet die Erklärung der Namen der Stämme.¹²⁰ Neben Schriftziten, die sich auf vergangene Rettungstaten Gottes beziehen, wie Ex 3,7; 2,24; 1 Kön 8,13; Gen 15,14 und Num 11,7, werden mehrere Prophetentexte eingespielt, die auf die endgültige Erlösung hin zu lesen sind, wie Sach 2,15; Jes 12,1; Mal 3,13 und Jes 11,11. Erlösung umfasst Vergangenheit und Zukunft. Daher ist die Befreiungserfahrung des Exodusbuches grundsätzlich offen für alle weiteren Rettungserfahrungen Israels, bis zum Ende der Zeit. Darin ist aber auch – und das ist das Tröstliche – die Gegenwart enthalten.

5.4.5 *Raum als strukturierendes Element*

Der zentrale Ort in Ex 1–2 ist Ägypten. Der Midrasch erinnert an das „Kommen“ (בוא, vgl. Ex 1,1) und das „Hinabziehen“ (ירד) Jakobs und seiner Söhne nach Ägypten. An sich – das verdeutlichen die Referenzen auf die Josefsgeschichte – wird Ägypten nicht negativ beurteilt. Erst die ignorante Haltung des Pharaos gegenüber Josef bzw. JHWH verursacht Probleme. In Tan Schemot 5 bzw. TanB Schemot 7 scheint durch, dass es grundsätzlich auf die Beziehung zu JHWH ankommt, für den Pharaos, der ihn nicht kennen will (vgl. Ex 5,2), und für Israel, das sich von ihm abwendet (vgl. Hos 5,7).

Dennoch ist mit Ägypten eine negative „Verortung“ verbunden, die sich recht subtil in der Situierung „unten“ ausdrückt. Die Israeliten ziehen hinunter nach Ägypten (und natürlich hinauf ins Verheißungsland).¹²¹ Die folgende Auslegung (Tan Schemot 6, TanB Schemot 8) macht dies anschaulich:

„Der sprach zu seinem Volke: Seht, das Volk der Israeliten, sie sind zahlreicher und stärker als wir“ (Ex 1,9). R. Meir sagte: Woher waren sie fruchtbar und mehrten sich? Aus dem Quell, wie es heisst: „J, aus dem Quell Israels“ (Ps 68,27). „Wohlan, wir wollen klug gegen ihn vorgehen“ (Ex 1,10). Er lästerte gegen oben (scl. Gott). „Dass nicht mehr werden“ (ebda.). Der Heilige, g.s.er! sprach: Ihr habt gesagt „dass nicht mehr werden“. Auch ich sage so: „Um so mehr nahm es zu und um so mehr breitete es sich aus“ (Ex 1,12). „Und wenn ein Krieg über uns kommt“ (Ex 1,10), werden sie sich unseren Feinden anschliessen und aus dem Land hinaufziehen.¹²² Immer, wenn die Israeliten in die tiefste Tiefe

do not provide a coherent and consistent theology.“ Und er stellt die Frage, „whether such coherence existed at the time“. (331)

¹¹⁹ Kugel, Introductions, 143. Das Zitat endet mit den Worten: „but is not acting in between“. Letzteres wird – zu Recht – in Frage gestellt.

¹²⁰ Tan Schemot 3, TanB Schemot 5.

¹²¹ Auch der Bibeltext verwendet dieselben Verben „hinabsteigen“ für die Bewegung nach Ägypten (ירד; erstmals in Gen 12,10 von Abraham) bzw. „hinaufgehen“ von Ägypten ins Land (עלה, erstmals Abraham in Gen 13,10).

¹²² Dieser Satz gibt weiterhin den Bibeltext wieder, aber nicht wörtlich.

Der Raum ist ganz von Gott her und in Bezug auf Gott gedacht und strukturiert: Ferne von Gott wird mit „unten“ assoziiert, Nähe zu Gott mit „oben“. Der Ausgangspunkt Israels in Ägypten ist also unten, die Hoffnung richtet sich auf Gott oben, der Israel dazu verhelfen wird, hinaufzuziehen.

5.4.6 *Metaphorische Interpretation und ihre Implikationen*

Der Bibeltext wird grundsätzlich nach dem Literalsinn verstanden. Allerdings hat das in Ex 1–2 (und darüber hinaus) erzählte Ereignis typologische Bedeutung als Urbild aller Rettungserfahrungen Israels bis hin zur endgültigen Erlösung.¹²⁸ Das Buch Exodus wird als Teil des Tanach ausgelegt und die darin geschilderten Ereignisse als Teil der gesamten Geschichte des Volkes Israel. Damit weist der Midrasch über die vergangene historische Situation hinaus und macht eine Identifikation mit den Israeliten in Ägypten möglich. Der Exodus als Urbild der Erlösung ist allen Generationen zugänglich.

Einzelne Auslegungen offenbaren ein metaphorisches Verständnis, vor allem der Namen, wie etwa die Erklärung zum Namen Zipporas. Die Namensklärungen der Stämme beziehen sich auf vergangene und zukünftige Heilstaten. Oft gehen solche Interpretationen von Wortspielen und -assoziationen im Hebräischen aus. Auch die Interpretation der Namen Isaak und Jakob mittels Gematria deuten Elemente des Textes metaphorisch. Die Interpretation der vorangehenden Stämme Israels als die „Stützbalken der Welt“ ist gleichfalls als metaphorische Deutung zu verstehen. Auch die Auslegung von Gen 21,14 (Tan Schemot 1) über Abrahams mangelnde Versorgung von Ismael und Hagar geht von einem übertragenen Textsinn aufgrund des problematischen Inhalts aus. Gleichfalls einen inhaltlichen Anknüpfungspunkt hat die Oben-unten-Metaphorik, die oben und unten nicht allein im topographischen Sinn versteht.

Häufig finden sich Vergleiche oder Gleichnisse, wie etwa die Gegenüberstellung von der Machtausübung Josefs und des Pharaos.

Die meisten Erläuterungen und Zitate beziehen sich auf die Geschichte Gottes mit Israel, die dem Exodus vorangehende und die später folgende. Die zahlreichen intertextuellen Bezugnahmen verstärken die Verknüpfung der einzelnen Bücher und Ereignisse im Tanach zu einem zusammenhängenden Text, einem Gewebe oder Gewirke. Gott erweist sich in seinem Wirken an Israel durch die ganze Geschichte hindurch als vergebend, barmherzig und gnädig, wie bereits die von Ps 48,11 ausgehende Peticha ausführlich darlegt. Immer wieder zeigt sich darin sein Wesen und erweist sich seine Macht. In jeder Notlage darf Israel seiner Zuwendung sicher sein, selbst wenn es sich von ihm abwenden sollte. Die Lektüre von Ex 1–2 als Teil der ganzen Geschichte Israels und als Teil der gesamten Schrift reichert den Sinngehalt des Textes an, bringt Aspekte ein, die der Bibeltext nicht enthält und bettet diesen in eine umfassende Vorstellung von Gott, seiner Beziehung zu Israel und seinem

¹²⁸ So verstehen auch andere Midraschim den Exodus, z. B. HldR. Vgl. auch Schäfer, Geschichtsauffassung.

Wirken ein. Negativ gewendet werden die Charakteristika des Exodustextes, die diese Erzählung auch von anderen biblischen Texten über dasselbe Ereignis unterscheiden, nivelliert. Zugleich wird damit aber die Anknüpfung an die gegenwärtige Situation der rabbinischen Ausleger möglich.

6. Mekhilta de Rabbi Jischmael

6.1 Einführung

Der Name Mekhilta¹ bedeutet „Regel, Norm“² und wird für einen tannaitischen halachischen Midrasch verwendet.³ Die Endredaktion wird in der Regel in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts angenommen,⁴ wobei mit Langer darauf hinzuweisen ist, dass auch hier an eine längere Textentstehung zu denken ist.⁵

Die Mekhilta de Rabbi Jischmael (Mek)⁶ oder einfach Mekhilta befasst sich mit gesetzlichen Abschnitten des Exodusbuches, beginnend mit Ex 12 (12,1–23,19; 31,12–17; 35,1–3). Allerdings werden auch wichtige gesetzliche Texte aus Ex in der Mekhilta nicht behandelt. Sie ist nach inhaltlichen Gesichtspunkten in neun Traktate eingeteilt (Pischa, Beschallach Schira, Wajassa, Amalek, Bachodesch, Neziqin, Kaspas, Schabbeta). Eine Orientierung an einer Leseordnung ist darin nicht zu erkennen.⁷ Darüber hinaus findet sich reichlich haggadisches Material in der Mekhilta. „Halacha als praxisrelevante Einzelentscheidung steht somit grundsätzlich in einem narrativen und geschichtstheologischen Kontext.“⁸

Für Neusner ist die Mekhilta „the first scriptural encyclopedia of Judaism“⁹ Er verweist auch auf den „miscellaneous character“¹⁰ der Mekhilta, die keine durchgehende und systematische Kommentierung des Exodusbuches darstellt, wobei es durchaus viele zusammenhängende Abschnitte gibt. Obwohl zu einzelnen Versen verschiedene Auslegungen geboten werden, ist der Charakter der Mekhilta nicht kontroversiell. Neusner listet auch eine Reihe theologischer Überzeugungen auf, die in der Mekhilta immer wieder Ausdruck finden, so z. B. Gottes Plan in der Geschichte und seine Rettungsabsicht, die er auch durchführt. Gottes Handeln ist immer schon

¹ Zur Einführung in die Mekhilta vgl. Kahana, Mekhilta; Stemberger, Einleitung, 249–254; vgl. auch die Einleitung zur deutschen Übersetzung bei ders., Mekhilta. Kritische Editionen: Horovitz/Rabin, Mekhilta; Lauterbach, Mekilta. Zur Kritik der beiden Editionen von Horovitz/Rabin und Lauterbach vgl. Kahana, Mekhilta, 794. Für den Text ist vorzugsweise die Ma'agarim-Datenbank heranzuziehen.

² Vgl. Langer, Midrasch, 285; Stemberger, Einleitung, 249–254.

³ Vgl. Langer, Midrasch, 201–205; Stemberger, Einleitung, 249, zu den halachischen Midraschim.

⁴ Vgl. Stemberger, Einleitung, 253; ausführlich argumentiert in ders., Datierung.

⁵ Vgl. Langer, Midrasch, 285.

⁶ Zur Zuordnung zu R. Jischmael bzw. seiner Schule, zum Verhältnis zur Mekhilta de-Rabbi Schim'on bar Jochai vgl. Stemberger, Mekhilta, 432–436. Yadin, Scripture, versteht R. Jischmael und R. Aqiba „as representatives of distinct midrashic schools“ (xii).

⁷ Vgl. Stemberger, Mekhilta, 438.

⁸ Plietzsch, Sache, 246.

⁹ Neusner, Exodus, 74.

¹⁰ Ebd., 75.

aus Texten der Schrift erschließbar. Ein weiteres bedeutendes Thema ist die göttliche Bestrafung oder Belohnung. Die Rettung am Schilfmeer wird als Präfiguration der endzeitlichen Erlösung gedeutet. Israels Verdienst durch die Annahme der Tora am Sinai wird ebenfalls hervorgehoben.¹¹ Kadushins „conceptual approach“ zur Mekhilta identifiziert bereits wichtige Konzepte, die im Text diskutiert werden: Betonung des Individuums, der Universalität, der Liebe und der Gotteserfahrung.¹²

Auch andere Autoren und Autorinnen finden übergreifende Themen und Intentionen in der Mekhilta. So versteht Beate Ego die Königsherrschaft Gottes als vorherrschendes theologisches Motiv in der Mekhilta,¹³ während Elaine A. Phillips das Einsetzen des Lebens als dominantes Motiv sieht.¹⁴ Susanne Plietzsch liest die Mekhilta als bewusstes „Abrücken [...] von einem politisch anspruchsvollen und machtvollen Judentum und der Verknüpfung dessen mit dem Exodus- und Sinainarrativ“¹⁵ und argumentiert die These, „dass in *MekhY* gezielt das Konzept einer individuell verantworteten, ortsunabhängigen Religiosität herausgearbeitet wird“.¹⁶ Chilton bestimmt als Funktion der Mekhilta „to work out Israel’s identity in terms of Scripture“.¹⁷ Cass Fisher betrachtet die Mekhilta als rabbinische Rechtfertigung der eigenen religiösen Praxis und nennt konkret drei wichtige theologische Themen: Die Vollkommenheit und Größe Gottes, die Beachtung der Gebote und die Rechtfertigung der politischen und sozialen Bedingungen des Judentums nach der Tempelzerstörung und dem Bar-Kochba-Aufstand.¹⁸ Fisher betont, dass „theology in the Mekhilta is not just abstract speculation; rather, it serves a distinctly social purpose by seeking to cultivate particular values, practices, and beliefs in the religious community“.¹⁹ Die Mekhilta greift also die theologischen Motive des Exodusbuches auf und deutet sie im soziokulturellen Kontext der eigenen (rabbinisch geprägten) Gegenwart.

Wie für den Bavlī ist auch für die Mekhilta die Mischna ein entscheidender Bezugspunkt, was sich in zahlreichen Verweisen auf die Tradition zeigt. Die Mischna ist Autorität für die Mekhilta und beide Texte behandeln gemeinsame Themen.²⁰

Wie Stemberger betont, ist die Auseinandersetzung mit logischer Argumentation charakteristisch für die halachischen Midraschim, so auch für die Mekhilta. Letztlich hat alle logische Argumentation Grenzen und die Offenbarung in der Schrift ist die letzte Instanz für das religiöse Leben.²¹ Die Positionierung der Rabbinen und

¹¹ Vgl. zu diesen und weiteren Themen Neusner, Exodus, 76–77.

¹² Vgl. Kadushin, Approach, 8.

¹³ Ego, Gottes Weltherrschaft.

¹⁴ Phillips, Paradigms.

¹⁵ Plietzsch, Sache, 249. Sie verweist dazu auch auf Schremer, Eschatology, und Blidstein, Prayer Rescue.

¹⁶ Plietzsch, Sache, 245.

¹⁷ Chilton, Commenting, 137.

¹⁸ Vgl. Fisher, Beyond, 219–220.

¹⁹ Ebd., 230.

²⁰ Vgl. Stemberger, Mekhilta, 443–445. Stemberger verweist auch auf die breite Rezeption der Mekhilta in späteren Texten.

²¹ Vgl. ebd., 441–443.

ihrer Autorität in der Mekhila impliziert aber auch eine Aussage hinsichtlich des politischen Lebens der Gemeinschaft, wie Plietzsch deutlich macht:

Die rabbinische Autorität stellt sich in der Mekhila klar als geistige Autorität dar; Signale, dass sie auch Inhaberin eines Gewaltmonopols sein könnte oder sein wollte, werden zurückgenommen. Dies wird besonders anhand des am Schluss von Schabbeta 2 inszenierten Diskurses deutlich, in dem gezeigt wird, dass „Schabbat“ und „Hinrichtung“ einander grundsätzlich widersprechen. Dies kann als eine nach innen gerichtete exemplarische Demonstration der Gewaltlosigkeit verstanden werden. Die Rabbinen reagieren damit auf ihren politischen Status. Der Schabbat wird in diesem Rahmen zum Symbol eines unzerstörbaren Schutzraumes, eines Zeit-Raumes, in dem Leben möglich ist. Er steht in der Mekhila paradigmatisch für den identitätsstiftenden Anspruch der innerhalb des Kollektivs praktizierten rabbinischen Halacha. Diese vor allem steckte im 3. Jahrhundert und der folgenden Zeit, die von der staatstragenden Macht christlicher und kirchlicher Autoritäten gekennzeichnet sein sollte, ganz praktisch die Grenzen des Judentums ab.²²

Daniel Boyarin geht an die Mekhila mit einem literarischen Zugang heran. Er versteht Midrasch und insbesondere die Mekhila von der Intertextualität her und weist deren konstitutive Bedeutung für den Midrasch anhand von Texten aus der Mekhila überzeugend nach.²³ Die Unklarheiten, Widersprüche und Lücken des biblischen Textes werden mit Rückgriff auf andere biblische Texte zu klären versucht: „[T]he quotations in the midrash are not prooftexts but a major generating force in the production on the interpretive work of the midrash.“²⁴ Boyarin befasst sich also vor allem mit den (umfangreichen) haggadischen Teilen der Mekhila. Diese sind auch für die vorliegende Studie relevant.

Die Kindheitsgeschichte des Mose wird in der Mekhila nicht eigens behandelt. Susanne Plietzsch spekuliert über die Gründe dafür: „Vermutlich übergangen die Rabbinen diese Thematik, um Ähnlichkeiten mit der Darstellung Jesu bzw. eine kultische Verehrung des Mose zu vermeiden.“²⁵ An verschiedenen Stellen werden aber Verse aus Ex 1 und 2 zitiert bzw. auch selbst ausgelegt.²⁶ Etwa fünfzehn Zitate aus den ersten beiden Kapiteln des Buches finden sich in der Mekhila.

Da es also keine durchgehende Auslegung des biblischen Textes gibt, muss sich die Vorgehensweise bei der Analyse der Interpretation von Ex 1–2 von der der anderen Texte unterscheiden. Die einzelnen Auslegungstraditionen finden sich über den Text

²² Plietzsch, Sache, 285.

²³ Boyarin, Intertextuality, 58: „My claim is that the Mekilta is a metacommentary that through its organization provides an implicit theory of reading and of the biblical text.“ Vgl. auch ders., Voices.

²⁴ Boyarin, Intertextuality, 48. Eine detaillierte Analyse der Texte hinsichtlich ihrer Intertextualität kann in dieser Studie aufgrund des anderen thematischen Fokus nicht geleistet werden.

²⁵ Plietzsch, Sache, 251, Anm. 25. „Dieser Stoff (die Kindheitsgeschichte des Mose) wird innerhalb der rabbinischen Literatur erst im babylonischen Talmud aufgegriffen: b. Sotah 11a, 12a, b; b. Meg. 14a. Vgl. aber A. J. 2,93–97; Jub. [Jubiläenbuch] 47; Vit. Mos. 1,1–5.“ (ebd.)

²⁶ Vgl. dazu den kurzen Überblick in Stemberger, Unterdrückung, 183–185.

verstreut in verschiedenen Zusammenhängen. Daher sind die einzelnen Auslegungen je für sich zu betrachten.²⁷ Im Folgenden werden sie, soweit als möglich, nach der Abfolge der biblischen Erzählung geordnet und nicht in der Reihenfolge ihres Auftretens in der Mekhilta dargestellt.

6.2 Inhalt

6.2.1 Die Vermehrung (Ex 1,7)

Eine Tradition über die Vermehrung der Israeliten in Ägypten mit einem Zitat von Ex 1,7 wird zweimal in gleicher Weise gebracht:²⁸ Einmal in der Auslegung von Ex 12,26 (Mek Pischa 12) und einmal in der Auslegung von Ex 13,18 (Mek Beschallach 1).²⁹ In beiden Texten geht es um die Erklärung des Wortes חמשים (ḥamūšîm), das in Ex 13,18 erstmals vorkommt. Es beschreibt die Ordnung des Zuges der Israeliten. Das Wort enthält die Wurzel חמח, „fünf“. Daher wird dieser Zug in der Auslegung mit der Zahl fünf in Verbindung gebracht. Unterschiedliche Meinungen werden genannt: Einer von fünf, einer von fünfzig oder gar nur einer von fünfhundert zogen hinauf (gemeint ist: aus Ägypten in das Verheißungsland). Darauf bringt der Text einen Einwand von Rabbi Nehorai. Er zitiert Ez 16,7 und Ex 1,7, die beide von der immensen Vermehrung sprechen, und stellt damit die geringe Zahl (nur einer von 500) in Frage. Auch der Gedanke, dass eine Frau in einer einzigen Schwangerschaft sechs Kinder auf einmal gebar, findet sich hier bereits.³⁰ Die Antwort lautet, dass in den drei Tagen, als Finsternis über Ägypten hereinbrach (vgl. Ex 10,21–23), die anderen gestorben waren. Das impliziert, dass es auch in Israel schlechte Menschen gab, sonst wären sie nicht gestorben. Als Trost wird angeführt, dass aufgrund der Finsternis die Ägypter diese Tatsache nicht wahrnehmen konnten.

6.2.2 Maß für Maß

In Mekhilta Schira 4–7 findet sich mehrfach, auch in Zusammenhang mit Ereignissen aus Ex 1–2, der Gedanke der dem Vergehen entsprechenden Vergeltung „Maß für Maß“.³¹ Der Traktat Schira legt das Lied in Ex 15 aus. Die Aussagen des Lie-

²⁷ Der Analyseabschnitt „Struktur“ entfällt daher.

²⁸ Die Texte sind fast gleichlautend, nur die kontextuelle Einbettung unterscheidet sich in beiden Texten.

²⁹ Vgl. auch die Auslegung von Kadushin, Approach, 125–127. Kadushin findet folgende rabbinische „value concepts“ in diesem Abschnitt: „God’s justice and His love, [...] thanksgiving, [...] Nes (the fecundity of Israel), and Ge’ullah (redemption).“ (126–127)

³⁰ Vgl. dazu Tan Schemot 5 (s.o.).

³¹ Vgl. dazu auch den Abschnitt zu Ex 1–2 im Bavli (bSota 11a–13a), wo auch dieser Gedanke leitend ist (s.o.). Zum Prinzip „Mit dem Maß, mit dem ein Mensch misst, wird er gemessen“ in der tannaitischen Literatur vgl. auch Rosen-Zvi, Measure. Das Prinzip, das aus dem biblischen theologischen Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit abgeleitet ist, erscheint in der antiken jüdischen Literatur in verschiedenen Formen und Kontexten. In der tannaitischen Literatur kommt niemals die übliche Wendung „Maß für Maß“ (מידה כנגד מידה) vor, sondern die längere Formulierung „mit dem Maß, mit dem ein Mensch misst, mit dem wird ihm gemessen“. Die kürzere Formulierung findet sich in amoräischen haggadischen Homilien. In der Mekhilta findet sich der Gedanke in den haggadischen Teilen, jedoch nicht in den

des werden mit anderen Ereignissen in Verbindung gebracht und so das göttliche Prinzip der angemessenen Vergeltung dargelegt.³² Die Aussage „Pharaos Wagen und seine Streitmacht warf er ins Meer“ (Ex 15,1.21) wird entsprechend dem Prinzip als Folge von Ex 1,22 („Alle Knaben, die den Hebräern geboren werden, werft in den Nil.“)³³ gedeutet. Ex 15,4 sagt, dass die Kämpfer „im Schilfmeer versanken“.³⁴ Der Midrasch interpretiert:

Mit dem Maß, mit dem sie maßen usw. „Sie machten ihnen das Leben schwer“ usw. [Ex 1,14] Und auch du hast ihnen mit demselben Maß gemessen: Du hast ihnen das Wasser zu Schlamm gemacht, und sie versanken darin. Daher heißt es: *versanken im Schilfmeer*.³⁵

Der Vergleichspunkt ist der „Schlamm“ bzw. „Lehm“:³⁶ Nach Ex 1,14 müssen die Hebräer aus Lehm Ziegel herstellen. Daher versinken die Ägypter später im Schlamm. Danach wird argumentiert, dass „versinken“ immer „im Schlamm versinken“ bedeute.

Etwas später, in Mek Schira 5, wird zur Deutung von Ex 15,5 („wie ein Stein“) Ex 1,16 herangezogen: „Schaut auf die Steine.“³⁷ Das Wort אבנים, das dort in seiner Bedeutung unsicher ist, aber wohl auf die Geschlechtsteile verweist, wird als Plural

halachischen Abschnitten. Amir, Measure, 33, plädiert anstelle von „Maß für Maß“ für die umschreibende Übersetzung „God's behaviour as correlated to man's behaviour“.

³² Die Aussagen über Gottes Taten beim Exodus aus Ägypten werden in Ex 15 mit Verben der Präformativkonjugation beschrieben (ebenso wie das Verb, das in 15,1 das Singen des Mose beschreibt), die futurische Bedeutung haben können und im Midrasch auch so gedeutet werden, nämlich als Aussagen über Gottes (auch) zukünftiges, eschatologisches Handeln. Vgl. Schremer, Eschatology, I: „Indeed, even though the Song itself begins with the word ‚Then‘, which points to a past event, the Mekhilta stresses that the word ‚then‘ may refer not only to times past, but, also, to times in the future. Thus, right at its very beginning, the rabbinic commentary sets forth the notion that the biblical text should be understood not only as a description of past events, but also as a prophecy to the future. [...] What we have here is a series of homilies that view the past redemption as paradigmatic.“ Rosen-Zvi, Measure, 282, sieht diese Beschreibungen als „signifying a permanent condition, rather than a one-time event: ‚does wonders for us in every generation‘ (Shirata 8, 66). In the eyes of this homilist, the verse does not say that God has made wonders for our forefathers at the sea, but, rather, that he is a maker of wonders, then as now.“

³³ Die Spezifikation „den Hebräern“ fehlt im hebräischen Text und ist von Stemberger in der Übersetzung offensichtlich ergänzt. Ex 1,22 lässt offen, ob es Kinder der Hebräer sind. ExR 1,18 interpretiert, dass die Wahrsager nicht gewusst hätten, ob der vorhergesehene Retter ein hebräisches oder ägyptisches Kind sein werde, und der Pharao daher befohlen habe, auch die ägyptischen Söhne in den Nil zu werfen.

³⁴ Das Maß-für-Maß-Prinzip beruht hier auf einer thematischen Parallele zwischen den beiden genannten Situationen. Vgl. Rosen-Zvi, Measure, 279.

³⁵ Stemberger, Mekhilta, 165; Horovitz/Rabin, Mechilta, 132: טובעו בים סוף במדה שמי' וגו', הם מררו את; הם באותה המדה מדדת להם ואף אתה עשית להם המים כטיט והיו משתקעין בהם לכה נאמר טבעו בים סוף.

³⁶ Stemberger, Mekhilta, 165; Horovitz/Rabin, Mechilta, 132: טובעו בים סוף במדה שמי' וגו', הם מררו את; הם באותה המדה מדדת להם ואף אתה עשית להם המים כטיט והיו משתקעין בהם לכה נאמר טבעו בים סוף.

³⁷ Stemberger, Mekhilta, 167: וראיתן על האבנים.

von אבן, „Stein“, vokalisiert und erklärt: „Auch du hast ihnen das Wasser wie Steine gemacht, und die Wasser schlugen ihnen gegen die Stelle der Steine.“³⁸

Ex 1,10 („Kommt! Wir werden listig gegen sie vorgehen.“³⁹) wird mit Ex 15,8 verknüpft:

Du schnaubtest vor Zorn, da türmte sich Wasser. Mit dem Maß, mit dem sie maßen, hast du ihnen gemessen. Sie sagten: „Kommt! Wir werden listig gegen sie vorgehen.“ Auch du verliehest dem Wasser List, und das Wasser kämpfte gegen sie mit jeder Art von Strafen. Daher heißt es: *Du schnaubtest vor Zorn, da türmte sich Wasser.*⁴⁰

Hier findet sich ein Wortspiel zwischen „auftürmen“ (ערם I. nifal) und „Klugheit, List“ (ערמה). Das Wasser ist in beiden Fällen das Mittel, mit dem vorgegangen wird: Der Pharao möchte mit List die hebräischen Knaben im Wasser töten, Gott bestraft die Ägypter mit dem Auftürmen des Wassers.

6.2.3 Die Vorratsstädte (Ex 1,11)

In Mekhilta Beschallach 2 wird der Ortsname Pi-hahiro/Hirot gedeutet und die Stadt mit Pitom identifiziert. Dabei wird Ex 1,11 zitiert. Indirekt, über Pi-Hahiro, wird Pitom als Ort des ägyptischen Götzendienstes qualifiziert.

Stemberger erwähnt einen weiteren Text, an dem sich eine implizite, aber sehr feine Anspielung auf Ex 1,14 findet. In Mekhilta Pischa 14 wird Ex 24,10 ausgelegt. In dieser Beschreibung einer Gottesschau wird geschildert, dass „unter seinen Füßen etwas wie das Werk von Ziegeln (*livnat*) aus Saphir“⁴¹ zu sehen ist. Das kann als Anspielung auf die Arbeit der Ziegelherstellung durch die Hebräer in Ägypten gelesen werden. „Gott identifiziert sich mit seinen Ziegelarbeitern, indem etwas wie ein Ziegel die Fußplatte seines Thrones bildet“, so Stemberger.⁴²

6.2.4 Vernichtung (Ex 1,22)

Ex 1,22 wird in der Auslegung von Ex 14,7 („und drei Mann auf jedem Wagen“) zitiert (Mek Beschallach 2).⁴³ Diesem Vers wird der Befehl des Pharaos gegenüberge-

³⁸ Horovitz/Rabin, Mechilta, 133: אף אתה עשית להם המים כאבנים והיו המים מכין אותם על מקום האבנים. Stemberger, Mekhilta, 499, merkt an, dass ebenso wie in Ex 1,16 mit den Steinen auch hier die Hoden gemeint sein dürften. An diesen sind die männlichen Neugeborenen erkennbar, daher sollen die Hebammen darauf schauen. Nun schlägt das Wasser den Ägyptern an dieselbe Stelle. Rosen-Zvi, Measure, 279, weist darauf hin, dass die Parallele zwischen den beiden Bibelstellen hier ausschließlich linguistisch begründet wird, nicht inhaltlich. Eine dritte Möglichkeit der Verknüpfung ist die numerische.

³⁹ Stemberger, Mekhilta, 173.

⁴⁰ Ebd., 173–174 (kursiv im Original); Horovitz/Rabin, Mechilta, 137: במדה, בנערו מים, בנערו אפך נערו מים, הם אמרו הבה נתחכמה לו אף אתה נתת ערמה למים והיו המים נלחמים בהם בכל מיני פורענות. עניית לכך נאמר וברוח אפך נערו מים. Vgl. auch den Kommentar ebd., 500.

⁴¹ Stemberger, Unterdrückung, 185.

⁴² Ebd., 185.

⁴³ Kadushin, Approach, 261, meint, dass diese Interpretation שלשים im Sinne von Kriegern versteht, von denen jeder drei Waffen hat. Das ist vom Text her aber eher unwahrscheinlich.

stellt, alle hebräischen Knaben in den Nil zu werfen. Die Verbindung besteht in dem Wort כל, „jeder“, „alle“. Für die Auslegung wird ein Wortspiel zwischen „auf jedem [Streitwagen]“ (על כלו) und „zu vernichten“ (לכלות) gebraucht.⁴⁴ Beide Handlungen des Pharaos zielen auf die Vernichtung der Hebräer. In beiden Fällen muss gründlich vorgegangen werden, um das Ziel zu erreichen: Alle Knaben müssen in den Fluss geworfen werden, ebenso müssen auf allen Wagen je drei Kämpfer stehen, um sie zu vernichten. Der kurze Abschnitt schließt mit Ex 15,9, wo die Vernichtungsabsicht des Pharaos noch einmal zum Ausdruck kommt.

6.2.5 *Mirjam (Ex 2,1–4)*

In Mek Schira 10 findet sich ein längerer Abschnitt, der sich mit Mirjam befasst. Anlass dazu ist Ex 15,20–21: „Und es nahm die Prophetin Mirjam, die Schwester Aarons, die Pauke in die Hand [...] Mirjam sang ihnen vor: Singt dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch und erhaben.“⁴⁵

Zunächst wird gefragt, warum Mirjam als Prophetin bezeichnet wird. Die Antwort ist dieselbe, die auch der Talmud in bSota gibt:⁴⁶ Sie prophezeite die Geburt ihres Bruders Mose ihrem Vater gegenüber. Nun wird Ex 2,1–3 zitiert. Dann erzählt Mek die Reaktion der Mutter, als das Kind nicht mehr verborgen werden konnte.⁴⁷ Darauf folgt das Zitat von Ex 2,4 („Seine Schwester aber stand von ferne“). Das Stehen wird auf den Heiligen Geist bezogen und mit weiteren Bibelversen belegt. Danach wird jedes einzelne Wort von Ex 2,4 mittels eines Schriftverses auf den Heiligen Geist gedeutet. Ähnlich geht bSota 11a vor, teilweise sogar mit den gleichen Versen,⁴⁸ aber der Bavli spricht von der Schechina und nicht vom Geist.

Die Mekhilta fragt, wieso Mirjam nur als Schwester Aarons und nicht auch als Schwester Moses bezeichnet wird.⁴⁹ Der Talmud bringt diese Tatsache ebenfalls mit Mirjams Prophetie in Zusammenhang: Sie sagte die Geburt des Mose voraus, also hatte sie zu dieser Zeit nur Aaron als Bruder. Die Mekhilta gibt eine andere Erklärung: Weil Aaron sein Leben für Mirjam einsetzte, wird sie nach ihm benannt.⁵⁰ Dabei ist an Num 12 zu denken, wo Mirjam und Aaron gemeinsam Mose kritisch gegenüberreten und Mirjam dafür bestraft wird. Aaron legt für sie Fürbitte ein.

Die Auslegungen zur Pauke und zu Mirjams Vorsängerinnenrolle für die Frauen nehmen keinen Bezug mehr auf Ex 2.

⁴⁴ Vgl. Stemberger, Mekhilta, 489.

⁴⁵ Ebd., 190–191. Die hier zitierten Teile aus Ex 15,20–21 werden ausgelegt.

⁴⁶ Vgl. dazu oben Kap. 4.3.

⁴⁷ Stemberger, Mekhilta, 502, verweist darauf, dass es auch hier Textzeugen gibt, die den Vater nennen. Zur ebenfalls uneinheitlichen Überlieferung in bSota siehe oben.

⁴⁸ Jer 31,3 und Am 3,7 finden sich in beiden Texten.

⁴⁹ Diese Tradition wird auch in bSota 12b–13a aufgegriffen (s.o.).

⁵⁰ Zu dem Konzept „Alles, wofür ein Mensch sich voll einsetzt, wird nach ihm benannt“ vgl. Stemberger, Datierung, 88–89. Die hier wiedergegebene Tradition findet sich ebenso in Tanchuma Beschallach 10.

6.2.6 *Mirjams Warten (Ex 2,4)*

Auch diese Tradition in Mek Beschallach 1 greift das Thema „Maß für Maß“ auf. Mirjam wartete demnach eine Stunde auf Mose, d.h. darauf, was mit dem auf dem Nil ausgesetzten Mose geschehen würde. Ex 2,4 wird zitiert. In Entsprechung dazu ließ Gott die Lade, die Schechina, die Priester, die Leviten und die „Wolken der Herrlichkeit“ nicht weiterziehen, als Mirjam wegen des Aussatzes sieben Tage aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wurde (vgl. Num 12,15).⁵¹

6.2.7 *Mose als Richter (Ex 2,11–17)*

Drei Stellen thematisieren Moses Wirken als Richter mit Bezugnahme auf seine Zurückweisung des Hebräers und dessen zurückweisende Gegenfrage in Ex 2,14: „Wer hat dich zum Aufseher und Richter über uns bestellt?“

Mek Pischa 5 fragt nach den Verdiensten der Israeliten, die den Auszug rechtfertigen. Ihr rechtes Verhalten in Ägypten wird damit implizit in Frage gestellt und gleichzeitig ausführlich mit Schriftziten als richtig bewiesen.⁵² Eines dieser Verdienste ist, dass sie weiterhin Hebräisch gesprochen haben.⁵³ Dafür werden mehrere Belege aus der Schrift angeführt: Moses Unterredung mit den hebräischen Brüdern in Ex 2,11–14, Josef, der mit eigenem Mund mit seinen Brüdern spricht (Gen 45,12), die Bezeichnung „Gott der Hebräer“ für den eigenen Gott (Ex 5,3) und die Bezeichnung „der Hebräer Abram“ (Gen 14,13). In Ex 2,11 und 13 werden Moses „Brüder“ als Hebräer bezeichnet. Von daher wird darauf geschlossen, dass sie auch Hebräisch sprachen.

Die Auslegung in Mek Schira 1 zu Ex 15,1 geht in eine ganz andere Richtung, spricht aber auch Moses als Richter an. Der Abschnitt stellt die Prämisse auf, dass Sachen, für die jemand sein Leben einsetzt, nach diesem Menschen benannt werden.⁵⁴ So werden nach Mose die Tora, die Israeliten (vgl. Ex 32,7: „dein Volk“) und die Richter benannt (vgl. Dtn 16,18: „Richter und Listenführer sollst du dir einsetzen in all deinen Stadtbereichen.“). Die Verbindung Moses mit den Richtern wird noch einmal hinterfragt und dann mit Zitaten aus Ex 2,13–17 begründet. Mose tritt dort als Richter auf und wird im Anschluss vom Pharao mit dem Tod bedroht. D.h. er hat sein Leben für die Richter eingesetzt. Bei seiner Flucht nach Midian setzt er sich gegen die Hirten, die die Töchter Jitros bedrohen, noch einmal für das Recht ein. Auch das letzte Zitat, Dtn 33,21, belegt Moses Einsatz für Gottes Gerechtigkeit.

Mek Amalek 3 behandelt ebenfalls die Episode in Ex 2,14–15, hat aber nochmals einen anderen Fokus: In Ex 18,4 wird der Name des zweiten Sohnes des Mose,

⁵¹ Der Gedanke findet sich bereits in der Mischna Sota 1,9. Vgl. dazu Kadushin, Approach, 219–220, der meint, die Lade wird zuerst genannt, weil sie mit der Offenbarung der Schechina in Verbindung gebracht wird.

⁵² Vgl. zu dieser Tradition auch HldR 4,12.

⁵³ Die vier Vorwürfe, die sofort zurückgewiesen werden, lauten: Unzucht, böse Nachrede, Änderung der Namen und Änderung der Sprache.

⁵⁴ So wird auch nach Mek Schira 10 Mirjam nach Aaron genannt, weil er sich für sie einsetzte (vgl. Ex 15,20 und Num 12).

Eliëser, von Mose folgendermaßen erklärt: „Der Gott meines Vaters hat mir geholfen und hat mich vor dem Schwert des Pharaos gerettet.“ Der Midrasch fragt nun danach, wann das gewesen sei, und greift dazu auf Ex 2 zurück. Der Hebräer, der Mose antwortet, wird, wie auch in anderen rabbinischen Texten, als *Datan* identifiziert.⁵⁵ Nun wird eine Tradition wiedergegeben, die sich auch im Talmud Jeruschalmi (*yBerakhot* 9,1 13a)⁵⁶ findet. Mose wurde ergriffen und sollte durch das Schwert getötet werden. Zwei Varianten der Rettung werden erzählt: Die erste spricht von einem Engel, der an die Stelle Moses trat, sodass Mose entkommen konnte. Die andere berichtet, dass die Leute, die Mose ergreifen sollten, von Gott entweder stumm, taub oder blind gemacht wurden, sodass Mose davonkam. Hier geht es also weniger um das richterliche Eingreifen des Mose. Dieses erscheint nur als Anlass für die Verfolgung, aus der Gott Mose rettete.

6.2.8 *Zippora (Ex 2,21)*

Unmittelbar davor wird in *Mek Amalek* 3 der Name des ersten Sohnes diskutiert, *Gerschom*, der in Ex 2,22 mit Bezug auf Moses Gastbürgerschaft in einem fremden Land interpretiert wird. Das Leben im fremden Land wird als Leben unter Götzendiener/inne/n gedeutet.⁵⁷ Ex 2,21 sagt, dass *Jitro* Mose *Zippora* zur Frau gab. Der Midrasch dreht das Verhältnis um und lässt Mose von *Jitro* *Zippora* als Frau erbitten. *Jitro* stellt allerdings die Bedingung, dass der erste Sohn ein Götzendiener werden sollte, während alle anderen Gott (d.h. dem Gott des Mose) gehören sollten.⁵⁸ Faktisch läuft das darauf hinaus, dass der erste Sohn nicht beschnitten werden soll.⁵⁹ Die daraus folgende kritische Situation und ihre Lösung durch die Beschneidung durch *Zippora* (vgl. Ex 4,24–26) werden auch sofort erzählt. Danach wird die Bedeutung der Beschneidung ausführlich betrachtet sowie Ex 4,24–26 weiter ausgelegt, bevor der Midrasch zum Namen des zweiten Sohnes *Moses* übergeht.

In der *Mekhilta* wird also an verschiedenen Stellen auf Ex 1 und 2 zurückgegriffen. Teilweise werden die Texte nur zur Erklärung anderer Texte zitiert, teilweise werden auch Auslegungstraditionen zu diesen Texten selbst eingespielt. Eine zusammenhängende Interpretation von Ex 1–2 lässt sich daraus nicht konstruieren, aber verschiedene Auslegungen, die später in den fortlaufenden Kommentierungen auftauchen, finden sich hier schon. Die folgende Analyse kann sich dementsprechend nur auf die einzelnen Traditionen beziehen und Tendenzen in der Perspektive auf Ex 1–2 in der *Mekhilta* aufzeigen.

⁵⁵ Vgl. *Tan Schemot* 10.

⁵⁶ Die Version im *Jeruschalmi* ist ausführlicher und weicht in Details von der *Mekhilta* ab. Zu einem genaueren Textvergleich siehe unten.

⁵⁷ Zuerst wird eine Auslegung *Rabbi Jehoschuas* angeführt, die das „fremde Land“ wörtlich versteht. Die Auslegung hinsichtlich des Götzendienstes wird von *R. El'azar von Modi'in* vertreten. Zur Rolle dieser beiden Antagonisten in der exegetischen Diskussion der *Mekhilta* (*Wajassa* und *Amalek*) vgl. *Boyarin, Analogy vs. Anomaly*; zu dieser Stelle siehe ebd., 662.

⁵⁸ In *Ephräms Exoduskommentar* ist es *Zippora*, die diese Forderung erhebt (s.o.).

⁵⁹ Auch *Targum Pseudo-Jonathan* zu Ex 4,24 geht davon aus, dass *Gerschom* nicht beschnitten war.

6.3 Analyse

6.3.1 *Macht, Ermächtigung und Entmachtung*

Der Pharao und Gott sind in der Mekhilta so wie im biblischen Exodusbuch die Hauptkontrahenten der erzählten Ereignisse. Das brutale und gewaltsame Vorgehen der Ägypter klingt an mehreren Stellen deutlich an. Während zunächst der Pharao bzw. die Ägypter als die Übermächtigen erscheinen, erweist sich letztlich Gott als der wirklich Mächtige, im Guten wie im Schlechten. Besonders kommt dies in den Traditionen über die Maß-für-Maß-Vergeltung zum Ausdruck. Alles Böse, das der Pharao und die Ägypter den Hebräern antun, fällt in gleicher Weise auf sie selbst zurück. Gott hat das letzte Wort.⁶⁰

[S]uch a network of well-knit interrelationships is experienced as a guarantee for a well-ordered world. All-pervading correspondence makes one sure of meaningfulness; ultimately, of course, behind this well-disposed world order stands God himself [...] To make it visible to all is the aim of rabbinical exegesis.⁶¹

Rosen-Zvi greift auf Isaak Heinemanns Feststellung zurück, dass die rabbinischen Prediger vor allem das verborgene Wirken der göttlichen Vorsehung ans Licht bringen wollten, das hinter aller Wirklichkeit liegt. Er weist darüber hinaus aber darauf hin, dass diese verborgene Ordnung im Text gesucht wird:

[T]he search for order is conducted via the discovery of links between parts of the text, not of the world. [...] Indeed, for the rabbis, the Bible is history, in the full sense of the word [...] The discovery of the strands which connect the different parts of the Bible is, therefore, also the unveiling of the strands which connect the events of history. The elucidation of the Bible is, in and of itself, the elucidation of the divine guidance of the world revealed throughout history. The role of the homilist, therefore, is to link different biblical texts, thus revealing the hidden ways of providence.⁶²

Die Mekhilta, so Rosen-Zvi weiter, verwendet das Prinzip „Maß für Maß“ deshalb so häufig, um die Macht der Gerechtigkeit Gottes aufzudecken.⁶³ Das Schicksal der Ägypter dient auch als Warnung für alle künftigen Feinde Israels. „The strength of

⁶⁰ Vgl. dazu Schremer, Eschatology, der betont, dass die Mekhilta darauf bedacht ist, die Vergeltung Gott allein zuzugestehen. Konkret transportiert sie damit eine Botschaft an ihre zeitgenössischen Leser/innen: „It had, however, a remarkably important political function: by assigning the vindication to God, and by placing it in the eschaton, the Rabbis have neutralized—and therefore practically nullified—their followers’ hopes for an imminent revenge to be taken upon their enemies. In other words, they suppressed anti-Roman military activist inclinations, that were common among the Jews of Palestine during all those years.“ (III.)

⁶¹ Amir, Measure, 33.

⁶² Rosen-Zvi, Measure, 280–281.

⁶³ Ebd., 281: „[...] apart from displaying the homilist’s virtuosity in connecting different parts of the scripture“.

the deterrence stems from the fact that the homilist has discerned in the Bible not only a particular past event, but also the basic and permanent nature of the divine plan itself.⁶⁴

Deutlich kommen die Machtverhältnisse auch in der Tradition über die Rettung des Mose vor dem Schwert zum Ausdruck. Der Pharao hat Mose eigentlich in der Hand, fast wortwörtlich. Durch Gottes Eingreifen misslingt die Hinrichtung des Mose aber völlig. Seine Rettung an dieser Stelle verweist schon voraus auf die Rettung der Hebräer aus Ägypten und das Misslingen aller Pläne des Pharaos.

Mose erscheint immer wieder als der von Gott Gerettete.⁶⁵ Die Hebammen, Moses Mutter, seine Schwester sowie die Tochter des Pharaos spielen dabei keine Rolle. Moses Autorität wird angesprochen, aber selbstverständlich Gott untergeordnet.

Insgesamt zeichnen die untersuchten Traditionen ein Gottesbild, das diesen als den souveränen Lenker aller Geschehnisse, den Retter und Richter darstellt. Der Pharao und die Ägypter verkörpern die Widersacher Gottes und der Hebräer und sind trotz ihrer Gewalttaten letztlich die Unterlegenen. Mose und Mirjam stehen Gott nahe und erfahren Gottes Zuwendung und Rettung auch persönlich: Moses vor dem Schwert des Pharaos und Mirjam in der Wüste, als sie aussätzig ist.

6.3.2 *Strukturen von Macht und Geschlecht*

Die Frauen, die in Ex 1–2 von großer Bedeutung sind, spielen in der Mekhilta kaum eine Rolle, abgesehen von Mirjam und Zippora.

Anlässlich von Ex 15,20–21 stellt die Mekhilta zwei Fragen über Mirjam, die beide mit Bezug auf ihre Kindheit und die Ereignisse in Ex 2 beantwortet werden: Warum wird Mirjam als Prophetin bezeichnet und warum wird sie nur Schwester Aarons genannt?

In der Antwort findet sich zunächst die Tradition über Mirjams Prophetie zur Geburt des Mose, die bereits aus *L.A.B.* bekannt ist und auch in späteren rabbinischen Texten tradiert wird. Mirjams Prophetie wird also auch hier in die Kindheit transferiert und auf ihren Bruder Mose bezogen. In der Auslegung von Ex 2,4 wird Mirjams Prophetie intensiv mit dem heiligen Geist in Verbindung gebracht. Damit wird ihr hohe Autorität und große Nähe zu Gott zugesprochen.

Dass Mirjam am Ufer des Nils wartete, was mit Mose passieren würde, wird ihr an anderer Stelle als Verdienst angerechnet, der ihr später in einer kritischen Situation zugutekommt. Als sie in Num 12 als Strafe für ihre Kritik an Mose aussätzig wird, wird sie zwar aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, aber Gott sorgt in Vergeltung ihrer Sorge für Mose dafür, dass alles – die Lade, die Schechina, die Priester, die Leviten und die „Wolken der Herrlichkeit“ – auf sie wartet. Gegenüber dem Bibeltext,

⁶⁴ Ebd., 281.

⁶⁵ Zur Darstellung des Mose in der Mekhilta vgl. Graves, Scholar and Advocate, bes. 4–7. Mose wird demnach menschlich dargestellt und keineswegs vergöttlicht, obwohl er als herausragende Persönlichkeit dargestellt wird. Ein bedeutender Aspekt ist die Präsentation Moses als Toralehrer: „One final aspect of Moses that MRI emphasizes is his role as a teacher of Torah. The centrality of Torah for Israel’s history and identity is a defining characteristic of MRI.“ (6)

wo nur vom Volk die Rede ist, das auf Mirjam wartet, ist das eine starke Aufwertung ihrer Person. An dieser Stelle wird nichts Negatives über Mirjam gesagt, wobei die Ereignisse von Num 12 natürlich impliziert und allen, die die Erzählung kennen, bekannt sind. So schwingt im Unterton doch Kritik an Mirjams Verhalten mit.

Im Warten Mirjams, d.h. in ihrem Stehen am Ufer, das ihre Sorge für den Bruder zum Ausdruck bringt, zeigt sich Gottes Präsenz und Sorge für sein Volk, auch in Ägypten. Wie Susan Niditch feststellt, ist die Frage nach der Präsenz Gottes auch außerhalb des Landes Israel für die Mekhilta eine drängende.⁶⁶

In der Antwort auf die Frage, warum Mirjam nur als Schwester Aarons bezeichnet wird, wird auf dieselbe Erzählung angespielt.

Die Schwester Aarons: War sie denn nicht die Schwester von beiden? Was lehrt dann die Schrift mit *die Schwester Aarons*? Doch nur: Weil er sein Leben für seine Schwester einsetzte, wird seine Schwester nach ihm genannt. Ebenso heißt es: „Da griffen zwei Söhne Jakobs, Simeon und Levi, die Brüder Dinas, zum Schwert.“ [Gen 34,25] War sie denn nicht die Schwester aller Stämme? Was lehrt dann die Schrift mit „die Brüder Dinas“? Doch nur: Weil sie ihr Leben für ihre Schwester einsetzten, wird ihre Schwester nach ihnen genannt. Ebenso heißt es: „in der Sache Kosbis, der Tochter eines Fürsten Midians, ihrer Schwester“ [Num 25,18]. War sie denn ihre Schwester? War sie nicht vielleicht eine Anführerin in ihrem Volk? Es heißt doch: „Der Priester von Midian hatte sieben Töchter.“ Was lehrt dann die Schrift mit „ihre Schwester“? Doch nur: Weil sie ihr Leben für ihr Volk einsetzte, wird ihr Volk nach ihr genannt.⁶⁷

Dass Aaron sich für seine Schwester einsetzte, kann sich nur auf Num 12 beziehen, als Aaron bei Mose für die aussätzig gewordene Schwester eintritt. Dort kritisieren Mirjam und Aaron gemeinsam ihren Bruder Mose, wobei Mirjam als erste genannt wird und auch das Verb in der 3. Person fem. Sg. vorkommt. Mirjam erscheint also als die Anführerin dieser Auflehnung gegen Mose und wird auch dafür bestraft. Die Fürbitte, die Aaron einlegt, wird hier als Einsetzen des Lebens gedeutet. Die beiden anderen Beispiele betreffen ebenfalls Frauen, denen problematisches Verhalten zugeschrieben wird. Dina wird in der rabbinischen Literatur dafür kritisiert, dass sie allein hinausging und daher ihre Vergewaltigung mitverschuldete.⁶⁸ Die Midianiterin

⁶⁶ Vgl. Niditch, Merits. Zu einem Abschnitt in Pischa 1 schreibt sie (165): „Contact with God, mediation between the Lord and Israel, is again the overarching concern. The Rabbis' responses quoting Ps. 139, 7 ff., Zech. 4, 10, Prov. 15, 3, Am. 9, 2–4, and Job 34, 22 emphasize God's omnipresence. And just in case his actual *šekina* may be repelled by places of sinfulness, he has messengers whom he can send (ll. 82–88). Thus God does watch over Israel, be it for blessing or punishment, even outside the land.“

⁶⁷ Stemberger, Mekhilta, 191 (kursiv im Original); Horovitz/Rabin, Mechilta, 151: אחות אהרן ולא אחות משה ומה ת"ל אחות אהרן אלא לפי שנתן אהרן נפשו על אחותו נקראת אחותו על שמו כיו"ב ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה (בראשית לד כה) והלא אחות כל השבטים היתה מה ת"ל אחי דינה אלא לפי שנתנו נפשם עליה נקראת אחותם על שם. וכן כזבי בת נשיא מדין אחותם (במדבר כה יח) וכי אחותם היתה והלא בת ראש אומות בית אב היתה שנא' ולכהן מדין שבע בנות ומה ת"ל אחותם אלא על שנתנה נפשה על אומתה נקראת אומתה על שמה.

⁶⁸ ARN B 3; GenR 18,2; GenR 8,12.

Kosbi ist ohnehin eine negative Figur, die einen Israeliten zum Götzendienst verführt (vgl. Num 25,1–2). Positiv wird aber ihr Einsatz für ihr Volk bewertet. Übrigens wird auch sie mit Ex 2 in Verbindung gebracht, indem sie als eine der sieben Töchter des Priesters von Midian identifiziert wird. Letztlich spricht diese Auslegung aber von Aaron und bezieht sich nicht auf Mirjams Prophetie oder ihre Handlungen.

Mirjam ist eine hoch geschätzte Figur in der Mekhilta, wird aber zugleich viel passiver dargestellt als im Bibeltext. Ihr Engagement für den neugeborenen Bruder Mose besteht allein im Stehen am Ufer, das wiederum das Wirken des Geistes symbolisiert. Mirjams Initiative gegenüber der Tochter des Pharaos wird nicht erwähnt. Diese ganze Szene wird übergangen. Auch die Mutter spielt kaum eine Rolle (außer in der Kritik an Mirjam, als ihre Prophetie in Frage steht) ebenso wenig wie die Hebammen. Die Rettung des Mose wird allein Gott zugeschrieben, wobei sie nicht in der Kindheit, sondern im Erwachsenenalter geschieht, als Mose den Ägypter erschlägt und Gott ihn vor der Bestrafung durch den Pharao rettet.

Die immense Fortpflanzungsfähigkeit der hebräischen Frauen in Ägypten, die sechs Kinder auf einmal gebären, ist der einzige Hinweis auf die Bedeutung der Frauen in der Unterdrückungssituation in Ägypten.

Zippora und ihre Schwestern kommen ebenfalls vor, aber genauso wenig aktiv. Die Rettungsszene am Brunnen wird in Mek Amalek 3 angesprochen, jedoch geht es hier um Moses Einsatz für die Frauen und damit für die Gerechtigkeit. Die Heirat mit Zippora wird erzählt, auch die Geburt der Söhne und deren Beschneidung bzw. Nicht-Beschneidung. All das wird zwischen Mose und seinem Schwiegervater Jitro ausgehandelt. Zippora wird nur an einer Stelle als aktiv handelnd dargestellt, wo sie, entsprechend Ex 4,24–26, angesichts der Bedrohung durch Gott die Beschneidung vornimmt.

Die Mekhilta beginnt ihre Auslegung mit Ex 12, wo Frauen schon kaum mehr eine Rolle spielen. Ihre besondere Bedeutung in der Kindheit des Mose kommt nur in wenigen Anspielungen und Auslegungen in sehr reduzierter Weise zum Ausdruck.

6.3.3 *Die Definition von Identität und Anders-Sein*

Die Frage nach der hebräischen Identität kommt an drei Stellen zum Ausdruck: in der Interpretation der Vorratsstädte, in der Frage der Verwendung der hebräischen Sprache und im Verhältnis zwischen Mose und Jitro.

Die Opposition zwischen Ägyptern und Hebräern durchzieht den Text und entspricht ganz klar dem biblischen Buch. Mit den beiden Gruppen verbinden sich auch konträre Formen der religiösen Praxis. Richtige und falsche Gottesverehrung spielt daher eine wichtige Rolle in der Abgrenzung der Hebräer von den Ägyptern, aber auch von den Midianitern.

Pitom wird, wie oben erläutert, indirekt als Ort des Götzendienstes interpretiert. Hier wird der Götzendienst Ägyptens angesprochen, aber nichts weiter darüber gesagt. Dass die Ägypter Götzendiener sind, ist den Leser/inne/n des Textes hinreichend bekannt.

Problematisch ist auch das Verhältnis des Mose zu den Midianiter/inne/n. Mose will die Tochter Jitros heiraten und nimmt dessen Bedingung an, den ersten Sohn nicht zu beschneiden. Er akzeptiert also, dass sein erster Sohn ein Götzendiener wird. Das wirft natürlich kein positives Licht auf Mose. Die Kritik schließt sich in Form eines Verweises auf Ex 4,24–26 an. In V.24 entsteht der Eindruck, dass Gott Mose töten wollte, während Zippora dann ihren Sohn beschneidet. Der Midrasch erwägt in der Diskussion dieser Stelle daher auch, ob Gott nicht den Sohn töten wollte, weil dieser nicht beschnitten war, was grammatikalisch möglich ist. Die zitierten Rabbinen kritisieren Mose, weil er die Beschneidung aufschob, Rabbi Jose hingegen verteidigt und entschuldigt ihn. Der Abschnitt macht klar, dass Mose hier fragwürdig gehandelt hat. Jitro oder Zippora werden dagegen nicht verantwortlich gemacht. Die Beschneidung wird von den rabbinischen Auslegern – und an dieser Stelle werden zahlreiche Namen zitiert, um die Bedeutung dieser Sache zu unterstreichen – als zentral für die jüdische Identität angesehen. Mit der Beschneidung Gerschoms durch Zippora ist das Problem für Mose erledigt. Die Erzählung dient aber als warnendes und lehrreiches Beispiel, die Beschneidung nicht zu vernachlässigen, und schärft ihre überragende Bedeutung als Identitätsmarker ein.

Ein weiterer Identitätsmarker sind die vier Verdienste, für die die Israeliten aus Ägypten befreit werden: Sie haben in Ägypten keine Unzucht getrieben, sie haben keine üble Nachrede geübt, ihre Namen und ihre Sprache nicht verändert. In der Frage nach der Sprache wird auf Ex 2 Bezug genommen. Das angeführte Beispiel der Unterredung Moses mit seinen Brüdern, die zur Zwangsarbeit verpflichtet sind, lässt auch hier wieder Unsicherheit hinsichtlich Moses Identität durchscheinen. Allerdings wird mit der Bezeichnung der Hebräer als seine Brüder klargestellt, wo Mose hingehört. Die Sprache markiert Zugehörigkeit. Ebenso verhält es sich mit dem zweiten Beispiel, Josef, der ebenfalls unter Ägyptern lebte. Die beiden anderen Beispiele nehmen zwar einerseits Bezug auf die Sprache, spielen aber gleichzeitig die Ebene der Gottesverehrung mit ein.

Die Identität der Hebräer definiert sich daher durch die Verehrung des eigenen Gottes und die Ablehnung und Distanzierung vom Götzendienst. Sichtbar wird dies hier beispielhaft in der Sprache und natürlich in der Beschneidung. Dass solche Interpretationen immer auch eine Botschaft für die Adressat/inn/en enthalten, ist deutlich.⁶⁹ Susanne Plietzsch versteht die Halacha in der Mekhilta als „Teil eines weiter ausgreifenden Vorhabens [...] die Demonstration eines Rückgriffs auf den [sic] biblischen [sic] Narrativ im Zuge einer autoritativen Neuformulierung jüdischen Selbstverständnisses“.⁷⁰ Sie argumentiert, dass die Gebote, die unabhängig von einem Ort gelten, Priorität vor denen erhalten, die lokal gebunden sind, konkret an Jerusalem und den Tempel:

⁶⁹ In HldR 4,12 werden in der Diskussion der Frage der Namensänderung lateinische Namen als Gegenbeispiele zu hebräischen Namen genannt, was ganz deutlich macht, wer hier angesprochen ist und wie wohl die tatsächliche Praxis aussah.

⁷⁰ Plietzsch, Sache, 248.

Deutlich werden hier zwei Kategorien von Geboten beschrieben: Schabbat, die Beschneidung (der Knaben), das Torastudium und das Untertauchen (der Frauen nach der Menstruation) gehören zu den Geboten, die die Verfasser von *MekhY* als die jüdische Identität dauerhaft prägend festsetzen – was jedoch nicht für den Tempel, die volle Gerichtsbarkeit und die Brachjahre gilt. Der gegenwärtige Zustand wird damit erklärt, dass das Volk eine Wahl getroffen hätte: Indem es sich (nur) für die eine Kategorie der Gebote entschieden hätte, würden diese als Identitätsmerkmal weiterhin zur Verfügung stehen, die übrigen Identitätsmerkmale hingegen nicht mehr zugänglich sein. Dies kann als Zustandsbeschreibung gelesen werden, aber auch als die Zuschreibung der Verantwortung für einen Verlust, wobei offenbleibt, ob die neue Situation nur bedauert und nicht teilweise auch begrüßt wird.⁷¹

6.3.4 *Zeit als strukturierendes Element*

Hierzu sind nur wenige Anmerkungen zu machen. Die Zitate und Verweise auf Ex 1–2 sind im Zusammenhang der Mekhila stets Rückverweise auf Vergangenes. Das spielt besonders in der Vorstellung der Vergeltung Maß für Maß eine Rolle. Hier besteht zwischen den vergangenen Taten und den späteren Folgen ein Kausalzusammenhang, der auch eine zeitliche Abfolge impliziert. Das ist insofern wichtig, als damit auch die Hoffnung transportiert werden kann, dass Gott eine gegenwärtige Unheilssituation zukünftig im gleichen Maß verwandeln wird. Gottes Handeln liegt allerdings jenseits aller Zeitabläufe. In der gleichbleibenden Gerechtigkeit Gottes liegt das Maß-für-Maß-Prinzip eigentlich begründet.

6.3.5 *Raum als strukturierendes Element*

Der Raum wird bedeutsam in der Frage der Abgrenzung vom Götzendienst.⁷² Das „fremde Land“, konkret Midian, ist gekennzeichnet durch fremde Götter und deren Verehrung. Auch die ägyptischen Vorratsstädte stehen mit Götzendienst in Verbindung. Abwendung und Abgrenzung von diesen Göttern und den Menschen, die sie verehren, bedeutet auch eine räumliche Trennung von ihnen. Zugleich wird auch die aktuelle Situation zur Zeit der Entstehung der Mekhila deutlich: Israel lebt nicht in Jerusalem, es gibt den Tempel nicht mehr, es lebt unter den Völkern. Die Möglichkeit eines solchen Lebens wird in der Mekhila bedacht und neu bewertet.⁷³ Wie die Christen (vgl. Origenes' Konzeption von Ägypten) lebt auch Israel mitten in der Völkerwelt und muss in dieser Situation seine Treue zu Gott bewahren. Mose ist ein Beispiel dafür.

⁷¹ Ebd., 250–251.

⁷² Vgl. zum Problem des Außerhalb-Seins des Mose, auch verknüpft mit Götzendienst, Plietzsch, *Sache*, 254–259. Niditch, Merits, betont die Bedeutung der Frage des Ortes für die Offenbarung Gottes in der Mekhila, für die Kommunikation zwischen Gott und Mose bzw. Israel: Wo kann sie stattfinden?

⁷³ Vgl. dazu Niditch, Merits.

6.3.6 *Metaphorische Interpretation und ihre Implikationen*

Hier sind nur die Ausdeutungen der Namen und die Interpretation von Ex 2,4 auf den heiligen Geist hin zu nennen.

Die Mekhilta bietet zwar keine fortlaufende Auslegung der ersten Kapitel des Exodusbuches, enthält aber eine Reihe von Traditionen, die sich auf diesen Text und die dort geschilderten Ereignisse beziehen. Wichtig ist Ex 1–2 als Vorgeschichte und Bezugstext zu dem Text, den die Mekhilta auslegt. Immer wieder wird auf die vorausgehenden Ereignisse zurückgegriffen, um Späteres zu erklären. Der eigentliche Retter ist in diesem Text Gott. Mose ist von Gott ein Geretteter, während die Frauen in ihrer Bedeutung zurücktreten. Das Motiv des Götzendienstes und der Beschneidung werden, wie in Tanchuma, in die Auslegung eingebracht.

7. Eine Tradition der Rettung des Mose im Jeruschalmi

Der Jeruschalmi enthält in Berakhot 9,1 13a eine Tradition über Moses Flucht vor dem Pharao, die sich in ähnlicher Weise auch in der Mekhilta findet.

Der Heilige, er sei gepriesen, hingegen hat Moses vor dem Schwert des Pharaos errettet; das ist es, was geschrieben steht: *Und er rettete mich vor dem Schwert des Pharao* [Ex 18,4]. R. Jannai sagte: Es steht geschrieben: *Und Moses floh vor dem Pharao* [Ex 2,15] – kann denn ein Mensch aus Fleisch und Blut vor einem Herrscher fliehen? Dies ist daher so (zu verstehen): Als der Pharao Moses ergreifen ließ, wurde er zum Tode durch das Schwert verurteilt; das Schwert wurde aber (durch den Schlag) auf den Hals des Moses stumpf und zerbrach. Das ist es, was geschrieben steht: *Dein Hals ist wie ein Turm aus Elfenbein* [Cant 7,5]. – Damit ist der Hals des Moses gemeint! R. Ebjathar sagte: Das Schwert, das vom Hals des Moses abgesprungen war, sprang auf den Hals seines Henkers und tötete ihn. Das ist der Sinn dessen, was geschrieben steht: *Und er rettete mich vor dem Schwert des Pharao*; (das bedeutet): mich hat er gerettet, aber der Henker wurde erschlagen. R. Berekhja hat in bezug auf ihn (= auf Moses) zitiert: *Der Frevler ist das Lösegeld für den Gerechten* [Prov 21,18]. R. Abun hat in bezug auf ihn zitiert: *Der Gerechte wird aus der Not errettet, und der Frevler tritt an seine Stelle* [Prov 11,8]. Bar Qappara lehrte: Ein Engel stieg (vom Himmel) herab und erschien ihnen (= den Verfolgern) in der Gestalt des Moses; da haben sie den Engel ergriffen, so daß Moses fliehen konnte. R. Jehoschua b. Levi sagte: Als Moses vor dem Pharao floh, wurde die ganze Schar seiner Dienstleute teils stumm, teils taub, teils blind. Er (= Pharao) fragte die Stummen: Wo ist Moses? Diese aber konnten nicht antworten. Er fragte dann die Tauben. Diese aber hörten ihn nicht. Er fragte zuletzt die Blinden. Diese aber konnten ihn doch nicht gesehen haben. Das ist es, was der Heilige, er sei gepriesen, zu Moses sagte: *Wer hat denn dem Menschen einen Mund gegeben, wer macht ihn stumm usw.* [Ex 4,11]. (Gott sagte zu Moses): Dort stand ich dir bei, werde ich dir hier nicht beistehen können? Das ist der Sinn dessen, was geschrieben steht: *Wer ist noch wie der Herr, unser Gott (der uns beisteht) so oft wir ihn anrufen* [Deut 4,7].¹

In Mek Amalek 3 zu Ex 18,4 ist die Tradition in kürzerer Form überliefert, ähnlich Tan Schemot 10. Ex 2,14 wird zur Situierung des Vorfalles zitiert. Das Zerbrechen des Schwertes und der Tod des Henkers fehlen. Dagegen kommt sofort der Engel ins Spiel, ohne Nennung eines Namens. Die Überlieferung über die stummen, tauben und blinden Diener wird in der Mekhilta R. Eliezer zugeschrieben. Als Abschluss steht in der Mekhilta noch einmal Ex 18,4 anstatt Dtn 4,7. Auch der Kontext ist in

¹ Horowitz, Jerusalemer Talmud, 219–220 (kursiv im Original).

beiden Texten unterschiedlich. In der Mekhilta wird Ex 18 ausgelegt, im Jeruschalmi geht es um den menschlichen bzw. göttlichen Beistand vor Gericht mit verschiedenen Beispielen.

Mose ist in dieser Episode ein Mensch wie jeder andere, der dem Herrscher ohnmächtig ausgeliefert ist. Er erfährt allerdings das Privileg der Rettung durch Gott. Der Pharao agiert in diesem Text kaum, sondern lässt andere seine Befehle ausführen. Diese werden jedoch von Gott daran gehindert: der Henker, die Dienstleute. Schwert, Engel und Sinne der Menschen sind Gottes Macht unterworfen und dienen der Ausführung seiner Pläne, nicht der des Pharaos. Gegenüber dem Bibeltext werden die Umstände der Flucht des Mose hier wesentlich dramatischer dargestellt, um zu erklären, wie Gott Mose vor dem Schwert des Pharaos gerettet habe, das in Ex 2 ja gar nicht vorkommt. Mose wird hier als Gerechter dargestellt, der den Frevlern, den Leuten des Pharaos, gegenübergestellt wird (durch die Proverbienzitate).

Der Schluss des Abschnitts unterstreicht noch einmal den Beistand Gottes für Mose (Zitat Ex 4,11), aber auch für ganz Israel (Zitat Dtn 4,7). Die Rettung aus Todesbedrohung steht in diesem Text ganz im Vordergrund, so wie bei den folgenden Beispielen Jona und Daniel auch: Wer in Not ist, so heißt es, soll Gott anrufen, und er wird ihn retten.²

² Passend schließt die Auslegung mit Joël 3,5: „Ein jeder, der den Namen Gottes anruft, wird gerettet.“

8. Weitere jüdische Texte

Im Folgenden sollen weitere jüdische Quellen zur Sprache kommen, und zwar Philo von Alexandrien mit seiner *Vita Mosis* und anderen Werken, Josephus und seine *Antiquitates Judaicae*, die Targume sowie der Midrasch Schemot Rabba. Die ersten beiden Autoren sind älter als die zuvor behandelten jüdischen Auslegungen, die letzten beiden jünger. Von diesen Quellen wird Philo von Alexandrien ausführlicher behandelt, da sich bei ihm einige Parallelen zu Origenes und Ephräm finden. Diese wurden im Detail bereits bei der Analyse der beiden Autoren notiert, sollen hier aber nochmals in einem umfassenderen Zusammenhang bedacht werden. Josephus, die Targume und Schemot Rabba werden kürzer und vor allem in ihrem Verhältnis zu den anderen behandelten jüdischen und christlichen Quellen betrachtet.

8.1 Philo von Alexandrien

8.1.1 Einleitung

Von Philos Leben ist wenig bekannt. Seine Lebensdaten (20 v. Chr.–50 n. Chr.) sind nur ungefähr erschließbar.¹ Er verbrachte sein Leben in Alexandria und war auch in die politischen Vorgänge der jüdischen Gemeinde seiner Heimatstadt eingebunden.² Philo wurde in der neuzeitlichen Forschung als Philosoph, Mystiker und – das ist ein Trend seit etwa 1960 – als Exeget gesehen.³ Philos Auslegungen beschränken sich dabei fast ausschließlich auf die Tora. Philo, so Runia, „for all his Hellenistic paideia and his predilection for Greek philosophy, was first and foremost an expositor of Mosaic scripture“⁴

Philos exegetische Werke werden in drei Gruppen unterteilt: die *Expositio Legis*,⁵ die allegorische Auslegung des Gesetzes⁶ sowie die *Quaestiones in Genesim et*

¹ Der einzige Anhaltspunkt ist ein antijüdisches Pogrom in Alexandrien im Jahr 38 n. Chr., in dessen Gefolge Philo eine Delegation zu Gaius Caligula nach Rom anführte. Einführend zu Philo vgl. z. B. Amir, Philo; Runia, Philo; Sandmel, Philo.

² Zum geographischen und historischen Kontext Philos vgl. Borgen, Philo, 14–45.

³ Vgl. dazu u.a. Borgen, Philo; Nikiprowetzky, Commentaire; Runia, How to Read. Vgl. zu Philos Schriftinterpretation auch Amir, Authority. Er lässt diese Frage bewusst offen (421): „[E]ach complements the other.“ Zu Philos Exodusauslegung vgl. Sterling, People.

⁴ Runia, How to Read, 198.

⁵ Dazu gehörten ursprünglich folgende Schriften: *De officio mundi*, *De Abrahamo*, *De Isaaco*, *De Iacobo*, *De Josepho*, *De decalogo*, *De specialibus legibus*, *De virtutibus*, und *De praemiis et poenis*. Die Schriften über Isaak und Jakob sind nicht erhalten.

⁶ Dazu zählen *Legum allegoriae* und zahlreiche andere Schriften, die Texte der Tora allegorisch auslegen. Eine Aufzählung findet sich z. B. in Borgen, Philo, 46–47.

in *Exodum*, die zum größten Teil nur armenisch erhalten sind.⁷ Die *Vita Mosis*⁸ wird seit Goodenough der *Expositio* zugeordnet.⁹ Diese Gruppe von Schriften setzt, im Gegensatz zu den allegorischen Auslegungen, keine nähere Kenntnis der Tora voraus:

Philo's approach in the Exposition and its companion piece, the *De Vita Mosis*, does not assume that his readers are knowledgeable about Jewish Scripture, nor that they have much familiarity with allegorical interpretation.¹⁰

Die *Vita Mosis* dürfte für ein interessiertes nicht-jüdisches Publikum, eventuell auch für ein jüdisches, das sich bereits vom Judentum entfernte, geschrieben worden sein.¹¹ Philos Mose kann als Modell für ein jüdisches Leben im Kontext hellenistischer Kultur – für Männer einer höheren sozialen Schicht – dienen, denen in Mose vor Augen gehalten wird, wie beides zusammengehen kann.

Viel wurde auch über Philos Quellen und die Originalität seiner (allegorischen) Exegese diskutiert. Er selbst verweist immer wieder auf andere allegorische Ausleger.¹² Von früheren Auslegungen sind nur wenige Texte bzw. Fragmente erhalten.¹³ Namentlich zu nennen sind Aristobul, Aristeas, Demetrius, Artapanus und die Weisheit Salomos. Philo selbst nennt keine Namen. Runia weist explizit darauf hin, dass es Philo nicht um Originalität, sondern um das richtige Verständnis von Mose gegangen sei.¹⁴ Hays Ergebnisse unterstützen „the hypothesis of a long-standing school tradition behind his writings. This is not to say that Philo is merely an editor or collector of other people's opinions. He is a thinker and exegete in his own right.“¹⁵

Philo schreibt in griechischer Sprache und legt die Septuaginta aus.¹⁶ Die Forschung tendiert inzwischen zu der Ansicht, dass er keine oder kaum Hebräischkenntnisse

⁷ Ebd., 46, zählt auch die *Hypothetica* zu den Schriften Philos, die sich mit der Deutung der Tora befassen und die Borgen alle als „rewritten Bible“ charakterisiert (46–62). Auch die *Vita Mosis* zählt er zu dieser Gruppe von Schriften.

⁸ Edition des griechischen Textes von *De Vita Mosis*: Cohn/Wendland, Opera, vol. 4, 119–268. Deutsche Übersetzung: Cohn, Werke, Bd. 1, 215–365.

⁹ Goodenough, Exposition, 125.

¹⁰ Pearce, Land, 23.

¹¹ Vgl. Feldman, Philo's Portrayal, 11–16; Runia, Early Christian, 42.

¹² Vgl. dazu Hay, References.

¹³ Ein kurzer Überblick findet sich etwa bei Pearce, Land, 33–34. Vgl. auch Amir, Philo, 61. Zu Gemeinsamkeiten zwischen Philos Schrift und der Eisagoge des Tragikers Ezechiel vgl. Sterling, People, 413 f.

¹⁴ Vgl. Runia, How to Read, 190.

¹⁵ Hay, References, 60. Er ergänzt: „Yet he works in a milieu that disposes him never to name a fellow allegorist and only occasionally to refer to other exegetes in any way.“ (61) Borgen, Philo, 283, geht noch einen Schritt weiter und erörtert Philos spezifische Verwendung der Tradition: „Philo is neither a system-building philosopher nor just an eclectic editor. He is an expositor who draws on traditions and brings in various current ideas into his interpretations, and at the same time follows certain identifiable perspectives and uniting threads in his composition.“

¹⁶ Zur Bedeutung der Septuaginta bei Philo vgl. Amir, Authority, 440–444.

besaß.¹⁷ Philo's Ziel war die Verbindung von Tora und griechischem Denken. Die Autorität der Septuaginta wird ausdrücklich unterstützt, etwa auch durch das Aufgreifen ihrer Entstehungslegende (Mos. 2,25–44). Die Zugänglichkeit der Tora für die griechisch-sprachige Welt war ein zentrales Anliegen:

To Philo, the reason for the translation [of the LXX] was not the lack of knowledge of Hebrew among Alexandrian Jews, but the need for the Laws of the Jewish nation, which at the same time were the One God's cosmic and universal Laws, to be made known to all nations, so that in the end all nations should make them their own and become proselytes.¹⁸

Philo hat offensichtlich keine Berührungängste in Richtung der hellenistischen Kultur, „vielmehr“ – so B. Badt in der Einleitung zu seiner deutschen Übersetzung – „ist es ihm um die Verbindung echt jüdischer Frömmigkeit mit hellenischer Bildung und Wissenschaft heiliger Ernst“.¹⁹ Badt bezeichnet Philo gar als „begeisterten Verehrer hellenischer Bildung, der sich die Vereinigung der beiden Kulturen zum Lebensziel gesetzt hatte“.²⁰

Mit Maren Niehoff ist allerdings festzuhalten, dass Philo eine durchaus differenzierte Haltung gegenüber Griechen und der griechischen Kultur an den Tag legte. Er sieht an vielen Stellen Gemeinsamkeiten, formuliert aber auch immer wieder generalisierende Kritik an „den Griechen“.²¹

Die Philosophie hat große Bedeutung für Philo, ist allerdings der Bibelauslegung untergeordnet. Eine systematische Rekonstruktion des philosophischen Denkens ist, wie Nikiprowetzky gezeigt hat, nicht möglich, da Philo vom Bibeltext ausgeht.²² „[L]a pensée de Philon, son invention philosophique réelles tiennent dans la *découverte du rapport* existant entre le sens d'un passage de l'Écriture et un donné préalable de notions philosophiques.“²³ Runia hält allerdings fest, dass „a reasonably coherent body of ideas can be distilled from his writings“.²⁴ Wichtige philosophische Einflussfaktoren sind Plato und die stoische Ethik, aber auch der Neupythagorismus. Philo wird vielfach dem Mittelplatonismus zugerechnet oder zumindest in dessen Nähe gestellt.²⁵

Für Philo sind in der Exegese zwei Bedeutungsebenen unverzichtbar: „Philo recognizes a dual meaning in Scripture, neither sacrificing the literal meaning to the

¹⁷ Vgl. die Diskussion in ebd., 440; Nikiprowetzky, *Commentaire*, 50–81.

¹⁸ Borgen, *Philo*, 143.

¹⁹ Cohn, *Werke*, Bd. 1, 219. Die *Vita Mosis* ist übersetzt von B. Badt (Breslau).

²⁰ Ebd., 218.

²¹ Vgl. Niehoff, *Philo*, 143.

²² Vgl. Nikiprowetzky, *Commentaire*, 162. Vgl. auch Daniélou, *Sacramentum*, 177: „L'inspiration philonienne est authentiquement biblique.“

²³ Nikiprowetzky, *Commentaire*, 237 (kursiv im Original).

²⁴ Runia, *Early Christian*, 40. Seine philosophischen Grundideen werden ebd., 40–42, kurz beschrieben.

²⁵ Vgl. z. B. Amir, *Philo*, 62–63; Nikiprowetzky, *Commentaire*, 12–13; Pearce, *Land*, 18–19.

allegorists, nor allowing the literalists to contest his right to allegorize.“²⁶ Die wörtliche Bedeutung war Philo vor allem im Bereich der Gesetze wichtig. Er verteidigt die traditionelle jüdische Toraobservanz, die er zweifellos selbst praktiziert hat. Jedoch gibt er sich damit nicht zufrieden, sondern besteht auf der allegorischen Auslegung, die in manchen Texten dann die vorherrschende ist. Sie ist die höhere und die entscheidende Bedeutung.²⁷

Die allegorische Methode übernimmt Philo (sowie seine Vorgänger) aus der hellenistischen Homerauslegung seiner Zeit. Sie bietet die Möglichkeit, die tradierten Texte mit der Gegenwart in Zusammenhang zu bringen, beinhaltet aber auch einen apologetischen Aspekt.

The Bible, especially the Pentateuch, is both the account of the ancient patriarchs and also the guide for our own spiritual progression. The Bible is thus contemporaneous with us, for it speaks of our own experiences. [...] The Bible is the vehicle for bringing us into communion with God.²⁸

Ein zentrales Thema in Philos Pentateuchauslegung ist daher die Migration als Reise der Seele.²⁹ „Indeed, with Philo, the whole Pentateuch can be interpreted as a long journey from the domain of the body and the earthly regions to the heavenly and spiritual realm.“³⁰

Da Philos Schriften weitgehend (allegorische) Auslegung der Tora sind, finden sich immer wieder an verschiedenen Stellen in sehr unterschiedlichen Kontexten Hinweise auf die Geburt und Kindheit des Mose und seine Zeit in Midian. Diese Auslegungen waren wohl auch Origenes bekannt und haben seine Exodusauslegung inspiriert. Deutliche Parallelen lassen sich aufweisen – bei allen Unterschieden, die ebenso beachtet werden müssen.³¹ Darüber hinaus findet sich eine zusammenhängende Beschreibung des Lebens Moses als Bild des vollkommenen Menschen im ersten Teil der *Vita Mosis*. Beide Texte und ihre Interpretationen von Ex 1–2 sollen im Folgenden dargestellt werden.

8.1.2 *De vita Mosis*

Die *Vita Mosis* besteht aus zwei Büchern. Das erste erzählt das Leben des Mose von seiner Geburt bis zu seinem Tod nach, ausgehend von der biblischen Erzählung.³² Das zweite Buch widmet sich dem Wirken Moses als Gesetzgeber, Hohepriester und

²⁶ Amir, Authority, 448.

²⁷ Vgl. zum Verhältnis der beiden Auslegungsebenen ebd., 448–450.

²⁸ Sandmel, Philo, 88.

²⁹ Vgl. Nikiprowetzky, Commentaire, 239.

³⁰ Runia, Philo, 11; vgl. dazu auch Johnson, Journey.

³¹ Vgl. dazu Runia, Early Christian, 157–183.

³² Vgl. zur Darstellung des Mose in der *Vita* auch Feldman, Philo's Portrayal. Feldman hält fest, dass die Unterscheidung zwischen Historiographie und Biographie zu dieser Zeit zunehmend verwischt wurde bzw. dass sich die Geschichtsschreibung in Richtung Biographie entwickelte (ebd., 20).

Prophet.³³ Badt schreibt in der Einleitung, Philo beabsichtige, „das beseelte Gesetz in seinem [Moses] Leben darzustellen“.³⁴ Er verfasste „eine Art philosophischen Romans“ und er habe „ein idealisiertes Bild von Moses' Jugend, seiner Erziehung und seiner Tätigkeit als politischer Führer, als Gesetzgeber, als oberster Priester und als Prophet gezeichnet“.³⁵ Feldman klassifiziert das Werk als Encomium, eine Lobrede auf Mose.³⁶ Er weist außerdem darauf hin, dass beide Teile der *Vita* von sehr unterschiedlichem Charakter sind, wobei das erste Buch eher als Biographie zu bezeichnen ist, das zweite hingegen als philosophischer Traktat.³⁷

Die *Vita Mosis* enthält wenig allegorische Auslegung. Badt beschreibt sie wie folgt:

Die allegorischen Partien in diesem Werke, die wesentlich nur im zweiten Teile vorkommen, beziehen sich fast ausschliesslich auf die von ihm [Mose] getroffenen Einrichtungen, deren jede einzelne die symbolische Darstellung eines philosophischen Gedankens durch die Gesetzgebung zum Zwecke hat. Dagegen das Leben des Gesetzgebers selbst wird uns in der philosophisch-rhetorischen Manier jener Zeit plastisch ohne Symbolik im allgemeinen nach dem Text der heiligen Schrift oder vielmehr ihrer griechischen Uebersetzung geschildert.³⁸

Dem ist hinzuzufügen, dass Philo zwar vom Text der heiligen Schrift ausgeht, diesen aber deutlich bereichert und verändert.

Philo selbst beschreibt sein Vorhaben in der Einleitung seiner *Vita Mosis*:

Aber ich [...] will nun die Schicksale des Mannes mitteilen, wie ich sie teils aus den heiligen Schriften kenne, die er als wunderbares Denkmal seiner Weisheit hinterlassen hat, teils aus den Mitteilungen älterer Leute seines Volkes; was diese erzählten, pflegte ich nämlich jedesmal mit dem, was ich las, eng zu verflechten, und glaube daher genauer als andere über sein Leben berichten zu können.³⁹

Als Quellen nennt Philo hier also die heiligen Bücher und „die Alten des Volkes“ (ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων), also offensichtlich eine mündliche Tradition. Badt merkt zu Philos Hinweis an:

³³ Vgl. dazu Arnaldez u.a., *Vita*, 12–13.

³⁴ Cohn, *Werke*, Bd. 1, 217.

³⁵ Ebd., 218.

³⁶ Vgl. Feldman, *Philo's Portrayal*, 16–19.

³⁷ Vgl. ebd., 22–24.

³⁸ Cohn, *Werke*, Bd. 1, 218.

³⁹ Philo, *Mos.* 1,4; Cohn, *Werke*, Bd. 1, 222; Cohn/Wendland, *Opera*, vol. 4, 120: 'Ἄλλ' ἔγωγε τὴν τούτων βασκανίαν ὑπερβᾶς τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μηνύσω μαθὼν αὐτὰ κακὰ βίβλων τῶν ἱερῶν, ἃς θαυμάσια μνημεῖα τῆς αὐτοῦ σοφίας ἀπολέλοιπε, καὶ παρὰ τινων ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων. τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις αἰεὶ συνύφαινον καὶ διὰ τοῦτ' ἔδοξα μᾶλλον ἐτέρων τὰ περὶ τὸν βίον ἀκριβῶσαι.

Gegen die abenteuerlichen Erzählungen teils heidnischer Schriftsteller wie Apion und Apollonius Molo (vgl. Jos. c. Ap.), teils vielleicht auch jüdischer Historiker wie Artapanus (vgl. Freudenthal, *Hellenistische Studien* S. 143–174) u.a.⁴⁰

Jonathan Cohen nimmt Philo selbst, also seine eigenen Auslegungen und Gedanken, als dritte Quelle neben den beiden genannten an.⁴¹ Der apologetische Zug in Philos Werken wurde immer wieder hervorgehoben.⁴² Antijüdische Stimmungsmache und Agitation gab es zu seinen Lebzeiten und sie sind aus seinen beiden „politischen“ Werken (*In Flaccum*, *Legatio ad Gaium*) bekannt. Philo argumentiert die Kompatibilität der jüdischen Schriften und der jüdischen religiösen Praxis mit der hellenistischen Kultur und Philosophie. Mose ist Beispiel eines großen Mannes, der zugleich Ursprung des Judentums und idealer hellenistischer Herrscher ist. Gleichzeitig grenzt Philo Mose deutlich von den Ägyptern ab, anders als etwa Artapanes, der eher auf eine Synthese abzielte. Für Philo sind die Ägypter der Inbegriff der Anderen, die „Barbaren“.⁴³

Philos *Vita* ist die primäre Quelle für die Darstellung von Ex 1–2 bei Clemens von Alexandrien. Auch Gregor von Nyssa greift für seine Deutung des Lebens des Mose auf Philo zurück.⁴⁴

8.1.3 Die Geburt, Kindheit und Jugend des Mose in *De vita Mosis* 1,1–59

In dieser Schrift steht die Person des Mose im Vordergrund.⁴⁵ Primär geht es also nicht um eine kursorische Auslegung des Bibeltextes, obwohl Philo in diesem Abschnitt dem Bibeltext folgt.⁴⁶ Dieser bildet für ihn den Ausgangspunkt für seine Darstellung des Mose, die teilweise recht umfangreiche Ergänzungen gegenüber Ex 1–2 erfährt.

Zentral für Philo ist die Tugendhaftigkeit des Mose,⁴⁷ die ihn als „größten und vollkommensten“ (Mos. 1,1 *μεγίστου και τελειοτάτου*) und als „weisen“ (Mos. 1,4 *της αὐτοῦ σοφίας*) Menschen charakterisiert. „For Philo (Agr. 80) Moses represents mind in its perfection.“⁴⁸ Auch der apologetische Charakter wird in der Einleitung deutlich. Arnaldez u.a. bezeichnen *De vita Mosis* als „Justification de l'histoire juive“.⁴⁹

⁴⁰ Cohn, *Werke*, Bd. 1, 222, Anm. 2.

⁴¹ Vgl. Cohen, *Origins*, 40. Zu weiteren Details vgl. ebd., 41–46.

⁴² Vgl. z. B. Nikiprowetzky, *Commentaire*, 182; Runia, *How to Read*, 190; konkret zur Stelle vgl. Cohen, *Origins*, 41.

⁴³ Vgl. Niehoff, *Philo*, 45–74.

⁴⁴ Vgl. Runia, *Early Christian*, 132–156 und 243–261. Zu Clemens und Gregor s.u. Kap. 9.

⁴⁵ Vgl. zu Philos Darstellung der Geburt und Kindheit des Mose sowie seiner Zeit in Ägypten und in Midian ausführlich, im Kontext anderer Darstellungen vor und nach ihm (v.a. Pseudo-Philo und Josephus), Feldman, *Philo's Portrayal*, 35–75.

⁴⁶ Allerdings kehrt Philo die biblische Chronologie um und schildert zuerst die Geburt und Kindheit des Mose und geht erst dann auf die Unterdrückung der Hebräer durch die Ägypter ein.

⁴⁷ Vgl. dazu ausführlich Feldman, *Philo's Portrayal*, 235–258. Feldman behandelt Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit und Frömmigkeit.

⁴⁸ Ebd., 235.

⁴⁹ Arnaldez u.a., *Vita*, 19.

Philo schreibt Mose chaldäische Abstammung zu (Mos. 1,5). Das wird mit einem Blick auf seinen Vorfahren Abraham verständlich. Mose wurde aber in Ägypten geboren und erzogen. Philo schildert die Fruchtbarkeit Ägyptens und kommt dann auf Moses Eltern zu sprechen, die unter die Besten gerechnet werden. Damit bringt, wie Feldman festhält, Philo Mose mit den ältesten und respektabelsten Zivilisationen in Verbindung.⁵⁰ Die noble Abstammung ist ein Standardthema antiker Biographien.⁵¹

Mos. 1,8 erwähnt sofort Moses königliche Erziehung (τροφῆς βασιλικῆς) und beginnt dann mit der Erzählung der Vorgeschichte nach Ex 1,10 ff. Den Befehl des Pharaos, die männlichen Neugeborenen zu töten und die weiblichen am Leben zu lassen, begründet Philo damit, dass die Frauen wegen ihrer physischen Schwäche den Krieg scheuen. Davon sagt der biblische Text nichts. Philo füllt diese Lücke, ausgehend von der Bemerkung des Pharaos, dass die Vermehrung der Israeliten dazu führen könnte, dass sie sich mit Ägyptens Feinden verbünden.

Das dreimonatige Verbergen des Kindes wird mit der Feststellung begründet, dass die Mutter das Kind als „gut“ (ἀστέιος) ansah (Ex 2,2). Bei Philo sind es beide Eltern, die agieren. Das Kind wird mit gewöhnlichen Menschen verglichen und als „besser, edler“ (ἀστέιοτέρων) bezeichnet. Die Aussetzung des Mose nach drei Monaten erläutert Philo eingehender: Sie ist auf Menschen zurückzuführen, die gezielt nach hebräischen Kindern suchten, um dem König zu gefallen. Philo verteidigt die Aussetzung des Kindes ausführlich. Kindesaussetzung nach der Geburt wurde von Juden (und später Christen) nicht gutgeheißen, war aber in der griechisch-römischen Welt durchaus gängig.⁵² Philo wendet einige Mühe auf, die Zwangslage und Trauer der Eltern zu schildern. Während die Eltern in ihrem Schmerz verweilen, beobachtet die Schwester, die hier nicht explizit mit Mirjam identifiziert wird, den Fortgang der Ereignisse. Wichtig ist Philos Notiz, dass er all das der Vorsehung Gottes zuschreibt, ein Gedanke, den z. B. Ephräm der Syrer aufgreift und deutlich ausbaut. Mose steht also auch unter dem besonderen Schutz Gottes.

Die Tochter des Pharaos wird als einzige und geliebte Tochter des ägyptischen Königs vorgestellt. Außerdem sei sie zwar verheiratet, aber kinderlos gewesen. Es fehlte also der (männliche) Thronfolger. An diesem Tag war sie nach Philo besonders bedrückt wegen dieser Sache und eilte zum Baden an den Fluss. Als sie das Kind findet, wird wiederum seine Schönheit (εὐμορφίαν καὶ εὐξίαν) hervorgehoben, die offensichtlich alle, die ihn sehen, in ihren Bann zieht. Sie erkennt das Kind sofort als ein hebräisches, so wie es der Bibeltext vorgibt. Woran sie das erkennt, erfahren wir auch von Philo nicht. Anders als im Bibeltext macht sie sich Gedanken darüber, was passieren würde, wenn sie ein hebräisches Kind nach Hause brächte. Nun tritt die Schwester auf.

⁵⁰ Vgl. Feldman, Philo's Portrayal, 10–11.

⁵¹ Vgl. ebd., 35.

⁵² Vgl. dazu Niehoff, Philo, 164–170.

Interessant ist die Etymologie des Namens Moyses.⁵³ Philo gibt dieselbe Erklärung wie der biblische Text und deutet dann die Silbe „moy“ als ägyptisches Wort für Wasser.

Ab Mos. 1,18 widmet sich Philo der Entwicklung und Erziehung des Mose, die ausführlich geschildert wird. Gute Erziehung ist für Philo von großer Bedeutung.⁵⁴ Ex 2,11 konstatiert schlicht: „Und es geschah in jenen Tagen, als Mose groß geworden war“ (Elberfelder Bibel; ויהי בימים ההם ויגדל משה). Philo allerdings schreibt Mose ein ungewöhnliches Wachstum zu. Wiederum wird sein edles und schönes Aussehen betont. Die Königstochter reagiert erneut sehr positiv auf diesen Anblick und seinen über sein Alter hinausgehenden Fortschritt. Sie nimmt ihn als ihren Sohn an (ὁὶὸν ποιῆται). Philo schildert, dass sie vorher eine Schwangerschaft vorgetäuscht hatte, und schreibt den ganzen unglaublichen Vorgang wiederum der göttlichen Vorsehung zu. Nun beginnt die königliche Erziehung, die ganz besonders das Außergewöhnliche an Mose schon in seiner Kindheit zum Ausdruck bringt. Mose hat kein Interesse an Spiel und Spaß, sondern ist ernst und diszipliniert (Mos. 1,20). In der Schilderung seiner Erziehung zeigt sich sehr gut das Anliegen des Philo: Mose hat Lehrer aus verschiedenen Ländern, die er jedoch bald übertrifft. Sein Fortschritt im Wissen scheint Philo ein „Sicherinnern, nicht ein Lernen“ zu sein. Mos. 1,23 zählt verschiedene Fachgebiete auf, in denen Mose gelehrt wurde.⁵⁵ Die Weisen aus den benachbarten Ländern brachten ihm die assyrische Sprache und die chaldäische Wissenschaft der Astronomie ebenso wie die Mathematik bei (was ihn auch die Ägypter lehrten). Auch dort, wo ihm seine Lehrer Unterschiedliches beibringen, setzt Mose sich über ihre Streitigkeiten hinweg, und sucht nach der Wahrheit (Mos. 1,24):

[...] denn sein Sinn war jedem Falsch unzugänglich, verschieden von der Sitte der rechtshaberischen, die für die aufgestellten Lehren eintreten, wie sie auch sein mögen, ohne zu prüfen, ob sie begründet sind, und ebenso handeln wie die bezahlten Sachwalter, die um das Recht nicht die geringste Sorge tragen.⁵⁶

Auch als Jugendlicher hatte er kein Interesse an diversen Versuchungen, sondern zeichnete sich durch σωφροσύνη (Badt: Mässigung; Arnaldez u.a.: sagesse) und καρτερία (Standfestigkeit) aus (Mos. 1,25). Solch ein Verhalten eines jungen Mannes löst ringsum Staunen aus. Was „den Magen“ (γαστήρι), also das Essen, betrifft, gab Mose nur soweit nach, als es die Notwendigkeit der Natur erzwingt, und was sexuelle

⁵³ In Mut. 126 gibt Philo eine andere Etymologie. Die Namen der anderen Personen in der Geburtsgeschichte des Mose werden von Philo, im Gegensatz zu anderen Autoren, nicht genannt. Er konzentriert seine Darstellung ganz auf Mose; vgl. Feldman, Philo's Portrayal, 46–47.

⁵⁴ Vgl. Niehoff, Philo, 170–186.

⁵⁵ Vgl. Arnaldez u.a., Vita, 37, Anm. 5.

⁵⁶ Cohn, Werke, Bd. 1, 227; Cohn/Wendland, Opera, vol. 4, 125: μηδὲν ψεύδος τῆς διανοίας αὐτοῦ παραδέχεσθαι δυναμένης, ὡς ἔθος τοῖς αἰρεσιομάχοις, οἱ τοῖς προτεθεισὶ δόγμασιν ὅποια ἂν τύχη βοηθοῦσιν οὐκ ἐξετάζοντες, εἰ δόκιμα, τὸ δ' αὐτὸ δρώντες τοῖς ἐπὶ μισθῷ συναγορεύουσι καὶ μηδὲν τοῦ δικαίου πεφροντικόν.

Freuden betrifft (ὑπογαστρίων ἡδονῶν, Mos. 1,28), interessierten sie ihn nur hinsichtlich der Zeugung von legitimen Nachkommen. Moses Vernünftigkeit und Demut werden weiter ausführlich gepriesen. Philo hebt hervor, dass bei Mose das Reden und das Leben übereinstimmten (εἰς ἄρμονίαν λόγου καὶ βίου, Mos. 1,29). Er erfüllt damit ein philosophisches Ideal dieser Zeit. Und trotz seiner Position als Beinahe-Erbe des ägyptischen Königs bleibt er seinem Herkunftsvolk verbunden, wenngleich er auch seinen Pflegeeltern Dankbarkeit erweist.

Ab Mos. 1,34 wendet sich Philo nun der nächsten Episode des biblischen Textes zu, der Ermordung des Ägypters durch Mose, ein heikles Thema. Zunächst spricht Philo den Status der Hebräer in Ägypten als Schutzsuchende und Fremde an, eine Frage, die auch die Juden in Ägypten zu seiner Zeit berührte. Philo legt seine Ansicht zur Behandlung von Fremden dar – sie sollen als Freunde behandelt und gleichberechtigt werden. Dementsprechend kritisiert er das Verhalten des Pharaos sehr harsch. Er spricht davon, dass die Hebräer einer nach dem anderen starben. Nicht einmal eine Bestattung oder Trauer erlaubte man den Angehörigen. Die Situation wird höchst drastisch geschildert. Das rechtfertigt den Zorn aufseiten des Mose (Mos. 1,40), der aber dem ägyptischen Vorgehen machtlos gegenübersteht. Er versucht den Aufsehern gut zuzureden und sie zu mäßigen. Er ermutigt auch seine Landsleute durchzuhalten, da nach Regen stets wieder Sonnenschein folge. Als er damit keinen Erfolg hat, tötet Mose einen der ganz schlimmen Antreiber, der selbst andere zu Tode geschunden hatte. Ausführlich schildert Philo dessen Bosheit. Diesen „tötete Mose und hielt dies für eine makellose [εὐαγὲς] Tat; und wirklich war es ein makelloses Werk, der Tod eines Mannes, der zum Verderben der Menschen lebte“ (Mos. 1,44).⁵⁷

Der König verfolgt Mose, aber nicht, weil er jemanden getötet hat, sondern weil er zornig ist, dass sein designerter Nachfolger mit ihm nicht übereinstimmt. Die Frage der ethnischen Zugehörigkeit, der Herkunft und Familie wird hier wiederum virulent. Dazu treten auch Neider auf, die den König gegen Mose aufhetzen.

Als Mose nach Midian flüchtet, betet er zu Gott, der ihn erhört (ein wenig später im Strafgericht gegen die Ägypter). Hier spricht Philo noch einmal ausführlich Moses Tugend an. In Arabien (nicht Midian, wie im Bibeltext), so Philo, ringt er weiterhin unablässig nach Tugend und bedenkt weiter die philosophische Lehre. Mose verfolgt „ein Ziel [...], das Leben nach der rechten Stimme der Natur, die allein Anfang und Quelle der Tugenden ist“ (Mos. 1,48).⁵⁸

Mose widmet sich auch in dieser schwierigen Situation der Suche nach der Wahrheit und der Tugend. Die folgenden Ereignisse in Arabien verdeutlichen Moses Einsatz für die Schwachen und für Gerechtigkeit. Zunächst stellt er klar, dass dort auch höhergestellte junge Frauen als Hirtinnen tätig sind, was für seinen Kontext

⁵⁷ Cohn, Werke, Bd. 1, 232 (kursiv im Original); Cohn/Wendland, Opera, vol. 4, 130: ἀναίρει δικαιοσύνας εὐαγὲς εἶναι τὸ ἔργον· καὶ ἦν εὐαγὲς τὸν ἐπ' ὀλέθρῳ ἀνθρώπων ἀπόλλυσθαι.

⁵⁸ Cohn, Werke, Bd. 1, 233; Cohn/Wendland, Opera, vol. 4, 131: σκοπὸν ἓνα τὸν ὀρθὸν τῆς φύσεως λόγον, ὃς μόνος ἐστὶν ἀρετῶν ἀρχὴ τε καὶ πηγὴ.

undenkbar ist. Mose hält den Hirten, die die Töchter des Priesters bedrängen, eine eindringliche Rede, die ihnen Furcht einjagt. Er hält ihnen vor, sich „weiblich“ und wie Schwächlinge zu benehmen, während die Mädchen sich wie junge Männer verhielten (Mos. 1,54). Philo lässt Mose die schönste der Töchter heiraten (Mos. 1,57). Danach übernimmt er die Hirtentätigkeit, die für Philo explizit eine Schule für die künftige Führungsaufgabe darstellt.

Für Philo ist Mose der Inbegriff des stoischen Weisen und des platonischen philosophischen Königs. In seiner Kindheit und Jugend zeigt sich bereits sein überragender und vollkommener Charakter, der weiterhin sein Leben und Wirken bestimmt. Der Mose der *Vita* des Philo von Alexandrien ist kein ganz anderer als der biblische Mose. Aber er wird von Philo, ausgehend vom biblischen Text, zu einem hellenistischen Idealbild, das zwischen biblischem Glauben und hellenistischer Kultur vermitteln kann. Besonders ausführlich wird die Erziehung des Mose geschildert. Auch zahlreiche andere Erzählelemente erfahren eine umfangreiche Ausdeutung. Über die Gesinnung und das Innenleben des Mose weiß Philo weit mehr als der Bibeltext.

8.1.4 *Ex 1–2 in anderen Schriften Philos*

Die meisten Schriften Philos von Alexandrien sind, wie bereits erwähnt, Auslegung der Tora. Mose und seine Tora sind also zentrales Thema für ihn. Im Folgenden geht es darum, möglichst umfassend die Texte zu erfassen, die sich auf Ex 1–2 beziehen bzw. einen Vers oder ein Thema daraus explizit deuten.⁵⁹ Hilfestellung dazu bietet der Supplementband der *Biblia Patristica*, der ein sehr gutes Stellenverzeichnis bietet.⁶⁰ Die dort verzeichneten Stellen wurden für die Analyse herangezogen.⁶¹ Für unsere Fragestellung ist selbstverständlich der exegetische Kontext von Bedeutung. Der Fokus liegt aber auf der Interpretation von Ex 1–2. Philo bezieht sich auf Texte oder Sachverhalte von Ex 1–2 in der allegorischen Auslegung anderer Bibeltexte in verschiedenen Schriften. In diesen exegetischen Zusammenhängen werden Verse aus Ex 1–2 zitiert oder es wird nur auf eine Person bzw. ein Ereignis verwiesen. Immer wieder findet sich auch die Interpretation von Namen im Rahmen der Allegorese. Die allegorischen Deutungen zielen im Allgemeinen auf das Streben der Seele nach Tugend und einem tugendhaften Leben. Diese Schriften sind an ein jüdisches Publikum gerichtet und präsentieren daher ein anderes Bild des Mose als die *Vita*,

⁵⁹ Runia, *How to Read*, 193–194, gibt Hinweise, „how to read Philo“. Er mahnt dazu, alle relevanten Passagen zu berücksichtigen, den jeweiligen Kontext, speziell den exegetischen Kontext, sowie das spezifische exegetische Problem der Passage zu beachten. Sodann kann Philos Vorgehen rekonstruiert und die Idee identifiziert werden, die Philo benutzt, um die Bibelstelle zu deuten. Birnbaum, *Place*, 16, ergänzt Runias Liste um zwei Kriterien: Man muss in Betracht ziehen, dass Philo die Darstellung seiner Überlegungen an ein bestimmtes Publikum oder ein literarisches Genre anpasst, und dass Philos Interpretationen aus der exegetischen Tradition stammen können. Auf diese Weise können umsichtig Philos Auslegung und seine Ideen erschlossen werden. All das kann im Folgenden nur ansatzweise geschehen.

⁶⁰ Allenbach, *Biblia Patristica*.

⁶¹ Vgl. auch Daniélou, *Sacramentum*, 177–181, der viele der Stellen ebenfalls nennt und kurz bespricht.

die primär an hellenistischen Idealen ausgerichtet ist.⁶² Der folgende Überblick fasst kurz die Auslegungen zu einzelnen Versen aus Ex 1–2 zusammen.

In Migr. 14–15 sagt Philo über das Buch Exodus, dass Mose es geschrieben habe, um das Volk, das die Seele repräsentiert, aus Ägypten, also dem Körper und den körperlichen Begierden, zu befreien.⁶³ Damit ist bereits das allegorische Verständnis des Exodus vorgezeichnet, das auch in den anderen Texten zu finden ist.

Die in Ex 1,5 in der Septuaginta genannte Zahl von 75 Seelen interpretiert Philo allegorisch als zusammengesetzt aus 70, was Sinnlichkeit und Jugend, und fünf, was die Sinne bezeichnet. Die Seelen, die von Jakob abstammen, der den in der Tugend Fortschreitenden, aber noch nicht Vollkommenen verkörpert,⁶⁴ sind noch nicht von allem Körperlichen und Vernunftlosen gereinigt (Migr. 199–200).

In den *Hypothetica* spricht Philo einerseits die chaldäische Herkunft der Hebräer an,⁶⁵ andererseits ihre starke Vermehrung in Ägypten. Durch Zeichen und Träume zeigte ihnen Gott bereits den Auszug aus Ägypten in das Land Syrien, aus dem sie (nachdem sie aus Chaldäa gekommen waren) nach Ägypten gezogen waren.⁶⁶ Hier findet sich keine allegorische Auslegung.

Der in Ex 1,8 genannte neue König von Ägypten, der Josef nicht kannte, wird als einer geschildert, der jeglichen Fortschritt zur Vollkommenheit verhindern möchte (Conf. 72). Wenig später (Conf. 88–92) wird wiederum Ägypten als Körper und sein König als „gottesfeindlicher Geist“ (ἀντίθεος νοῦς) interpretiert. Das Herstellen der Lehmziegel wird als Vermengung von Sinnen und Untugenden gedeutet. Dem Pharao wird vorgeworfen, andere zu dieser Tätigkeit zu zwingen und das Gute dem Bösen unterwerfen zu wollen.

In QE 1,4 spielt Philo in der Auslegung der Deutung des Pascha als „Übergang“ (vgl. Ex 12) auf Ex 1,8 ff an, wo die Befreiung aus Ägypten bereits begonnen habe. Philo erwähnt die harten Unterdrücker, die von den Hebräern in dieser unerträglichen Lage durch Kraft (*virtutem*) und Vermehrung (*multiplicationem*) besiegt werden können.⁶⁷

Die Größe und Menge (τό τε ἐν μεγέθει καὶ τὸ ἐν πλήθει), zu der Israel geworden ist (Ex 1,9), wird von Philo als zweifache Steigerung verstanden, nämlich Vollendung in Leben und Lehre (τὰ περὶ τὸν βίον καὶ λόγον κατορθώματα) (Migr. 53–55).

⁶² Vgl. Feldman, *Philo's Portrayal*, 375–376.

⁶³ Zu Ägypten als Körper vgl. z. B. Leg. 3,81. Vgl. auch 3,38; 2,77.

⁶⁴ So ist Jakob auch Bild des Hörens. Israel hingegen wird vom Schauen abgeleitet und stellt eine höhere Stufe des Fortschritts dar (vgl. z. B. Confus. 72; Migr. 38; Ebr. 82; Her. 78; Abr. 57). Vgl. Birnbaum, Place, 223: „Philo most frequently associates ‚Israel‘ with seeing God. For him, seeing God represents the height of human happiness, achievement of the philosophical goal, attainable only through the sight of the mind with the help of God. Philo's notions about seeing God are strongly influenced by the Platonic tradition, which emphasizes the superiority of the sense of sight and proclaims belief in a transcendent One.“

⁶⁵ Vgl. zur chaldäischen Herkunft des Mose Philo, Mos. 1,5.

⁶⁶ Eusebius, Praep. ev. 6,1 (SC 369, 62).

⁶⁷ Terian, *Quaestiones*, 68–71.

In *Virt.* 107 geht Philo auf die übermenschlich tugendhafte Reaktion Moses (Dtn 23,8) auf die schlechte Behandlung in Ägypten ein. Wie in *Mos.* 1,34–35 betont er die geforderte Gastfreundschaft, die das Gegenteil von dem darstellt, was die Ägypter den Israeliten angedeihen ließen. Eher allgemein wird die Grausamkeit der Ägypter geschildert.⁶⁸

In *Post.* 54–57 werden die Namen der Städte, die der Pharaos die Israeliten bauen lässt (*Ex* 1,11), allegorisch gedeutet.⁶⁹ Pitom, Ramses und On (oder Sonnenstadt) bezeichnen Geist, Sinnlichkeit und Wort. Pitom wird übersetzt als „herausdrängender Mund“, Ramses als „Mottenschütterung“ und On als „Hügel“ oder auch Sonnenstadt. Die Namen werden jeweils gedeutet.⁷⁰

Im Kontext einer allegorischen Deutung von verschiedenen Opfertieren kommt Philo auch auf den Unterschied zwischen Taube und Turteltaube zu sprechen (*Her.* 125–128). Sie bezeichnen die göttliche und die menschliche Weisheit. Dazu werden *Ex* 1,15 zitiert und die Namen der beiden Hebammen etymologisch hergeleitet und gedeutet. *Sepphora* (*Schifra*) bedeutet „Vögelchen“ und *Phua* (*Pua*) „rot“.⁷¹ Die göttliche Weisheit fliegt hoch, während die menschliche Weisheit Schamhaftigkeit und Bescheidenheit einflößt, was am Erröten erkennbar ist.

In *Leg.* 3,1–3 erläutert Philo ausgehend von *Gen* 3,8, wo sich Adam und Eva vor Gott verstecken, dass das Böse keine Heimat hat, das Gute aber sehr wohl. Als weitere Beispiele werden Esau und Jakob sowie die Hebammen genannt. Von diesen sagt *Ex* 1,21, dass sie sich Häuser machten. Die männlichen Kinder bei der Geburt am Leben zu lassen bedeute, die Seelen, die die unsichtbaren Geheimnisse Gottes suchen, zu fördern. Sie bauen die Taten der Tugend auf, in denen sie wohnen können. Auch in *Migr.* 214–215 werden die Häuser, die Gott den Hebammen baute (Zitat von *Ex* 1,21), im Zusammenhang mit dem Streben der Seele nach dem Unsichtbaren und der Tugend erwähnt, konkret mit Jakob. Die Hebammen werden als diese Seelen, die nach dem Unsichtbaren suchen, interpretiert. Deren Gottesfurcht ist das am besten geschützte Haus.

Die Hebammen, die das Gebot des Pharaos missachteten und die männlichen Kinder der Seele zum Leben brachten, werden noch einmal in *Leg.* 3,243 erwähnt. Der Pharaos wollte das weibliche Prinzip, die Materie, die er liebt, fördern, und das Männliche vernichten.⁷²

Auf ein solches Weib soll man also nicht hören, ich meine, auf die schlechte Sinnlichkeit. Denn auch „den Hebammen hat Gott Gutes getan“ (*2 Mos.* 1,20), weil sie die Gebote des „zerstreuenden“ Pharaos missachteten und den „männlichen Nachwuchs“ der Seele „ins

⁶⁸ *Virt.* wird zur *Expositio* gezählt und daher zu den nicht allegorischen Schriften. Dementsprechend ist auch die Auslegung nicht allegorisch.

⁶⁹ Vgl. dazu oben die Deutung des Origenes, der wohl Kenntnis von der Deutung Philos hatte.

⁷⁰ Dieselbe etymologische Erklärung und eine fast gleichlautende Deutung findet sich auch in *Somn.* 1,77–78.

⁷¹ Auch diese Erklärung findet sich in fast gleicher Weise bei Origenes (s.o.).

⁷² Dieser Gedanke wird von Origenes ausführlich entfaltet (s.o.).

Leben beförderten“⁷³ den jener vernichten wollte, da er das weibliche Prinzip, die Materie, liebt und den Urgrund (das männliche Prinzip) verkennt und von ihm sagt: „ich kenne ihn nicht“ (2 Mos. 5,2).⁷⁴

Wie auch an anderen Stellen setzt Philo das Weibliche mit der Sinnlichkeit gleich. Der Pharao wollte deshalb die männlichen Kinder töten, um gerade die Sinnlichkeit, das Körperliche zu fördern, während er den wesentlichen Grund der Dinge vernichten will, das Männliche also. Philo geht nicht so weit wie Origenes, der den Hebammen zuschreibt, die weiblichen Kinder getötet zu haben. Er geht lediglich davon aus, dass sie – wie der Bibeltext sagt – die männlichen am Leben erhalten haben.

Die Aussage der Hebammen gegenüber dem Pharao, dass die Hebräerinnen bereits geboren haben, bevor die Hebammen zu ihnen gekommen sind (Ex 1,19), wird von Philo mehrfach aufgegriffen. In Congr. 3–4 schreibt er Sara zu, nur für das Böse unfruchtbar zu sein. Die Tugendgüter allerdings bringt sie so leicht zur Welt, dass sie keiner Hebammenkunst bedarf (ὡς μηδὲ μαιευτικῆς τέχνης – φθάσει γὰρ ἀποτίκτουσα – δεῖσθαι). Ex 1,19 wird nicht zitiert, steht aber deutlich im Hintergrund.

In Fug. 168 zitiert Philo Ex 1,19 im Zusammenhang mit den „Selbstbelehrten“ (τὸ αὐτομαθὲς γένος), die ohne Hilfsmittel irgendwelcher Methoden, also ohne Maieutik, auskommen. Musterbeispiel dafür ist bei Philo Isaak. Der „Selbstbelehrte“ erlangt seine Weisheit nicht durch mühevollen Suche, sondern gleichsam von Natur aus bzw. von Gott her. Illustriert wird dies durch die Hebräerinnen, die laut Ex 1,19 ohne Hilfe von Hebammen gebären.

Im Zusammenhang mit Sara wird in Migr. 141–142 derselbe Gedanke noch einmal formuliert. Auch hier geht es um die „Selbstbelehrten“, konkret um Isaak, der von Sara in fortgeschrittenem Alter und ohne Hilfe von Hebammen geboren wurde. Als Gegenbild werden die ägyptischen Frauen erwähnt, allerdings im Hinblick auf ihr jugendliches Alter, nicht auf die Angewiesenheit auf die Hebammenkunst. Die Hebammenkunst, die von den Hebräerinnen nicht benötigt wird, wird aber gleich anschließend auch genannt.

In den Verweisen auf Ex 2 tritt nun Mose in den Vordergrund. In Congr. 131–132 wird die Geburt des Mose nach Ex 2,1–2 erwähnt. Mose wird mit höchstem Lob bedacht: „Das ist Moses, die reinste Vernunft, der wahrhaft edle Weise, der zugleich die gesetzgeberische wie die prophetische Gabe durch die begeisterte und gottergriffene Weisheit empfangen hat [...]“⁷⁵

⁷³ Vgl. Ex 1,18.

⁷⁴ Cohn, Werke, Bd. 3, 162; Cohn/Wendland, Opera, vol. 1, 166–167: Τοιαύτης μὲν οὖν γυναικὸς οὐκ ἀκουστέον, αἰσθήσεως μοχθηρᾶς λέγω, ἐπεὶ καὶ „τὰς μαιῶν εὐ ποίει θεός“ (Exod. 1, 20), ὅτι τῶν προστάξεων τοῦ σκεδαστοῦ Φαραὼ ἠλόγουν „τὰ ἄρρενα“ τῆς ψυχῆς „ζυφογονοῦσαι“, ἃ ἐκεῖνος ἤθελε διαφθεῖρειν τῆς θηλείας ὕλης ἐραστής ὢν, τὸ δ' αἴτιον ἀγοῶν καὶ λέγων ὅτι „οὐκ οἶδα αὐτόν“ (Exod. 5, 2).

⁷⁵ Cohn, Werke, Bd. 6, 38; Cohn/Wendland, Opera, vol. 3, 99: ὁ καθαρῶτατος νοῦς, ὁ ἀστείος ὄντως, ὁ νομοθετικὴν ὁμοῦ καὶ προφητικὴν ἐνθουσιώσῃ καὶ θεοφορήτῳ σοφίᾳ λαβών.

Die hohe Sinnesart des Mose und die Vollkommenheit von Geburt an sind auch das Thema in Conf. 106. Mose repräsentiert geradezu diese edle Sinnesart. Das Weinen des Mosekindes (Ex 2,6) ist nach Philo dessen Reaktion auf die Verblendung der Menge, die nicht erkennt, dass das Körperliche vergänglich und unzulänglich ist. Das mit Pech bestrichene Körbchen bezeichnet das Gefängnis des Körpers.

Die Schwester des Mose wird „von uns Allegorikern ‚Hoffnung‘ genannt“ (Somn. 2,142: ἐλπίς δὲ παρ’ ἡμῖν τοῖς ἀλληγορικοῖς ὀνομάζεται). Sie blickt – wie es sich für reife Seelen gehört – auf das Ende des Lebens, um sich auf die von Gott verfügte Stunde vorzubereiten.

Mehrmals äußert sich Philo zu Moses Mord an dem Ägypter und seiner Flucht vor dem Pharao. Nach Fug. 147–148 versucht der Pharao in Mose die Prophetie zu töten. Mose plant, die Herrschaft des Körpers zu zerstören. In dem Ägypter, den er im Sand verscharrte, tötete Mose die Lust. Außerdem will er gegen die Zerstückelung des Guten vorgehen, denn dieses soll nur in der διάνοια zuhause sein.

Leg. 3,12–14 erläutert die Flucht Moses vor dem Pharao als Sinnbild der Zerstreuung. In Midian denkt er nach und bereitet sich auf den Angriff gegen den Pharao und damit gegen die Lüste und für die Tugenden vor. Er ist nicht vor dem Pharao weggelaufen, sondern hat sich zurückgezogen, um Kräfte zu sammeln und Einsicht zu gewinnen. Wenig später (Leg. 3,37–38) deutet Philo das Erschlagen und Verscharren des Ägypters als Widerlegung dessen, der dem Körperlichen zugeneigt ist, die Lust für das Höchste und die Seele für nichts hält.

Dem Aufenthalt Moses bei Jitro⁷⁶ widmet sich Mut. 103–120. Seine beiden Namen, Jitro und Reguël, werden allegorisch interpretiert: Jitro (Jothor) wird als „überflüssig“ (περισσός) gedeutet, Reguël (Raguel) hingegen als „Weiden Gottes“ (ποιμασία θεοῦ). Darauf aufbauend bietet Philo eine allegorische Auslegung zu den Ereignissen, die mit dem Schwiegervater des Mose verbunden sind. Seine sieben Töchter sind die irrationalen Kräfte, die Kraft der Fortpflanzung, die Stimme und die fünf Sinne. Diese werden von den Hirten auf den falschen Weg geführt. Auch die folgende ausführliche allegorische Deutung bezieht Reguël weiterhin mit ein. Da die jungen Frauen in ihrer Natur eingeschränkt sind, erkennen sie Mose nicht als Hebräer, sondern bezeichnen ihn als Ägypter. Zippora (Sepphora) wird als das „beflügelte, gotterfüllte und prophetische Geschlecht“ (τὸ πτηνὸν καὶ [τὸ] θεοφόρητον καὶ προφητικὸν γένος) bezeichnet.⁷⁷ Reguël und seine Töchter spielen also eine ambivalente Rolle. Nichtsdestotrotz lernt Mose in Midian von ihnen.

In Cher. 41 identifiziert Philo wiederum die Frau mit der Sinneswahrnehmung, die für ihn selbstverständlich negativ konnotiert ist. Allerdings sind die „Liebhaber der Weisheit“ (τοὺς σοφίας ἐραστὰς) mit Frauen verbunden, die Tugenden verkörpern, Sara, Rebekka und Lea. Zu ihnen gehört als vierte Zippora, die als „Vögelchen“

⁷⁶ Zur ambivalenten Darstellung Jitros bei Philo vgl. Feldman, *Philo's Portrayal*, 72–73; ders., *Studies*, 41–43.

⁷⁷ Dahinter steht die hebräische Bedeutung des Namens Zippora als Vogel. Im Griechischen werden sowohl die Hebamme Schifra als auch Moses Frau Zippora Sepphora (Σεπφωρα) genannt und als Vogel interpretiert.

(ὀρνίθιον) zum Himmel hinaufstrebt. Ähnlich wird sie auch in Cher. 47–48 als die „geflügelte und hochstrebende Tugend“ (τὴν πτηνὴν καὶ μετάρσιον ἀρετὴν) bezeichnet, die von Gott schwanger wird und für Mose (einen Liebhaber der Tugend) gebiert (wiederum in Gemeinschaft mit Sara, Rebekka und Lea).

Auch in Post. 74–77 geht es um die rechten Ehefrauen für die tugendhaften Männer. Im Unterschied zu Abraham, Jakob und Aaron wählten sich Isaak und Mose ihre Frauen nicht selbst aus, sondern bekamen sie von anderen. Die beiden gehören zu den „Selbstbelehrten“, die sich selbst lehrten und die Weisheit selbst lernen. Ihnen wird die Vernunft von Gott gegeben und so nehmen sie die Erkenntnis zur Frau. Ex 2,21 wird zitiert.

Die Namensdeutung des Erstgeborenen des Mose (Ex 2,22) nimmt Philo zum Anlass, die Fremdheit des Mose im Körper zu betonen (Conf. 82).

In *De vita Mosis* folgt Philo den Ereignissen des Bibeltextes, in den anderen Schriften werden nur einzelne Verse herausgegriffen. Die *Vita* ist ganz auf die Person des Mose konzentriert und interpretiert nicht allegorisch. Nur innerhalb von Moses Leben kommen auch die Hebräer in den Blick. Der Fokus liegt also stark auf Mose als herausragender Persönlichkeit, als vollkommenem und tugendhaftem weisem Anführer. Auch in den anderen Texten spielt die Unterdrückungssituation aufgrund der allegorischen Auslegung kaum eine Rolle, sondern es geht primär um Mose als Vorbild des Tugendstrebens.

8.1.5 Analyse

8.1.5.1 Macht, Ermächtigung und Entmachtung

Der Machtkampf zwischen Gott und dem Pharao, wie ihn der biblische Text schildert, tritt bei Philo in den Hintergrund. Für Philo scheint selbstverständlich zu sein, dass Gott, der in seiner Vorsehung das ganze Geschehen von Anfang an lenkt, weit über dem Pharao steht. Der Kampf findet auf einer anderen Ebene statt und wird vor allem im Zusammenhang mit Moses Mord an dem Ägypter und der darauffolgenden Verfolgung durch den Pharao thematisiert.⁷⁸ Der Konflikt zwischen Mose und dem Pharao als König von Ägypten ist ein Konflikt zwischen körperlich-materiell und seelisch-spirituell orientierten Menschen. Es geht immer um die Tugend, die Vervollkommnung, die in der Abwendung vom Körperlichen, von der Begierde und den irdischen Freuden besteht. Die Orientierung auf das Eigentliche, das Geistige und Himmlische, bestimmt die Darstellung. Der Machtkampf zwischen dem Pharao und Mose wird ins Innere verlagert,⁷⁹ ist aber nichtsdestotrotz ernst und heftig. Die Betonung der göttlichen Vorsehung lässt das Ergebnis natürlich bereits voraussehen.

⁷⁸ In der *Vita* spielt er kaum eine Rolle. Hier werden die Feindseligkeiten der Ägypter und des Pharaos thematisiert. Moses (gerechter) Zorn findet in der Episode über den Mord am Ägypter Erwähnung. Sonst erfüllt Mose das Ideal des maßhaltenden Weisen.

⁷⁹ Dabei ist aber, wie bei Origenes, anzumerken, dass der spirituelle Kampf sich auch im Körperlichen und in Handlungen äußert. Die inneren Vorgänge und die Tugend manifestieren sich äußerlich sichtbar.

Es ist aber weniger ein Ereignis der Vergangenheit, als vielmehr eine Aufforderung an die Zeitgenossen des Philo,⁸⁰ nach der vollkommenen Tugend zu streben, so wie es bereits in der Tora vorgezeichnet und in deren herausragenden Protagonisten modellhaft nachvollziehbar ist.

8.1.5.2 Strukturen von Macht und Geschlecht

Die Rolle der Frauen in der Exoduserzählung ist bei Philo zugunsten des Mose deutlich reduziert und erhält durch die allegorische Deutung eine Neuinterpretation, an die Origenes dann anknüpft.⁸¹ Für Philo repräsentiert die Frau die Sinneswahrnehmung, die (eher) negativ konnotiert ist. Andererseits verkörpern die biblischen Frauen, wie Sara, Mirjam und Zippora, verschiedene Tugenden. So wird Mirjam einmal als die Hoffnung bezeichnet und Zippora über die Namensdeutung als „Vögelchen“ als die zum Himmel strebende Tugend angesehen. Insofern kommt den Frauen durchaus Bedeutung für das Leben des vollkommenen Mose zu. Die Frauen haben aber bei Philo nach Dorothy Sly ausschließlich funktionalen Wert für das Tugendstreben der Männer:⁸²

Men and women receive unbalanced treatment in this kind of allegory. We see that the Biblical men, on the one hand, have been allegorized into soul types. Philo intends that a man should identify each of these within himself (QG 4,138, 206). The women, on the other hand, have become only constituent parts of their husbands. It is clearly not Philo's intention here that Jewish women should, in parallel fashion to the men, identify the patriarchs within themselves. This is made even more explicit by the fact that, although they are wives of the patriarchs, they are rendered by Philo as perpetual virgins, thus representing an impossible dream for Jewish women, destined by biology and custom to a life of „defilement“ and „corruption“.⁸³

Das ist auch bei der Tochter des Pharaos in *De vita Mosis* und bei Zippora sehr gut erkennbar, die ausschließlich dazu dienen, Mose zu retten und ihn auf seinem Weg weiterzubringen – was aber nicht unbedingt dem biblischen Text widerspricht: Auch

⁸⁰ Sly, Perception, argumentiert überzeugend, dass Philo in erster Linie Männer anspricht und Frauen nicht in seinem Fokus sind: „Does Philo consciously include woman in his generalizations about the human condition? And can we learn about his understanding of women by reading what he has to say about ‚man‘? The answer is no.“ (70)

⁸¹ Während *De vita Mosis* stark auf Mose konzentriert ist, finden sich die meisten Erwähnungen von Frauen aus Ex 1–2 in anderen Schriften im Kontext allegorischer Auslegungen.

⁸² Zu einer positiveren Deutung der Darstellung biblischer Frauen, zumindest in späteren Schriften (nach seinem Romaufenthalt) kommt Niehoff, Entwicklung. Sie zeigt anhand von Sara, Eva und der Mutter des Mose (für diese nur sehr kurz), wie Philo biblische Frauen einem Ideal der harmonischen Ehe entsprechend als aktive und unterstützende Ehefrauen darstellt. Hier allerdings stehen fast nur allegorische Auslegungen zur Diskussion.

⁸³ Sly, Perception, 145.

dieser ist auf Mose fokussiert.⁸⁴ Die Namen der Hebammen werden allegorisch gedeutet. Ihr genuiner Beitrag zur Exoduserzählung spielt keine Rolle. Moses Mutter, die Schwester und die Tochter des Pharaos sind wie im Bibeltext mit der wichtigen Aufgabe der Aufzucht und Erziehung des Mose befasst.⁸⁵ Zur Mutter kommt bei Philo der Vater hinzu, sodass ihr eigenständiger Beitrag reduziert wird. Mirjam kommt kaum zur Sprache.

8.1.5.3 Die Definition von Identität und Anders-Sein

Die Definition der eigenen Identität ist ein zentraler Motor für Philos Bibelauslegung. Wie in der Einleitung bereits angesprochen, identifiziert sich Philo als Jude und versucht zugleich hellenistische Philosophie und Kultur damit zu verbinden. Deutlich erkennbar ist der apologetische Zug, die jüdischen Schriften als übereinstimmend mit griechischem philosophischem Gedankengut darzustellen. Ein wichtiges Instrument, die Brücke zwischen beiden herzustellen, ist die Allegorese. Philos allegorische Deutung der Tora und der in ihr vorkommenden Gestalten interpretiert die biblischen Texte auf der Ebene des Strebens der Seele nach Vollkommenheit in der Tugend. Daher werden auch die negativ besetzten Figuren des Exodusbuches mit dem Bösen, den Trieben und dem Körperlichen identifiziert, die positiven hingegen mit dem Guten, der Tugend und dem Spirituellen. Die Grenzen verlaufen also nicht primär auf einer ethnischen Ebene, schreiben aber dennoch auch den einzelnen Gruppen Eigenschaften zu und bewerten sie dementsprechend. Ägypten und der Pharao repräsentieren das Böse, das zu überwinden ist, aus dem der nach Tugend Strebende also ausziehen muss.⁸⁶ Ägypten steht für ein abzulehnendes Verhalten, was das Ägyptenbild der Griechen seiner Zeit widerspiegelt.⁸⁷ Während Philo sich den Griechen – differenziert allerdings – annähert,⁸⁸ stimmt er mit der griechisch-römischen Kultur darin überein, sich von den Ägyptern deutlich abzugrenzen. Dafür bietet natürlich das biblische Exodusbuch eine passende Gelegenheit. In *De vita Mosis* wird neben der fleischlichen Orientierung vor allem die Fremdenfeindlichkeit des ägyptischen Herrschers hervorgehoben, die im Gegensatz zu allen zeitgenössischen Gepflogenheiten steht.

Die Individualisierung und Internalisierung, die bei Origenes beobachtet wurden, sind bereits bei Philo in gewissem Maß anzutreffen. Symptom dafür ist die Konzentration der Exoduserzählung auf die Person des Mose. Dennoch ist für Philo auch der kollektive und äußere Aspekt des Gesetzes wichtig. In den hier untersuchten

⁸⁴ Vgl. dazu die Feststellung von Feldman, *Philo's Portrayal*, 236: „[H]e [Moses] married not a woman but a virtue.“

⁸⁵ Zur Verantwortung der Mutter für die Erziehung und Unterweisung von Kindern vgl. Tervanotko, *Exodus 2*, hier 149–154.

⁸⁶ Zu Wahrnehmung Ägyptens bei Philo im Kontext seiner Zeit vgl. Niehoff, *Philo*, 45–74; Pearce, *Land*.

⁸⁷ Vgl. Niehoff, *Philo*, 45–74.

⁸⁸ Vgl. zum Verhältnis Philos zu den Griechen und der griechischen Kultur ebd., 138–158.

Schriften, von denen die meisten der allegorischen Auslegung verpflichtet sind, steht die geistige Sinnebene des Bibeltextes im Vordergrund.

8.1.5.4 Zeit und Raum als strukturierende Elemente

Die Zeit spielt in Philos allegorischer Interpretation des Exodus kaum eine Rolle, wichtiger ist der Raum, allerdings wiederum in allegorischer Deutung auf die spirituelle Ebene transferiert. Der Auszug aus Ägypten wird als der Weg der Seele interpretiert. Die Metapher des Weges, die natürlich auch einen Zeitaspekt beinhaltet, interpretiert den Text auf eine nicht materielle Ebene hin. Das Zeit-Raum-Gefüge steht in dieser Perspektive für einen Zustand der Seele, der zu überwinden ist.

8.1.5.5 Metaphorische Interpretation und ihre Implikationen

Philos allegorische Auslegung geht vom Bibeltext aus, versteht ihn aber (zumindest auch) als Allegorie und transferiert die Ereignisse und Personen der Erzählung auf eine geistig-seelische Ebene. Damit verlieren diese ihre Individualität und geschichtliche Konkretheit und werden zu Verkörperungen von Tugenden, Lastern und Vorgängen in der Seele bzw. zu Modellen für richtiges Leben und Streben nach Tugend und Weisheit (und deren Gegenbildern).⁸⁹ Der Bibeltext behält seine Bedeutung, wird aber angesichts neuer Herausforderungen und Fragestellungen mittels Allegorese in neuer Weise plausibel gemacht. Bei Philo besteht eine gewisse Spannung zwischen allegorischen Deutungen, die manchmal als der höhere Sinn eines Textes erscheinen, und dem Insistieren auf der wörtlichen Geltung insbesondere der Anweisungen der Tora, die sich nicht ganz auflösen lässt.⁹⁰ Wie bei Origenes werden bestimmten Figuren im Text metaphorische Bedeutungen zugeschrieben, wie den Frauen die Sinnlichkeit oder den Ägyptern die Körperlichkeit. Obwohl Philo diese Interpretationen auf die geistige Ebene bezieht, haben solche Zuschreibungen oft Grundlegungen in der materiellen, konkreten Wirklichkeit ebenso wie Auswirkungen auf diese.

⁸⁹ Lanzinger, Possenspiel, unterscheidet „substitutive“ und „paradigmatische“ Allegorese, die er zunächst aus Heraklit erhebt, später aber auch bei Philo findet (67; zu Philos Allegorese siehe ebd., 127–168). Bei der paradigmatischen Exegese wird eine Hauptfigur eines Textes zu einem Beispiel, das als Allegorie fungiert, weil es ein bestimmtes Verhaltensmuster illustriert (67). In der substitutiven Allegorese steht ein Wort, ein Text für etwas Anderes, in der Regel etwas Abstraktes, wie hier bei Philo z. B. die Tugend. Lanzinger zeigt etwa, wie Abraham bei Philo als Prototyp fungiert (141–164). „Philon will zeigen, dass Abraham gottesfürchtig und menschenfreundlich war und dass die biblischen Erzählungen zu einem ethisch korrekten, ja sogar philosophischen Lebenswandel anleiten.“ (165) Ähnliches könnte man über Philos Mose sagen. Lanzinger ist allerdings der Ansicht, dass die antike Allegorese vor allem dazu verwendet wurde, die eigenen Ansichten zu untermauern. Damit wird er der Bedeutung des Bibeltextes für Philo m. E. nicht gerecht. Der Bibeltext ist Ausgangsbasis und autoritative Vorgabe für Philo, die er mit den Fragen und Herausforderungen seiner Zeit ins Gespräch und in Einklang bringen möchte – mit einem Instrument seiner Zeit, der Allegorese.

⁹⁰ Vgl. dazu die Darstellung bei ebd., 136–141, 167.

8.2 Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*

8.2.1 Einleitung

Flavius Josephus (ca. 37–100 n. Chr.)⁹¹ wurde als Mitglied einer priesterlichen Familie in Jerusalem geboren und war aktiv am ersten Jüdischen Krieg beteiligt. Er ergab sich den römischen Besatzern und arbeitete von da an mit diesen zusammen. Die „Jüdischen Altertümer“ (*Antiquitates judaicae*) sind sein zweites Werk nach dem „Jüdischen Krieg“. Er veröffentlichte sie nach eigenen Aussagen im Jahr 93/94. Josephus' Absicht war es, die Vorurteile gegen die Juden, die er in Rom kennengelernt hatte, durch Aufklärung zu zerstreuen.⁹² Das Werk ist also an ein nicht-jüdisches Publikum gerichtet. Attridge charakterisiert es als „apologetic edification“.⁹³

Josephus erzählt die biblische Geschichte nach und passt sie dabei seinem Kontext, den hellenistischen und römischen Gepflogenheiten, an.⁹⁴ „Theologically significant categories from Greek literature enable Josephus to express his interpretation of biblical history.“⁹⁵ Feldman betont „the apologetic aim of Josephus, which may be seen in the Hellenization of his narrative, both in language and in ideas, so as to appeal to his Greek-educated readers and in the glorification of his heroes.“⁹⁶ Zentral sind für ihn die biblischen „Helden“, darunter auch Mose, deren herausragendes Leben beschrieben wird. „The virtues and vices exemplified by the biblical figures are found throughout the Greek paraenetic literature of the period, a literature characterized largely by Stoic and Cynic presupposition.“⁹⁷ Gegenüber dem biblischen Text verschiebt sich damit der Fokus vom Handeln Gottes auf die Motive der menschlichen Akteure.⁹⁸ Wichtig sind für Josephus die Herkunft und das ansprechende Äußere der Figuren sowie Tugenden (Weisheit, Mut, Mäßigkeit, Gerechtigkeit) und Frömmigkeit.⁹⁹ All das gilt auch für Mose.¹⁰⁰ Als Techniken der narrativen Bearbeitung der biblischen Erzählungen nennt Attridge Erotisierung und Romantisierung, Dramatisierung, Einfügung und Erweiterung von Rede sowie Psychologisierung – Josephus

⁹¹ Zu Leben und Werk vgl. Schalit, Josephus.

⁹² Vgl. zu den *Antiquitates* u.a. Attridge, Interpretation; Feldman, Portrait of Moses; ders., Use.

⁹³ Attridge, Interpretation, 43; entfaltet in 43–57. Kurz nach den *Antiquitates* publizierte Josephus seine *Vita*, in der er sich gegen Vorwürfe verteidigte. Sein letztes Werk, *Contra Apionem*, stellt eine Apologie für das Judentum und eine Zurückweisung von antijüdischen Anfeindungen dar.

⁹⁴ Zur Hellenisierung bei Josephus vgl. Feldman, Portrait of Moses, part 3, 320–326; ders., Use, 481–485. Dagegen Ilan, Josephus, die argumentiert, dass Josephus primär Historiker ist und seinen Quellen folgt, aber keine eigene Bibelauslegung betreibt. Die Parallelen, die sie anführt, stammen meist aus späterer Zeit, können allerdings auf ältere mündliche Traditionen zurückgeführt werden.

⁹⁵ Attridge, Interpretation, 165.

⁹⁶ Feldman, Use, 481.

⁹⁷ Attridge, Interpretation, 165.

⁹⁸ Vgl. Feldman, Use, 485.

⁹⁹ Vgl. zu Moses Tugenden ausführlich ders., Portrait of Moses, part 2, 7–48; auch ders., Use, 486.

¹⁰⁰ Beispiele dazu auch bei ders., Use, 486–494. Was dem Mose des Josephus im Vergleich zu anderen herausragenden Männern fehlt, sind Reichtum und zahlreiche Nachkommen (vgl. ders., Portrait of Moses, part 1, 291).

fragt vielfach nach dem innerlichen Erleben und der Motivation der handelnden Personen.¹⁰¹

Als theologische Hauptthemen zeigen sich Gottes Vorsehung (*πρόνοια*), die Gutes mit Gutem und Schlechtes mit Strafe vergilt,¹⁰² sowie eine stark moralisierende Tendenz, die die Gestalten der jüdischen Vergangenheit als moralische Vorbilder präsentiert, wobei Mose hier besonders hervorragt.¹⁰³ Dabei konstituieren griechische Terminologie und Motive „a prism which selected and distorted the tradition in specific ways. They were the carefully chosen medium through which Josephus conceptualized the message of scripture.“¹⁰⁴ In besonderer Weise betont Josephus die Tugend der Frömmigkeit (*εὐσέβεια*).¹⁰⁵ In den ersten vier Büchern der *Antiquitates* spielen auch göttliche Wundertaten eine besondere Rolle,¹⁰⁶ wobei Feldman eine deutliche Tendenz zur Rationalisierung feststellt.¹⁰⁷

Josephus nimmt die biblische Erzählung als historische Quelle.¹⁰⁸ Für sein Werk griff er auch auf verschiedene hellenistische Werke zurück.¹⁰⁹ Josephus konnte Hebräisch, er studierte und lehrte Tora in seiner Jugend in Jerusalem. Über die Frage, welchen Bibeltext (Hebräisch, Griechisch: Septuaginta oder Lukian, Aramäisch) er für die *Antiquitates* verwendete, gehen die Meinungen stark auseinander.¹¹⁰ Ab der Darstellung der Perserzeit benutzt er verschiedene Quellen, die teilweise unbekannt sind.

8.2.2 Struktur

Josephus' Paraphrase folgt grundsätzlich dem Bibeltext, er integriert aber weiteres Material in seine Darstellung.¹¹¹ Seine Vorgangsweise ist ähnlich der des Midrasch:

¹⁰¹ Vgl. Attridge, Interpretation, 38–41.

¹⁰² Vgl. dazu ebd., 71–107.

¹⁰³ Vgl. ebd., 109–144. Folgende moralisierenden Motive beschreibt Attridge, Interpretation, 165: „a) the possibility of virtuous living exemplified in the heroes of the Jewish past, especially Moses; b) the danger of various passions, in particular greed, ambition and lust; and c) the decadence and departure from the excellent ancestral customs which continually resulted in private and public life when these passions held sway.“

¹⁰⁴ Ebd., 182.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 167.

¹⁰⁶ Vgl. auch ebd., 99.

¹⁰⁷ Vgl. Feldman, Portrait of Moses, part 3, 306–313.

¹⁰⁸ Zugleich ist anzumerken, dass Geschichtsschreibung für Josephus in seinem Kontext sich natürlich deutlich von den Ansprüchen moderner Geschichtsschreibung unterscheidet. Vgl. Cohen, Origins, 57–58.

¹⁰⁹ Vgl. auch Attridge, Interpretation, 36–37. Attridge ist skeptisch hinsichtlich einer Abhängigkeit des Josephus von Philo, wobei zwischen beiden enge Parallelen zu beobachten sind. Beide schreiben aber im selben hellenistisch-jüdischen Kontext. Attridge nimmt an, dass Josephus verschiedene Quellen benutzt hat, mit denen er flexibel umgegangen ist.

¹¹⁰ Vgl. Feldman, Use, 455–466; Schalit, Josephus, 438; Nodet, Pentateuque. Dazu kommt die Problematik, dass Josephus die jeweiligen Texte in einer anderen als den heute vorliegenden Formen gekannt haben könnte.

¹¹¹ Zu den Midraschtraditionen in Josephus' *Antiquitates* vgl. Feldman, Josephus, für Ex 1–2 326–328. Feldman gibt auch jeweils die Parallelstellen in Philo und anderen zeitgenössischen Schriften sowie in den Midraschim an. Vgl. auch Cohen, Origins, 46–59; zur Struktur ebd., 57.

Häufig sind es dieselben Schwierigkeiten im Text, die ihm Anlass zu Ergänzungen geben.¹¹² A. J. 2,201–237 gibt die Ereignisse von Ex 1,1–2,10 wieder. Die längste Erweiterung stellt A. J. 2,238–253 dar, das ausführlich einen Äthiopienfeldzug des Mose schildert, der in der Bibel einzig den Anhaltspunkt hat, dass in Num 12,1 von einer äthiopischen Frau des Mose die Rede ist.¹¹³ Die Heirat mit der Äthiopierin bildet den Abschluss dieses Kapitels. A. J. 2,254–263 schließt mit der Reaktion der Ägypter und des Pharaos auf Moses militärischen Erfolg an. Sie trachten ihm nach dem Leben. Deshalb flüchtet er durch die Wüste zur „Stadt Madian“. Mose hilft den Töchtern des Priesters Reguël (Raguel) gegen die Hirten und wird zum Dank dafür von diesem adoptiert und erhält eine seiner Töchter als Frau. Anschließend geht Josephus zur Hirtentätigkeit des Mose über.

Die Episode vom Äthiopienfeldzug ersetzt den Mord an dem Ägypter, der in Ex 2,11–14 erzählt wird, und erfüllt zugleich dessen Funktion, ein Motiv für die Flucht bereitzustellen. Josephus übergeht damit einen äußerst problematischen Abschnitt der biblischen Darstellung des Mose, die seinem apologetischen Anliegen zuwiderlaufen würde.

8.2.3 Inhalt

Den Tod Josefs und seiner Brüder (vgl. Ex 1,6) hat Josephus bereits in A. J. 2,198 erwähnt. Dort kündigt er zuletzt an erörtern zu wollen, warum die Hebräer Ägypten verließen. A. J. 2,201 beginnt die Nacherzählung von Ex mit einer Schilderung des schlechten Charakters der Ägypter, die genuss- und gewinnsüchtig seien, also das Gegenteil des Ideals, das Josephus in Mose verkörpert sieht. Die Vermehrung wird als wirtschaftliche Prosperität gedeutet und auf Tugend (*δι' ἀρετήν*) und Anstrengung (*τὸ ποιεῖν*) zurückgeführt. Der Neid ist also der Beweggrund der feindseligen Haltung der Ägypter. Nachdem Josef in Vergessenheit geraten war, wurden die Hebräer unter einer neuen Regierung¹¹⁴ zu Zwangsarbeiten herangezogen. Damit verlagert Josephus die Verantwortung für die Unterdrückung der Hebräer auf die ägyptische Bevölkerung und entlastet zugleich den Pharaos.¹¹⁵ Josephus lässt die Unterdrückung ganze 400 Jahre andauern. Zwischen Ägyptern und Hebräern konstatiert er einen

¹¹² Das zeigt Halpern-Amaru, Portraits, für die Darstellung biblischer Frauengestalten: „The systematic exegetical technique which undergirds his treatment of biblical heroines, however, is markedly similar to that of rabbinic midrash. The textual problems which invite him to reconstruct a female character and/or restructure a scene are frequently the same that give impetus to rabbinic imagination and ingenuity. While his reconstructions may or may not be drawn from a source of legend and lore in common with that of rabbinic midrash, the exegetical problems are as resolved in Josephus' historical narratives as they are in aggadic commentaries.“ (169–170)

¹¹³ So in der Septuaginta. MT nennt sie *אשה כשית*. Von einem solchen Feldzug berichtet auch Artapanus (vgl. Eusebius, Praep. ev. 9,27,7–19). Zu den Gründen, die Josephus zur Einfügung dieser Episode motiviert haben könnten, vgl. Feldman, Portrait of Moses, part 2, 15–20.

¹¹⁴ Josephus geht hier also tatsächlich von einem neuen Herrscher aus.

¹¹⁵ Zur Darstellung des Pharaos bzw. der Pharaonen bei Josephus vgl. Feldman, Studies, 74–90. Feldman schreibt die Tendenz, den Pharaos besser darzustellen als der biblische Text seiner apologetischen Absicht gegenüber einem nicht-jüdischen Publikum zu.

Wettstreit zwischen ständiger Verschärfung der Sklaverei und der Widerstandskraft der Hebräer, die dagegenhält.

Den Anlass zum Befehl, die neugeborenen Knaben zu töten, gibt eine Weissagung an den Pharao.¹¹⁶ Auch hier wird also der Pharao bis zu einem gewissen Grad entschuldigt, da er seinem schriftgelehrten Ratgeber folgt. Die Hebammen sind dezidiert Ägypterinnen, weil der Pharao nur diesen zutraute, seinen Befehl zu befolgen. Ausdrücklich dekretiert der Pharao, dass diejenigen, die ihre Kinder verbergen, mit ihrer ganzen Familie getötet werden sollten. So wird die Aussetzung des kleinen Mose gerechtfertigt. Josephus schließt den Abschnitt mit einem Verweis auf Gottes Ratschluss, gegen den kein Mittel erfolgreich sein kann.

Nun wird Amram namentlich genannt und seine vornehme Herkunft betont. Er steht im Zentrum der Geburts- und Aussetzungsgeschichte des Mose, anders als im Bibeltext, wo die Mutter die entscheidende Rolle spielt.¹¹⁷ Noch vor der Geburt des Kindes fleht er zu Gott. Auch Amram erhält nun eine Weissagung über das Kind in einem Traum.¹¹⁸ Die Verheißung, dass sein Kind der angekündigte Retter sein werde, versetzt Amram aber noch mehr in Angst. Er informiert auch seine Gattin, die ebenfalls mit ihrem Namen Jochebed genannt wird. Die leichte Geburt¹¹⁹ wird von Josephus als Zeichen der Wahrheit der Prophetie gedeutet. Aus Furcht, dass das Kind entdeckt wird und er zusammen mit ihm zugrunde gehen würde, beschließt Amram (hier nur der Vater!), das Kind auszusetzen. Betont wird, dass er damit das Kind der göttlichen Hilfe anvertrauen will.

Mirjam (Mariamme), hier namentlich identifiziert, wird bei Josephus von der Mutter geschickt, nach dem Bruder zu schauen. Wiederum wird Gottes Macht und Ergebung in seinen Willen betont.

Nun kommt die Tochter des Königs, die nur bei Josephus Thermutis genannt wird,¹²⁰ zum Fluss. Sie ist vom Anblick von Moses Größe und Schönheit überwältigt. An dieser Stelle findet sich auch das Motiv, dass er gerade von denen gerettet und erzogen werden muss, die den Tötungsbefehl gegeben hatten.¹²¹ Auch die Verweigerung der ägyptischen Ammen wird von Josephus in die Erzählung eingebracht.¹²² Mirjam holt also die Mutter des Knaben.

¹¹⁶ In Targum Ps-Jonathan zu Ex 1,15 hat der Pharao einen Traum, der ihm durch die beiden ägyptischen Magier Jannes und Jambres gedeutet wird. Die rabbinische Tradition nimmt eine Voraussage durch Astrologen an (vgl. bSota 12b; bSanh 101a; ExR 1,18).

¹¹⁷ Vgl. dazu Cohen, *Origins*, 48–50. „In Josephus the father becomes a major figure, whereas his wife, Yocheved, becomes a marginal character.“ (49) Nach Cohen wird der Vater im Midrasch noch dominanter, während bei Philo beide Eltern gleichberechtigt agieren.

¹¹⁸ Zu diesem Traum im Verhältnis zu anderen Traumtraditionen im Kontext der Geburt des Mose vgl. Tervanotko, *Denying*, 277–279.

¹¹⁹ Ähnlich, aber doch in charakteristischer Weise verändert, wird Jochebed in bSota 12a eine schmerzfreie Geburt zugeschrieben (vgl. auch ExR 1,20) – siehe dazu unten Teil 2, Kap. 2.5.2.

¹²⁰ Im Jubiläenbuch 47,5 heißt sie Tharmut. Ilan, *Josephus*, 170, nimmt eine gemeinsame Quelle für das Jubiläenbuch und Josephus an, die diesen Namen enthielt.

¹²¹ Ephräm hat dieses Entsprechungsmotiv aufgegriffen und ausgebaut.

¹²² Dieses Motiv findet sich auch in bSota 12b; ExR 1,25; 1,30.

Die Namengebung durch die Tochter des Pharaos wird pseudo-etymologisch erörtert, wobei das Wasser als „mo“ bezeichnet wird,¹²³ zusätzlich „yses“ für die aus dem Wasser Geretteten steht.¹²⁴ Wie Philo und andere¹²⁵ präsentiert Josephus Mose in der siebten Generation nach Abraham.

Moses außergewöhnlicher Verstand und seine Bereitschaft, Mühe (für das Allgemeinwohl) auf sich zu nehmen, werden hervorgehoben.¹²⁶ Als er drei Jahre alt ist, lässt Gott ihn in wunderbarer Weise groß und schön werden. So wird seine Fähigkeit, andere in Bann zu ziehen, ausführlich begründet.

Deshalb wird er auch von Thermutis adoptiert und als Erbe ihres Vaters diesem präsentiert. Nun folgt eine Episode, die wiederum die Weissagung aufgreift. Mose wirft die Königskrone, die ihm der König aufsetzt, um seine Tochter zu erfreuen, zu Boden und tritt sogar darauf.¹²⁷ Das wird als schlechtes Zeichen gedeutet und der Schriftgelehrte tritt erneut auf. Allerdings verbirgt die Königstochter den Knaben. Auch der König zögert, ihn zu töten, weil er von Gottes Vorsehung (πρόνοια) gelenkt wird. Josephus erwähnt die sorgfältige Erziehung, die Mose zuteilwird, ebenso aber den bleibenden Argwohn der Ägypter.

In A. J. 2,238–253 folgt nun die Erzählung vom Äthiopienfeldzug, die hier nicht näher erörtert werden soll, da sie keinen Anhalt in Ex 1–2 hat.

A. J. 2,254 führt die Flucht des Mose aus Ägypten auf den Argwohn der Ägypter zurück, der sich nach dem Feldzug weiter verstärkt hat. Auch der König ist von Neid und Furcht erfüllt. Mose flüchtet durch die Wüste, da alle anderen Wege bewacht sind, und gelangt an einen Brunnen nahe der Stadt Midian (Madian).

Josephus erklärt wie Philo, dass bei den Bewohnern dieser Gegend auch Frauen die Hirtentätigkeit ausübten. Wegen des Wassermangels versuchen die Hirten sie zu verdrängen. Mose kommt den jungen Frauen zu Hilfe. Ihr Vater ist ihm sehr dankbar, adoptiert ihn einige Zeit später sogar und gibt ihm eine seiner Töchter zur Frau, die anonym bleibt.¹²⁸ Auch die Geburt Gerschoms wird hier nicht erwähnt.

8.2.4 Analyse

8.2.4.1 Macht, Ermächtigung und Entmachtung

Der Mose des Josephus ist zwar zunächst ein gefährdetes Neugeborenes, erscheint bald aber als mächtiger Mann am Hof des Königs. Gottes Vorsehung verhilft ihm stets zum Erfolg. Seine Größe, Schönheit und sein Verstand verhelfen ihm zur Gunst

¹²³ Bei Philo ist es *moy*.

¹²⁴ Die hebräische Etymologie, die das Herausziehen in den Mittelpunkt stellt, wird damit ersetzt. Das Herausziehen wird von Josephus als Rettung verstanden. Auch Targum Neofiti spricht von „Retten“, während Pseudo-Jonathan und Onkelos beim Herausziehen bleiben.

¹²⁵ Vgl. Feldman, Josephus, 327.

¹²⁶ Das gehört zu den Eigenschaften eines guten Herrschers, vgl. ders., Portrait of Moses, part 1, 315.

¹²⁷ Gegenüber der rabbinischen Tradition schwächt Josephus diese Episode dahingehend ab, dass Mose nicht aktiv nach der Macht „greift“. Das entspricht seinem apologetischen Interesse, die Juden als nicht aggressiv und menschenfeindlich darzustellen. Vgl. ebd., 306.

¹²⁸ Zur durchgehend positiven Darstellung Jitros bei Josephus vgl. Feldman, Studies, 46–54.

der Königstochter und auch des Königs, dessen Einstellung aber ambivalent ist. Die Weissagung, die der Pharao gleich zu Beginn der Episode erhält, lässt Mose als Gefahr für die Macht der Ägypter erscheinen. Diese sind auch entsprechend argwöhnisch und stellen Mose immer wieder nach. Moses Macht ist letztlich auf Gottes Vorsehung zurückzuführen und beruht stark auf seinen Fähigkeiten.¹²⁹ Mose und der Pharao stehen in Konkurrenz zueinander, wobei Josephus seine Leser/innen von Beginn an über den Ausgang – dass nämlich die Hebräer Ägypten verlassen – nicht im Unklaren lässt. Ein direkter Machtkampf zwischen beiden wird nicht geschildert. Vielmehr stellt der Pharao das Gegenbild zum idealen Herrscher dar, den Josephus in Mose verkörpert sieht.

Immer wieder entkommt Mose den Nachstellungen des Pharaos und vor allem seiner Ratgeber und der Ägypter. Eine wichtige Rolle dabei spielt seine Adoptivmutter, die Tochter des Pharaos.

Ein Kampf zwischen dem Pharao und Gott kommt ebenfalls nicht in den Blick. Dass Gott alle Geschehnisse lenkt, erwähnt Josephus immer wieder im Laufe seiner Darstellung. Der ägyptische König wehrt sich gegen seinen Machtverlust, der ihm von einem seiner Schriftgelehrten geweissagt wurde, allerdings erfolglos. Gegen Gottes Pläne kann niemand etwas ausrichten, so die Botschaft des Josephus.

Machtlos erscheinen in diesem Text die Hebräer. Wie bei Philo liegt auch hier der Schwerpunkt auf der Person des Mose und weniger auf dem Ergehen des Volkes. Amram erhält eine Vorhersage, ebenso wie der Pharao. Er ist allerdings skeptisch und ängstlich. Letztlich übergibt er das Kind Gott selbst, indem die Eltern es auf dem Nil aussetzen. Amrams Handeln wird gerechtfertigt und dient Gottes Plan. Amram selbst kann wenig dazu beitragen, allerdings zeichnet er sich durch Gottvertrauen (εὐσέβεια) aus. Die Ägypter sind zwar die Herrschenden, stehen über den Hebräern und bemühen sich nach Kräften um den Sturz des Mose, sind aber nicht erfolgreich. Ihre Macht findet ebenfalls eine Grenze an Gottes Willen. Die Ägypter werden als moralisch verdorben geschildert und stellen auch in dieser Hinsicht ein Gegenbild zu den Hebräern dar. Mose, der hier in Größe, Schönheit und Klugheit präsentiert wird, verdankt all dies Gott. Er verdankt Gott sein Leben und sein Überleben in wiederkehrenden Bedrohungssituationen. Gottes Plan, der in der Weissagung an den Pharao offengelegt wird, setzt sich unaufhaltsam durch. Mose aber ist viel aktiver geschildert und spielt eine bedeutendere Rolle als im Bibeltext, besonders in den späteren Ereignissen.

8.2.4.2 Strukturen von Macht und Geschlecht

Die Rolle der Frauen aus Ex 1–2 wird von Josephus in unterschiedlicher Weise modifiziert.¹³⁰ Die Hebammen sind bei ihm Ägypterinnen, von denen der König

¹²⁹ Ders., *Portrait of Moses*, part 3, 303, weist darauf hin, dass Josephus zwar Gottes Rolle in den Geschehnissen, besonders zu Beginn, betont, dass allerdings, sobald Mose die Bühne betritt, er der Aktive und Handelnde ist. Moses herausragende Fähigkeiten als Herrscher stehen im Mittelpunkt der Darstellung des Josephus.

¹³⁰ Zur Darstellung biblischer Frauen bei Josephus vgl. Brown, *No Longer*; Halpern-Amaru, *Portraits*; Tervanotko, *Denying*, 263–266. Halpern-Amaru, *Portraits*, 143–144, weist darauf hin, dass die

Gehorsam erwartet. Von der Reaktion oder vom Widerstand der Hebammen sagt Josephus allerdings nichts. Bei ihm liegt die Last auf den Eltern selbst, die gezwungen werden, die eigenen Kinder zu töten (A. J. 2,208).

Moses Mutter wird durch den Vater in den Hintergrund gedrängt.¹³¹ Dass Josephus Amram die aktive Rolle zuschreibt und die Rolle der Frauen reduziert, ist seinem hellenistischen Kontext zuzuschreiben.¹³² Während im Masoretentext der Vater nur in Ex 2,1 genannt wird und danach alle Handlungen der Mutter zugewiesen werden, ist sie hier nun am Rande beteiligt. Schon die Septuaginta hat in Ex 2,2–3 auch Verben in der 3. Person Plural, die beide Eltern in die Handlungen einschließen.¹³³ Trotzdem ist das Handeln der Mutter umfassender: Sie allein ist es, die das Kind im Körbchen aussetzt (Ex 2,3). Zusätzlich erhält Amram bei Josephus im Traum eine Verheißung durch Gott, was seine Rolle weiter unterstreicht.

Mirjams Aktivität¹³⁴ wird einerseits auf einen Auftrag der Mutter zurückgeführt, andererseits wird ihre Rede an die Tochter des Pharaos ausgebaut. Sie reagiert auf Moses Verweigerung der ägyptischen Ammen und erklärt sie der Königstochter, so dass diese überzeugt ist und Mirjam die Mutter des Kindes holen kann.¹³⁵

Die Königstochter Thermutis ist eine wichtige Protagonistin bei Josephus. Sie rettet, wie im Bibeltext, das Kind aus dem Fluss und ist von seiner Größe und Schönheit fasziniert, die auf Gottes Wirken zurückgeführt werden. Anders als andere Texte erwähnt Josephus keine Motivation, warum die Königstochter zum Fluss geht, ebenso wenig ihre Kinderlosigkeit. Diese wird erst später, als sie Mose ihrem Vater als Erben vorstellt, erwähnt. Ihre Funktion ist es, Mose zu retten, aber auch an den Hof ihres Vaters zu bringen. Außerdem beschützt Thermutis Mose vor den Nachstellungen ihres Vaters, was ausschließlich bei Josephus vorkommt.¹³⁶

biblischen Frauen bei Josephus in vielen Fällen Typen repräsentieren und nicht reale Frauen darstellen. Seine Frauenporträts dienen dazu „either to enhance a male hero or detract from a male flaw“ (169). Kritisch gegenüber Halpern-Amaru ist Ilan, Josephus, 157–159. Sie geht davon aus, dass Josephus aus Quellen schöpft und nicht selbst Geschichten erfindet. Sie widerspricht der These, dass Josephus biblische Frauengestalten negativ beurteilt. Eines ihrer Beispiele ist Tharbis, die äthiopische Frau des Mose. Andere Frauen aus Ex 1–2 bespricht sie nicht explizit. Sie präsentiert aber die Erzählung über die Tochter des Pharaos in Ex 2 und nennt Parallelen (ebd., 170–171). Auch wenn Josephus überwiegend vorgefundene Traditionen wiedergibt, ist doch davon auszugehen, dass er seine eigenen Akzente setzt.

¹³¹ Vgl. Halpern-Amaru, Portraits, 157. „Moreover, Josephus not only enlarges Amram’s role, but models him after Abraham by stressing the extent of his confidence in the Divine promises regarding his son’s future.“ (ebd.)

¹³² Vgl. Brown, No Longer, 214–215; Tervanotko, Denying, 280. Dagegen Ilan, siehe Anm. 130. Sie schreibt die Modifikationen Josephus’ Quellen zu.

¹³³ Ex 2,2–3 (Übersetzung: Kraus/Karrer, Septuaginta Deutsch): „Und *sie* wurde schwanger und gebar einen Knaben. *Als sie aber sahen*, dass er wohlgestaltet war, *verbargen* sie ihn drei Monate lang. ³Als sie ihn aber nicht länger verstecken *konnten*, nahm *seine Mutter* einen Kasten bestrich ihn mit Asphaltpech, legte das Kind hinein und setzte ihn in das *Seitengewässer beim Fluss*.“ (Die Kursivierungen wurden durch die Herausgeber/innen der Septuaginta Deutsch eingefügt, um Abweichungen vom MT zu markieren.)

¹³⁴ Zu Mirjam in Josephus’ *Antiquitates* vgl. Tervanotko, Denying, 262–281.

¹³⁵ Zur Reduktion der Rolle Mirjams vgl. Halpern-Amaru, Portraits, 168.

¹³⁶ Vgl. ebd., 159–160.

Gegenüber dem Bibeltext wird in A. J. 2,252 noch die Äthiopierin Tharbis hinzugefügt, die Mose heiratet. Josephus ist es wichtig, dass Mose in die Herrscherfamilie integriert wird und in höchsten Kreisen verkehrt. Seine beiden Frauen, Tharbis und die Tochter Jitros, die im Unterschied zum Bibeltext keinen Namen erhält, stammen aus angesehenen Familien: Tharbis ist die Tochter des äthiopischen Königs, die Tochter Jitros aus einer priesterlichen Familie.

8.2.4.3 Die Definition von Identität und Anders-Sein

Bei Josephus fehlt die Episode Ex 2,11–14. Niemals wird Mose bei ihm in der Nähe seiner versklavten Volksgenossen gezeigt. Er geht nicht hinaus, um ihr Elend zu sehen. Auch die Verse Ex 2,23–25, in denen vom Hilfeschrei der Hebräer und ihrer Erhörung durch Gott die Rede ist, übergeht Josephus. Das Schicksal des Volkes kommt kaum in den Blick. Zudem hat Gott die Rettung ohnehin schon längst beschlossen.

Mose selbst erscheint also nie in der Nähe der anderen Hebräer. Seine Herkunft aus einer Familie von fremden Sklav/inn/en wird nicht thematisiert. Vielmehr wird ausführlich sein Leben in der ägyptischen königlichen Familie ins Zentrum gestellt. Mose ist kein hebräischer Sklave, sondern Teil der königlichen Familie. Die Szene, in der er auf dem Schoß des Königs sitzt und dieser ihm die Krone aufsetzt, weist auf seine künftige Rolle als Anführer der Israeliten voraus. Der Feldzug, den Mose für die Ägypter anführt, involviert ihn weitaus stärker in die ägyptische Gesellschaft bzw. Herrschaft, als das im Bibeltext geschieht. Die Adoption durch die Königstochter integriert ihn auch rechtlich in die königliche Familie. Seine Heirat mit der äthiopischen Königstochter verstärkt seinen Status. Die Adoption durch Jitro legitimiert ihn zusätzlich als Priester.

Moses hoher gesellschaftlicher Status ist ebenso wichtig wie seine persönlichen Vorzüge, äußere und innere: Größe, Schönheit, Klugheit. Alle diese sind von Gott gegeben. Damit erweist sich Mose als Hebräer, deren Tugend und Tüchtigkeit zu Beginn der Gewinnsucht und Vergnügungssucht der Ägypter gegenübergestellt wird. Zwar werden die Ägypter negativ und die Hebräer positiv geschildert, tatsächlich aber spielen sie alle in der Erzählung eine untergeordnete Rolle. Konkret manifestieren sich die hebräische Tugend und die ägyptische Schlechtigkeit in Mose und seinem Schicksal. Während die Ägypter im Allgemeinen von üblem Charakter sind, spielt die Königstochter eine überaus positive Rolle. Der König wird ambivalent geschildert: Zwar ist er von Neid und Furcht gegenüber Mose erfüllt – auch aufgrund der Weissagung –, allerdings ist er ihm auch zugetan.

Dass Mose als Hebräer unter den Ägyptern lebt, ist für Josephus offensichtlich selbstverständlich. Das spiegelt die Situation seiner Zeit wider, als Juden, auch Josephus selbst, in der Diaspora lebten. Aber die Erzählung reflektiert auch die Verfolgungssituation und die Bedrohung, der Juden unter fremder Herrschaft ausgesetzt sind. Mose wird von den Töchtern Jitros auch nicht als Ägypter, sondern als Fremder (ξένος) bezeichnet. Das bezieht sich zunächst auf seine Fremdheit in Midian, sagt aber nichts darüber aus, ob er als Hebräer oder Ägypter wahrgenommen wird oder ob beide Identitäten überhaupt unterscheidbar sind.

Der Konflikt wird auf die individuelle (und damit exemplarische) Ebene gehoben, aber anders als bei Philo nicht auf die innere und psychische, sondern auf die politische. Mose ist der ideale und legitime Herrscher und Priester, der auch den griechisch-römischen Vorstellungen entspricht.

8.2.4.4 Zeit als strukturierendes Element

Gegenüber dem Bibeltext wird durch die Einfügung des Äthiopienfeldzugs die Zeit Moses am Königshof verlängert. In Ex 2,11 geht Mose, sobald er erwachsen ist, sofort zu den hebräischen Arbeitern hinaus. Schon am nächsten Tag ermordet er den Ägypter und muss fliehen. Der Feldzug gegen die Äthiopier nimmt einige Zeit in Anspruch. Auch danach hält sich Mose noch am Königshof auf. Erst als ihm die Pläne seiner Widersacher zu Ohren kommen, ergreift er die Flucht.

Moses Alter wird nicht genannt. Die einzige Zahlenangabe des Josephus findet sich zu Beginn, als er 400 Jahre der Unterdrückung erwähnt. Er bezeichnet diese Zeit aber nicht explizit als den Zeitpunkt der Befreiung, der bereits Abraham vorausgesagt wurde (vgl. Gen 15,13).¹³⁷

8.2.4.5 Raum als strukturierendes Element

Auch der Raum des Wirkens Moses wird von Josephus erweitert. Sein Leben am Königshof selbst, von dem das Exodusbuch nichts erzählt, erhält Aufmerksamkeit. Der Feldzug nach Äthiopien erweitert den geographischen Raum, in dem der junge Mose agiert. Damit verliert die biblische Gegenüberstellung von Ägypten und Wüste, von Königshof und Sklavenarbeit, von Ägyptern und Hebräern auch ihre Schärfe. Die Wüste erscheint als der Ort, dem die Ägypter keine Aufmerksamkeit widmen und der so einen Fluchtweg für Mose bietet.

8.2.4.6 Metaphorische Interpretation und ihre Implikationen

Bei Josephus finden sich keine metaphorischen oder allegorischen Auslegungen des Exodus. Für ihn ist der politische Aspekt von Bedeutung, der aber dennoch Josephus' Gegenwart widerspiegelt.

8.3 Die Targume

8.3.1 Einleitung

Die Targume zum Pentateuch¹³⁸ übersetzen den Bibeltext in aramäische Sprache, wobei sie schwierige Stellen verändern, den Text mancherorts aktualisieren und ergänzen, bisweilen auch umfangreichere haggadische Traditionen einfügen.¹³⁹ Im Folgenden werden der babylonische Targum Onkelos und der der palästinischen

¹³⁷ Diese Verheißung an Abraham spricht Josephus in den *Antiquitates* nicht an.

¹³⁸ Die aramäischen Textzeugen der palästinischen Tradition sind zugänglich in der kritischen Ausgabe von Díez Macho, *Targum palaestinese*; kritische Edition des Targum Onkelos: Sperber, *Bible*; englische Übersetzungen: Grossfeld, *Targum*; McNamara/Hayward, *Targum Neofiti*.

¹³⁹ Zum Targum als Interpretation des biblischen Textes vgl. Alexander, *Targum*.

Tradition zuzurechnende Targum Neofiti (mit Hinweisen auf den Fragmenten-Targum) sowie Targum Pseudo-Jonathan herangezogen.¹⁴⁰

Der Targum Onkelos¹⁴¹ ist der offizielle Targum für die Tora und ist tatsächlich eine anonyme Komposition. Er stammt ursprünglich aus Palästina (ca. 1. bis frühes 2. Jh. n. Chr.)¹⁴² und wurde in Babylonien im 4. oder 5. Jh. redigiert, nach anderen bereits im 3. Jh.¹⁴³ Seine Sprache ist das sogenannte „Standard Literary Aramaic“.¹⁴⁴ Targum Onkelos hält sich in der Regel eng an den hebräischen Text, ist aber „loin d'être la version littéraire et servile que l'on dit souvent“.¹⁴⁵ Grossfeld konstatiert eine unübersehbare Beziehung zwischen Targum Onkelos und der halachischen und haggadischen Midraschtradition des 2.–4. Jahrhunderts. Er nimmt an, dass beide aus einer gemeinsamen Tradition schöpfen, die zumindest für die halachischen Midraschim auf R. Aqiba verweist.¹⁴⁶

Die palästinische Targum-Tradition war in Palästina verbreitet, bevor um 800 (oder später) der Targum Onkelos (wieder) dorthin kam. Sie hat keine vereinheitlichende Rezension erfahren und liegt daher in unterschiedlichen Varianten vor. Wichtige Repräsentanten sind der Codex Neofiti 1, Pseudo-Jonathan, der aber auch babylonische Lesarten enthält, der sogenannte Fragmententargum und Fragmente aus der Geniza von Kairo.¹⁴⁷ Der Codex Neofiti 1 ist in gutem und relativ altem palästinischem Aramäisch geschrieben. Er enthält Traditionen aus verschiedenen Zeiten und seine Datierung ist umstritten.¹⁴⁸ Alexander plädiert für das 3./4. Jh., McNamara für eine Redaktion im 5. Jh.,¹⁴⁹ Levy spricht von der talmudischen Periode.¹⁵⁰ Zum großen Teil wird wörtlich übersetzt, es finden sich aber auch Ergänzungen.¹⁵¹

Der Pseudo-Jonathan genannte Targum, eigentlich Targum Jeruschalmi,¹⁵² ist ungefähr doppelt so lang wie der Bibeltext und enthält eine große Bandbreite an Traditionen: Alte Traditionen, die in vorchristliche Zeit zurückgehen, aber auch weitaus spätere Texte (7. Jh.).¹⁵³ Seine Redaktion wird meist auf das 7./8. Jh. datiert.¹⁵⁴

¹⁴⁰ Vgl. zu den Targumen ebd., 320–331; McNamara, Targums. Zu den Texten vgl. auch Le Déaut, Targum, 15–37. Zu Neofiti vgl. auch Levy, Targum. Siehe auch die Einleitungen zu den Texteditionen.

¹⁴¹ Vgl. zu dieser Bezeichnung auch bMeg 3a.

¹⁴² Nach Le Déaut, Targum, 21, vor dem Bar-Kochba-Aufstand; vgl. auch Grossfeld, Targum, 8–9.

¹⁴³ Vgl. auch Grossfeld, Targum 6, 30–32 – er spricht sich für das 3. Jh. aus.

¹⁴⁴ Vgl. Alexander, Targum, 321; Grossfeld, Targum 6, 30–32.

¹⁴⁵ Le Déaut, Targum, 20.

¹⁴⁶ Vgl. Grossfeld, Targum 6, 15–17.

¹⁴⁷ Dazu kommen Toseftot und rabbinische Zitate.

¹⁴⁸ Vgl. zum Problem der Datierung und besonders der Frühdatierung der (palästinischen) Targume York, Dating.

¹⁴⁹ Vgl. Alexander, Targum, 323; McNamara, Targums, 761.

¹⁵⁰ Vgl. Levy, Targum, 79.

¹⁵¹ Zu Übersetzungstechniken im palästinischen Targum vgl. McNamara, Targum 1A, 29–35; zur Übersetzung und Interpretation in Neofiti vgl. Levy, Targum, 25–79. In der Übersetzung von Ex finden sich die ersten midraschischen Ergänzungen in Ex 12 (vgl. ebd., 77).

¹⁵² Vgl. Alexander, Targum, 322.

¹⁵³ Auch die Sprache enthält Elemente des palästinischen Aramäisch sowie eines östlichen Aramäisch. Vgl. Maher, Targum 1B, 8–11.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., 11–12.

Targum Pseudo-Jonathan enthält palästinische Targumtradition, hat aber ebenso Parallelen mit Targum Onkelos. Dazu kommen spätere Midraschtraditionen, die als palästinisch angesehen werden können.¹⁵⁵ Maher hält fest, dass Pseudo-Jonathan der Mekhilta sehr nahe steht und dieses Werk (in einer der heutigen sehr ähnlichen Form) gekannt haben muss.¹⁵⁶ Der Charakter des Textes¹⁵⁷ spricht dafür, dass Targum Pseudo-Jonathan von Anfang an nicht – wie andere Targume – zum Vortrag in der Synagoge bestimmt, sondern als literarisches Werk für ein gebildetes Publikum konzipiert war.¹⁵⁸ Pseudo-Jonathan geht durch seine umfangreichen Ergänzungen und Veränderungen schon in Richtung „rewritten Bible“.¹⁵⁹

Der Fragmententargum besteht aus mehreren Gruppen von Handschriften und gehört zur palästinischen Tradition. Alexander betrachtet die Fragmentarität dieses Targums als intendiert. Sein Zweck sei es gewesen, Targum Onkelos, der sich auch in Palästina durchsetzte, zu ergänzen, um die palästinische Tradition zu erhalten. Der Fragmententargum ist nach Neofiti und vor Pseudo-Jonathan zu datieren.¹⁶⁰

Targume sind zwar zunächst Übersetzungen, interpretieren aber durch Paraphrasierung, Ersetzen von Wörtern, doppelte und dreifache Übersetzung eines Ausdrucks, Ergänzungen und Einfügen von Traditionen in den Bibeltext. „Though often sensitive to the needs of the texts, such passages reflect more the world of the later writer than of the Bible, and thus offer an interesting insight into the thoughts of the rabbinic translators.“¹⁶¹ Tora, Gebet und Beachtung der Gebote sind wichtige Themen für den Targum.¹⁶² Die Transzendenz Gottes wird betont und Anthropomorphismen werden vermieden.¹⁶³

8.3.2 *Ex 1–2 im Targum*

Der Targum übersetzt und paraphrasiert den biblischen Text. Dabei kommt es zu Klärungen schwieriger Stellen¹⁶⁴ und mitunter zu einer eigenen Akzentsetzung. Darüber hinaus werden, besonders im Targum Pseudo-Jonathan, haggadische Traditionen eingefügt, die großteils auch aus anderen Schriften bekannt sind.¹⁶⁵ Im

¹⁵⁵ Ebd., 2; zu möglichen Erklärungsversuchen für den spezifischen Charakter des Pseudo-Jonathan vgl. Alexander, Targum, 323.

¹⁵⁶ Vgl. Maher, Targum 1B, 4.

¹⁵⁷ Z. B. Verwendung vulgärer Sprache, Anspielungen auf Interpretationen, die nicht ausgeführt werden, umfangreiche Einfügungen.

¹⁵⁸ Vgl. Maher, Targum 1B, 4.

¹⁵⁹ Ebd., 8, im Anschluss an Shinan.

¹⁶⁰ Vgl. Alexander, Targum, 323–324. Edition und englische Übersetzung des Fragmententargums: Klein, Fragment-Targums. Zu Ex 1–2 sind nur wenige Verse erhalten: aramäischer Text: vol. 1, 70; englisch: vol. 2, 35.

¹⁶¹ Levy, Targum, 69.

¹⁶² Vgl. ebd., 70; McNamara, Targum 1A, 39–41.

¹⁶³ Vgl. auch Grossfeld, Targum 6, 19–23 und 25–30.

¹⁶⁴ Beispiel dafür ist Ex 2,9 der Imperativ היליכי (hi. Imp. f. Sg., „bring“ – was im Kontext aber schwierig zu verstehen ist), der in der Interpretation immer wieder Probleme und manchmal kreative Lösungen verursacht hat.

¹⁶⁵ Zu den haggadischen Traditionen in Targum Pseudo-Jonathan vgl. Maher, Targum 1B, 5–8.

Folgenden sollen wichtige inhaltliche Änderungen des Targum entlang dem biblischen Text angeführt werden.¹⁶⁶

Dass der neue König (1,8) Josef nicht kannte, wird von allen drei Texten dahingehend interpretiert, dass er die Gesetze Josefs nicht beachtete.¹⁶⁷

Targum Neofiti ergänzt in 1,10 die Befürchtung der Ägypter, dass die Hebräer einen eigenen König für sich einsetzen könnten. Das erinnert wiederum an die Prophezeiung an den Pharao, dass den Hebräern ein Retter geboren werde.¹⁶⁸ Targum Pseudo-Jonathan erweitert 1,10 und steigert die Befürchtungen der Ägypter.

Die Städte Pitom und Ramses (1,11) werden nur in Targum Onkelos so bezeichnet. Targum Neofiti und Pseudo-Jonathan geben sie mit Tanis und Pelusium wieder.¹⁶⁹

Zu beobachten ist, dass Targum Pseudo-Jonathan und Onkelos „Hebräer“ bzw. „hebräisch“ durchgehend mit „Juden“ bzw. „jüdisch“ übersetzen. Targum Neofiti erwähnt die „Juden“ in 1,22 (wie die beiden anderen auch), bleibt aber sonst bei der Wiedergabe „Hebräer“.

Targum Pseudo-Jonathan fügt in 1,15 eine Tradition ein, die die Tötungsdekrete des Pharaos begründet. Er hat einen beunruhigenden Traum, den ihm seine beiden Magier Jannes und Jambres deuten.¹⁷⁰ Israel wird ein Kind geboren werden, das Ägypten zerstören wird. Außerdem identifiziert dieser Targum die Hebammen Schifra und Pua wie bSota 11b mit Jochebed und Mirjam.¹⁷¹

In Ex 1,17 wird im Zusammenhang mit dem Widerstand der Hebammen erstmals Gott erwähnt. Während der Bibeltext hier אלהים hat, verwendet die Targumtradition den Gottesnamen.¹⁷²

In Ex 1,19 fügen Targum Neofiti und Pseudo-Jonathan sowie der Fragmententargum einen Hinweis auf das Gebet der hebräischen Frauen ein. Sie brauchen keine Hebammen, weil sie auf Gottes Hilfe vertrauen. Während der Bibeltext diese Tatsache der Lebenskraft der hebräischen Frauen zuschreibt, fügt Targum Neofiti einen

¹⁶⁶ Rabbinische Parallelstellen werden hier exemplarisch angegeben. Für weitere Parallelen vgl. die Anmerkungen in den oben genannten Übersetzungen der Targume.

¹⁶⁷ Das erinnert an die rabbinische Diskussion, ob es sich tatsächlich um einen neuen Pharao handelte oder nur um die Tatsache, dass der Pharao neue Dekrete erließ; vgl. bSota 11a; Tan Schemot 5; TanB Schemot 7; ExR 1,8. Targum Neofiti und Pseudo-Jonathan verwenden hier das griechische Lehnwort *nomos* (vgl. McNamara, Targum 1A, 20).

¹⁶⁸ Vgl. Josephus, A. J. 2,205. Targum Pseudo-Jonathan gibt diese Tradition in 1,15 wieder.

¹⁶⁹ Vgl. McNamara, Targum and Testament, 285: „Place names which occur in various parts of the Hebrew Bible are generally identified in the Palestinian Targums with what is considered their later equivalents.“ Zu Pelusium siehe ebd., 300; zu Tanis ebd., 306.

¹⁷⁰ Die beiden werden in unterschiedlichen jüdischen, christlichen und griechisch-römischen Quellen erwähnt, z. B. auch in 2 Tim 3,8.

¹⁷¹ Auch der Fragmententargum identifiziert die Hebammen mit Jochebed und Mirjam. Für weitere Parallelen vgl. Maher, Targum 162, Anm. 32.

¹⁷² Vgl. zu den Gottesnamen in Targum Onkelos Grossfeld, Targum 6, 21; im palästinischen Targum McNamara, Targum 1A, 35–39; für den Neofiti Levy, Targum, 40: „The independent Hebrew *ʾlhyim* [...] is routinely eliminated in favor of *ʾl* or some other usage.“ Levy vermutet, dass es dabei um die Beseitigung von Inkonsistenzen in der Verwendung der Gottesbezeichnungen geht (41). Die Schreibweise variiert in den Manuskripten, z. B. *ʾl*, *ʾyl* oder *ʾyl*; vgl. dazu Sperber, Bible, XIX–XX.

kurzen und Targum Pseudo-Jonathan einen ausführlicheren Verweis auf das Flehen der Frauen zu Gott ein. Levy sieht darin eine mögliche „specific message for the women“.¹⁷³

Die Häuser, die Gott nach Ex 1,21 den Hebammen baut, werden in Targum Neofiti und Pseudo-Jonathan ausdrücklich auf die königliche und die priesterliche Familie gedeutet, die von Jochebed bzw. Mirjam abstammen.¹⁷⁴

Der Befehl des Pharaos in Ex 1,22 ist auffälligerweise unspezifisch und spricht von „allen Söhnen“, die in den Fluss geworfen werden sollen. ExR 1,18 gibt sogar die Ansicht wieder, dass der Pharao auch befahl, die ägyptischen Kinder zu töten, weil seine Wahrsager nicht wussten, ob der Erlöser ein Hebräer oder ein Ägypter sein werde.¹⁷⁵ Der Targum (alle Textzeugen) fügt hier explizit ein: „die *den Juden* geboren werden“, um klarzustellen, dass die ägyptischen Knaben nicht betroffen sind.

Targum Pseudo-Jonathan beginnt Kapitel 2 mit der namentlichen Erwähnung des Amram¹⁷⁶ und der aus bSota 12a bekannten Tradition über die Reaktion Amrams auf das Dekret des Pharaos, nämlich die Trennung von seiner Frau.¹⁷⁷ Bei der Wiederheirat war Jochebed 130 Jahre alt und wurde durch ein Wunder wieder jung.¹⁷⁸ Die Dauer der Schwangerschaft wird in 2,2 mit sechs Monaten angegeben.¹⁷⁹ Zusammen mit den drei Monaten, in denen Jochebed das Kind versteckte, sind das neun Monate. Zu diesem Zeitpunkt entdeckten die Ägypter, dass Jochebed ein Kind verbarg (2,3).¹⁸⁰ In 2,4 wird die Schwester namentlich als Mirjam bezeichnet. Targum Pseudo-Jonathan ist in diesem Abschnitt also ausführlicher als der Bibeltext und greift Midraschtraditionen auf, die auch in anderen Texten greifbar sind.

Ex 2,5 erfährt mehrere Klärungen und Ergänzungen. Targum Neofiti und Pseudo-Jonathan erwähnen, dass die Tochter des Pharaos zum Fluss ging, um sich abzukühlen (קרר). Targum Onkelos bleibt beim biblischen „um zu baden“. Targum Pseudo-Jonathan fügt dazu auch eine Tradition ein, nach der die Tochter des Pharaos, die hier Bitja genannt wird, an einer Hautkrankheit litt, die ihr ein Brennen verursachte.

¹⁷³ Levy, Targum, 340. Abgesehen davon konstatiert er eine Betonung des Gebets in Targum Neofiti; vgl. auch McNamara, Targum 1A, 40–41.

¹⁷⁴ Ebenso der Fragmententargum; vgl. auch bSota 11b; ExR 1,17 u.a.

¹⁷⁵ Auch bSota 12a deutet die Stelle so, dass das Dekret des Pharaos auch die Ägypter betroffen habe.

¹⁷⁶ Targum Pseudo-Jonathan nennt alle Personen in der Geburtsgeschichte des Mose mit ihren Namen (Amram, Jochebed, Mirjam) und gibt der Tochter des Pharaos den Namen Bitja.

¹⁷⁷ Allerdings wird diese Auslegung nur in einem Satz angesprochen und die Umstände der Wiedervereinigung sowie die Intervention Mirjams fehlen. Vgl. Maher, Targum 1B, 6: „[I]n this Targum [Pseudo-Jon] we find haggadic references which can be understood only by one who knows the whole haggadah.“ Der Fragmententargum ergänzt den Namen Jochebeds und bezeichnet sie als Amrams Tante.

¹⁷⁸ Vgl. bSota 12a; ExR 1,19. Targum Pseudo-Jonathan hat eine gewisse Vorliebe für Wunder. Maher, Targum 1B, 6: „[T]hough all the Targums tell of *miracles and wonders*, Ps.-J. distinguishes itself from the other Targums in that it shows a far greater interest in the miraculous and the wonderful.“

¹⁷⁹ Die rabbinische Tradition (bSota 12a; ExR 1,20) hält fest, dass Jochebed schon drei Monate schwanger war, als Amram sie wieder zurücknahm.

¹⁸⁰ Vgl. auch bSota 12a; ExR 1,20.

Sobald sie das Körbchen mit dem Mosekind aus dem Wasser holte, war sie geheilt.¹⁸¹ Vom hebräischen Text nicht ganz eindeutig zu beantworten ist die Frage, ob die Tochter des Pharaos ihre Magd schickte, um das Kästchen zu holen, oder ihren Arm ausstreckte (אמתה).¹⁸² Targum Onkelos und Neofiti verwenden dasselbe Wort wie der Bibeltext, und halten damit die Ambivalenz aufrecht.¹⁸³ Targum Pseudo-Jonathan übersetzt mit ארמיא und versteht daher eindeutig „Arm“.

In Ex 2,10 wird der Name des Mose mit dem Herausziehen des Kindes durch die Königstochter begründet. Während Targum Onkelos und Pseudo-Jonathan im Aramäischen dabei bleiben, spricht Neofiti von „retten“.¹⁸⁴

Targum Pseudo-Jonathan bringt auch in der Episode der Tötung des Ägypters einige Ergänzungen an. In 2,11 verweist er neben der im Bibeltext erwähnten körperlichen auch auf die seelische Belastung der Hebräer. Anlässlich der Ermordung des Ägypters (2,12) betont er zur Rechtfertigung des Mose, dass dieser in seiner Weisheit bereits vorausgesehen habe, dass aus den Nachkommen dieses Mannes niemals ein Proselyt hervorgehen würde.¹⁸⁵ Die beiden streitenden Hebräer (Ex 1,13–14) werden wie in Tan Schemot 10 als Datan und Abiram identifiziert.¹⁸⁶

Alle drei Zeugen des Targum vermeiden es, Jitro/Reguël als Priester zu bezeichnen, sondern sprechen von einem Herrscher.¹⁸⁷

Targum Pseudo-Jonathan ergänzt in 2,17 einen Hinweis auf die Stärke des Mose. Er ist der einzige Targumzeuge, der Reguël als den „Vater des Vaters“ der sieben jungen Frauen bezeichnet. Das dürfte auf Ri 4,11, wo Hobab als Schwiegervater Moses, und Num 10,29, wo er als Sohn Reguëls bezeichnet wird, zurückgehen.¹⁸⁸ In 2,19 fügt Targum Pseudo-Jonathan hinzu, dass Mose nur einmal Wasser geschöpft hat. Darin kommt wieder die Neigung dieses Textes zu Wundern zum Ausdruck.

Eine längere Ergänzung bietet Targum Pseudo-Jonathan zu 2,21, wo er eine Hag-gada über eine Gefangenschaft Moses bei Reguël wiedergibt, während der ihn Zip-pora versorgt.¹⁸⁹ Im Garten Reguëls findet Mose seinen Stab, mit dessen Hilfe er später seine Wunder vollbringen wird, auf die der Text schon vorausverweist.

¹⁸¹ In anderen rabbinischen Texten leidet die Tochter des Pharaos an Aussatz, vgl. Tan Schemot 7; PRE 48; ExR 1,23. Ein Reflex des Targum Pseudo-Jonathan könnte sich in der Bemerkung Ephräms in seinem Exoduskommentar finden, wonach die Hitze an diesem Tag außergewöhnlich gewesen sei.

¹⁸² Vgl. bSota 12b; ExR 1,23.

¹⁸³ Vgl. Grossfeld, Targum, 5, Anm. 3.

¹⁸⁴ Dieses findet sich auch in der Erklärung des Josephus (s.o.).

¹⁸⁵ So auch im Fragmententargum. Dort ist die Quelle dieses Wissens nicht Moses Weisheit, sondern der Heilige Geist (so auch in den Randglossen des Targum Neofiti; vgl. McNamara, Targum 1A, 38); vgl. auch ExR 1,29.

¹⁸⁶ Mek Amalek 3 erwähnt Datan als den, der Mose entgegnet.

¹⁸⁷ Vgl. dazu Lawrence, Jethro, 130–131.

¹⁸⁸ Vgl. auch Sifre Numeri 78.

¹⁸⁹ Warum Jitro Mose gefangen setzt, wird hier nicht ausgeführt. Der Talmud überliefert in bSota 11a, dass Jitro neben Bileam und Ijob der Berater des Pharaos bei seinen Plänen gegen die Hebräer gewesen ist (vgl. Ex 1,10). Jitro allerdings ergriff die Flucht, sodass seine Nachkommen zum Lohn dafür im Sanhedrin sitzen.

Der Targum gibt den Bibeltext in der vorgegebenen Struktur wieder. Targum Neofiti und Onkelos bieten kaum Ergänzungen. Sie vereinheitlichen Unklarheiten im Text, aktualisieren (z. B. die Namen der Städte) und erklären. Die Beziehung zur eigenen Gemeinschaft wird verstärkt, indem die Bezeichnung „Juden“ anstelle von „Hebräer“ und der Gottesname statt der allgemeinen Bezeichnung verwendet wird. Den gebärenden Frauen werden Gebete zugeschrieben. Durch die Vermeidung der Bezeichnung „Priester“ für Reguël wird eine Anstößigkeit beseitigt, die etwa Tanchuma durch eine Konversion Jitros löst. Insgesamt wird so der Text den Anforderungen der jüdischen Gemeinschaften angepasst.

In Targum Neofiti finden sich bereits einige Hinweise auf rabbinischen Traditionen, die in Targum Pseudo-Jonathan ausführlich wiedergegeben werden (z. B. einen Hinweis auf einen kommenden König, königliche und priesterliche Häuser für die Hebammen, abkühlen statt baden).

Die ausführlichsten Ergänzungen weist Targum Pseudo-Jonathan auf. Durch diese wird Ex 1–2 stärker in die gesamte biblische Geschichte eingebunden, Gott vermehrt ins Spiel gebracht und die Rolle des Mose vergrößert. Der Kontrast zwischen Juden und Nicht-Israeliten wird verstärkt, sowohl was die Ägypter angeht als auch in Bezug auf Reguël. Die Macht des Pharaos und der Ägypter wird durch eine gegenüber dem Bibeltext größere Präsenz Gottes in der Erzählung sowie durch die Vorhersage über das Kind deutlich reduziert.

Die Rolle der Frauen bleibt entsprechend dem Bibeltext wichtig. Zippora wird in ihrer Sorge für Mose, mit der sie sich ihrem Vater, wenn auch nur heimlich, entgegenstellt, sehr positiv dargestellt. Interessant ist, dass die zehnjährige Gefangenschaft des Mose bei Reguël einfach endet, offensichtlich ohne Spannungen in der Beziehung zwischen Mose und Reguël zu hinterlassen. Sobald er frei ist, entscheidet sich Mose, bei Reguël zu bleiben, und dieser gibt ihm seine Tochter zur Frau.¹⁹⁰

Die Targume versuchen den Text im Rahmen ihres Kontextes verständlich wiederzugeben und beziehen teilweise auch rabbinische Traditionen ein bzw. implizieren eine Kenntnis dieser Traditionen, die den Bibeltext näher an das eigene Umfeld heranbringen.

8.4 Midrasch Exodus Rabba

8.4.1 Einleitung

Der Midrasch Exodus Rabba¹⁹¹ besteht aus zwei Teilen: Die Paraschen 1–14 behandeln Ex 1–10, die Paraschen 15–52 stellen einen homiletischen Midrasch zu Ex 12–40 dar.¹⁹² Der zweite Teil gehört zum Tanchuma-Yelamdenu. Teil 1, der für diese Untersuchung relevant ist, ist ins 10. Jh. zu datieren.

¹⁹⁰ Hier zeigt sich, dass die Erzählung über die Gefangenschaft eingefügt wurde, ohne sie aber wirklich in den Kontext einzupassen.

¹⁹¹ Kritische Edition: Shinan, Midrash; englische Übersetzung: Freedman/Simon/Lehrman, Midrash; deutsche Übersetzung: Wünsche, Midrasch.

¹⁹² Vgl. Stemberger, Einleitung, 304.

Er ist ein exegetischer Midrasch, der den Text Vers für Vers auslegt. Wie in den vorangegangenen Kapiteln bereits deutlich wurde, greift ExR zahlreiche Traditionen auf, insbesondere aus Tanchuma und bSota. Mit diesen beiden Texten stimmen jeweils längere Abschnitte weitgehend überein.¹⁹³ Aber auch zu anderen Texten bestehen Parallelen.

Das Bild des Mose in ExR stellt das Tora-Studium sowie Moses Funktion als Mediator zwischen Gott und Volk in den Mittelpunkt.¹⁹⁴ Das gilt für den erwachsenen Mose, in seiner Kindheit sind diese Züge nur angedeutet.

Da die Auslegung von ExR recht lang und relativ spät ist, soll hier nicht der ganze Text dargestellt, sondern eine kurze Zusammenschau entlang der Leitfragen gegeben werden.

8.4.2 Analyse

8.4.2.1 Macht, Ermächtigung und Entmachtung

ExR beginnt mit den beiden Petichot, die sich auch in Tan Schemot finden. Damit wird der Fokus sofort auf Gottes allmächtiges Wirken gelenkt. Besonders deutlich wird dies in ExR 1,16 in folgender Auslegung:

[...] das Volk vermehrte sich, um zu bestätigen was Thren. 3, 37 gesagt ist: „Wer spricht und es wird, ohne dass es der Ewige nicht befohlen“? Wenn der Pharao befahl, alle Männlichen umzubringen, was frommte ihm sein Befehl? Der Ewige befahl nichts anderes, als dass „das Volk sich vermehre und sehr mächtig werde“.¹⁹⁵

Ebenso wird wie im Midrasch Tanchuma Josefs positive Rolle in Ägypten betont und Israels Götzendienst angesprochen. Die Berater des Pharaos erweisen sich als unwissend, die Unterdrückung der Hebräer fällt auf den Pharao selbst zurück. Die Leben fördernde Aktivität der Hebammen wird ausführlich geschildert und sie werden als Jochebed und Mirjam identifiziert. Auch die Rolle der anderen Frauen wird ausgebaut.

Moses Besonderheit zeigt sich erstmals darin, dass er keine ägyptische Amme akzeptiert. Sodann wird wie in Tan und bei Philo sein ungewöhnliches Wachstum hervorgehoben. Seine außerordentlichen Fähigkeiten und seine Geistbegabung

¹⁹³ Der Beginn von ExR (bis Ex 1,8) entspricht Tan Schemot, ebenso die Auslegung ab Ex 2,11. Auch dazwischen finden sich Parallelen zu Tan. Die Auslegung von Ex 2,20–21 weist Gemeinsamkeiten mit TanB auf. BSota wird für die Interpretation von Ex 1,9–2,9 rezipiert. Vgl. Stemberger, Einleitung, 304: „Als Grundtext [für ExR I] hat der Verfasser offensichtlich Tan (v.a. die übliche Fassung) verwendet und mit anderem Material (so v.a. dem Ex-Midrasch von bT Sota) aufgefüllt, das er in kleinere Einheiten zerlegt, wo eine Tradition mehrere Verse betrifft; dazu fügt er gelegentlich eigene Auslegungen.“

¹⁹⁴ Vgl. Graves, Scholar and Advocate, 9–18. Graves sieht den Hintergrund der besonderen Betonung der Rolle des Mose als Advokat Israels in den beginnenden gewalttätigen Übergriffen gegen Juden in Europa (ebd., 16).

¹⁹⁵ Wünsche, Midrasch, 14; Shinan, Midrash, 64: מי זה ששנאמר: לא יקיים מה שנאמר: מי זה? ה' לא צוה. אמר ותהי ה' לא צוה (איכה ג 37). אם פרעה צוה להרוג את הזכרים – מה הועיל בגורתו?! ה' לא צוה.

erweisen sich in der Episode über die Tötung des Ägypters und den Streit der beiden Hebräer. Durch Gottes Hilfe entkommt Mose dem Pharao. In Midian angekommen, rettet er die Töchter des Priesters vor den Hirten (vgl. Tan). Mose erscheint, sobald er erwachsen ist, als von Gott ermächtigt und beschützter Retter. Zuvor aber ist er der von den Frauen bewahrte und gerettete kleine Knabe, der dennoch schon seine zukünftige Größe ahnen lässt.

8.4.2.2 Strukturen von Macht und Geschlecht

Durch die Integration der Traditionen aus bSota, die die Frauen in Ex 1–2 besonders hervortreten lassen, erhält deren Rolle für die Vermehrung des Volkes und die Geburt Moses großes Gewicht. Die Hebräerinnen sind dafür verantwortlich, dass der Plan des Pharaos, die Vermehrung zu stoppen, nicht aufgeht, sondern Gottes Verheißung sich erfüllt.

Die Hebammen werden eindeutig als Hebräerinnen identifiziert und mit Jochbed und Mirjam gleichgesetzt, wobei die Deutungen aus bSota hier noch ausgebaut und vermehrt werden. ExR 1,16 beschreibt wortreich den Lohn der Gottesfurcht für die Hebammen: Der König von Ägypten tat ihnen nichts an. Dass der Pharao gerade die männlichen Neugeborenen töten lassen wollte, spricht einerseits für seine Dummheit – ExR 1,14 erklärt, dass ja die Frauen für die Vermehrung verantwortlich sind und es dafür nur wenige Männer braucht –, und offenbart andererseits die Unmoral der Ägypter, die die hebräischen Frauen für sich haben wollten (ExR 1,18).

Mirjams Rolle wird durch ihre Identifikation mit der Hebamme Pua angereichert.¹⁹⁶ Ihre Prophetie wird erwähnt, aber damit zugleich von der glorreichen Rettung am Schilfmeer in ihre Kindheit zurückverlegt und auf den Familienkreis beschränkt. An einigen Stellen wird sie subtil kritisiert. Die Tochter des Pharaos, hier Bitja genannt, erscheint in sehr positivem Licht. Wie in Tan, so wird auch hier ihre Distanzierung vom Götzendienst festgestellt. Zippora ist in ExR 1,32 diejenige, die „wie ein Vogel“ läuft und Mose herbeibringt.¹⁹⁷ Insgesamt spielen die Frauen dort eine bedeutende Rolle, wo es um Nachkommenschaft und Versorgung geht.

8.4.2.3 Die Definition von Identität und Anders-Sein

Wie in Tan werden hier die Frage des Götzendienstes in Ägypten und der Beschneidung bzw. Vernachlässigung der Beschneidung durch die Hebräer in Ägypten angesprochen. ExR 1,8 interpretiert, dass Mose die Hebräer beim Auszug aus Ägypten beschnitten habe. Implizit ist damit bereits seine Mittlerfunktion zwischen ihnen und Gott angesprochen, der sich nämlich aufgrund der Vernachlässigung der Beschneidung von Israel abgewendet hatte. Damit wird auch Moses Toratreue verdeutlicht. Die Beschneidung erscheint als klares Unterscheidungsmerkmal zwischen Hebräern und Ägyptern, ebenso wie das richtige Sexualverhalten. Den Ägyptern wird eine Neigung zur Unzucht bzw. Unmoral zugeschrieben.

¹⁹⁶ Zu Mirjam in ExR vgl. Siquans, *She Dared*, 352–355.

¹⁹⁷ Vgl. TanB.

Von beiden Nicht-Hebräern, mit denen Mose verkehrt, wird (wie in Tan) eine vorherige Bekehrung berichtet. Die Bezeichnung Moses als Ägypter durch die Töchter Jitros in Ex 2,19 wird in derselben Weise wie in Tan problematisiert und erklärt.

In ExR 1,28 in der Auslegung von Ex 2,11 fügt der Midrasch eine Tradition ein, die sich auch in HldR 4,12 findet, die vier Gründe für die Erlösung aus Ägypten angibt: Sie veränderten weder ihre Namen noch ihre Sprache noch verleumdeten sie oder dienten den Götzen.

Die Beschneidung, die von Gott gegebene und legitime Nachkommenschaft sowie die Treue zur eigenen Tradition grenzen Israel von Ägypten ab. Man mag spekulieren, ob darin auch eine Abgrenzung gegenüber dem zur Entstehungszeit des Midrasch dominanten Christentum liegt. Stemberger bejaht dies jedenfalls hinsichtlich der auch in bSota 12a enthaltenen Tradition über die schmerzfreie Geburt Jochbeds, die in ExR 1,20 erwähnt wird.¹⁹⁸

8.4.2.4 Zeit und Raum als strukturierende Elemente

Der Midrasch liest die Ereignisse in Ägypten im Kontext der gesamten Geschichte des Volkes und im gesamten Textraum des Tanach. Von daher geht der Blick ausdrücklich in die Zukunft und nimmt vor allem die Erlösung, die in Ex 1–2 kaum noch thematisiert wird, vorweg. Aber auch die vorangegangene Zeit Josefs und der anderen Vorfahren wird immer wieder angesprochen (vor allem als Kontrast). Dadurch wird das Spezifische von Ex 1–2 relativiert und im Kontext gedeutet, z. B. der Götzendienst der Israeliten aus Hos 5,7 eingetragen.

Kategorien des Raumes spielen in ExR kaum eine Rolle. Ägypten und Midian sind mit Götzendienst verbunden. Diese Qualifikation gründet aber in den Bewohner/innen/n und ändert sich mit deren Bekehrung (Tochter des Pharaos, Jitro). Von einem Hinausziehen aus Ägypten ist hier kaum die Rede, vielmehr von Erlösung. Die Frage scheint eher zu sein, wie unter den gegebenen Umständen die eigene Identität bewahrt werden kann.

8.4.2.5 Metaphorische Interpretation und ihre Implikationen

Im Einzelnen finden sich einige metaphorische Deutungen: Die Namen Israels werden als Hinweise auf die zukünftige Erlösung und die Stämme als „Balken der Welt“ interpretiert (ExR 1,5). Das Heraufziehen aus dem Land wird als Aufstieg Israels gedeutet (ExR 1,9). Die Städte Pitom und Ramses erhalten allegorische Deutungen. Ebenso wird die Haltung der männlichen und weiblichen Kinder bei der Geburt von ihrer Schöpfung her verstanden. Auch das Essen des Brotes und der Name Zipporas in Ex 1,20 werden in metaphorischem Sinn verstanden.¹⁹⁹

Insgesamt bewirkt die Einbettung in die gesamte biblische Geschichte, dass die Ereignisse Teil eines größeren Ganzen werden. In ExR kommt es nicht so sehr auf

¹⁹⁸ Vgl. Stemberger, Mose, 19.

¹⁹⁹ Dazu kommen einige Wortdeutungen und Verknüpfungen, die dem Text einen weiteren Sinn verleihen.

den historischen Exodus an, sondern der Bibeltext wird durchsichtig auf die eigene Situation in einem anderen „Ägypten“ hin.

Der Durchgang durch die verschiedenen Texte, die Ex 1–2 auslegen, zeigt, dass sich neben den jeweiligen Eigenheiten jedes Textes bestimmte Deutungsmuster und Traditionen immer wieder finden. Gerade ExR macht deutlich, dass die Tradition im Laufe der Zeit angereichert und gesammelt wird. Vor allem die Werke des Philo und des Josephus werden auch von christlichen Autoren rezipiert, wo einzelne Auslegungen fortgeführt werden, die im jüdischen Bereich in der Folge eine geringe oder keine Rolle mehr spielen.

9. Weitere christliche Texte

In diesem Kapitel, das die Untersuchung der Quellentexte abschließt, sollen einige spätere christliche Texte in kürzerer Form präsentiert werden. Clemens von Alexandrien bezieht sich in seiner Darstellung des Lebens des Mose auf Philo und zitiert aus dessen *De vita Mosis*. Die *Vita Mosis* des Gregor von Nyssa schließt in der Form an Philos gleichnamiges Werk an. Theodoret von Cyrus, Cyrill von Alexandrien und Procopius sind Zeugen der späteren Entwicklung der Exegese von Ex 1–2. Vor allem die Suche nach Traditionslinien von früheren (jüdischen und christlichen) zu späteren Texten soll im Mittelpunkt stehen. Zusammenfassend soll dann nach Gemeinsamkeiten und eventuell sich zeigenden Entwicklungen gefragt werden.

9.1 Clemens von Alexandrien

Clemens¹ wirkte in den letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts in Alexandrien, war nach Pantänus Leiter der Katechetenschule und verfasste dort seine *Stromateis*, bevor er die Stadt 202 wieder verließ.

Die str. führen kein dogmatisches System vor Augen, [...] aber sie tun alles, um den geeigneten Leser auf den Weg zu bringen, daß er in eigener und von göttlichem Beistand getragener gedanklicher Mitarbeit die geistige Wahrheit sich innerlich aneignet.²

In dem buntgemischtem Themenmaterial findet sich auch die Geschichte des Mose.³ Clemens greift dabei in seiner Darstellung auf Vorgänger zurück, nämlich Philos *De vita Mosis*, Eupolemos, Artapanus und Ezechiel den Tragiker.⁴ Buch 1 der *Stromata*,

¹ Zu Clemens' Auslegung des Alten Testaments vgl. Carleton Paget, *Christian Exegesis*, 484–499. „Clement did not interpret the OT in the same way as Philo, or Origen. For Clement individual lemmata of the OT are rarely the subject of exegesis in the way they were for the other two. The wording of Scripture is rarely afforded the same significance, and his interpretation does not proceed as of principle from literal to spiritual. Clement may espouse rules of interpretation, but his exegesis is not a technical affair. In the end he sees the OT, not as material for commentary, but for meditation.“ (499) Carleton Paget geht auch auf Clemens' Bezüge zu Philo ein.

² Wyrwa, Clemens, 152.

³ Der Abschnitt über Mose findet sich in Clemens, *Strom.* 1,150–182.

⁴ Zur Rezeption von Philos *Vita Mosis* in Clemens' *Stromata* vgl. Van den Hoek, *Clement*, die unter ihren vier großen Blöcken, in denen Clemens in den *Stromata* philonisches Material verwendet, die Stelle über Mose nennt. In *Strom.* 1,151–153, wo es um Ex 1–2 geht, hält sich Clemens relativ eng an Philos Text. Er zitiert einige Passagen, die er aber auch deutlich kürzt. Zur Philorezeption bei Clemens vgl. auch Runia, *Early Christian*. Runia beschreibt die Methode, mit der Clemens auf Philo Bezug nimmt: Die Texte werden stark gekürzt, meist wird ein Abschnitt wörtlich wiedergegeben, dann ein Stück paraphrasiert,

in dem Clemens auf Mose zu sprechen kommt, befasst sich mit dem Verhältnis von Philosophie und Theologie. In diesem Zusammenhang ist der Rückgriff auf Mose in der Interpretation Philos sehr passend. Für Clemens stehen nicht der biblische Text und seine Auslegung im Mittelpunkt, sondern das Thema. Zunächst wird im Anschluss an Philo die Herkunft, Geburt und Erziehung des Mose dargestellt.⁵ Danach betont Clemens mit Verweis auf Eupolemos die besondere Weisheit und Bildung des Mose. Er erwähnt die Tradition, dass Mose den Ägypter durch ein Wort getötet habe,⁶ und bringt eine Episode aus Artapanus ein, wonach Pharao Chenephres Mose ins Gefängnis geworfen habe, dieser aber durch Gott gerettet worden sei.⁷ Sodann gibt Clemens einen Abschnitt aus dem Exodusdrama des Ezechiel über die Erziehung des Mose wieder.⁸ Nach einer Zwischenbemerkung zitiert er noch einige Verse aus Ezechiel über die Auseinandersetzung der beiden Hebräer, die Mose zu schlichten versucht.⁹ Anschließend wendet sich Clemens wieder Philo zu und beschreibt Moses Hirtentätigkeit als Vorbereitung seiner zukünftigen Aufgabe als Herrscher.¹⁰ Einige Details, die Clemens anführt, finden sich nicht in den angeführten Quellen. Bei der Namensetymologie des Mose (Strom. 1,152,3) findet sich ein Zusatz: „Sie nennen nämlich in der Tat einen, der im Wasser seinen Geist aufgegeben hat, Moyses.“¹¹ In Strom. 1,153,1 werden weitere Namen des Mose diskutiert: Jojakim (Ἰωακείμ), als Name, den ihm seine Eltern bei der Beschneidung gegeben hatten,¹² sowie Melchi, den er nach seiner Himmelfahrt erhalten habe.¹³

Der Abschnitt bei Clemens zu Ex 1–2 ist auf die Person des Mose konzentriert. Clemens nimmt dafür Auslegungen aus verschiedenen Quellen auf, die teilweise

wieder etwas zitiert usw. (ebd., 142). Was Clemens von Philo gelernt hat, beschreibt Runia so: „*how to connect his Platonism to biblical thought*, and specifically to biblical exegesis, above all the use of allegory“ (ebd., 155, kursiv im Original). Die Bezugnahmen des Clemens auf Philo beschreibt auch Daniélou, Sacramentum, 191–193, wobei hier Ex 1–2 keine Erwähnung findet. Zu Clemens' Kontakten und seinem Verhältnis zum Judentum vgl. auch Carleton Paget, Clement.

⁵ Dabei verweist Clemens auch einmal auf die Apostelgeschichte (vgl. Apg 7,22).

⁶ Vgl. Tan Schemot 10; ExR 1,29. Clemens erwähnt hier einen parallelen Fall aus der Apostelgeschichte, vgl. Apg 5,1–10.

⁷ Artapanus, Fr. 3, überliefert in Eusebius, Praep. ev. 9,27 (SC 369, 270–280); vgl. Holladay, Fragments vol. 1: Historians, 208–225 (griechisch und englisch; Text nach Eusebius und nach Clemens).

⁸ Vgl. ders., Fragments vol. 2: Poets, 346–350; 354 (griechisch und englisch); Eusebius, Praep. ev. 9,28.

⁹ Vgl. Holladay, Fragments vol. 2: Poets, 356.

¹⁰ Vgl. Philo, Mos. 1,60. Auch im Folgenden hält sich Clemens in der Darstellung des Mose und des Exodus an Philo.

¹¹ Clemens von Alexandrien, Teppiche: Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis). Aus dem Griechischen übersetzt von Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Otto Stählin, 127; Mondésert/Caster, Clément, 154: Καὶ γὰρ τοὶ Μωϋσῆν τὸν ἀποπνεύσαντα τῷ ὕδατι προσαγορεύουσι.

¹² Implizit ist damit vorausgesetzt, dass Mose bereits beschnitten war, als er auf dem Fluss ausgesetzt wurde. Das wird aber sonst nicht erwähnt.

¹³ Im Liber antiquitatum biblicarum nennt die Mutter das Kind Melchiel (L.A.B. 9,16; lateinischer Text: Jacobson, Commentary, 15). Der Bavli deutet in bSota 12a die Bezeichnung Moses als „gut“ (Ex 2,3) als seinen Namen: Tob oder Tobiah. Diese Erklärung hat auch ExR 1,20. Zu Melchi/Melchiel vgl. auch die Notiz von Krauss, Names; vgl. auch ders., The Jews, 136–137.

namentlich genannt werden. Er sammelt verschiedene Traditionen und erweist sich damit als ein Glied in der Überlieferungskette dieser Interpretationen.

9.2 Eusebius von Emesa

Die Werke des Eusebius von Emesa (ca. 300–359) sind nur fragmentarisch erhalten.¹⁴ Fragmente zur Exodusauslegung finden sich in den Katenen.¹⁵

Von den acht Fragmenten, die in der Katene überliefert sind, befassen sich die beiden ersten (E 15, E 17¹⁶) mit der Frage nach den Häusern, die sich die Hebammen machten (vgl. Ex 1,21 Septuaginta). Sie werden in E 15, ausgehend von einem Zitat von 2 Kor 5,1, das von „nicht von Händen gemachten“ (ἀχειροποιήτους) Häusern spricht, als „Häuser im Himmel“ interpretiert. In E 17 werden sie mit Jakob (Gen 25,27) in Verbindung gebracht. Eusebius rät zur Emigration in die inneren Häuser.¹⁷ E 21 erklärt die Aussetzung des Mose, die mit der Arche Noachs verknüpft wird,¹⁸ und die Rettung durch die Tochter des Pharaos.

Interessant ist eine Interpretation in Fragment E 22, die sonst nirgends zu finden ist: „Und Mose wurde durch das Geheimnis der gemeinsamen Rettung der Kirche gerettet. Denn die Arche¹⁹ war aus Holz und das Holz aus/auf dem Wasser.“²⁰ Dementsprechend wird im Anschluss die Rettung Judäa ab- und den Völkern und Ägypten zugesprochen.

Das Fragment E 23 stellt die Frage nach der richtigen Mutter des Mose, die auch von Procopius ausführlich aufgegriffen wird. Sind diejenigen die Eltern, die Mose ausgesetzt haben, oder die Ägypter, die ihn aber nicht geboren haben? Die leibliche Mutter hat ihn ernährt, hat allerdings dafür Lohn erhalten. Eusebius bezeichnet Mose daher von seiner Herkunft und Rettung her als „Mensch Gottes“.

Zwei weitere von Eusebius von Emesa überlieferte Fragmente beschäftigen sich mit Moses Mord an dem Ägypter. Er wird eindeutig gerechtfertigt, indem er als

¹⁴ Allerdings gibt es eine Edition der armenischen Übersetzung von Eusebius' Kommentar zum Oktateuch: Hovhannessian, Eusèbe d'Émèse. Zu einer Beschreibung der exegetischen Methode im Exoduskommentar des Eusebius vgl. Ter Haar Romeny, Commentaries. Zu Eusebius von Emesas Verhältnis zu den Juden und zu seiner Verwendung jüdischer Schriftauslegung vgl. Hennings, Eusebius von Emesa.

¹⁵ Zu den Texten siehe Buytaert, L'héritage, zu Ex 1–2: 123–125; Devreesse, Commentateurs, zu Ex 1–2: 82–85; Petit, Catenae, 259–298. Petit merkt an, dass dort, wo eine Überprüfung an einer Textüberlieferung außerhalb der Katenen möglich ist, eine große Sorgfalt hinsichtlich der Wiedergabe der Quellen festzustellen ist. Die Zitate sind manchmal verstümmelt, aber selten verändert (ebd., xvi).

¹⁶ Das bei Petit mit E 17 bezeichnete Fragment findet sich bei Buytaert, nicht aber bei Devreesse.

¹⁷ Diese Auslegung dürfte auf Philo, Migr. 214–215 zurückgehen. Philo interpretiert die Häuser in Hinblick auf die Seele und das Streben nach Tugend und verweist auf Gen 30,30.

¹⁸ Im MT wird für Noachs Arche und für das Kästchen, in dem Mose ausgesetzt wird, dasselbe Wort תבה verwendet. In der Septuaginta finden sich unterschiedliche Bezeichnungen (Gen 6,4 et al.: κιβωτός; Ex 2,3 et al.: θίβις). Aquila und Symmachus haben an beiden Stellen κιβωτός (vgl. Field, Origenis Hexaplorum, 82).

¹⁹ Eusebius verwendet auch für Moses Kästchen das Wort κιβωτός.

²⁰ Petit, Catenae, 277: Καὶ ἐσώθη Μωσῆς διὰ συμβόλων τῆς κοινῆς σωτηρίας τῆς ἐκκλησίας. Ἡ γὰρ κιβωτός ἀπὸ ξύλου ἦν, καὶ ξύλον ἀπὸ ὕδατος (deutsch A. S.).

Zeichen für die folgende Tötung der Ägypter durch Gott (E 33) sowie als Zeichen von Moses besonderer Frömmigkeit (εὐσέβεια; E 36) – im Vergleich mit Pinchas (Num 25,7–8) – gedeutet wird. E 43 ist eine kurze Bemerkung, dass niemand, der Gott liebt, dessen Feinde liebt.

9.3 Gregor von Nyssa

9.3.1 *Einführung und Inhalt*

Gregor von Nyssa verarbeitet das Leben Moses in ähnlicher Form wie Philo, bringt aber eine neue Perspektive ein. Auch in seinem Leben des Mose,²¹ entstanden ca. 392,²² geht es nicht primär um eine Darstellung und Auslegung des Bibeltextes, sondern um Mose als Modell der endlos Gott suchenden und nach Tugend strebenden Seele. Dennoch liegt der Bibeltext dem Werk zugrunde und leitet die Darstellung.²³

Der Titel des Werkes ist uneinheitlich überliefert, wobei beide Schwerpunkte, das Leben des Mose und die Tugend, Erwähnung finden: „Über die Tugend oder über das Leben Moses“, „Über das Leben Moses“ (wohl in Anlehnung an Philos Titel), „Über das Leben Moses des Gesetzgebers oder über die Vollendung in der Tugend“.²⁴ Wie Philo legt Gregor ein Werk in zwei Büchern vor.²⁵ Das erste befasst sich mit der ἱστορία, den Ereignissen des Lebens des Mose nach der biblischen Darstellung in Ex und Num. Das zweite Buch, die θεωρία, bietet eine allegorische Deutung auf das Tugendstreben der Seele. Das erste Buch stellt also den Literalsinn von Ex, das zweite die spirituelle Bedeutung dar.²⁶ Im ersten Buch folgt Gregor in vielen Zügen Philo.²⁷ Zentral ist für ihn die moralische Perspektive auf Mose als Exempel der Vollkommenheit.²⁸ Gregor wendet sich an ein Publikum, das ein asketisches Leben führt oder anstrebt.²⁹ Die „historische“ Abfolge der Ereignisse des Exodus interpretiert er als die Schritte im spirituellen Leben.³⁰

In der Einleitung wird bereits deutlich, dass für Gregor das Streben nach Tugend und Vollkommenheit keine Grenze hat. Jeder soll „so viel von ihr zu erreichen

²¹ Griechischer Text und französische Übersetzung: Daniélou, Grégoire. Die Einleitung in diesem Band bietet einen guten Einblick in Gregors Bibelauslegung, seine Quellen und den kulturellen Kontext (ebd., 8–38). Deutsche Übersetzung: Blum, Aufstieg.

²² Vgl. Daniélou, Grégoire, 15; vgl. auch Conway-Jones, Gregory, 26.

²³ Vgl. die Einschätzung ebd., 238: „*Life of Moses* is a work of exegesis.“

²⁴ Siehe dazu Runia, *Early Christian*, 256, Fn. 106.

²⁵ Für einen Vergleich beider Werke siehe Runia, *Early Christian*, 256–261.

²⁶ Der Inhalt von Ex 1–2 kommt also in diesem Werk zweimal aus unterschiedlicher Perspektive in den Blick.

²⁷ Vgl. Conway-Jones, Gregory, 69: „Gregory read Philo, whereas there is no comparable data on Gregory and Clement“. Vgl. zu gemeinsamen Details Daniélou, *Sacramentum*, 197–198.

²⁸ Vgl. Daniélou, Grégoire, 17. Ders., Grégoire, 20, bezeichnet die *historia* als „*exégèse littéraire édifiante*“.

²⁹ Daniélou, *Platonisme*, 191, schreibt über Philos Darstellung im Vergleich mit Gregor: „Il semble bien que ce soit davantage exposé philosophique en langage allégorique qu'expérience mystique.“

³⁰ Vgl. Daniélou, Grégoire, 24.

streben, wie man zu fassen vermag“.³¹ Gregor kündigt an, ein „Lebensbeispiel“, ὑπόδειγμα βίου, vorzustellen und dabei zuerst einen kurzen Durchlauf durch Moses Leben zu bieten und danach den für die Tugend bedeutsamen Sinn zu suchen.

Im ersten Buch über das Leben des Mose (De Vita Moysis 1,16–19) stellt Gregor in Kürze Moses Geburt und Erziehung, die Tötung des Ägypters sowie Flucht und Aufenthalt außerhalb Ägyptens dar. Viele Motive hat er dabei mit Philo gemeinsam. Ex 1 wird nicht ausgelegt und kommt einzig in der einführenden Bemerkung in den Blick, dass Mose zu einer Zeit geboren wurde, als „das Gesetz des Tyrannen“ untersagte, männliche Neugeborene am Leben zu lassen.³² Gregor beginnt mit der Geburt des Mose und nennt sogleich seinen Namen (wie auch schon in der Einleitung). Er verweist auf die Schönheit des Kindes, die vorweggenommen habe, was später aus ihm geworden ist. Die Aussetzung wird kurz geschildert, aber das Verhalten der Eltern nicht problematisiert.³³ An dieser Stelle verweist Gregor auf die Tradenten des Lebens des Mose, ohne Namen zu nennen. Er bezieht sich also nicht direkt auf den Bibeltext, der auch nie zitiert wird.

Das Kästchen wird θείας δέ τινος δυνάμεως, „von einer göttlichen Wirkmacht“, ans Ufer gespült.³⁴ Im Weiteren folgt Gregor der Darstellung Philos, hält sich aber sehr kurz. Die Beweggründe der Tochter des Pharaos werden ebenso wenig erwähnt wie ihre Kinderlosigkeit. Gregor konstatiert, dass sie Mose adoptierte (seine Schönheit wird explizit noch einmal erwähnt) und dass er von der eigenen Mutter gestillt wurde. Ohne weitere Erklärung wird auf die königliche Erziehung und die pagane Bildung verwiesen.³⁵ Ausdrücklich sagt Gregor, dass Mose sich, sobald er erwachsen war, wieder der natürlichen Mutter zuwandte und zu seinem Volk zurückkehrte.³⁶ Die Tötung des Ägypters, der als „Fremder“ (ἄλλόφυλος) bezeichnet wird, situiert Gregor im Kontext eines Kampfes zwischen diesem und einem Hebräer. Die ungerechte Zurückweisung beim darauffolgenden Streitschlichtungsversuch zwischen zwei Hebräern nimmt Mose nach Gregor zum Anlass für eine „bessere Philosophie“

³¹ Blum, Aufstieg, 29; Daniélou, Grégoire, 50: ἀλλὰ τοσοῦτον ἀπ’ αὐτῆς κτήσασθαι, ὅσον ἂν ἔνδον τοῦ ζητουμένου χωρήσωμεν.

³² Da Gregors Interesse ausschließlich auf Moses Leben als Paradigma des Tugendstrebens liegt, ist der Blick auf die Gefährdung des ganzen Volkes für ihn nicht relevant. Auch Moses Herkunft und die Verwandtschaft mit Abraham interessiert hier nicht. Ebenso wird die Hebammenerzählung völlig übergangen. Alles ist auf Mose fokussiert.

³³ Anders bei Philo und Ephräm. Bei Gregor wird das Kästchen in den Fluss gestellt, bei Philo ans Ufer.

³⁴ Gregor, De Vita Moysis 1,17. Damit betont er wie Ephräm die göttliche Vorsehung in diesem Ereignis, hat aber keinen Bedarf, wie jener das Verhältnis zwischen Vorsehung und freiem Willen zu diskutieren.

³⁵ Vgl. Apg 7,22; Philo, Mos. 1,21.

³⁶ Philo, Mos. 1,32, spricht von einer Haltung des Mose, nicht von einer Rückkehr. Allerdings betont er in Mos. 1,33 auch die Dankbarkeit gegenüber seinen Pflegeeltern. Da für Gregor mit dem Königshof die nicht-christliche Bildung verbunden ist, ist ihm die Rückkehr zum Eigentlichen wichtig. Das Motiv findet sich später in der Katene des Procopius, wo es in Spannung steht mit dem Gedanken, dass die Tochter des Pharaos die Kirche aus den Völkern darstellt (s.u.).

(ἀφορμὴν τῆς μείζονος φιλοσοφίας).³⁷ Gregor lässt Mose in die Einsamkeit gehen³⁸ und bei einem Fremdling wohnen, der seine Tugend erkennt und ihn dafür bewundert. Anlass dafür ist Moses Einsatz für die Gerechtigkeit beim Angriff der Hirten. Von den Töchtern wird nichts gesagt, auch werden keine Namen erwähnt, ebenso wenig der Name des Landes. Daraufhin gibt der Fremdling Mose seine Tochter zur Frau und gewährt ihm die Möglichkeit, seine Lebensform selbst zu wählen. Mose aber entscheidet sich für die Einsamkeit und die Tätigkeit eines Hirten, fernab πασῆς ἀγοραίου τύρβης („von allem Getümmel des Marktplatzes“). Es folgt die Gotteserscheinung.

Die allegorische Auslegung im zweiten Buch (2,1–19) ist deutlich ausführlicher. Gregor wiederholt den ersten Satz des ersten Buches und fragt nach der Nachahmung der Geburt des Mose. Es geht dabei um die immer wieder zu erstrebende Veränderung zum Besseren.³⁹ Dabei wird der Befehl des Pharaos wie bei Philo und Origenes mit Hilfe einer Geschlechtermetaphorik ausgelegt, die aber bei Gregor kaum ausgebaut wird. Der Pharaos fördert den fleischlichen Zustand, der durch das weibliche Geschlecht symbolisiert ist. Die Tugend hingegen wird als männlich apostrophiert (De Vita Moysis 2,2–7).

Der Fluss stellt in seiner allegorischen Auslegung die Wogen der Leidenschaften dar (De Vita Moysis 2,6), die Arche⁴⁰ die schützende Erziehung (De Vita Moysis 2,7).⁴¹ Gregor empfiehlt die Tränen, die bei Mose erwähnt werden (vgl. Ex 2,6), denen, die durch die Tugend gerettet werden, als „sichere Wächterin“ (ἀσφαλῆς φύλαξ).⁴² Nun erörtert Gregor die Bedeutung der Tochter des Königs, der weltlichen Philosophie. Sie ist wichtig für die Zeit der Erziehung, muss dann aber zugunsten der natürlichen Mutter, die nun explizit als die Kirche identifiziert wird, verlassen werden. Die Kirche ist es auch, die mit ihrer „Milch“ die Heranwachsenden genährt hat (De Vita Moysis 2,10–12).

Als nächstes wird ein Kampf des Glaubens gegen die Feinde beschrieben. Nach Moses Vorbild soll dieser Gegner des Glaubens getötet werden.⁴³ Der Kampf findet aber auch „in uns selbst“ statt. Sowohl die Tötung des Ägypters als auch der Streit zwischen den beiden Hebräern werden auf den inneren Kampf zwischen

³⁷ Nach Philo, Mos. 1,48, nutzte Mose den Aufenthalt in Midian zum Nachdenken über die Philosophie und Tugend.

³⁸ Die Deutung des Aufenthalts in Midian als Rückzug findet sich auch in Philo, Leg. 3,14.

³⁹ Das Thema der Geburt wird auch bei Philo auf die Tugenden angewendet: Leg. 3,180; Cher. 42–52 (mit anderem Akzent: bei Philo ist Gott der „Vater der Tugenden“, nicht der Mensch selbst).

⁴⁰ Gregor verwendet das Wort κιβωτός (wie Gen 6 bei Noachs Arche).

⁴¹ In der Predigt *In diem luminum* (vulgo *In baptismum Christi oratio*) (GNO 9, 232) erwähnt Gregor, dass Mose nicht nackt, sondern als Typus (τυπικῶς) in einer Arche (κιβωτῶ) verborgen war. Das ist ein Wiederhall der Auslegung des Origenes, nach der das Gesetz von der Synagoge in einem Kästchen verborgen worden war. Auch die weitere Auslegung orientiert sich an Paulus (1 Kor 10). Thema der Homilie ist die Taufe Jesu.

⁴² Gregor, De Vita Moysis 2,9; Blum, Aufstieg, 53.

⁴³ Was mit dem Töten des Glaubensgegners konkret gemeint ist, bleibt offen. An sich liegt eine spirituelle Deutung nahe, auf die der Text aber keinerlei Hinweis gibt.

den gegensätzlichen Kräften bezogen: εἰδωλατρεία καὶ θεοσέβεια, ἀκολασία καὶ σωφροσύνη, δικαιοσύνη καὶ ἀδικία, τύφος καὶ μετριότης („Götzenverehrung und Verehrung Gottes, Zuchtlosigkeit und Zucht, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Hoffart und Bescheidenheit“).⁴⁴ Auch der Fremde, bei dem Mose Zuflucht findet, und die Hirten werden allegorisch gedeutet. Eine Ermahnung zu „friedlichem und unkriegerischem Lebenswandel“⁴⁵, der „uns“ Wahrheit und Licht sehen lässt, leitet zur Gotteserscheinung im Dornbusch über.

9.3.2 *Analyse*

9.3.2.1 Macht, Ermächtigung und Entmachtung

Obwohl Gregor die göttliche Wirkmacht einmal erwähnt, sind es doch die besonderen Eigenschaften des Mose, seine Schönheit und Tugend, die den Fortgang der Ereignisse bestimmen. Auch vom Pharao ist nur einmal die Rede. Ein Kampf zwischen einem Ägypter und einem Hebräer wird angesprochen, aber die der biblischen Erzählung zugrundeliegende Opposition kommt nicht zum Ausdruck. Es geht auch nicht um einen Machtkampf zwischen Gott und dem Pharao als dem Repräsentanten des Bösen, wie bei anderen Auslegern, sondern um das individuelle Streben nach Tugend.

Im zweiten Buch wird gerade dieser Aspekt eingehend entfaltet. Die Ereignisse des Lebens des Mose werden zum Vorbild und zur Ermahnung für die nach Tugend Strebenden. In diesem Zusammenhang spricht Gregor nun ausführlicher über Kämpfe, die sich einerseits gegen falsche Lehrer bzw. Lehren, andererseits aber gegen die inneren Feinde, die Laster, richten.

9.3.2.2 Strukturen von Macht und Geschlecht

Im ersten Buch spielen die Frauen kaum eine Rolle. Die Hebammenerzählung wird übergangen. Die Mutter und die Schwester, die nicht einmal als solche bezeichnet wird, sowie Zippora haben wenig Bedeutung. Allein die Tochter des Pharaos, die die nicht-christliche Bildung und Philosophie repräsentiert, wird von Gregor ausführlicher zur Sprache gebracht, in Gegenüberstellung zur „natürlichen Mutter“.

Im zweiten Buch greift Gregor anlässlich des Befehls des Pharaos die schon bei Philo und Origenes ausgeprägte Geschlechtermetaphorik auf.⁴⁶ Darin wird die Tugend als das Männliche gesehen, das vom Pharao gefördert wird, während das Laster als weiblich bezeichnet wird. Wenngleich das Thema in diesem Abschnitt über die

⁴⁴ Gregor, *De Vita Moysis* 2,14; Blum, *Aufstieg*, 54.

⁴⁵ Gregor, *De Vita Moysis* 2,19: τῆ εἰρηνικῆ καὶ ἀπολέμῳ διαγωγῆ; Blum, *Aufstieg*, 55.

⁴⁶ Allerdings versteigt sich Gregor nicht zu den drastischen Konsequenzen, die Origenes formuliert, dass die metaphorischen „weiblichen Kinder“ getötet werden sollen. Der Grundgedanke findet sich auch bei Cyrill von Alexandrien (was in der alexandrinischen Tradition nicht weiter verwundert) und in der Folge bei Procopius, der sich über weite Strecken an Cyrill hält. Vgl. auch Philo, *QE* 1,8 (Terian, *Quaestiones*, 77; im Hinblick auf das männliche Lamm für Pessach Ex 12,5); Leg. 3,243. Methodius von Olymp, *Symp.* 4,2 (SC 95, 132).

Geburt der Tugend mehrmals auftaucht, erfährt es keine so ausführliche Entfaltung wie bei Origenes, der die fleischlichen Neigungen detailliert aufzählt.⁴⁷ Immer ist es die Grundidee der männlichen Kinder als der Tugenden, zu deren Geburt Gregor auffordert. Interessant ist, dass er seine Leser und Leserinnen (!) auffordert, durch diese Geburt zu Vätern der Tugend zu werden, nicht etwa Müttern. Die Geburtsmetapher wird hier also abgewandelt.⁴⁸

In der Einleitung zeigt sich ein anderes Geschlechterverständnis Gregors. Beide Geschlechter sind angesprochen, nach der Tugend zu streben:

Denn da die menschliche Natur in das Weibliche und Männliche zerfällt und beiden in gleicher Weise das Vermögen zur Tugend wie zur Sünde zukommt, deshalb ist jedem Teil von der göttlichen Stimme das entsprechende Beispiel der Tugend vorgewiesen, damit beide, auf Verwandtes schauend – auf Abraham die Männer, die Frauen auf Sara – durch ihnen zugehörige Beispiele auf ein Leben der Tugend sich richten möchten.⁴⁹

Positiv wird das Bild der Mutter bzw. der beiden Mütter aufgegriffen, die für Ernährung und Erziehung zuständig sind. Die Mutter als Metapher wird also nicht auf die Geburt der Tugend bezogen, sondern auf die Erziehung. Dabei ist zwar die weltliche Philosophie als Mutter notwendig, aber als eigentliche Mutter wird die Kirche angesehen. Damit wird die Mutter des Mose nicht mehr als Israelitin angesehen, sondern ganz innerhalb eines christlichen Rahmens gedeutet.

9.3.2.3 Die Definition von Identität und Anders-Sein

Die Ägypter repräsentieren in Gregors Darstellung die Anderen, also die Nicht-Christen bzw. das Nicht-Christliche. Sie werden negativ gezeichnet. Demgegenüber hat die Tochter des Pharaos, die nicht-christliche Philosophie, eine gewisse positive Bedeutung, insofern sie der Erziehung dient. Allerdings muss diese auch wieder verlassen werden und die Rückkehr zur „natürlichen Mutter“ ist gefordert. Während Origenes in der hebräischen Mutter noch die Synagoge gesehen hat, spricht Gregor gar nicht vom Judentum oder Juden. Auch die Interpretation der Tochter des Pharaos als die Kirche aus den Völkern, die das Verhältnis der beiden ja genau

⁴⁷ Siehe oben Kap. 2.3.3.2.

⁴⁸ In Ex 1 und 2 gebären natürlich die Frauen Kinder. Der eigentümliche Fokus des Gregor zeigt sich auch im Vergleich zu Philo, Leg. 3,180; Cher. 42–52, wo ausdrücklich die Frauen (Rahel, Lea, Rebekka, Zippora) gebären.

⁴⁹ Blum, Aufstieg, 30; Daniélou, Grégoire, 52: Ἐπειδὴ γὰρ πρὸς τὸ θῆλυ τε καὶ ἄρρεν ἡ ἀνθρωπίνη μεμέρισται φύσις καὶ ἀμφοτέροις ἐπίσης κατ' ἐξουσίαν ἢ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν αἴρεσις πρόκειται, διὰ τοῦτο ἑκατέρῳ τμήματι τὸ κατάλληλον τῆς ἀρετῆς ὑπόδειγμα παρὰ τῆς θείας προεδείχθη φωνῆς, ἵνα πρὸς τὸ συγγενὲς ἑκάτεροι βλέποντες, πρὸς μὲν τὸν Ἀβραὰμ οἱ ἄνδρες, πρὸς δὲ τὴν Σαρραν τὸ ἕτερον μέρος, ἀμφοτέροις διὰ τῶν οἰκείων ὑποδειγμάτων πρὸς τὸν κατ' ἀρετὴν βίον διευθύνοντο. Zuvor wird Jes 51,2 zitiert, wo Abraham und Sara vor Augen erwähnt werden. Ob damit, wie in zahlreichen anderen christlichen Texten der Spätantike die Vorstellung verbunden ist, dass Frauen „männlich“ werden müssen, um tugendhaft zu sein, wird aus diesen Stellen nicht deutlich. Jedenfalls findet sich dieser Gedanke bei Gregor nicht expliziert. Vgl. zu dieser Frage Vogt, Männlichwerden.

umgekehrt sieht, findet sich bei ihm nicht. Ihm geht es auch weniger um die christliche gegenüber der jüdischen Identität, sondern um den individuellen Fortschritt der Seele. Darum kann er auch ohne Probleme die Ideen des Philo übernehmen, dessen Anliegen sich in diesem Fall leicht auf das christliche Tugendstreben übertragen lässt. Gregors Frage hinsichtlich der eigenen Identität ist die nach dem Nutzen und zugleich der Abgrenzung gegenüber der griechischen Bildung.

9.3.2.4 Zeit und Raum als strukturierende Elemente

Im ersten Buch wird das Leben des Mose als beispielhaft nacherzählt, wobei weniger die Ereignisse selbst als vielmehr der Charakter und das Verhalten des Mose im Vordergrund stehen. Die Aspekte von Raum und Zeit treten daher in den Hintergrund. Im zweiten Buch wird Mose, die vorbildhafte Gestalt aus der Vergangenheit, mit den Leser/innen zu Gregors Zeit in Verbindung gebracht und das universal Gültige der Erzählung über Mose dargelegt. Aus dem Leben des Mose wird ein Modell, das immer wieder neu aktualisiert werden kann und soll. Orte, wie Ägypten oder Midian, spielen kaum eine Rolle. Im ersten Buch wird der Weggang des Mose, der bei Gregor keine Flucht ist, als Rückzug in die Einsamkeit stilisiert. Der konkrete Ort spielt dabei aber keine Rolle.

9.3.2.5 Metaphorische Interpretation und ihre Implikationen

Gregor legt im zweiten Buch, der *θεωρία*, allegorisch aus. Seine Auslegung bezieht die vergangenen Ereignisse nicht auf die christliche Gemeinschaft und ihre Praxis, wie Origenes das tut, sondern hat das (christliche) Individuum im Blick. Antijüdische Aussagen fehlen daher. Allerdings wird der Bezug des Exodusbuches zu Juden auch völlig ausgeblendet und Ex als rein christlicher Text gelesen und angeeignet. Wie bei Origenes findet sich auch bei Gregor eine agonistische Deutung, die aber viel stärker auf das positiv formulierte Ziel, die Tugend, hin ausgerichtet ist, als auf die Gefahren und Feinde. Zuletzt spricht er von einem „friedlichen und unkriegerischen Lebenswandel“.⁵⁰ Für Gregor steht der Fortschritt und die Vervollkommnung in der Tugend im Mittelpunkt, nicht der Kampf, auch wenn er nicht völlig ausgeblendet wird.

9.4 Augustinus

Augustinus stellt die Frage nach der Bedeutung der „Häuser“ in seinen *Locutiones in heptateuchum* (419):

Was bedeutet das, was über die Hebammen gesagt wird: „und sich machten sich Häuser, weil sie Gott fürchteten?“ Zuvor wird nämlich gesagt: „Gott tat den Hebammen Gutes.“ Und das scheint sich darauf zu beziehen, dass sie sich Häuser machten durch die Gottesfurcht, als ob die Wohltaten Gottes ihnen dazu nützlich waren, dass sie sich Häuser

⁵⁰ Gregor, *De Vita Moysis* 2,19; Blum, *Aufstieg*, 55.

machten. Ist das etwa so zu verstehen, dass sie vorher keine Häuser hatten? Bezieht sich das Wort auf Reichtum oder eher auf irgendwelche zur Familie gehörigen Möglichkeiten? Denn es gleicht offenbar dem, was Jakob nach vierzehn Jahren seines Dienstes seinem Schwiegervater sagt, der ihn noch bei sich behalten will: „Nun also, wann soll auch ich mir ein Haus machen?“ (Gen 30,30) Denn er hatte gesagt, dass das Vieh Labans sich unter ihm vermehrt hatte, so wie auch Laban selbst bekannt hatte: „Gott hat mich mit deinem Eintritt gesegnet.“ (Gen 30,27) Wenn er also sagt: „Wann soll auch ich mir ein Haus machen?“ ist mit zu verstehen: „So wie auch du.“ Denn das bedeutet offenbar, was er sagt: „auch ich“, dass es sich offenbar darauf bezieht, dass er sein eigenes Haus machen muss, was folgerichtig vorgebracht wird, um Laban seine Verdienste hinzustellen.⁵¹

Seine Frage ist, ob sich Ex 1,21 auf Reichtum oder Familie bezieht. Die Antwort findet er in Gen 30,30, das durch die Stichwörter „machen“ (ποιέω/facio) und „Haus“ (οἶκος/domus) mit Ex 1,21 verbunden wird. Wie im Fall von Jakob geht es auch bei den Hebammen um die Gründung einer Familie, die ihnen gegeben wird, nachdem sie vorher für die Vermehrung anderer gesorgt haben.

9.5 Cyrill von Alexandrien

9.5.1 *Einführung und Inhalt*

Cyrill wurde 412 Bischof von Alexandria. In seine frühe Amtszeit fällt die Ermordung der Philosophin Hypatia durch christliche Fanatiker sowie Ausschreitungen gegen die jüdische Bevölkerung, neben anderen Konflikten, die ebenso mit Gewalt ausgetragen wurden.⁵² Cyrill war intensiv in die christologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit verstrickt und maßgeblich an der Verurteilung des Nestorius beteiligt.⁵³ Seine Exegese beschreibt treffend Münch-Labacher:

Neben dem einfachen Schriftsinn kennt C. den höheren geistigen Sinn, welcher für ihn untrennbar mit dem Heilsgeheimnis der Inkarnation verbunden ist, weswegen man die Exegese C.s als „christozentrisch“ beschrieben hat. C. ist auch ein Meister der in der antiken Kommentartechnik üblichen Paraphrasierung und psychologisierenden Ausmalung des Schrifttextes; sie wird durchsetzt mit praktisch-religiösen Ermahnungen und dogmatischen Argumentationsketten [...] Das pastorale Anliegen einer dem Christen gemäßen Lebensführung tritt immer wieder hervor, doch ist der Großteil von C.s Schrifterklärungen von der Absicht getragen, den rechten Glauben zu verteidigen.⁵⁴

⁵¹ Augustinus, *Locutiones in heptateuchum*, lib. 2, loc. 2. In seinen *Quaestiones in heptateuchum* (lib. 2, qu. 1) fragt er (als einziger Autor der Patristik), ob die Lüge der Hebammen gegenüber dem Pharao gerechtfertigt sei.

⁵² Vgl. dazu Socrates, *Historia ecclesiastica* 7,13 (PG 67, 760–766); Éviex, *Cyrille*, 50–56; Rougé, *Politique*.

⁵³ Vgl. dazu McGuckin, *St. Cyril*.

⁵⁴ Münch-Labacher, *Cyrill*, 177.

Ex 1–2 wird in den *Glaphyra* zu Exodus ausgelegt,⁵⁵ wobei auch hier sehr deutlich der christologische Fokus und das pastorale Anliegen zutage tritt. Cyrill zitiert Textausschnitte und bietet im Anschluss in der Regel eine christologische bzw. christliche Auslegung.

Im ersten Kapitel des ersten Buches der *Glaphyra* zu Exodus stellt Cyrill der Interpretation des biblischen Buches eine Einleitung voran, in der er auf den geistigen Sinn und die moralische Erklärung verweist. Die fünf Bücher Mose enthalten „das Mysterium Christi wie in Schatten“ (τὸ Χριστοῦ μυστήριον ὡς ἐν σκιαῖς).

Kapitel 2 geht zunächst auf die Unterdrückung der Hebräer in Ägypten ein und bietet ebenso eine kurze Nacherzählung der Hebammengeschichte.⁵⁶ Nach dieser Darstellung der *historia* folgt eine längere Erklärung nach dem geistigen Sinn (cap. 3). Cyrill bezieht dabei seine christliche Hörerschaft in die Auslegung mit ein: Wenn „wir“ uns von Gott abwenden und mit dem Teufel einlassen, dann gehen wir von Kanaan nach Ägypten und werden dem Pharao, der wie bei Origenes der Satan ist, untertan.⁵⁷ Auch die Geschlechtertypologie bringt Cyrill ähnlich wie Origenes, allerdings ohne dessen drastische Konsequenzen mit zu vollziehen: Der Pharao hasst die Männlichen, die stark und tapfer sind (392A).⁵⁸ Cyrill betrachtet die Unterdrückung als Voraussetzung für die Rettung durch Gott: Im äußersten Elend erbarmt sich Gott.⁵⁹ Der Abschnitt schließt mit der Feststellung, dass das, was über Mose erzählt wird, über die Rettung durch Christus gesagt ist.

Das nächste Kapitel (4) beginnt mit einem Zitat von Ex 2,1–10, also der Geburts-geschichte des Mose. Diese wird auf das Mysterium Christi bezogen und in zahlreichen Einzelheiten daraufhin gedeutet. Cyrill bringt eine Reihe von Zitaten aus den Propheten und dem Neuen Testament, um diesen Bezug zu belegen und zu untermauern. Das neu geborene Kind wird beispielsweise als Symbol der Unschuld interpretiert und dann Mt 18,3 („wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet“) als Ermahnung herangezogen. Gegen Ende des Abschnitts spielt Cyrill das für ihn so wichtige Thema der Kenosis ein: Gott wurde ein Mensch wie wir.

Vor der Ankunft Christi waren die Menschen nicht zum Guten fähig (cap. 5). Wiederum nimmt Cyrill Bezug auf eine Geschlechtermetaphorik (396C–D) und bezeichnet Christus als wahrhaft männlich (397A). Dieses Interpretationsmuster wird später von Procopius und der Katene übernommen, allerdings kürzer ausgeführt.⁶⁰ Die Mutter Moses wird als die Synagoge gedeutet, die ihn wegspernte und aussetzte.

⁵⁵ Griechischer Text: Cyrill von Alexandrien, *Glaphyra in Exodum, liber primus, cap. 1–8*, PG 69, 385–409 (mit lateinischer Übersetzung).

⁵⁶ In *De adoratione in spiritu et veritate* lib. 4 (PG 68, 309C) stellt Cyrill seinen Leser/inne/n die Gottesfurcht der Hebammen und ihr Handeln als Vorbild vor Augen.

⁵⁷ In *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, lib. 1 (PG 68, 185B–188C) deutet Cyrill die Sklavensarbeit und Unterdrückung in Ägypten als die Unterdrückung durch die Sünde.

⁵⁸ In *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, lib. 4 (PG 68, 308D) bezeichnet Cyrill den Pharao als „von weiblicher Gesinnung“ (φρόνημα γυναικοπρεπές) und „verweiblicht“ (ἐκτεθηλυμμένον).

⁵⁹ Vgl. Cyrill, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, lib. 1 (PG 68, 188B). Vgl. dazu auch Tan Schemot 6; TanB Schemot 8: In der tiefsten Tiefe kommt Gottes Rettung.

⁶⁰ Siehe dazu unten Kap. 9.6 und 9.7.

Auch diese allegorische Deutung findet sich schon bei Origenes.⁶¹ Die Tochter des Pharaos ist – ebenfalls im Anschluss an Origenes – die Kirche aus den Völkern, die den Teufel als Vater hatte, aber zum Wasser des Flusses trat, d.h. zur Taufe. Sie öffnete das Kästchen, um Mose zu befreien. Cyrill ist überzeugt, dass die Synagoge zu Christus bekehrt werden wird.⁶² Er schließt mit einer Doxologie.

Kapitel 6 setzt die Auslegung von Ex 2 fort. Nach einer christologischen Einleitung zitiert Cyrill Ex 2,11–22. Darauf folgt die Ankündigung einer geistigen Auslegung εἰς οἰκονομίαν τὴν ἐπὶ Χριστῷ („auf die Ordnung bei Christus hin“).

Der nächste Abschnitt (cap. 7) nimmt das Herausgehen des Mose (Ex 2,11) zu seinen Brüdern, also zu Israel, in den Blick und erklärt dieses wiederum auf die Kenosis Christi hin. Das Töten des Ägypters und sein Vergraben im Sand meint den Sieg über den Satan und seinen Einschluss in der Unterwelt. Jesu Dämonenaustreibungen werden zur Erläuterung herangezogen. Auch Josua kommt als Typus Christi zur Sprache. Den Streit zwischen den Hebräern und die Zurückweisung des Mose bezieht Cyrill auf die Zurückweisung Christi.

Danach interpretiert er die Szene in Midian. Der Name Jitro (Ἰθὺρ) wird als περισσότης („Übertreibung“) oder περιττός („über das Maß hinausgehend“) gedeutet.⁶³ Er repräsentiert die Anbeter der irdischen Dinge, die der Welt verhaftet sind. Wer das Irdische wählt, ist ein Feind Gottes.

Die Flucht Moses von Ägypten nach Midian wird auf den Rückzug Jesu von Judäa nach Galiläa gedeutet (cap. 8). Der einen Tochter Levis (Ex 2,1) stehen die sieben Töchter Jitros gegenüber, die die Vielzahl der Völker verkörpern. Die schlechten Hirten repräsentieren die Masse der Dämonen. Auch Zippora wird als die Kirche aus den Völkern verstanden. Der Name bedeutet nach Cyrill ἐπίσκεψις („Betrachtung“), ὥραία („schön“) oder χάρις πνοῆς („Gnade des Windhauchs“). Die vom Geist Erfüllten sind Fremde in der Welt, was durch den Namen von Moses erstem Sohn Gerschom angezeigt wird (Ex 2,22). Cyrill sieht Jitro aber nicht nur kritisch, sondern deutet seinen anderen Namen, wie er in Ex 2,18.20 genannt wird, positiv als ποιμασία oder ποιμνιον, „Weiden“ oder Herde Gottes. Zuletzt wird Christus als der Hirte angesprochen. Danach geht Cyrill zur Auslegung von Ex 3 über.

Cyrills Auslegung von Ex 1–2 steht in der Tradition der allegorischen Auslegung des Textes durch Origenes, die auf die Erbauung des christlichen Publikums ausgerichtet ist und die Cyrill mit seinen eigenen Schwerpunkten (z. B. Betonung der Kenosis) versieht. Die Interpretation Cyrills findet Aufnahme in die Katenentradition, sodass sich einzelne Motive in den späteren Sammlungen wiederfinden.

⁶¹ Siehe oben Kap. 2.3.3.3.

⁶² Diese Konsequenz fehlt dann bei Procopius.

⁶³ Diese Deutung gibt schon Philo, der sie seinerseits wahrscheinlich bereits aus einer onomastischen Liste übernommen hat. Vgl. Grabbe, *Etymology*, 168 f. Allerdings ist bei Philo bei dieser etymologischen Erklärung die Koine-Form περιρσιός zu lesen, die er im Übrigen sonst nicht verwendet (vgl. ebd., 108).

9.5.2 Analyse

9.5.2.1 Macht, Ermächtigung und Entmachtung

Cyrills Deutung der Situation der Hebräer in Ägypten und der Geburt und Jugendzeit des Mose übernimmt weitgehend die Wertungen und Oppositionen einzelner Personen und Gruppen des Bibeltextes. Aus dem Konflikt zwischen Gott und dem Pharao wird der Konflikt zwischen Gott und dem Teufel. Die Unterdrückung der Hebräer durch Sklavenarbeit wird zur spirituellen Unterdrückung durch die Dämonen. Der Schwerpunkt liegt auf der Erlösung durch Christus, der in Mose vorgebildet ist, und der die Glaubenden vom Teufel und den Dämonen befreit. Cyrills Auslegung ist zwar ebenso wie die des Origenes auf die moralische Erbauung fokussiert, allerdings viel stärker christologisch fundiert. Das mag auch der anderen Gattung geschuldet sein: Während Origenes im Rahmen einer Homilie auslegt, gibt Cyrill eine schriftliche Auslegung des fortlaufenden Bibeltextes. Origenes spricht seine Zuhörerschaft direkt an und ermahnt sie mit drastischen Worten, während Cyrills moralische Agenda ganz auf der christologischen Interpretation basiert.

9.5.2.2 Strukturen von Macht und Geschlecht

Cyrill übernimmt von Origenes die Geschlechtermetaphorik, die das Männliche mit dem Guten und Tugendhaften, das Weibliche mit dem Irdischen und Lasterhaften verbindet. Mehrmals kommt diese Zuordnung anlässlich des Befehls des Pharaos zur Sprache, wird aber nicht in der Weise entfaltet wie bei Origenes. Dieses Auslegungsmotiv findet sich in vielen späteren Interpretationen von Ex 1, wie bei Gregor von Nyssa⁶⁴ und in der Katenentradition.⁶⁵

Die konkrete Rolle der Frauen in Ex 1–2 wird bei Cyrill nicht gewürdigt, weil er einerseits auf die Gemeinschaft (als Typus für die christliche Gemeinde), andererseits auf Mose selbst (als Typus Christi) konzentriert ist. Eine besondere Funktion der Frauen im Kampf gegen das Dekret des Pharaos kommt so kaum in den Blick. Allein die Tochter des Pharaos spielt eine gewisse Rolle.

9.5.2.3 Die Definition von Identität und Anders-Sein

Von Origenes hat Cyrill wohl auch die allegorische Deutung der Mutter des Mose und der Tochter des Pharaos übernommen. Der antijüdische Unterton ist deutlich vernehmbar, wenn auch weit weniger ausgeprägt als in der zweiten Exodushomilie des Origenes. Zippora wird bei Origenes nicht angesprochen, bei Cyrill wird auch sie zum Typus der Kirche aus den Völkern. Jitro/Reguël spielt eine zweifache Rolle, die mittels der beiden Namen eine Änderung seiner Einstellung suggeriert: Von dem, der dem Irdischen verhaftet ist, zum Hirten Gottes.

Die christliche Identität und das christliche spirituelle Leben stehen im Mittelpunkt der Auslegung. Die Abgrenzung besonders gegenüber dem Judentum, aber

⁶⁴ Siehe oben Kap. 9.3.

⁶⁵ Siehe unten Kap. 9.7.

auch gegenüber paganen Kulturen ist deutlich erkennbar, stärker kommt allerdings die moralische Abgrenzung vom Bösen, vom Teufel und den Dämonen zum Ausdruck.

9.5.2.4 Zeit und Raum als strukturierende Elemente

Die typologische Auslegung stellt die Zeit nach Christus der Zeit vor Christus, der auch Mose angehört, gegenüber. In den Ereignissen um Mose, also im Gesetz, wird „in Schatten“ (ἐν σκιάις) das gezeigt, was sich später als das Geheimnis Christi realisiert.⁶⁶ Diese typologische Korrelation stellt das Grundmuster in Cyrills Interpretation dar.

Ägypten repräsentiert in gut alexandrinischer Tradition das Reich des Satans. Wer von Kanaan nach Ägypten zieht, begibt sich in die Unterdrückung durch den Teufel. Midian erscheint als Zufluchtsort. Auch Moses Flucht wird typologisch auf Christus gedeutet, der sich von Judäa nach Galiläa zurückgezogen hat. Die Räume treten allerdings gegenüber den handelnden Personen stark in den Hintergrund.

9.5.2.5 Metaphorische Interpretation und ihre Implikationen

Cyrrill legt den Text allegorisch aus. Sein Fokus ist ganz klar christlich und christologisch. In seiner metaphorischen Deutung steht er gewissermaßen zwischen Origenes und Gregor, da der ausgrenzende/abgrenzende Aspekt zwar vorhanden ist, aber bei weitem nicht so ausgeprägt wie bei Origenes. Seine allegorische Auslegung ist nicht primär gegen andere Gruppen oder andere Anschauungen gerichtet, sondern auf die eigene Identität, die aber auch einen agonistischen Zug beinhaltet.

9.6 Theodoret von Cyrus

Theodoret von Cyrus (393–466) behandelt in vier kurzen Quaestiones Fragen zu Ex 1–2. Quaest. 1 fragt nach der Bedeutung des Ausdrucks *χυδαῖοι* und verweist dabei auf Aquila. Das Adjektiv heißt in Ex 1,7 „zahlreich“, kann aber auch „gewöhnlich“ meinen. Diese Bedeutung schließt Theodoret hier aus.⁶⁷ Zur Bestätigung wird Ex 1,12, wo *ἰσχυρὸν* verwendet wird, zitiert.

Die nächste Frage richtet sich auf die „Häuser“, die sich die Hebammen laut Ex 1,21 nach der Septuaginta machten. Theodoret versteht sie als „Überfluss an Gutem“. Dieses Gute wird nicht weiter konkretisiert.

Quaest. 3 fragt, woher die Tochter des Pharaos wusste, dass das Kind ein hebräisches war. Die Antwort nennt die Beschneidung als Grund.⁶⁸ Theodoret erklärt, dass die Ägypter zu dieser Zeit keine Beschneidung kannten und sie später von den Hebräern übernahmen. Als Beleg dafür zitiert er Jer 9,25 f, das die Beschneidung der Ägypter voraussetzt.

⁶⁶ Vgl. PG 69, 388A und ähnlich öfter.

⁶⁷ Damit richtet er sich nach Guinot, *L'Exégèse*, 764, gegen die Interpretation des Clemens von Alexandrien, der die negative Bedeutung annimmt und auf den Irrtum der Juden bezieht (Strom. 7,109,1; die negative Bedeutung gebraucht er auch in Strom. 7,100,4).

⁶⁸ Diese Erklärung findet sich in folgenden rabbinischen Texten: bSota 12a; ExR 1,24.

In quaestio 4 stellt Theodoret die Frage, warum Mose eine fremde Frau heiratete und deutet sie als „Kirche aus den Völkern“⁶⁹ und Mose als Typus Christi.

Theodoret greift in seinen ausgewählten Fragen zu Ex 1 und 2 christliche und jüdische Auslegungstraditionen auf.

9.7 Procopius von Gaza

Procopius von Gaza (ca. 465–ca. 530) verfasste einen Kommentar zum Oktateuch, in dem er frühere Interpretation aufgreift und zusammenstellt.⁷⁰

Although Procopius' work has been described as a sad development, attesting to a decline in creativity, this is not necessarily the case. In fact, we could say, and I believe we should, that Procopius' outstanding feat was to produce an exegetical work, containing named sources, that includes some interpretations and spurns others. The criterion for measuring creativity in this case, then, is in the assemblage of exegeses and in his choice of authors.⁷¹

Dieser ist in der längeren Fassung nur lateinisch überliefert, in einer kürzeren Fassung auf Griechisch. Procopius kommentiert den Text fortlaufend, berücksichtigt jedoch nicht jeden einzelnen Vers.

Nach einer kurzen Einleitung zum Buch Exodus werden Ex 1,7.10.13 und 20 f kurz ausgelegt. Hinsichtlich Ex 1,7 wird dieselbe Frage verhandelt wie bei Theodoret, die Bedeutung des Wortes *χυδαῖοι*. Procopius zitiert zur Erklärung Aquila und Symmachus.

Zu den „Häusern“ (Ex 1,21) verweist Procopius auf Reichtum und Nachkommen, vergleichbar den beiden Alternativen bei Augustinus, allerdings ohne eine Alternative zu präferieren. Die längere lateinische Fassung geht näher auf die Häuser ein,⁷² verweist auf Davids Haus und das Himmelreich (Anspielung auf 1 Kor 5,1). Ausführlich spricht er über den Kampf gegen den Teufel, der durch Ägypten symbolisiert wird. Der „verschwenderische Sohn“ (*filius prodigus*; vgl. Lk 15) wird herangezogen. Das Bauen der Städte für den Pharao bedeutet die Hinwendung zu weltlichen Dingen, dem Teufel, den Dämonen und den Lastern. Procopius folgt hier inhaltlich, aber nicht im Wortlaut Cyrill. Auch die Geschlechtermetaphorik, die sich bei Origenes und Cyrill findet, greift der Autor auf, allerdings nur in einem Satz: Der Pharao hasst das Männliche und alle männliche Tugend. Der letzte Satz erwähnt sehr kurz Mose als Typus Christi.

⁶⁹ Vgl. Origenes, Hom. Exod. 2,4.

⁷⁰ Der Kommentar zu Ex 1–2 in der griechischen und der lateinischen Version ist zu finden in: PG 87,1, 511–524.

⁷¹ Hirshman, Rivalry, 25.

⁷² Der Text spricht von Häusern, die Gott den Hebammen machte, setzt also die Variante des MT voraus. Im Anschluss allerdings wird erörtert, wie sich die Frommen Häuser bereiten, was eher auf die Lesart der Septuaginta verweist. Beides lässt sich in einer religiösen Auslegung leicht verbinden.

Zu Ex 2,1–10 ist eine ausführliche lateinische Auslegung erhalten, aber nichts auf Griechisch. Hier werden beide Eltern als Handelnde angesprochen. Die göttliche Vorsehung führt die Tochter des Pharaos zum Kästchen mit dem Kind. Da die Ägypter gierig nach Reichtum sind,⁷³ untersucht sie das Objekt. Im Anschluss an Theodoret nennt Procopius die Beschneidung als Erkennungszeichen. In allegorischer Auslegung gelangt Mose durch das Geheimnis (*sacramentum*) der Kirche zur Rettung, nämlich das Holz des Kästchens und das Wasser.⁷⁴

Procopius diskutiert, wer wirklich Moses Mutter ist. Seine leibliche Mutter wird kritisiert, weil sie das Kind aussetzte und Lohn für die Ernährung annahm. Sie kann also nicht seine richtige Mutter sein.⁷⁵ Die Frage wird später aufgegriffen. Die Silbe *mos* erklärt er als das ägyptische Wort für Wasser.⁷⁶

Mose wird mit Christus in Verbindung gebracht und Procopius schließt an die christologische Interpretation Cyrills an: Der Vater schonte den Sohn nicht (vgl. Phil 2). Weitere Zitate aus den Prophetenbüchern und dem Neuen Testament entsprechen denen Cyrills. Auch die Berufung der Völker und die Bevorzugung der Kinder (vgl. Mt 25,24) sind von Cyrill übernommen. Der Abschnitt schließt mit der Feststellung, dass der Vater des Mose aufgrund göttlicher Vorsehung übergangen werde.⁷⁷

Im Folgenden wird die Geschlechtermetaphorik aufgegriffen und mit Christus verbunden: Vor ihm war kein Männlicher in der Welt (*ante adventum Domini nostri Jesu Christi non erat masculus in mundo*). Als Mutter Christi dem Fleisch nach wird die Synagoge der Juden bezeichnet. Die Tochter des Pharaos ist die Kirche aus den Völkern, die den Teufel zum Vater hatte. Das Wasser, zu dem sie hintritt, wird auf die Taufe bezogen. Die Kirche öffnet das Kästchen und befreit Mose – eine Auslegungstradition, die schon auf Origenes zurückgeht und auch bei Cyrill zu finden ist.

Auch die Tränen des Mose werden erwähnt und sollen „auf uns“ bezogen werden. Wer in Lastern lebt, ist weiblich, wer hingegen zur Tugend gelangt, ist männlich. Nun kommt Procopius wieder auf die Frage nach der Mutter zu sprechen. Die Fremde steht für die außenstehende Philosophie, die unfruchtbar ist. Entscheidend ist die Rückkehr zur natürlichen Mutter, der Kirche. Hier folgt Procopius der Auslegung, die bei Gregor überliefert ist. Sie steht aber in Spannung zu der Diskussion über die Mutter, die er weiter oben wiedergibt.

Ausgehend von Ex 2,11 findet sich eine parallele griechische und lateinische Überlieferung, die sich aber teilweise unterscheiden. Die lateinische ist etwas länger, die Inhalte sind im Wesentlichen die gleichen.

⁷³ Vgl. Josephus, A. J. 2,201.

⁷⁴ So auch Eusebius von Emesa (s.o.).

⁷⁵ Vgl. Eusebius von Emesa: *Petit, Catenae*, 278; Buytaert, *L'héritage*, 124; Devreesse, *Commentateurs*, 84.

⁷⁶ Vgl. Philo, *Mos*. 1,17 (moy); Josephus, A. J. 2,228 (mo).

⁷⁷ Procopius, *Exoduskommentar* (PG 87,1, 515/516): *Non autem citra divinae Providentiae perspicaciam silentio praeteritus est Mosis pater*; vgl. Cyrill, *Glaphyra* (PG 68, 395A).

In diesem Abschnitt geht es zunächst um die wirklichen Eltern und Brüder, wobei er betont, dass Gott mehr zu ehren sei als die Eltern. Zum Mord am Ägypter greift Procopius auf Philos Erklärung zurück: Wer zum Verderben der Menschen lebt, ist selbst des Lebens unwürdig.⁷⁸ Der lateinische Text erwähnt, dass der Zorn des Pharaos nicht durch den Mord begründet war, sondern durch die Dissonanz mit dem Adoptivknechtsohn und durch verleumderische Einflüsterer.⁷⁹ Der Mord wird weiter gerechtfertigt und sogar als Zeichen höchster Frömmigkeit gedeutet. Procopius erwähnt Morde, die von der Schrift gutgeheißen werden, und nennt hier Pinchas, Elija, Samuel (Tötung Agags), Petrus (Tötung Hananias' und Saphiras). Der Mord Moses an dem Ägypter wird als Symbol für die kommende Tötung der Ägypter und die göttliche Rettung Israels mittels Mose interpretiert. Bestätigt wird diese Deutung laut Procopius durch die versuchte Streitschlichtung zwischen den Hebräern.

Auch in der Flucht nach Arabien ist Mose Typus Christi, ebenso in der Heirat mit der nichtjüdischen Frau. Im lateinischen Text werden für Moses Lebensphasen dreimal 30 Jahre in Anschlag gebracht. 30 Jahre lang lernte Mose als Hirt.

Jitro wird nicht als Götzendiener bezeichnet, die Midianiter sind Nachkommen Abrahams und Keturas.⁸⁰ Die von Mose selbst konstatierte Fremdheit beziehe sich auf sein Verhältnis zu Ägypten.

Der letzte Abschnitt ist nur in der lateinischen Fassung überliefert. Procopius erwähnt hier namentlich Josephus. Danach konstatiert er den Bezug der Exodusereignisse auf Christus *secundum allegoricum sensum* („nach dem allegorischen Sinn“). Wiederum folgt er Cyrill, wenn er das Herausgehen des Mose und die folgenden Ereignisse sowie die Flucht nach Midian und den Aufenthalt bei Jitro interpretiert.

Procopius sammelt und kombiniert in seinem Kommentar verschiedene Auslegungen, die ihm bekannt sind, wobei besonders Cyrill als Proponent der alexandrinischen Tradition hervortritt. An manchen Stellen wird deutlich, dass er die gesammelten Interpretationen nicht miteinander harmonisiert, sodass Widersprüche bestehen bleiben.

9.8 Catena Sinaitica

Die Katene⁸¹ hat umfangreiche Auslegungen mit Procopius gemeinsam. Die namentlich gekennzeichneten Auslegungen zu Ex 1–2 werden überwiegend Cyrill und Eusebius von Emesa zugeschrieben. Auch Theodorets Quaestiones werden herangezogen, ebenso wie die *Vita Mosis* des Gregor von Nyssa. „Philo der Hebräer“ wird auch namentlich zitiert (Mos. 1,44–47).⁸²

⁷⁸ Vgl. Philo, Mos. 1,44.

⁷⁹ Vgl. ebd.

⁸⁰ Vgl. Josephus, A. J. 2,257. Beachte: Hier wird Midian genannt, während zuvor Arabien als Zielort der Flucht angegeben war.

⁸¹ Petit, *Catena*.

⁸² Dieser Abschnitt wird schon bei Procopius rezipiert.

Die Katenentradition zeigt, welche Motive in der christlichen Überlieferung weitergegeben wurden. Dabei spielen Philo und Josephus eine wichtige Rolle, aber ebenfalls die von Origenes geprägte, später von Cyrill erweiterte alexandrinische Tradition. Deutlich sichtbar ist dies etwa an der allegorischen Deutung des Geschlechts der hebräischen Kinder oder der Tochter des Pharaos als Kirche aus den Völkern. Neue Elemente finden sich kaum mehr, aber immer wieder zeigt sich auch die Persistenz von Elementen, die charakteristisch für die rabbinische Auslegung sind, wie zum Beispiel der Hinweis auf die Beschneidung des Mose.

10. Die Texte im Vergleich

Im folgenden Kapitel soll versucht werden, die Texte entlang der leitenden Fragen nebeneinander zu stellen. So sollen Parallelen, sich durchziehende Linien ebenso wie Eigenheiten einzelner Texte sichtbar werden. Notwendigerweise können dabei nicht alle Details, die in den vorhergehenden Analysen herausgearbeitet werden, berücksichtigt werden, was aber nicht dazu führen soll, diese völlig auszublenden. Die großen Linien dürfen nicht über die Differenziertheit der einzelnen Auslegungen hinwegtäuschen.

10.1 Macht, Ermächtigung und Entmachtung

Origenes behält die im Bibeltext angelegte Opposition von Israel und Ägypten bei. Er identifiziert die Hebräer mit den christlichen Gläubigen, zu denen er predigt. Ägypten und der Pharao repräsentieren das Böse und den Teufel. Die Aufgabe für das christliche Leben ist der beständige Kampf gegen das Böse, gegen die Laster und das Irdische. Die Homilien haben daher einen starken moralischen Fokus. Mose selbst kommt nicht als ein machtloses und gefährdetes Kind in den Blick, sondern als der erwachsene und starke Mose. Dieser ist der vom Christentum rezipierte Mose, d.h. das spirituelle Gesetz, während der schwache Säugling Mose dem Judentum zugeordnet wird. Auch diese Abwertung des Judentums und die versuchte Abgrenzung stehen im Zusammenhang mit der Intention der Homilie, die Gläubigen auf dem christlichen Weg zu bestärken und vor allen Abwegen zu warnen. Die Betonung des starken Mose und damit eines starken Christentums ist möglicherweise eine Reaktion auf die zur Zeit des Origenes äußerst prekäre Situation für Christ/inn/en. Der äußeren Bedrohung durch das Martyrium hält Origenes die Macht der Spiritualität und den inneren Kampf gegen das Böse entgegen. Zudem muss auch die christliche Auslegung der Bibeltexte noch gerechtfertigt werden. Auch das geschieht in Abgrenzung gegenüber der jüdischen Tradition, von der Origenes gleichzeitig abhängig ist. Mit der Betonung des starken Mose sowie der männlichen Tugend, wie sie in seiner Geschlechterallegorie forciert wird, beansprucht Origenes Legitimität und Autorität für die christliche Interpretation. Er macht die eigentlich subversive Perspektive der unterdrückten Hebräer/innen zur dominanten.

In Ephräms sehr textnaher Auslegung von Ex 1–2 steht ebenfalls der Machtkampf zwischen dem Pharao und Gott im Mittelpunkt. Dabei geht es um Leben und Tod, die einander sehr drastisch gegenübergestellt werden, z. B. mit der Erwähnung der Haufen von getöteten Kindern am Flussufer. Deutlicher als im Bibeltext wird die Vorsehung Gottes und damit seine Macht auch über den scheinbar so mächtigen

Pharao ausgesprochen. Moses Geburt und sein Leben stehen von Anfang an unter dieser Vorsehung. Alles, was ihm widerfährt, ist von Gott gelenkt. Die eigene Position, soweit aus Ephräms Auslegung erkennbar, wird als die der Unterdrückten definiert, die aber von Gottes machtvollem Handeln umfasst wird.

Im babylonischen Talmud in bSota 11a–13a ist von einem Machtkampf zwischen dem Pharao und Gott kaum etwas spürbar. Die Macht Gottes wird als gegeben angenommen und der Pharao immer wieder der Lächerlichkeit preisgegeben. Gott wirkt, ähnlich wie im Bibeltext, vor allem im Hintergrund. Im Mittelpunkt steht die Vermehrung der Hebräer, die Kinder und Familien, was auch die Rolle der Frauen besonders hervorhebt. Eine Opposition tut sich auch zwischen den ägyptischen Wahrsagern und den hebräischen Weisen auf, wobei klarerweise erstere nicht gut wegkommen. Die rabbinische Deutung der Ereignisse erscheint damit als die einzig richtige. Sie situiert die eigene Gemeinschaft in der Unterdrückung durch den Pharao. Aber der Text erinnert die Leser/innen an die Lenkung der eigenen Geschichte durch Gott, sichert ihnen diese zu und zeigt ihnen zugleich ihre Aufgabe, das in dieser Position der Ohnmacht Mögliche zu tun, wie es ihnen die Frauen (und Gott) im Bibeltext vorgelegt haben.

Der Midrasch Tanchuma führt die Auslegung von Ex 1–2 mit einer Peticha ein, die Gottes Macht in den Mittelpunkt stellt und damit einen Interpretationsrahmen für die Ereignisse am Beginn des Exodusbuches bietet. Damit wird die Macht des Pharaos von vorneherein beschränkt. Er selbst wird sehr ambivalent geschildert und in einzelnen Abschnitten auch lächerlich gemacht. Charakteristisch für den Midrasch Tanchuma ist die Begründung der Unterdrückung in Ägypten mit Israels Abwendung von Gott. Nur so ist die Bedrohung durch den Pharao und die Ägypter überhaupt möglich – weil Gott sie aufgrund der Verfehlung der Israelit/inn/en zugelassen hat. Auf der anderen Seite ist aber Gott auch derjenige, der Israel rettet, aufgrund des Verdienstes Jakobs. Der Pharao wird auf diese Weise an den Rand des Geschehens gedrängt. Zentral ist das Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott. Israels Ohnmacht ist damit abgeschwächt, sie sind nicht die unschuldig Unterdrückten, sondern tragen Verantwortung für ihre Lage.

Auch in der Mekhilta stehen Gott und der Pharao einander als Kontrahenten gegenüber. Besonders auffällig ist das Motiv der Vergeltung „Maß für Maß“, das Gottes verborgenes Wirken deutlich macht. Mose erscheint immer wieder als der Gerettete, der wie seine Schwester Mirjam Gott nahesteht. Gott als der souveräne Richter und Retter steht über allen Feinden Israels, die in den Ägyptern verkörpert sind.

Von den hier untersuchten Interpretationen von Ex 1–2 betonen die beiden christlichen – wiederum auf sehr unterschiedliche Weise – den Machtkampf zwischen Gott und dem Satan, zwischen Gut und Böse, zwischen Leben und Tod. Die jüdischen Texte hingegen machen durch den Auslegungsrahmen von vorneherein klar, dass trotz aller Bedrängnis und Bedrohung Gott die Ereignisse lenkt und damit deren Ausgang von Anfang an feststeht. Die direkt oder indirekt vermittelten Botschaften der jeweiligen Interpretationen sprechen so die Leser/innen in unterschiedlicher Weise an. Origenes' Homilien wenden sich direkt an seine Zuhörerschaft und

ermahnen sie zum Kampf gegen den Teufel, von dem sie sich durch die Taufe abgewendet haben. Die Tatsache der möglicherweise noch nicht so gefestigten und vielleicht auch noch nicht allzu lange zurückliegenden Bekehrung, aber auch die Bedrohung durch Verfolgung, erklären die Vehemenz und Beharrlichkeit, mit der Origenes zum richtigen christlichen Glauben und Leben ruft. Ephräms Kommentar hat zweifellos auch ein konkretes Publikum vor Augen, ist aber primär am Bibeltext und bereits vorliegenden Auslegungstraditionen orientiert. Der Machtkampf zwischen Gott und dem Pharao wird zwar drastisch geschildert, aber nicht direkt auf das Leben der christlichen Leser/innen bezogen. Die Botschaft ist eher eine der Zuversicht und der Zusicherung von Gottes Beistand. Ähnlich wie in vielen jüdischen Auslegungen werden bei Ephräm die Vorsehung Gottes und seine Souveränität über die Geschichte auch dort eingebracht, wo sie im Bibeltext selbst nicht zum Ausdruck kommen. Für die Mekhilta, den babylonischen Talmud und den Midrasch Tanchuma tritt der Machtkampf in den Hintergrund bzw. wird im Grunde als entschieden vorausgesetzt. Allerdings ist das für die Menschen nicht immer erkennbar. Diese Auslegungen versichern daher – in der Regel anhand biblischer Verse, die aus anderen Büchern herangezogen werden – ihre Leser/innen der Präsenz und Wirksamkeit sowie des Planes Gottes. Im Midrasch Tanchuma ist der Fokus noch einmal verschoben, insofern hier eine Schuld Israels in Erwägung gezogen wird und damit die Relation Gott – Pharao zugunsten der Frage nach der Beziehung Gott – Israel zurücktritt.

Alle behandelten Texte nehmen die Spannung und die Opposition zwischen Hebräern und Ägyptern sowie zwischen Gott und dem Pharao wahr und beziehen sie in ihre Interpretation ein. Es geht um (fremde) Macht und (eigene) Ohnmacht und die Frage, wie damit umgegangen werden kann. Zugleich erweitern auch alle Texte ihren Blick über den engen Textabschnitt hinaus, sodass die Spannung, die Ex 1–2 durch die (scheinbare) Abwesenheit Gottes enthält, zumindest relativiert wird. Nur die Auslegung des Origenes erweckt den Eindruck, als sei der Machtkampf zwischen Gott und Teufel noch nicht entschieden, sondern immer noch und andauernd im Gange. Teilweise ist dieser Nachdruck auf der bleibenden Entscheidungssituation zweifellos dem Genus der Homilie geschuldet. Dennoch steht auch seine Auslegung in einem weiteren Kontext. Zwar wird nicht, wie in anderen Texten, der Ausgang der Exoduserzählung vorweggenommen, doch Ex wird im Kontext der gesamten Bibel und besonders des Neuen Testaments, aber auch des christlichen Glaubens gelesen. Vor allem die jüdischen Auslegungen lesen Ex 1–2 mit Blick auf den weiteren Fortgang der Geschichte und im Textraum des Tanach. Durch intertextuelle Bezüge wird Ex 1–2 als eine bedeutende Episode der gesamten eigenen Geschichte gedeutet. Dass das agonistische Motiv in den jüdischen Texten weniger zum Ausdruck kommt, kann mehrere Gründe haben. Zum einen legen die Texte den Schwerpunkt stärker auf die Gemeinschaft¹ als auf die individuelle Glaubensentscheidung. Allerdings muss betont werden, dass auch Origenes und Ephräm die Kirche als den Raum

¹ Das inkludiert natürlich die Halacha.

der einzelnen Glaubenden sehen. Möglicherweise spielt die Neuheit des christlichen Glaubens eine gewisse Rolle. Auch wenn die jüdische religiöse Praxis keineswegs bereits eine abgeschlossene Gestalt angenommen hat und auch in Auseinandersetzung mit dem Christentum geformt wird,² so versteht sie sich doch als die ältere religiöse Praxis. Das Christentum hat den Anspruch, etwas Neues zu bringen, und ruft zur Bekehrung auf. Das heißt, die rabbinischen Texte bewegen sich in einem bekannten Raum, in dem Jüdinnen und Juden bleiben sollen und in dem ihre Identität bestätigt und bestärkt wird. Das Christentum setzt individuelle Bekehrung voraus und ebenso potentielle Gefährdung des neu erworbenen Status. Dazu haben sicher auch die öffentlich und heftig ausgetragenen Kontroversen um Orthodoxie und Häresie sowie die bleibend starke Präsenz von Judentum und paganen Kulturen beigetragen. Das würde verständlich machen, warum der agonistische Zug und das Motiv des Machtkampfes in den christlichen Texten stärker im Vordergrund stehen, während sie in den rabbinischen Interpretationen zurücktreten. Angesichts des öffentlichen und politischen Charakters der Konflikte rund um das aufstrebende Christentum wird auch der eigene Legitimitäts- und Autoritätsanspruch stärker in den Vordergrund gerückt. In den rabbinischen Texten tritt dieser politische Machtanspruch zurück, wie Plietzsch deutlich für die Mekhilta gezeigt hat.³

10.2 Strukturen von Macht und Geschlecht

Insgesamt zwölf Frauen⁴ werden in Ex 1–2 genannt, teilweise namentlich (Schifra, Pua, Zippora). Sie haben Bedeutung für die Geburt, Rettung und das weitere Leben des Mose. In den Interpretationen wird mit diesen Frauen sehr unterschiedlich umgegangen. Teilweise wird ihr gewaltloser Widerstand als Vorbild hervorgehoben, wie in bSota, teilweise gänzlich übergangen, wie in Tanchuma, in anderen Fällen ganz neu gedeutet, wie bei Origenes.⁵

Origenes greift zwei Episoden heraus: Die Hebammenerzählung und die Aussetzung und Rettung des Mose.⁶ Den geschlechtsspezifisch differenzierten Befehl des Pharaos deutet Origenes mit Hilfe einer allegorischen Geschlechtermetaphorik, die (im Anschluss an Philo von Alexandrien) „das Männliche“ als das Himmliche und Tugendhafte, „das Weibliche“ hingegen als das Irdische und Lasterhafte versteht. In deutlichen Worten fordert er die Tötung der „weiblichen“ Laster und die Förderung der „männlichen“ Tugenden. Damit nimmt er von allen untersuchten Texten die stärkste Veränderung in Bezug zum Bibeltext vor. Der Machtkampf zwischen Gott und dem Pharao/Teufel wird als Kampf des „Männlichen“ gegen

² Vgl. dazu beispielsweise Schäfer, *Jewish Jesus*.

³ Plietzsch, *Sache*, 245.

⁴ Zwei Hebammen, Mutter und Schwester des Mose, die Tochter des Pharaos sowie die sieben Töchter des Priesters von Midian. Dazu kommen noch die Dienerinnen der Tochter des Pharaos.

⁵ Vgl. dazu auch Siquans, *Geschlecht; dies., Macht*.

⁶ Moses Schwester wird übergangen. Die Episode in Midian wird nicht ausgelegt. Daher fehlen auch die Töchter Jitros.

das „Weibliche“ inszeniert sowie individualisiert und internalisiert. Die Strukturen von Macht und Geschlecht, so wie sie im Bibeltext zum Ausdruck kommen, werden teilweise übernommen (Kampf zwischen Gut und Böse), teilweise völlig umgedeutet.

Die zweite Episode, auf die er näher eingeht, interpretiert er typologisch. Die Tochter des Pharaos wird zum Typus der Kirche aus den Völkern, während Moses Mutter die Synagoge repräsentiert. Das Verhalten der Mutter wird zumindest implizit kritisiert, da sie Mose aussetzte und in ein Kästchen einsperrte, aus dem die Tochter des Pharaos ihn befreite und zu seiner vollen Kraft brachte. Die antijüdische Zielrichtung dieser Interpretation im Sinne einer Substitutionsthese ist deutlich.

Bei Ephräm wird der gewaltlose und mutige Widerstand der Hebammen gegenüber dem Pharaos besonders hervorgehoben. Er spielt eine wichtige Rolle im Kampf zwischen Leben und Tod. Unter Einsatz ihres Lebens ignorieren die Hebammen den Befehl des Pharaos und rechnen mit dem Martyrium. Dafür werden sie von Gott reichlich belohnt. Anders als Origenes und nach ihm die weitere christliche Auslegungstradition deutet Ephräm das Geschlecht der zu tötenden Kinder nicht. Im Gegenteil, er übergeht sogar die im Bibeltext vorgegebene Differenzierung zwischen Knaben und Mädchen. Die Rollen von Mutter und Schwester und der Tochter des Pharaos werden bei Ephräm weiter ausgebaut. Sie sind auch in Moses Erziehung involviert. Ephräm hält sich an den Text von Ex 1–2 und hebt die Frauen weiter hervor. Das gilt ebenso für Zippora, deren Rolle bei der Frage nach der Beschneidung der Söhne von Ephräm erweitert wird.

Der Talmud führt eine Reihe von Traditionen in die Interpretation von Ex 1–2 ein, die die Bedeutung der Frauen für die Gemeinschaft hervorheben. Besonders Jochebed und Mirjam kommen dabei in den Blick, aber auch die hebräischen Frauen insgesamt und die Tochter des Pharaos. Alle Frauen agieren im Umkreis von Geburt und Versorgung von Kindern und Familie. Auch Mirjams Prophetie (vgl. Ex 15,20) wird in ihre Kindheit verlegt und auf die Familie beschränkt. Dennoch zeigt der Talmud in diesem Abschnitt die besondere Verantwortung der Frauen für den Fortbestand des Volkes.

Der Midrasch Tanchuma übergeht in der Auslegung von Ex 1–2 die Hebammenepisode sowie die Geburt des Mose. Mose erscheint ausschließlich als der erwachsene und starke Retter. Das zeigt sich auch in der Rettung der sieben Töchter Jitros aus dem Brunnen. Allein Zipporas Rolle wird gestärkt. In der Standardversion wird die Rettungsgeschichte des Mose gleichsam nachgetragen. Dort geht es vor allem um die Tochter des Pharaos, die sich wie Jitro von den Götzen abgewendet hat. Der Midrasch Tanchuma folgt also in seinem Fortgang nicht ganz dem Verlauf des Bibeltextes, sondern stellt das Verhältnis Israels zu Gott bzw. den Götzendienst in den Mittelpunkt, sodass Mose zunächst etwas aus dem Rampenlicht verdrängt wird.

In den Traditionen der Mekhilta, die auf Ex 1–2 Bezug nehmen, spielen die Frauen eine weniger aktive Rolle als in der biblischen Erzählung. Nur Mirjam und Zippora werden in den Auslegungen ausführlicher behandelt. Da die Mekhilta erst mit

Ex 12 einsetzt, sind die Erwähnungen verstreut und unzusammenhängend, weshalb ein konsistentes Bild nicht möglich ist.

Die in Ex 1–2 vorkommenden Frauen werden in der Interpretation sehr unterschiedlich aufgegriffen. Während manche Texte ihre Rolle nahezu ignorieren, bauen andere die Erzählung erheblich aus. Die typologische Deutung der Tochter des Pharaos und auch der Mutter Moses ist ab Origenes in christlichen Texten zu finden. Die allegorische Geschlechterdeutung zieht sich von Philo von Alexandrien über Origenes, Cyrill, Gregor von Nyssa bis zu den Katenen. Nirgends ist sie aber so ausführlich und mit so viel verbaler Gewalt formuliert wie bei Origenes. Bei Ephräm finden sich hinsichtlich der Frauen auch Traditionen, die anderweitig aus jüdischen Texten bekannt sind, wie etwa die Rolle der Mutter bei der Erziehung des Mose. Ohne die einzelnen Auslegungen nivellieren zu wollen, kann die Tendenz festgehalten werden, dass die rabbinischen Texte die Frauen primär im Kontext von Familie, Fortpflanzung und Fürsorge sehen. Origenes und die späteren Texte, die sich in seiner Tradition befinden, legen ihren Schwerpunkt auf den individuellen spirituellen Weg von Christ/inn/en.

Jüdische und christliche Texte geben unterschiedliche Antworten auf die Frage, wer Moses eigentliche Mutter ist. Philo betont die Bevorzugung der leiblichen Eltern durch Mose, obwohl sie weniger reich und angesehen sind, erwähnt aber zugleich die Dankbarkeit gegenüber den Adoptiveltern. Auch bei Ephräm werden beide wertschätzend erwähnt. Für Origenes ist es klarerweise die Tochter des Pharaos als Typus der Kirche, die ihn rettet und aufzieht. Moses leibliche Mutter wird zwar als notwendig für die Ernährung während seiner Kindheit angesehen, aber aufgrund der Aussetzung kritisiert. Dieser Tradition schließt sich die weitere christliche Tradition im Wesentlichen an (Cyrill von Alexandrien, Procopius). Bei Eusebius von Emesa wird die Frage diskutiert und Mose letztlich als „Mensch Gottes“ bezeichnet.

Gregor von Nyssa präsentiert eine andere allegorische Deutung der beiden Frauen und daher auch eine andere Bewertung der Mütter. Für ihn ist die Tochter des Pharaos die weltliche Philosophie, während die leibliche Mutter die Kirche ist. Die Leser/innen werden daher aufgefordert, zur natürlichen Mutter zurückzukehren, da sie allein wirkliche Nahrung bieten kann.

In der jüdischen Tradition findet sich mehrfach⁷ das Motiv, dass Mose als Säugling die Brüste der nicht-hebräischen Ammen verweigert habe und nur von seiner hebräischen Mutter gestillt werden konnte. Damit ist klar, dass die Tochter des Pharaos nicht als wirkliche Mutter Moses zur Diskussion steht. Moses Mutter ist eine Hebräerin. Da das Motiv bereits bei Josephus vorkommt, kann es nicht als Reaktion auf die christliche Auslegung verstanden werden. Allerdings ist dennoch deutlich, warum die jüdischen und christlichen Texte diese Frage überhaupt stellen: Es geht um die Zugehörigkeit des Mose und um den authentischen Anspruch

⁷ Vgl. Josephus, A. J. 2,226; bSota 12b; Tan Schemot 7; ExR 1,25.

auf Mose als das Gesetz bzw. den Mittler des Gesetzes sowie dessen richtige Interpretation.

10.3 Die Definition von Identität und Anders-Sein

Das Buch Exodus gehört für jüdische und christliche Gemeinschaften zu den heiligen Schriften. Damit beanspruchen die jeweiligen Gruppen den Text als autoritativ für die eigene Identität. Schriftauslegung findet in diesem Kontext statt und beruht auf hermeneutischen Voraussetzungen, die von den Vorannahmen und Vorgaben (Lehre und Praxis) der jeweiligen Gruppe bestimmt sind. Die Interpretationen dienen aber auch umgekehrt wiederum dazu, diese jeweilige Identität zu bestärken. Dazu gehört immer wieder auch die explizite oder implizite Abgrenzung von anderen Auslegungen, die zu anderen Gruppen gehören und meist als inkompatibel mit der eigenen Auslegung und der eigenen Identität wahrgenommen werden. Das bedeutet nicht, dass es nicht hermeneutische, methodische und inhaltliche Gemeinsamkeiten in der konkreten Textinterpretation geben kann.

Gerade Ex 1–2 ist ein Text, der sich sehr gut für einen Identitätsdiskurs eignet. Die Gegenüberstellung einzelner Gruppen und Personen im Text lädt zur Identifikation ein. Die eindeutige Zuordnung dieser Gruppen und Personen zu Gut und Böse gibt deren Richtung vor. Die eigene Gruppe wird also in den unterdrückten und später befreiten Hebräer/inne/n in Ägypten gesehen. Der Pharao ist in jedem Fall der Widersacher, in konkretem oder metaphysischem (Teufel, das Böse) Sinn. Das Buch Exodus ist als paradigmatische Erzählung offen für den Bezug zu ähnlichen Unterdrückungs- und Verfolgungssituationen späterer Zeit. So spricht etwa Origenes nach seinem unfreiwilligen Umzug von Alexandria nach Cäsarea von seinem persönlichen Exodus.⁸ Aufgrund der Offenheit des biblischen Textes enthält die Interpretation implizit immer auch eine Botschaft für die Leser/innen. Mitunter wird sie, wie in Origenes' Homilie, auch explizit formuliert und der Bezug auf die Hörer/innen direkt hergestellt.

Origenes spricht ein christliches Auditorium an, dem er unterstellt, dass es wie er selbst die Schrift spirituell versteht, bzw. fordert er ein solches Verständnis. An vielen Stellen verwendet Origenes ein „Wir“, das seine Zuhörer/innen und ihn selber einschließt. Damit will er Einverständnis zu seiner Schriftauslegung und mit seinen Ermahnungen erreichen. Grundsätzlich identifiziert Origenes seine Zuhörer/innen mit den Kindern Israels in Ägypten. Das Buch Exodus wird durch die Brille des Neuen Testaments christlich und auf das christliche Leben hin gelesen. Eine Abgrenzung erfolgt bei Origenes auf zwei Ebenen: Auf der Ebene des Textes und auf der Ebene der Kommunikationssituation, also der Interpretation des Textes. Auf

⁸ Vgl. Origenes, Johanneskommentar, lib. VI, Vorwort: ἐξελκόμεθα ἀπὸ γῆς Αἰγυπτου, ῥυσαμένους ἡμᾶς τοῦ θεοῦ ἐξαγαγόντος τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπ' αὐτῆς (SC 157, 132): „Wir wurden herausgezogen aus dem Land Ägypten und Gott, der sein Volk aus diesem herausführte, rettete uns.“ (deutsch: A. S.) Origenes begründet damit, warum er die Arbeit am Kommentar unterbrechen musste.

letzterer sind seine Gegner diejenigen, die den Text nicht spirituell auslegen. Hier werden zunächst Juden genannt, aber im Grunde sind alle gemeint, die sich auf den Wortsinn konzentrieren und die Schrift nicht allegorisch auslegen. Schriftauslegung ist also dezidiert ein Medium der Identitätsbildung und der Grenzziehung. Deutlich wird dies besonders in der Episode über die Aussetzung des Mose durch seine leibliche Mutter (bei Origenes die Synagoge) und die Rettung durch die Kirche aus den Völkern, die Tochter des Pharaos. Auf der Textebene ist es vor allem der Kampf gegen das Böse, der Grenzen aufzeigt. Ägypten muss verlassen werden, man darf sich nicht wieder dem Pharaos und seiner Vorliebe für das Laster zuwenden. Hier ist eher der pagane Bereich angezielt, dem viele der Christusgläubigen in Origenes' Gemeinde ursprünglich entstammen. Von dieser Herkunft und dem damit verbundenen Lebensstil sollen sich Christ/inn/en radikal abwenden (also die weiblichen Neugeborenen, sprich die wieder aufkeimenden Laster, töten). Juden und Jüdinnen allerdings haben einen anderen Status. Mit der Synagoge ist das Christentum enger verbunden. Zwar wird wertgeschätzt, dass sie „Mose“ in seiner Kindheit genährt hat, aber zugleich wird deutlich gemacht, dass sie ihn nicht richtig verstanden, sondern „ausgesetzt“ und „eingeschlossen“ hat. Das Verhältnis ist also ambivalent und eine völlige Abwendung kommt nicht in Frage, weil die gemeinsamen Schriften und deren Auslegung beide Gruppen verbinden (und zugleich trennen). Gerade aufgrund der Nähe betont Origenes die Superiorität der eigenen spirituellen und die Ablehnung der buchstäblichen Auslegung.

Bei Ephräm ist der Identitätsdiskurs weit weniger stark ausgeprägt, da er in diesem Kommentar sehr nahe am Text bleibt und nur wenige Hinweise auf seine eigene Gegenwart einstreut. Zentrale Frage ist der Machtkampf zwischen Gott und dem Pharaos, der aber längst zugunsten Gottes entschieden ist. Ephräm geht es weniger um Abgrenzung als um die Botschaft des Exodusbuches, die den Unterdrückten und vom Tod Bedrohten Rettung durch Gott verheißt.

In dem Talmudabschnitt bSota 11a–13a ist ebenfalls das richtige Schriftverständnis konstitutiv für die Zugehörigkeit zu Israel. Die ägyptischen Wahrsager können dieses nicht aufweisen. Damit wird auch die Autorität der Rabbinen in ihrer Textdeutung unterstützt. Die Interpretation von Ex 1–2 stellt dieses in den Raum des gesamten Tanach bzw. der gesamten Geschichte Israels. Im Einzelnen wird die Zugehörigkeit mittels Beschneidung und Genealogie konstituiert. Auf Letzteres verweist auch die besondere Betonung der wunderbaren Vermehrung der Israeliten. Die selbstverständliche Abgrenzung vom Götzendienst ist ebenfalls Thema. Die Zugehörigkeit zu Israel wird religiös definiert und impliziert keine politischen Machtansprüche.

Der Midrasch Tanchuma ist auf die innere Gefährdung der Identität konzentriert. Der Pharaos ist natürlich der Feind Israels, aber er kann ihm nicht schaden, solange es selbst an Gott festhält. Genau das aber ist es, was speziell dieser Text in die Interpretation der Unterdrückung in Ägypten einbringt: Israel hat sich durch Götzerverehrung von seinem Gott abgewendet. Außerdem wird die Vernachlässigung der Beschneidung genannt, die damit verbunden ist. Mose hingegen ist Gott trotz seines

jahrelangen Aufenthalts bei Nicht-Israelit/inn/en stets treu.⁹ Treue zum einen Gott und Beachtung der Gebote sind für den Midrasch Tanchuma entscheidend für die eigene Identität. Daneben spielen auch die Vermehrung und der familiäre Friede eine Rolle.

Auch in der Mekhilta sind die Beschneidung und natürlich die Abgrenzung vom Götzendienst zentral für die Identität. Aber auch die Beibehaltung der eigenen Sprache wird genannt.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die rabbinischen Texte die eigene Identität in der Beibehaltung von bereits im Tanach fixierten Geboten und in der Treue der Beziehung zu Gott sehen, also überwiegend in Kontinuität. Die Abkehr vom Götzendienst wird immer wieder ausdrücklich erwähnt. Identität wird hier formuliert in der Bewahrung des Eigenen. Dieses findet sich bereits in der Tora und gilt bis zur Gegenwart. Die mehrfach anzutreffenden Genealogien stellen ein Netzwerk der inneren Verbundenheit her und definieren Israel als Familie. Es geht vor allem um Zugehörigkeit, die primär positiv formuliert wird.

Die Anderen sind in allen Texten zumindest indirekt präsent. In den rabbinischen Texten sind es die Götzendiener, die in den Ägyptern bzw. auch den Midianitern des Exodusbuches verkörpert sind. Implizit verweist auch die besondere Betonung wichtiger Aspekte der jüdischen Identität, wie der Beschneidung, der genealogischen Herkunft und der Fortpflanzung auf die Anderen, von denen man sich abgrenzt. In diesem Fall sind es die Christen, die keine Beschneidung praktizieren, von anderen Völkern abstammen und vielfach sexuelle Askese und Jungfräulichkeit propagieren. Möglicherweise ist ja auch mit dem Götzendienst die christliche Gottesvorstellung angezielt. Der rabbinische Identitätsdiskurs stützt sich auf Kontinuität, die mittels Schriftauslegung hergestellt wird, und Tradition.

Für Origenes sind es einerseits die Vertreter eines nicht tugendhaften Lebens, die wohl im paganen Bereich zu finden sind, andererseits die Vertreter einer nicht spirituellen Interpretation der Schrift, die er im Judentum verortet. Eine vehemente Abgrenzung gegenüber diesen Gruppen ist bei Origenes spürbar und verweist darauf, dass er die eigene Identität als gefährdet erfährt. Die christliche Identität muss mit ihrer Neuheit umgehen und in der Diskontinuität (Bekehrung als Abkehr vom bisherigen Leben) die Kontinuität neu herstellen. Das erfolgt unter anderem durch den Wahrheitsanspruch für die eigene Schriftinterpretation.

10.4 Zeit als strukturierendes Element

In Origenes' Auslegung ist der Zeitaspekt von zwei Seiten zu betrachten. Einerseits geht er von einem heilsgeschichtlichen Ablauf aus, in dem das Judentum vergangen und das Christentum gegenwärtig, die Vollendung wiederum zukünftig ist. Andererseits entsteht durch die Universalisierung der in Ex 1–2 erzählten Ereignisse (als

⁹ Nur bezüglich der Beschneidung bestehen Zweifel: Immerhin erweist sich in Ex 4,25, dass einer der Söhne des Mose nicht beschnitten ist.

Kampf des Guten gegen das Böse) eine Art Zeitlosigkeit, die den Abstand zwischen dem Bibeltext und Origenes' Zuhörerschaft überbrückt. Auf diese Weise kann er sich in der Interpretation des Exodusbuches direkt auf die Christ/inn/en seiner Gemeinde beziehen.

Ephräm bleibt ganz im Rahmen des biblischen Textes. Diskutiert werden bei ihm allerdings Zeitangaben der Bibel selbst, die er in Einklang miteinander zu bringen versucht.

Der Abschnitt im babylonischen Talmud diskutiert verschiedene Zeitangaben und Daten im Detail (z. B. das Geburts- und das Sterbedatum des Mose). Zugleich aber ist eine Gesamtschau der biblischen Geschichte zu beobachten, nach dem Grundsatz, dass es kein Früher oder Später in der Tora gibt. Stemberger spricht von einem „geschichtstheologischen Interesse“¹⁰, insofern der Bavli die einzelnen Ereignisse in den großen Plan Gottes einordnet und über die jeweilige Episode hinausblickt.

Ähnliches gilt für den Midrasch Tanchuma. Obwohl in beiden Texten kein direkter Bezug zur Gegenwart der rabbinischen Autoren hergestellt wird, besteht dieser dennoch. Die Perspektive auf den Text und einzelne Details der Auslegung lassen die rabbinische Lebenswelt deutlich erkennen. Auch der didaktische Fokus ist klar ersichtlich. Die Auslegung transportiert implizit eine Botschaft an die Zuhörer/innen, auch wenn sie auf den ersten Blick ganz auf den biblischen Text beschränkt ist. Die Interpretation von Befreiungsereignissen der Vergangenheit enthält aber immer auch einen Ausblick auf die eschatologische Erlösung.

Auch in der Mekhilta vermitteln die vergangenen Heilstaten, die in einen übergreifenden Plan Gottes eingeordnet werden, die Hoffnung auf Erlösung in der Gegenwart und Zukunft.

10.5 Raum als strukturierendes Element

Das Weg-Motiv ist zentral für die Deutung des Exodus bei Origenes. Hier verbinden sich Raum und Zeit zu einem „Chronotopos“.¹¹ Die Orte werden allegorisch gedeutet, Ägypten ist das Land des Bösen bzw. – im Anschluss an Philo – der Körper. Der Weg führt von diesem metaphorischen Ägypten weg hin zur himmlischen Vollendung. Damit sind die Räume bei Origenes in seiner allegorischen Auslegung eher Lebensweisen oder Zustände auf spiritueller Ebene. Auch in Bezug auf den Raum ist bei Origenes eine Individualisierung und Verinnerlichung zu beobachten.

Raum spielt bei Ephräm kaum eine Rolle, auch nicht in metaphorischer Bedeutung. Der Aufenthalt in Ägypten ist kein besonderes Thema. Im Mittelpunkt stehen bei ihm die Personen und ihr Handeln.

¹⁰ Stemberger, Midrasch, 193.

¹¹ Vgl. Bachtin, Chronotopos, 7 f, der festhält, dass Raum und Zeit untrennbar sind und in der Literatur der Zeitaspekt dominiert.

Auch im bSota 11a–13a bleibt der Raum überraschend unbestimmt. Der Auszug aus Ägypten spielt keine große Rolle. Vielmehr ist das Handeln der einzelnen Personen in Ägypten von Bedeutung. Hier spiegelt sich eine Diasporasituation wider, in der es auf die Gestaltung des Lebens innerhalb „Ägyptens“, konkret also Babyloniens, ankommt.

Im Midrasch Tanchuma lässt sich eine Raum-Metaphorik beobachten, die mit „oben“ und „unten“ arbeitet. Sie ist mit Bezug auf Gott gestaltet: Gottferne ist „unten“, was auf Ägypten zutrifft. Die Hoffnung richtet sich auf das Hinaufziehen, das nicht nur das Land, sondern auch größere Nähe zu Gott im Blick hat.

In der Mekhilta werden Ägypten und Midian mit Götzendienst in Verbindung gebracht. Räume werden also hier durch die Verehrung falscher Gottheiten definiert. Da Israel aber in solchen Räumen leben muss, stellt sich die Frage, wie das gelingen kann. Mose wird als Beispiel dafür vorgestellt.

Während Räume (Ägypten, die Wüste, das verheißene Land) im Bibeltext eine wichtige Rolle spielen, wird dieser Aspekt in den Interpretationen unterschiedlich aufgegriffen. Origenes und der Midrasch Tanchuma haben vor allem einen geistigen Auszug und Aufstieg vor Augen. In anderen Texten ist Ägypten der Raum des gegenwärtigen Lebens, in dem vor allem das Verhalten der Personen eine Rolle spielt. Der Auszug kommt dann mitunter kaum in den Blick. Ägypten, auch wenn es sonst als Diaspora oder Peripherie anzusehen ist, wird zum Zentrum des (religiösen) Lebens. Der Unterdrückung ist nicht durch physischen Auszug, sondern durch die persönliche Haltung und Handlungen zu entkommen.

10.6 Metaphorische Interpretation und ihre Implikationen

Origenes legt das Exodusbuch in seinen Homilien allegorisch aus. Damit geht eine Individualisierung und Internalisierung einher, die sich besonders im moralischen Fokus der Homilien äußert. Origenes gelingt es damit, eine persönliche Aneignung des Bibeltextes und eine Applikation auf das je eigene christliche Leben zu ermöglichen. Im Mittelpunkt steht der individuelle Glaubenskampf, den auch Origenes selbst geführt hat. Die allegorische Auslegung universalisiert die in Ex 1–2 erzählten Ereignisse und entkleidet sie ihres ursprünglichen historischen Kontextes. Zugleich ist die konkrete Ausformung der Allegorese des Origenes auch durch seinen eigenen kulturellen und persönlichen Kontext geprägt und damit keineswegs zeitlos. Die allegorische Interpretation schlägt die Brücke vom Entstehungs- zum Auslegungskontext des Textes und ermöglicht so Aktualisierung.

Ephräms textnahe Interpretation zu Ex 1–2 beinhaltet keine metaphorischen Deutungen. Allerdings findet sich sehr wohl Symbolik, vor allem in Kontrasten formuliert, die den Ereignissen Bedeutung über die konkrete Situation hinaus verleiht. Die Gegenüberstellung von Leben und Tod, Licht und Finsternis, in immer neuen Parallelismen ausgedrückt, öffnet den Text in geradezu kosmische Dimensionen. Er knüpft damit an die Strukturen des biblischen Textes an, die ebenfalls

Gegenüberstellungen enthalten. Auch das ist ein Instrument, um die Bedeutung des Textes für die gegenwärtigen Leser/innen zu erschließen.

Auch in den rabbinischen Texten sind metaphorische Deutungen anzutreffen. Sie gehen allerdings vom Text, von den Wörtern, aus und bestehen vielfach in Wortspielen, Assoziationen und Namensdeutungen.¹² Auf diese Weise wird Ex 2,4 in bSota Wort für Wort mit Verweis auf andere Verse auf Gottes Gegenwart, Weisheit und Frieden gedeutet.

Besonders im Midrasch Tanchuma wird deutlich, dass das Rettungsereignis des Exodus aus Ägypten typologisch auf alle späteren Befreiungs- und Rettungserfahrungen, auch die eschatologischen vorausweist. Neben Namensdeutungen und Wortspielen, die auch in diesem Midrasch zu finden sind, sind auch Vergleiche und Gleichnisse zur metaphorischen Interpretation zu rechnen. Damit wird der Blick über den kleinen Textausschnitt hinaus auf den größeren Zusammenhang der Schrift und bis zur Gegenwart der Adressat/inn/en erweitert und ermöglicht so wiederum den Bezug zum eigenen Leben.

Metaphorische Auslegungen in verschiedenen Formen dienen dazu, den in einer konkreten historischen Situation verorteten biblischen Text bzw. die in diesem Text erzählten Ereignisse mit der gegenwärtigen Situation der Interpreten und ihrer Leser/innen bzw. Hörer/innen zu vermitteln. Im Allgemeinen geschehen dabei eine Generalisierung und Universalisierung der konkreten Ereignisse, Personen, Gegenstände oder Umstände. Indem einem Element des Bibeltextes übertragene Bedeutung zugeschrieben wird, wird es aus der konkreten vergangenen Situation herausgenommen und für den Bezug auf neue Situationen geöffnet, die in irgendeiner Hinsicht Ähnlichkeiten zum ursprünglichen Kontext aufweisen, auch wenn diese Ähnlichkeiten oft sehr konstruiert wirken. Eine spezielle Form der Metaphorisierung stellt die Typologie dar, die keine Verallgemeinerung vornimmt, sondern ein konkretes Element auf ein anderes, in der Regel späteres, konkretes Element bezieht, wie die Tochter des Pharaos auf die Kirche aus den Völkern. Der Sinn metaphorischer Interpretation ist es, einen vergangenen, mitunter nicht mehr verständlichen oder fremd und fern erscheinenden Text wieder plausibel und relevant zu machen bzw. seine Plausibilität und Relevanz aufzuweisen. Das geschieht immer unter den Voraussetzungen und im Rahmen der jeweils aktuellen Weltdeutung. Das ist etwa für die allegorische Auslegung der (Mittel-/Neu-)Platonismus, für den Midrasch die rabbinische Lebenswelt und deren Werte. Die metaphorischen Auslegungen verleihen damit gleichzeitig dieser Weltdeutung Autorität, indem sie in den traditionellen Heiligen Schriften bestätigt gefunden wird. Die rabbinische Auslegung des Exodus bestärkt die rabbinische Wertordnung. Origenes' allegorische Geschlechterdeutung verleiht der platonischen Vorstellung von „männlich/weiblich“ quasi göttliche Sanktionierung. Ephräms u.a. gegen Bardesanes gerichtete

¹² In der Mekhilta finden sich in den hier untersuchten Texten nur Namensdeutungen.

Lehre vom freien Willen wird durch das Exodusbuch bestätigt.¹³ Die Akzeptanz solcher metaphorischer Interpretationen hängt von mehreren Faktoren ab: Von dem Interpreten und seinen Adressat/inn/en gemeinsamen Vorannahmen, von der Autorität des Auslegers und von der Überzeugungskraft seiner Deutungen, sei es in der persönlichen Vermittlung in einer Predigt oder in der Logik der Argumentation. Wenn metaphorische Auslegungen als plausibel akzeptiert werden, entsteht ein Stück gemeinsamer Identität, die auch die überkommenen biblischen Schriften als relevant anerkennt.

¹³ Diese Auslegungen richten sich oft bewusst gegen anders orientierte Auslegungen der jeweiligen Gegner bzw. schließen andere Auslegungen implizit aus.

Teil 2
Parallelen – Kontakte – Abgrenzungen

Einleitung

Gerade in der Interpretation der Bibel ist die jüdische Tradition für die ersten christlichen Ausleger von existentieller Bedeutung, um eine christliche Schriftauslegung allererst zu entwickeln. Dabei spielen sowohl die hellenistisch-jüdische Interpretation als auch die palästinische Midraschauslegung eine Rolle.¹

Nach der Analyse der einzelnen Texte sollen daher nun die patristischen und rabbinischen Auslegungen explizit miteinander verglichen werden.² In einem ersten Schritt sollen Parallelen zwischen jüdischen und christlichen Texten identifiziert werden. Sodann wird der Blick auf die jeweiligen Besonderheiten und Unterschiede gelenkt. Fragen nach literarischen Gattungen sowie Entstehungskontexten sind dabei ebenfalls zu berücksichtigen. Dabei zeigt sich einerseits eine Pluralität von Interpretationen und Traditionen, andererseits lassen sich aber auch Motive und Traditionen identifizieren, die sich in verschiedenen Texten immer wieder finden.

Bei der Interpretation der Parallelen ist zu beachten, dass Gemeinsamkeiten nicht allzu rasch als (literarische) Abhängigkeiten zu deuten sind.³ Die gleichen Probleme im Bibeltext, gleiche Methoden und gemeinsame hermeneutische Voraussetzungen können zu gleichen oder ähnlichen Ergebnissen führen.⁴ Günter Stemberger rät ebenfalls zu Vorsicht und verweist auf das gemeinsame Erbe und frühere jüdische Schriften, etwa apokryphe Texte oder Philo und Josephus, als Quellen für die patristischen Autoren. Dass es auch tatsächliche persönliche Kontakte zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten gab, ist damit nicht ausgeschlossen. Im Gegenteil, solche

¹ Nach Kamesar, *Rabbinic Midrash*, 21, ist aus der jüdischen Tradition hauptsächlich die Bibelauslegung für die Kirchenväter interessant. Hennings, Eusebius, 257–258, betont die Bedeutung der nicht-alexandrinischen Auslegungstradition für die frühchristliche Exegese: „Für eine sachgemäße Auslegung des Alten Testaments sind Philologie und Exegese vonnöten, wie sie sich im palästinisch-syrischen Raum in Abgrenzung zu Alexandria zu entwickeln beginnen. Für diese Arbeit sind christliche Exegeten immer wieder auf die Juden, ihre Überlieferung der hebräischen Bibel und ihre exegetische Kompetenz angewiesen [...]“

² Zu Parallelen und Kontakten zwischen Kirchenvätern und Rabbinen ist eine große Anzahl an Literatur erschienen. Bibliographische Überblicke finden sich in: Baskin, *Exegetical Contacts*; dies., *New Perspectives*; Kamesar, *Rabbinic Midrash*; ders., *Church Fathers*.

³ Sandmel, *Parallelomania*, klassifizierte solch eine Vorgangsweise als „Parallelomania“ und warnte vor vorschnellen Schlüssen. Baskin, *Exegetical Contacts*, kritisiert „non-historical use of the corpus of rabbinic literature“ (ebd., 57) ebenso wie die allzu enthusiastische Feststellung von Parallelen, wo solche gar nicht existieren.

⁴ Vgl. Stemberger, *Contacts*; ähnlich Alexander, *Beginning*; vgl. weiters Maier, *Auseinandersetzung*; Visotzky, *Jots*; ders., *Fathers*, 9: „First and foremost, the existence of parallels is indicative of a general milieu.“

Kontakte sind anzunehmen.⁵ Allerdings ist bei einzelnen Interpretationen jeweils genau zu prüfen, ob Abhängigkeiten von überlieferten Texten oder eventuell mündlichen Traditionen bestehen (könnten).⁶ Dabei ist, wie Baskin unterstreicht, die Frage nach der Datierung der Quellen, so schwierig sie auch sein mag, unbedingt in Betracht zu ziehen.⁷ Edward Kessler stimmt damit überein und betont ebenfalls die Bedeutung und zugleich Schwierigkeit der Datierungsfrage.⁸ Auch er geht von einer wechselseitigen Kenntnis von Interpretationen biblischer Texte aus und nimmt als erwiesen an, dass bestimmte Auslegungen als Reaktionen auf die Interpretationen der jeweils „anderen“ zu verstehen sind.⁹

Kessler schlägt fünf Kriterien für die Identifizierung von exegetischem Einfluss zwischen jüdischen und christlichen Texten vor:¹⁰

- Expliziter Bezug auf eine Quelle,¹¹
- Verwendung derselben Schriftzitate,
- dieselbe literarische Form, u.a. dieselben Wörter, Symbole und Bilder, besonders wenn sie nicht aus dem Bibeltext selbst kommen,
- dieselben oder entgegengesetzte Schlussfolgerungen,
- die Verwendung eines aus jüdisch-christlichen Kontroversen bekannten Themas.

Diese Kriterien sind in der folgenden Analyse zu beachten.¹² Allerdings sind in dieser Untersuchung auch und besonders inhaltliche Parallelen in der Interpretation von Bedeutung. Diese sind in der Auslegung desselben Bibeltextes (wenn auch in unterschiedlichen Versionen) zu erwarten und müssen auf ihre Hintergründe

⁵ Vgl. dazu auch Stemberger, *Historische Aspekte*.

⁶ Stembergers Zugang wird als „minimalist approach“ charakterisiert (vgl. z. B. Kamesar, *Rabbinic Midrash*, 22), während etwa Horbury deutlich optimistischer ist, was Kontakte zwischen Juden und Christen angeht: „There is evidence for Jewish anti-Christian polemic and Christian knowledge of it and there is evidence for Christian respect for and contact with Jews in biblical study.“ (Horbury, *Jews and Christians in Contact*, 24)

⁷ Vgl. Baskin, *Exegetical Contacts*, 57.

⁸ Vgl. Kessler, *Encounter*, 396.

⁹ Vgl. z. B. das Motiv der schmerzfreien Geburt bei Jochebed in bSota 12a; vgl. dazu Stemberger, *Mose*, 29–30. Visotzky, *Fathers*, 9, verweist auf die Vorurteile in der Frage, ob jeweils die jüdische oder die christliche Auslegung zuerst da war. In der Regel wird davon ausgegangen, dass christliche Autoren jüdische Interpretationen benutzten. Auch er ist der Ansicht, dass die umgekehrte Variante ebenso in Betracht gezogen werden muss. Vgl. auch Stemberger, *Contacts*, 573 f. „Certain shifts in Jewish exegesis, changes in comparison with Jewish interpretations of the Second Temple period, may frequently be explained with good reason as reactions against the theological use of a biblical text in the Christian tradition. But in most cases this remains at the level of educated guesses [...]“ Dennoch meint Stemberger, dass vor allem die christliche Seite von der jüdischen lernte und auf diese reagierte (ebd., 575).

¹⁰ Vgl. Kessler, *Encounter*, 401. Dabei ist nicht ein Kriterium allein entscheidend: Je mehr Punkte zutreffen, umso wahrscheinlicher ist exegetischer Einfluss anzunehmen. Kessler (ebd., 396) weist explizit darauf hin, dass seine Kriterien weder vom Nachweis von Parallelen in rabbinischen und patristischen Texten noch von der Datierung abhängig sind. Zu einem Anwendungsbeispiel vgl. ebd., 404–411.

¹¹ Hier erinnert Kessler noch einmal an Stembergers Warnung, dass Kirchenväter mitunter diese Verweise aus früheren christlichen Texten übernommen haben (vgl. ebd., 402; Stemberger, *Contacts*, 75).

¹² Vgl. auch Visotzky, *Fathers*, 19 (Beachtung von Chronologie und Geographie).

befragt werden. Auch die Frage der Datierung soll hier nicht völlig vernachlässigt werden.¹³ Kesslers Kriterien sollen herangezogen werden, um die Parallelen kritisch zu analysieren.

Bezüglich Schlussfolgerungen ist, wie schon betont, Vorsicht geboten. Explizite und eindeutige Hinweise auf Kontakte sind rar und oft zu ungenau,¹⁴ die mündliche Tradition der damaligen Zeit ist als solche nicht mehr zugänglich, Texte aus derselben Zeit sind oft nicht erhalten, mögliche Vergleichstexte stammen oft aus späterer (oder auch früherer) Zeit. Dennoch soll nach möglichen Kontakten oder literarischen Abhängigkeiten bzw. Traditionslinien gefragt werden.¹⁵ Texte reagieren auf andere Texte, Interpretationen antworten auf andere Interpretationen. Philip Alexander stellt fest: „Scholarship so far has been diligent in assembling parallels, less good at explaining them.“¹⁶ Daher ist zu fragen, wie Parallelen zu bewerten sind, ob Interpretationen auf Kontakte oder literarische Abhängigkeiten zurückgehen, ob sie einfach übernommen und damit bestätigt werden, ob sie verändert oder gar zurückgewiesen werden, warum bestimmte Interpretationen tradiert und andere übergangen wurden.

Darüber hinaus soll in den christlichen Texten auch nach expliziten Hinweisen auf jüdische Auslegung(en) gesucht werden, die oft in Form der Ablehnung sichtbar wird. Dabei ist zu beachten, dass sowohl jüdische als auch christliche Schriftauslegung in der Antike auch mit Anfragen und Infragestellungen von anderen Seiten zu kämpfen hatte, insbesondere von paganen und gnostischen Autoren und Gegnern. „Both religions fought strenuously against the gnostic threat, while arguing with one another. Insufficient awareness of the pagan claims against Christianity and Judaism may make the deeper layers of these two religious traditions inaccessible.“¹⁷

Allerdings ist zu beachten, dass die Auseinandersetzung oft nur implizit erfolgt und damit schwer greifbar ist. Hirshman spricht von „hidden controversy“.¹⁸ Auf die Herausforderung anderer Interpretationen und Lehren kann unterschiedlich reagiert werden – abgesehen von einer direkten Reaktion: Man kann sie einfach ignorieren, man kann darauf bestehen, bei Altbewährtem und Bekanntem zu bleiben (im Gegensatz zu „neuen“ Auslegungen, die die eigene herausfordern), man kann alles,

¹³ Obwohl Kessler zunächst diesen Punkt besonders betont (vgl. ders., *Encounter*, 396), berücksichtigt er ihn bei seinen Kriterien nicht.

¹⁴ Vgl. die Warnung in Stemberger, *Contacts*, 571, dass solche Hinweise auch aus Quellen kopiert wurden.

¹⁵ Einige Hinweise diesbezüglich wurden bereits bei der Analyse der einzelnen Texte eingebracht.

¹⁶ Alexander, *Bible Exegesis*, 72.

¹⁷ Hirshman, *Rivalry*, 12. Bei Origenes, ganz deutlich in *Contra Celsum* (vgl. de Lange, Origen, 63–73: in der gemeinsamen Gegnerschaft gegen pagane Vorwürfe verteidigt Origenes mitunter das Judentum), und bei Ephräm wird die Ausrichtung der Polemik gegen mehrere Gegner, die mitunter konträre Zugänge zur Schrift repräsentierten, sehr deutlich. Origenes etwa wendet sich sowohl gegen die „wörtliche“ jüdische Auslegung als auch gegen die Allegorese gnostischer Herkunft.

¹⁸ Hirshman, *Rivalry*, 129. Alexander, *Bible Exegesis*, 84: „The Rabbinic sources have remarkably little explicitly to say about Christianity.“ Bei christlichen Äußerungen stellt sich stets die Frage, ob konkrete, reale Juden gemeint sind. Sicherlich ist aber nicht das rabbinische Judentum im Blick (ebd., 84 f).

was dem Gegner helfen könnte, verschweigen, man kann auch die Ansprüche der anderen für sich selbst in Anspruch nehmen und sie mit dem eigenen Siegel der Authentizität versehen.¹⁹ Diesbezüglich können Bezüge festgestellt und Vermutungen angestellt, aber keine Sicherheit darüber erreicht werden, ob es sich tatsächlich um Reaktionen auf die Herausforderungen durch die „anderen“ und ihre Schriftinterpretation handelt.

Eine weitere grundlegende Schwierigkeit, auf die auch Hirshman sehr deutlich hinweist, sind die unterschiedlichen literarischen Formen, in denen jüdische und christliche Schriftauslegung ihren Ausdruck findet. Die Kirchenväter bedienten sich der diversen Formen und literarischen Gattungen der griechisch-römischen Literatur, insbesondere der Interpretation. So finden sich Kommentare, Scholien, Homilien, Reden, Traktate, Briefe und vieles mehr als Medien der Vermittlung christlicher Bibelauslegung. Die rabbinische Interpretation konzentrierte sich hingegen auf eine bestimmte Form, den Midrasch, nach Hirshman ein „conscious effort to isolate themselves“²⁰. Auch die Sprache spielt eine nicht unbedeutende Rolle: Während die christlichen Autoren Griechisch und Latein schrieben, wird dies in der rabbinischen Tradition zunehmend abgelehnt.²¹ Die rabbinischen Texte beschränken sich auf Hebräisch und Aramäisch. Die Verwendung des Griechischen und Lateinischen ermöglichte auch die Akzeptanz der christlichen Lehre und ihre Entwicklung zur offiziellen Religion des römischen Reiches.

The clear impression is that the rabbis created literary frameworks that sheltered them from the surrounding culture and refrained from adopting the literary genres prevalent in the ancient world in general and in the Church in particular. The Torah was their joy, and through it they expressed their faith, without recourse to other forms of expression then developing in the world around them.²²

Diese unterschiedlichen literarischen, sprachlichen und kulturellen Kontexte sind bei Vergleichen ebenfalls in Betracht zu ziehen.

Bei aller Vorsicht bezüglich persönlicher Kontakte zwischen Kirchenvätern und Rabbinen ist es wichtig zu beachten, dass Christen und Juden in der fraglichen Zeit vielfach in unmittelbarer Nähe zueinander lebten und Kontakt in unterschiedlicher Form und Ausprägung möglich, vielleicht auch unvermeidbar war. „In general, the

¹⁹ Vgl. Hirshman, *Rivalry*, 129–130.

²⁰ Ebd., 5.

²¹ Horbury, *Jews and Christians on the Bible*, relativiert dieses Hindernis, zumindest für bestimmte Zeiten und Orte: Juden verwendeten ebenfalls Griechisch, Christen im Osten sprachen auch Aramäisch (vgl. ebd., 91–97). „Language and geography, then, do not bring about demarcation to the extent which might have been expected; but contrasts remain.“ (ebd., 96) Die Ablehnung der griechischen Sprache durch die Rabbinen ist auch als ein Ergebnis der Abgrenzung vom Christentum zu sehen.

²² Hirshman, *Rivalry*, 118.

differences between Christians and Jews were not such as to rule out some mutual knowledge, however sketchy.“²³

Wie Judith Lieu beispielhaft gezeigt hat und sich auch sehr gut bei Origenes und Ephräm zeigt, spielen in der literarischen Darstellung des Judentums und der Juden verschiedene Faktoren eine Rolle. Lieu betitelt ihre Studie über die Situation in Kleinasien im 2. Jahrhundert treffend mit „Image and Reality“ – beide Aspekte sind zu beachten: Die literarische Tradition, die aus theologischen Überlegungen bestimmte Bilder entwirft und weitergibt, sowie die jeweilige Realität vor Ort, die für die konkrete Ausprägung der Darstellung von Bedeutung ist, neben anderen Faktoren, wie die Persönlichkeit des jeweiligen Autors, die Sprache etc.²⁴ Das trifft – mit teilweise deutlich veränderten Akzentsetzungen – auch für die Zeit der folgenden Jahrhunderte zu.

²³ Horbury, *Jews and Christians on the Bible*, 90.

²⁴ Vgl. Lieu, *Image*, 12: „Recognition both of the stereotyping and of evidence of real contact, even in the same author, means we must speak about ‚image and reality‘ in some form of interaction. When this literature speaks of Jews and Judaism there is a contemporary reality, one of which, in differing degrees, its authors are aware. Yet their own needs, the logic of their own argument, and the tradition they draw on, especially the ‚Old Testament‘, help create and mould the terms in which they speak—to create an ‚image‘. Neither can we see these two components in simple opposition; part of the social reality or world of the early Christians was the Old Testament as read by them in the light of their conviction that it had been fulfilled, or its true meaning revealed, in the person and story of Jesus. While they draw on and maintain such earlier traditions, they also create new ones through the ‚image‘ they project, which in turn becomes part of the ‚reality‘ for the next generation.“ Siehe dazu auch Carleton Paget, *Anti-Judaism*, 224: „In any analysis of Christian anti-Jewish literature, there is an intriguing relationship, not always clearly discernible, between the needs of Christian polemic and theology, and the fact of an external reality called Judaism.“ Die Diskussion um die Motivation und den Charakter der frühchristlichen antijüdischen Polemik kann hier nicht aufgegriffen werden. Vgl. dazu u.a. Simon, *Verus Israel*; Taylor, *Anti-Judaism*, die Simons Position vehement kritisiert und zurückweist; sowie die fundierte Kritik an Taylor bei Carleton Paget, *Anti-Judaism*; Kinzig, *Review*; Baumgarten, *Simon's Verus Israel*, mit Kritik an Simon und Taylor.

1. Text, Hermeneutik und Methoden

Jüdische und christliche Interpreten legen ihre Heilige Schrift aus. Sie beziehen sich dabei zu einem guten Teil auf Schriften, die beiden Gruppen gemeinsam sind, die aber aufgrund unterschiedlicher Prämissen unterschiedlich, bisweilen konträr ausgelegt werden. Dennoch bewegen sich die Exegeten beider Richtungen in einem gemeinsamen kulturellen Umfeld, sowohl was bestimmte Ideen angeht, als auch in Bezug auf die Technik der Textauslegung. Hermeneutik und Methoden weisen daher grundlegende Gemeinsamkeiten auf, auch wenn sie sich in den verschiedenen Traditionen unterschiedlich ausbilden und weiterentwickeln. Diese Fragen sollen kurz beleuchtet werden, bevor erneut die konkreten Texte in den Blick kommen.

1.1 Der gemeinsame Bibeltext

Jüdische und christliche Gruppen beziehen sich auf Schriften, die sie als ihre Heilige Schrift bzw. einen Teil davon anerkennen.¹ Die Bücher des hebräischen (und aramäischen) Tanach machen den Großteil des christlichen Alten Testaments aus. Während sich die christliche Auslegung weitgehend auf die griechische Septuaginta stützt, beschränkt sich die rabbinische Tradition mehr und mehr auf die hebräische und aramäische Sprache. Aber auch hier sind Differenzierungen wahrzunehmen. In den ersten Jahrhunderten war das Griechische für das Judentum auch für die biblischen Schriften durchaus noch gängig.² Davon zeugen unter anderem die griechischen Rezensionen der Septuaginta. Andererseits gab es im syrischen Raum Christen, die ihre Heilige Schrift in syrischer/aramäischer Sprache verwendeten. Den christlichen Autoren war sehr wohl bewusst, dass ihre Bibel ursprünglich auf Hebräisch geschrieben war und die Septuaginta eine Übersetzung ist. Die jüdische Schrift wurde daher besonders geschätzt. Horbury spricht von einer Tendenz, die jüdische Norm für die biblische Literatur anzuerkennen.³ Trotz aller Unterschiede

¹ Alexander, *Bible Exegesis*, 75, spricht vom „same canon of Scripture“ (was er allerdings in der Folge differenziert). Seiner Ansicht nach war Bibellektüre wenig verbreitet: „For many ordinary Christians (as indeed for many ordinary Jews), Bible reading and Bible study would have played, at most, a *very* minor role in their religious lives.“ (ebd., 75, Anm. 14) Das ist allerdings dahingehend zu modifizieren, dass Bibeltexte eine wichtige Rolle in den liturgischen Versammlungen spielten und ihre Inhalte daher weithin bekannt waren.

² Vgl. Horbury, *Jews and Christians on the Bible*, 91–97.

³ Ebd., 86: „Christian inclination to recognize the Jewish norm of biblical literature [...] The Christians think that they share the Jewish Bible, and they want to share it in its most authoritatively recognized Jewish form.“ Vgl. dazu auch Gallagher, *Hebrew Scripture*.

gab es genügend Gemeinsamkeiten in Bezug auf die Bibel, dass Juden und Christen darüber diskutieren konnten.⁴

Das Christentum akzeptierte als „deuterokanonisch“ auch Schriften, die in der Septuaginta, aber nicht in der hebräischen Bibel enthalten waren, und natürlich auch das Neue Testament. Die rabbinische Tradition schloss die griechischen Schriften, wie etwa Ben Sira, aus ihren Heiligen Schriften aus.⁵ Gegenstand der Auseinandersetzung mit jüdischer Auslegung waren aber die hebräischen (und aramäischen) Schriften des Alten Testaments, für die es nun zwei einander widerstreitende Interpretationskontexte gab.

1.2 Hermeneutik und Methoden: Der gemeinsame kulturelle Hintergrund und die spezifischen Voraussetzungen der Bibelinterpretation

Die jüdische und die christliche Bibelauslegung verdanken ihre Hermeneutik und Methodologie sowie ihre Formen und ihre Begrifflichkeit der paganen Textauslegung, sowohl der besonders in Alexandria gepflegten allegorischen Homerexegese als auch der Grammatik und Philologie.⁶ Jüdische und christliche Interpreten haben pagane Schulen besucht und dort rhetorische Techniken und die Interpretation von Texten erlernt. So hält Visotzky für die jüdische und christliche Auslegung fest:

Both sets of Fathers read the same Tanakh, both perceived the same common problems and cruxes. That both, equally trained in the rhetorical, grammatical and exegetical methods then available, should seek similar solutions should not surprise.⁷

Nicht immer fallen die Lösungen und Auslegungen ähnlich aus, aber der gemeinsame kulturelle Hintergrund und die in dieser Zeit gängigen Wege der Textauslegung

⁴ Das betont Horbury, *Jews and Christians on the Bible*, 87 f, gegen Neusner, für den ein gemeinsamer Diskussionsgegenstand erst ab dem 4. Jh. gegeben ist. Alexander, *Bible Exegesis*, 82, hebt den gemeinsamen Ursprung der Gruppen und ihrer Schriften hervor: „Both [...] emerged from the complex religious milieu that was late Second Temple Judaism [...] Intriguingly Christianity preserved more of its Second Temple Jewish heritage than did Rabbinic Judaism.“

⁵ Ebd., 83, sieht dies auch als Abgrenzungsprozess zur christlichen Entwicklung: „The Rabbis wanted to keep their students focused on *their* traditions, and they probably developed an aversion to the Second Temple period texts in part because they had been so eagerly embraced by the Church.“

⁶ Ausführlich ist dies für die patristische Exegese erarbeitet, die häufig auf ihre paganen und jüdischen Wurzeln hin befragt wurde; vgl. z. B. Horbury, *Old Testament*; Siegert, *Homerinterpretation*; Signer/Graham, *Rabbinic Literature*; Schäublin, *Contribution*. Die letzten beiden Beiträge sind Teil des Kapitels 2 „Judaism and Rhetorical Culture. Two Foundational Contexts for Patristic Exegesis“ in Kanngiessers Handbuch; vgl. auch Simonetti, *Biblical Interpretation*.

⁷ Visotzky, *Jots and Tittles*, 266. Vgl. auch de Lange, Origen, 110: „Origen’s exegesis naturally follows the lines laid down by earlier Greek exegetes, and the principles accepted by these are broadly the same as those accepted by the Rabbis in their expositions of the Bible.“ Ähnlich McGuckin, Origen, 10: „[P]oints of convergence there are between Origen and the rabbinic interpreters are really provided, by his day, more from the shared Hellenistic hermeneutical method and the partially shared sacred text than from any real ecumenical connection.“

prägen jüdische und christliche Interpreten des Alten Testaments. Besondere Bedeutung hat dabei die alexandrinische jüdische Exegese, die bereits die Allegorese auf biblische Texte anwendete. Vor allem über Philo von Alexandrien und seine Schriften wurde diese Hermeneutik in der christlichen Auslegung rezipiert.

Zu den Eigenheiten der antiken Hermeneutik gehört es, dass mit einer bestimmten Vorstellung von der Wahrheit an die Texte herangegangen wird. Sowohl griechische als auch jüdische und christliche Autoren suchen eine bereits bekannte Wahrheit in ihren Schriften, die sie durch entsprechende Auslegung und Erklärungen dort auch finden. „All necessary truth was contained in it, however hidden it may be.“⁸ Das gilt natürlich in spezifischer Weise für die Heiligen Schriften der Juden und Christen.

Beide teilen die Überzeugung von der Inspiration und Autorität der Schrift.⁹ Das bedingt auch den Gedanken der Einheit und der Irrtumslosigkeit dieses Textes. Die von Gott inspirierte Bibel enthält alle notwendige Wahrheit, ist in sich widerspruchsfrei und harmonisch und ist Autorität in Fragen des Glaubens und der Lehre.¹⁰ Die Einheit, die sich aus der Annahme eines gemeinsamen göttlichen Ursprungs der Schriften ergibt, bedingt auch eine grundlegende und häufig angewandte Methode, die sich ebenfalls schon in der hellenistischen Homerauslegung findet: Die Schrift soll aus der Schrift ausgelegt werden (*scriptura ex scripturam*), das heißt, schwer verständliche Stellen werden durch andere Schriftstellen erhellt. Widersprüche zwischen einzelnen Textstellen können daher nur als scheinbare Widersprüche verstanden werden. Mittels verschiedener Techniken, zu denen auch die allegorische Auslegung gehört, werden diese Widersprüche aufgelöst.

Die allegorische Interpretation dient aber auch dazu, moralisch problematische oder scheinbar des göttlichen Wortes unwürdige Texte zu erklären. Texte, die für die gegenwärtigen Rezipient/inn/en nicht mehr verständlich sind, werden durch die Art der „Übersetzung“ wieder plausibel gemacht. Von daher ergibt sich die Annahme mehrerer Sinnebenen bzw. einer (begrenzten) Polysemie der Texte.¹¹

Auch die Methoden der Interpretation lassen sich daher auf die griechische Textauslegung zurückführen:

With regard to *modes* of exegesis, Jewish hermeneutical methods appear to have been derived above all from the Greek background of philosophy and rhetoric, as is the case in Christian exegesis too, and among both Jews and Christians there is the same contrast and confluence of literal and symbolical interpretation (embracing typology and allegory).¹²

⁸ Alexander, *Bible Exegesis*, 79.

⁹ Vgl. auch ebd., 76.

¹⁰ Vgl. auch ebd., 76–79.

¹¹ Diese hat nichts mit postmoderner rezeptionsorientierter Hermeneutik zu tun, sondern ist auf die eine Aussageabsicht des göttlichen Autors der Heiligen Schrift fokussiert. „The attempt by some contemporary critics to find in the Rabbis’ polysemic reading of Scripture an anticipation of postmodernist hermeneutics is misleading, since the Rabbis saw polysemy as a function of the unique nature of the biblical text.“ (ebd., 80) Vgl. dazu für die patristische Auslegung Körtner, *Der inspirierte Leser*, 90–95; Siquans, *Prophetinnen*, 544–548.

¹² Horbury, *Jews and Christians on the Bible*, 97.

Auch Alexander betrachtet die Methoden jüdischer und christlicher Bibelauslegung als Teil der gemeinsamen antiken Kultur und verweist auf das Fehlen allegorischer Auslegung in der klassischen rabbinischen Literatur, das er als Reaktion auf den intensiven christlichen Gebrauch der Allegorese versteht.¹³ Dennoch lassen sich auch in rabbinischen Texten Methoden metaphorischer Auslegung finden, wie etwa Marc Hirshman sie in der Identifikation biblischer Gestalten findet: „Identification is closely related, if not identical, to allegory and typology.“¹⁴

1.3 Unterschiede und Trennendes: Die Rolle der Glaubensgemeinschaften

Bei allen Gemeinsamkeiten lassen sich doch auch unterschiedliche Akzentsetzungen zwischen jüdischen und christlichen Interpretation feststellen: „[E]ach side emphasized some parts more than others.“¹⁵ Horbury nennt ebenfalls die unterschiedliche Auswahl der auszulegenden Texte sowie die behandelten Themen als wichtige Differenz.¹⁶

Alexander nennt außerdem die stärkere Neigung auf christlicher Seite, eine Entwicklung in der Schrift zu sehen, während es für die Rabbinen „kein früher und später in der Tora“ gibt.¹⁷ Zweifellos sind auch diese Merkmale bei den einzelnen Autoren und in verschiedenen Texten unterschiedlich ausgeprägt und können nur eine allgemeine Tendenz beschreiben.

Patristische und rabbinische Bibelauslegung basieren auf geteilten Voraussetzungen. Der biblische Text, Hermeneutik und Methoden weisen weitgehende Gemeinsamkeiten auf. Was beide trennt und Abgrenzungsprozesse provoziert, sind die jeweilige Gruppenzugehörigkeit, verbunden mit unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen und differierender religiöser Praxis. „The demarcation observed has arisen from the differences between Jewish and Christian custom and conviction rather than from any conflict of exegetical methods.“¹⁸

1.4 Zusammenfassung

William Horbury fasst die Diskussion um die Parallelen, Kontakte und Abgrenzungen in sieben Punkten zusammen:¹⁹

¹³ Vgl. Alexander, *Bible Exegesis*, 81, Fn. 26: „These techniques [...] were not peculiar to either Jewish or Christian exegesis, but were widely used in the interpretation of authoritative texts in antiquity.“ Ebd., 81–82, Fn. 27: „It should be noted that there is an absence of allegory in classic Rabbinic Midrash [...] the Rabbis avoided allegory precisely because Christians adopted it so enthusiastically.“

¹⁴ Hirshman, *Greek Fathers*, 158. Vgl. auch Siquans, *Midrasch*.

¹⁵ Alexander, *Bible Exegesis*, 76.

¹⁶ Vgl. Horbury, *Jews and Christians on the Bible*, 72. Ebd., 98: „Lines of demarcation appear more readily with regard to *lemmata* in combination with themes.“

¹⁷ Vgl. Alexander, *Bible Exegesis*, 81.

¹⁸ Horbury, *Jews and Christians on the Bible*, 102.

¹⁹ Vgl. ebd., 102f.

1. Juden und Christen teilten eine gemeinsame Subkultur, deren literarischer Mittelpunkt die jüdischen Heiligen Schriften waren.
2. Diese Schriften wurden in jeder der Gemeinschaften als ein unabhängiges Korpus von autoritativen Schriften wahrgenommen, trotz der engen Verbindung mit dem Neuen Testament und kirchlichen Traditionen auf christlicher Seite und der rabbinischen Tradition auf jüdischer Seite.
3. Die umfangreiche rabbinische Literatur befand sich zu dieser Zeit in ihrem Formationsprozess. Sie gibt einen guten Teil der jüdischen Exegese dieser Zeit wieder, repräsentiert aber nicht das gesamte Spektrum.
4. Horbury betont die Bedeutung der verschiedenen antiken Versionen der Bibel als Ergänzung zu den rabbinischen Texten.
5. Sprache und Geographie sind zu beachten, aber sie waren kein signifikanter Trennungsgrund.
6. Die exegetischen Methoden waren Juden und Christen gemeinsam. Die jüdisch-christliche Kontroverse führte in manchen Fällen zu übereinstimmenden Interessen über Themen und Texte.
7. Die jeweiligen Gruppeninteressen auf christlicher und jüdischer Seite prägten die Bibelinterpretation entscheidend. Dennoch blieben das Faktum und die Besonderheiten der gemeinsamen Bibel bestehen.

Gerade die (teilweise) gemeinsame Schrift war der Ansatzpunkt für divergierende Entwicklungen. Die Interpreten unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften gingen mit ihren jeweiligen ideologischen Voraussetzungen an den Bibeltext heran. Mit teilweise gleichen hermeneutischen Prämissen und mit weitgehend denselben Methoden deuteten sie die Schrift im Kontext ihrer Glaubensüberzeugungen und Glaubenspraxis.²⁰ Im christlichen Zusammenhang wird dieser als *regula fidei* gefasst. Eine rabbinische Parallele dazu findet etwa David Stern in einer „underlying, deep structure“ des Midrasch.²¹ Es ist anzunehmen, dass auch die rabbinische Gemeinschaft eine gewisse institutionelle Kontrolle über die Auslegung und deren Grenzen ausgeübt hat.²² Die Interessen und Vorgaben der jeweiligen Interpretationsgemeinschaft sind daher der Punkt, an dem die Auslegungen unterschiedliche Wege gehen, mitunter aber auch in Konfrontation aufeinander treffen. Die Schriftinterpretation ist ein bevorzugter Ort für Kontakt und Kontroverse.²³

²⁰ Vgl. dazu ausführlicher Siquans, Midrasch.

²¹ Stern, Midrash.

²² Vgl. ebd., 25; Alexander, Bible Exegesis, 80, speziell im Hinblick auf die Halacha. Selbstverständlich ist die Frage der Autorität und Legitimität der Schriftauslegung auch innerhalb der christlichen und jüdischen Gemeinschaften nicht unumstritten, wie die Analyse der Texte mehrfach deutlich machte. Machtfragen spielen dabei eine wichtige Rolle und spiegeln sich auch in der Interpretation von Ex 1–2, z. B. bei Origenes, der sich vehement gegen „buchstäbliche“ Auslegung wendet, oder im Talmud, der die alleinige Deutungshoheit der Rabbinen betont.

²³ So auch der Titel eines der Bücher von William Horbury: „Jews and Christians in Contact and Controversy“.

2. Parallelen, Kontakte und Abgrenzung in den Interpretationen zu Ex 1–2

2.1 Origenes, Exodus-Homilie 1 und 2

2.1.1 *Jüdische Auslegungen in Origenes' Exodushomilien 1 und 2*

Origenes steht in der Auslegungstradition Alexandriens, der auch Philo angehörte.¹ Die allegorische Auslegung von Schrifttexten bei Origenes verdankt sich in vielem diesem jüdischen Vorgänger.² Wie weit Origenes von Philo beeinflusst wurde, ist in der Forschung durchaus umstritten.³ Origenes' Interpretation folgt in seiner allegorischen Methode der alexandrinischen Tradition, in der bereits Philo die griechische Philosophie und Textauslegung für die Bibel übernommen und entsprechend adaptiert hatte.⁴ Auch einzelne Detailauslegungen übernimmt Origenes aus den allegorischen Schriften Philos. Inhaltlich allerdings ist seine Interpretation durch und durch christlich. Hier folgt Origenes den Ansätzen des Paulus und entwickelt daraus eine umfassende christliche Allegorese der alttestamentlichen Texte.

Diese allegorische Interpretation ist aber nicht die einzige Methode, die Origenes für seine Auslegung verwendet. Sehr häufig sind auch Schriftzitate aus dem Alten und Neuen Testament, mit Hilfe derer er seine Deutungen argumentiert und untermauert.⁵ Diese Art der Auslegung ist typisch für die rabbinischen Texte, aber auch aus der Homerauslegung bekannt.⁶

Wie die anderen frühchristlichen Exegeten ist auch Origenes für seine Schriftauslegung auf die jüdischen Interpreten angewiesen.⁷

¹ Stemberger, *Contacts*, 577: „Hellenistic-Jewish traditions, mainly Philo, still dominate, as may be seen clearly when comparing the commentary of Didymus the Blind on Zechariah with that of Jerome who used it so extensively, or even in the writings of Cyril of Alexandria.“

² Das mag auch an der gemeinsamen griechischen Sprache und am gemeinsamen Bibeltext, der Septuaginta, gelegen sein; vgl. ebd., 572.

³ Vgl. dazu exemplarisch de Lange, Origen, der nachzuweisen versucht, dass Origenes stärker von der zeitgenössischen rabbinischen Auslegung beeinflusst ist, und Runia, *Early Christian*, 180–183, der das Gegenteil zeigt (mit Bezug auf de Lange). Runias Position lässt sich auch aus dieser (natürlich sehr beschränkten) Untersuchung von Ex 1–2 bestätigen.

⁴ Namentliche Erwähnungen Philos bei Origenes sind nicht häufig; vgl. Runia, *Early Christian*, 160 (Cels. 4,51; 6,21; Comm. Matt. 15,3).

⁵ Vgl. dazu Siquans, *Midrasch*, 66–67.

⁶ Schäublin, *Contribution*; ders., *Homerum*; ders., *Untersuchungen*.

⁷ Origenes verweist auch mehrfach auf die jüdische Herkunft von Interpretationen. In den ersten beiden Exodushomilien finden sich solche Hinweise allerdings nicht.

He was at pains to discover as much as he could about Jewish biblical exegesis, and he incorporated in his work numerous Jewish traditions about the interpretation of particular passages and also extra-biblical Jewish legends, *aggadoth*, for some of which he is our only authority.⁸

Nicholas de Lange hat sich ausführlich mit Origenes' Verhältnis zum Judentum und den jüdischen Quellen seiner Schriftauslegung beschäftigt.⁹ Er hält fest, dass aus der Zeit des Origenes keine griechischen jüdischen Quellen erhalten sind und daher frühere und spätere Quellen zum Vergleich herangezogen werden müssen.¹⁰ Das ist tatsächlich ein ernstzunehmendes Problem. Spätere Quellen, die auf ältere mündliche oder auch schriftliche Traditionen zurückgeführt werden können, sind daher mit Vorsicht heranzuziehen. Die meisten Parallelen in der Interpretation von Ex 1–2 lassen sich zu Philo von Alexandrien erkennen, der im Christentum tradiert und vielfach verwendet wurde.¹¹ Origenes war einer der ersten und prägenden Exegeten des frühen Christentums. Er hat offensichtlich auch Schriften Philos besessen.¹² Möglicherweise hat er tatsächlich (abgesehen von möglichen rabbinischen Traditionen) nur Philos Werke benutzt. Möglicherweise waren Philo und Josephus die (schriftlichen) Hauptquellen auf jüdischer Seite für die christlichen Ausleger und wurden deshalb auch ausschließlich in christlichem Kontext überliefert.

De Lange stellt aber auch die Frage, welche rabbinischen Texte Origenes gekannt haben könnte. Kamesar bezeichnet Origenes gar als „true originator of the Alexandro-Palestinian approach to Rabbinic midrash“.¹³ Origenes lebte am Ende der tannaitischen und Anfang der amoräischen Periode. Nach de Lange dürfte er die Mischna, die Mekhilta sowie tannaitische Literatur (wie Sifre und Sifra) gekannt

⁸ De Lange, Origen, 13. Allerdings steht diese Notwendigkeit, wie bei den anderen frühchristlichen Autoren auch, in Spannung zu seiner theologischen Abwertung des Judentums: „It was Origen's dilemma that as a theologian he must condemn the Jews while as a scholar and exegete he depended on them. The dilemma is not resolved, but concealed, by using a different word in each case for the same people.“ (ebd., 31) Zur Schriftauslegung des Origenes und ihren jüdischen Quellen vgl. z. B. auch ebd., 103–121; Runia, *Early Christian*, 157–183; Salvesen, *Convergence*; Visotzky, *Jots and Tittles*.

⁹ Er baut auf früheren Forschungen auf, so z. B. Bardy, *Traditions*; vgl. auch Untersuchungen von Heinrich Graetz und Louis Ginzberg, die teilweise schwer zugänglich sind: Graetz, *Haggadische Elemente* (bei Graetz findet sich allerdings nichts zu Ex 1–2); Ginzberg, *Haggada*.

¹⁰ De Lange, Origen, 7.

¹¹ Ähnliches gilt für Josephus, den aber Origenes – zumindest in diesem Text – nicht zu verwenden scheint.

¹² Vgl. Runia, *Early Christian*, 183: „Origen thus becomes, together with Clement, a watershed in the absorption of Philonic ideas in the Christian tradition. More importantly still, he gave Philo a place in his library, and for this reason we are in a position to read these works today.“

¹³ Kamesar, *Rabbinic Midrash*, 28.

haben.¹⁴ Allerdings konstatiert er später, dass Origenes kein haggadisches Material überliefert, das nicht auch in früheren griechischen Quellen zu finden ist.¹⁵

Im Folgenden sollen ausschließlich die in den beiden ersten Exodushomilien identifizierbaren Parallelen sowie Hinweise auf Origenes' Haltung gegenüber dem Judentum angesprochen werden.¹⁶

2.1.1.1 Erklärungen der Städtenamen in Hom. Exod. 1,5

Origenes hat die Namenserklärungen von Pitom, Ramses und On aus einer bereits vorliegenden Tradition übernommen. Dabei sind Parallelen zu Philo und in einem Fall eine Parallele zur rabbinischen Tradition feststellbar. Aus diesen sehr beschränkten Fällen kann natürlich keine weitergehende Schlussfolgerung gezogen werden. Origenes' und Philos Namensetymologien wurden bereits vielfach untersucht, wobei unterschiedliche Schlussfolgerungen gezogen wurden.¹⁷ De Lange nimmt eher rabbinischen Einfluss an.¹⁸ Runia postuliert Philo und vor allem nicht mehr erhaltene Onomastica als Quellen.¹⁹ Grabbe argumentiert, dass Philo eine „onomastische Liste“ zur Verfügung stand, die er für seine Namenserklärungen verwendete. Diese wurde für hermeneutische Zwecke erstellt, nicht nur aus philologischem Interesse.²⁰ Im Einzelnen finden sich folgende Parallelen und Ähnlichkeiten in den Namenserklärungen:

*Pitom, Ramses und On/Heliopolis*²¹

¹⁴ De Lange, Origen, 8. De Lange zieht auch in Erwägung, dass Origenes möglicherweise mehr an tannaitischen Quellen gekannt hat als heute erhalten sind. Ein Beispiel ist die Interpretation des Wortes ששלש (schalischim) in Ex 14,7 in der Mekhilta (Beschallach 2), die dazu mehrere verschiedene Interpretationen anführt. Zwei davon finden sich auch bei Origenes, Selecta in Exodum, zur Stelle (PG 12, 288C–D) (vgl. de Lange, Origen, 130). Zu Origenes und der Haggada vgl. ebd., 123–132; vgl. dazu die kritische Anmerkung in Stemberger, Contacts, 580; vgl. weiters Herr, Church Fathers (1971); Hirshman, Greek Fathers; Kamesar, Evaluation.

¹⁵ Vgl. de Lange, Origen, 131 f.

¹⁶ Zu Beispielen rabbinischer Traditionen über Exodus bei Origenes vgl. ebd., 129–130. Auch im Vergleich der Parallelen im Detail ist Vorsicht angebracht: „In comparing the exegetical styles of different biblical commentators it is never easy to pick out a particular trait and attribute it to a particular source. The text, with its inherent problems, is more or less constant, and the main rules of exegesis are also rules of common sense and logic. Origen's exegesis naturally follows the lines laid down by earlier Greek exegetes, and the principles accepted by these are broadly the same as those accepted by the Rabbis in their expositions of the Bible.“ (ebd., 110) Dennoch können auffällige Parallelen im Detail auf Kontakte oder eine gemeinsame Quelle hinweisen.

¹⁷ Zu Philo vgl. Grabbe, Etymology.

¹⁸ De Lange, Origen, 121. De Lange nennt ebd., 119, drei mögliche Quellen für die Interpretation der Namen bei Origenes: Philo (und möglicherweise andere griechische Schriften), Onomastica und zeitgenössische jüdische Traditionen.

¹⁹ Runia, Early Christian, 182: „It seems more likely that Origen is heavily dependent on onomastica, in addition to what he may have picked up in his reading of Philo's biblical commentaries.“

²⁰ Vgl. Grabbe, Etymology, 102–109. Aus der Zeit nach Philo sind solche Listen bekannt und erhalten (vgl. Wutz, Onomastica). Von diesen können gewisse Rückschlüsse auf eine solche Zusammenstellung aus der Zeit vor Philo gezogen werden.

²¹ Vgl. zu den Deutungen der Städtenamen de Lange, Origen, 119–120; Wutz, Onomastica, 429 und 541; Hanson, Interpretation, 103–123; Grabbe, Etymology, part II, zu den einzelnen Namen (Pithom: 194, Ramses: 196, On: 221).

Origenes erklärt die Namen der Städte, zu deren Bau die Hebräer in Ägypten gezwungen werden, folgendermaßen:

„Pithon“, quae in nostra lingua significat os defectionis vel os abyssi; „et Ramesse“, quae interpretatur commotio tineae; „et On, id est Heliopolis“, quae dicitur civitas solis.

Dem Text folgen inhaltliche Ausdeutungen, die jeweils Bezug auf neutestamentliche Texte nehmen. Die Parallelen sind also nur in den Namensklärungen zu suchen, nicht in den darauf aufbauenden Interpretationen.

Von Philo finden sich Etymologien in Post. 54–58 und in Somn. 1,77:
Post. 54–58:

Diese bedeuten aber in übertragenem Sinne: Geist, Sinnlichkeit und Wort in uns. Pithom nämlich ist das Wort, weil zu seinem Wesen das Überreden gehört; es hat aber die Bedeutung: „hinausdrängender Mund“, weshalb ja auch das Wort des Schlechten das Gute auszutreiben und zu vernichten pflegt. Raemeses [sic!] aber ist die Sinnlichkeit; es bedeutet ja „Mottenschütterung“; denn wie von einer Motte wird der Geist von jedem Sinne ausgefressen und aufgeessen, erschüttert und zerfetzt. Die Vorstellungen nämlich, die nicht mit einem Lustgefühl eintreten, machen das Leben traurig und mühselig. On aber wird „Hügel“ genannt; es ist aber in symbolischem Sinne der Geist; denn zu einem solchen werden die Gedanken aller aufgehäuft. Zeuge ist aber auch der Gesetzgeber, der On Sonnenstadt nennt; denn wie die aufgehende Sonne das in Nacht Verborgene deutlich erkennen läßt, so sorgt der Geist dafür, daß, wenn er das eigene Licht entsendet, alles, die Körper und die Handlungen, weithin sichtbar erfaßt wird.²²

Somn. 1,77:

Es wird aber an vielen Stellen der heiligen Schrift als Sonne im allegorischen Sinne erstens der menschliche Geist bezeichnet, den wie eine Stadt diejenigen erbauen und herrichten, die dazu gezwungen wurden, das Gewordene anstatt des Ungewordenen zu verehren; von ihnen heißt es: „sie bauten feste Städte dem Pharao, Pithom“, das Wort, dem das Überreden zukommt, „Rameses“, die Sinnlichkeit, von der, wie von Motten, die Seele zerfressen wird – es bedeutet nämlich „Mottenschütterung“ –, „und On“, den Geist, welchen er „Sonnenstadt“ nannte (2 Mos. 1, 11), weil er wie eine Sonne die Herrschaft über unsere ganze Körperlast ergriffen hat und seine Kräfte wie Strahlen in den ganzen Körper erstreckt.²³

²² Cohn, Werke, Bd. 4, 17–18.

²³ Ebd., Bd. 6, 189.

Pitom

Origenes: Phiton = os defectionis vel os abyssi

Philo: Post. 55: ἡ μὲν γὰρ Πειθῶ ὁ λόγος ἐστίν, ὅτι περὶ τοῦτον τὸ πείθειν, ἔχει δὲ ἑρμηνεῖαν στόμα ἐκθλίβον.

Philo: Somn. 1,77: Πειθῶ, τὸν λόγον ᾧ τὸ πείθειν ἀνάκειται.

bSota 11a: פִּיתוֹן (ebenso: ExR 1,10)

Die Wiedergabe mit *os abyssi* entspricht der Deutung des Talmud. Origenes' *os defectionis* entspricht nicht Philos στόμα ἐκθλίβον. Dafür müsste das Wort ἐκλείπω bzw. ἐκλίψις gebraucht werden, das zwar ähnlich ist, aber für diese Stelle nicht bezeugt ist. In Somn. 1,77 wird diese Erklärung weggelassen. An beiden Stellen leitet er Pitom vom Verb πείθω, „überzeugen“, ab.

Ramses

Origenes: Ramesse = commotio tineae,²⁴ et On, id est Heliopolis, quae dicitur civitas solis

Philo: Post. 56: Ραμεσσή δὲ ἡ αἴσθησις. Darauf folgt eine Lücke, d.h. die Übersetzung von Ramesse fehlt.²⁵

Philo: Somn. 1,77: τὴν αἴσθησιν, ὅφ' ἦς ὥσπερ ὑπὸ σέων ἡ ψυχὴ – ἐρμενεύεται γὰρ σεισμὸς σητός

Der letztere Ausdruck, „Mottenschütterung“, entspricht Origenes' *commotio tineae*. Die Deutung von Ramses in bSota 11a und ExR 1,10 (ססוירמתוון ראשוון ראשוון) findet sich bei Origenes nicht (und umgekehrt).

On/Heliopolis

Philo: Post. 54: Ὀν, ἣ ἐστὶν Ἡλίου πόλις. Das ist der Wortlaut der Septuaginta, die den dritten Städtenamen gegenüber dem Masoretentext ergänzt. In Post. 57 und in Somn. 1,77 wird On als νοῦς interpretiert. Als direkte Namenserklärung gibt Philo allerdings in Post. 57 βουνός, „Hügel“. Philo schließt in beiden Texten unterschiedliche Erklärungen an, die sich bei Origenes allerdings nicht finden.

Von Kesslers Kriterien trifft ausschließlich das der gleichen literarischen Form, nämlich Namenserklärung und gleiche Wörter, also Deutungen, zu. Die enge Parallele und die Tatsache, dass Origenes auch sonst Parallelen zu Philo aufweist, lassen auf exegetischen Einfluss schließen.

2.1.1.2 Allegorische Deutung der Geschlechter in Hom. Exod. 2,1

In Hom. Exod. 2,1 werden die Frauen bzw. das weibliche Geschlecht von Origenes auf das Fleisch und die Affekte des Fleisches, der Mann aber auf das vernünftige Denken und den verständigen Geist gedeutet: „[...] quod in feminis caro et affectus

²⁴ So auch in Origenes, Hom. Exod. 5,2. In Hom. Num. 27,9, bringt Origenes zusätzlich zu *commotio tineae* die Übersetzung *commotio turbida*.

²⁵ Leisegang ergänzt aus Somn. 1,77 „Mottenschütterung“ (Cohn, Werke, Bd. 4, 17, üs. Hans Leisegang).

carnis designetur, vir autem rationabilis sensus et intellectualis sit spiritus.“²⁶ Diese Deutung wird im Weiteren ausführlich entfaltet und mehrfach aufgegriffen. Origenes' Auslegung zielt darauf ab, dass die Hebammen die männlichen Kinder am Leben ließen, also die Tugenden und die Vernunft förderten. Die weiblichen Kinder, sprich die Laster, hingegen töteten sie.

Diese Deutung findet sich ebenso in Philo, Leg. 3,243:

τοιαύτης μὲν οὖν γυναικὸς οὐκ ἀκουστέον, αἰσθήσεως μοχθηρᾶς λέγω, ἐπεὶ καὶ „τὰς μαιῶν εὖ ἐποίησε θεός“ (Exod. 1, 20), ὅτι τῶν προστάξεων τοῦ σκεδαστοῦ Φαραὼ ἠλόγουν „τὰ ἄρρενα“ τῆς ψυχῆς „ζωογονοῦσαι“, ἃ ἐκεῖνος ἤθελε διαφθεῖρειν τῆς θηλείας ὕλης ἐραστῆς ὦν, τὸ δ' αἴτιον ἀγνοῶν καὶ λέγων ὅτι „οὐκ οἶδα αὐτόν“ (Exod. 5, 2).²⁷

Auf ein solches Weib soll man also nicht hören, ich meine, auf die schlechte Sinnlichkeit. Denn auch „den Hebammen hat Gott Gutes getan“ (2 Mos. 1,20), weil sie die Gebote des „zerstreuenden“ Pharao missachteten und den „männlichen Nachwuchs“ der Seele „ins Leben beförderten“, den jener vernichten wollte, da er das weibliche Prinzip, die Materie, liebt und den Urgrund (das männliche Prinzip) verkennt und von ihm sagt: „ich kenne ihn nicht“ (2 Mos. 5,2).²⁸

In Inhalt, Methode und Hermeneutik entsprechen die beiden Auslegungen einander. Beide werden anhand desselben Bibeltextes ausgeführt. Weitere gemeinsame Bibelzitate finden sich nicht.²⁹ Bibelhermeneutik, allegorische Auslegungsmethode und ähnliche Inhalte finden sich bei beiden Autoren auch an anderen Stellen. Die konkrete Anwendung auf die Hebammenerzählung in Ex 1 mit (fast)³⁰ denselben Schlussfolgerungen lässt es wahrscheinlich erscheinen, dass Origenes die Auslegung Philos gekannt und aufgegriffen hat.

2.1.1.3 Interpretation der Namen der Hebammen

Am Ende von Hom. Exod. 2,1 deutet Origenes die Namen der Hebammen: Sefhora³¹ = passer; Phua = rubens vel verecunda. Diese Interpretation entspricht Philo, Her. 128:³²

²⁶ Baehrens, Origenes, 155.

²⁷ Cohn/Wendland, Opera, vol. 1, 166–167.

²⁸ Cohn, Werke, Bd. 3, 162.

²⁹ Origenes fügt zahlreiche neutestamentliche Zitate ein, verweist aber nicht wie Philo auf Ex 5,2.

³⁰ Philo sagt nicht, dass die Hebammen die weiblichen Kinder getötet hätten.

³¹ Die Septuaginta unterscheidet, anders als der Masoretentext, nicht zwischen dem Namen der Hebamme, „Schifra“, und dem Namen der Frau des Mose, „Zippora“, sondern gibt beide mit Σεπφορα wieder. Die Bedeutung „Vogel“ oder „Vögelchen“ leitet sich vom Hebräischen צפר („Vogel“), also vom Namen Zippora, ab. Aufgrund der Gleichsetzung der Namen in der Septuaginta verwendet Philo auch für beide dieselbe Interpretation.

³² Vgl. auch Grabbe, Etymology, 203 und 214–215. Auch in Cher. 41, gibt Philo Sefhora (hier ist Zippora gemeint) mit ὄρνιθον wieder. Grabbe, Etymology, 108, sieht hier (neben anderen Fällen) einen Hinweis für Philos Verwendung einer Liste, da er sonst dieses Wort nie verwendet, sondern immer von ὄρνις für „Vogel“ spricht.

ταύτας μοι δοκεῖ τὰς ἀρετὰς Μωυσῆς αἰνιζάμενος μαίας Ἑβραίων ὀνομάσαι Σεπφώραν τε καὶ Φουάν (Exod. 1, 15) ἢ μὲν γὰρ ὄρνιθιον, Φουὰ δὲ ἐρυθρὸν ἐρμηνεύεται. τῆς μὲν οὖν θείας ἐπιστήμης ὄρνιθος τρόπον τὸ αἰεὶ μετεωροπολεῖν ἴδιον, τῆς δὲ ἀνθρωπίνης αἰδῶ καὶ σωφροσύνην ἐμποιεῖν, ὧν τὸ ἐρυθριᾶν ἐφ' οἷς ἄξιον.³³

Hindeutend auf diese Eigenschaften, scheint mir Moses die Hebammen der Hebräer Sephora und Phua zu nennen (2 Mos. 1,15). Der erste Name bedeutet nämlich „Vögelchen“, Phua aber „rot“. Es ist ja die Eigentümlichkeit der göttlichen Weisheit, nach Vogelart stets hochzufliegen, während es die der menschlichen ist, Schamhaftigkeit und Bescheidenheit einzuflößen, und deren deutliches Kennzeichen ist das Erröten, wo es angebracht ist.³⁴

Hier trifft wie bei den Städtenamen Kesslers Kriterium der gleichen literarischen Form (Etymologie und gleiche nicht im Bibeltext vorkommende Wörter) zu. Die starke inhaltliche Übereinstimmung sowie die Häufung gleicher Etymologien im Kontext der Auslegung derselben Bibelstellen lassen auf eine Kenntnis Philos durch Origenes schließen.

ExR 1,13 bietet für die Namen der beiden Hebammen verschiedene Erklärungen, die sich aus Assoziationen mit anderen hebräischen Wörtern ergeben.

2.1.1.4 Die allegorische Deutung der Hebammen als „Bildung“

In Hom. Exod. 2,2 interpretiert Origenes die beiden Hebammen als Bildung (*eruditio*). Origenes verweist hier explizit auf Vorgänger, die allerdings anonym bleiben (*dixerunt ante nos*). Möglicherweise ist auch damit Philo gemeint, den Origenes hier jedoch nicht namentlich nennt. Allerdings ist die Parallele nicht so eindeutig wie in den vorhergehenden Fällen.

Philo und im Anschluss an diesen Clemens von Alexandrien deuten Hagar als die weltliche Bildung (vgl. Philo, Congr. 1–24; 79 f; Leg. 3,244 u.a.; Clemens, Strom. 1,30–32 [mit explizitem Bezug auf Philos Auslegung]). Da Philo im Umfeld (Congr. 3) auch die Hebammenkunst nennt und Hagar ausdrücklich als Ägypterin bezeichnet (vgl. Gen 16,1) ist nicht ausgeschlossen, dass Origenes diese Auslegung aufgegriffen und in der Auslegung von Ex 1 verwendet hat.

Interessant ist, dass Origenes an keiner Stelle erkennbar die *Vita Mosis* des Philo verwendet. Alle Parallelen finden sich in Schriften, die sich der allegorischen Auslegung bedienen.

³³ Cohn/Wendland, Opera, vol. 3, 30.

³⁴ Cohn, Werke, Bd. 5, 252. Cohn gibt in der Fußnote zu den Namensetymologien folgende Erklärung: „Da Philo den hebr. Urtext der Bibel nicht kennt, so setzt er den Namen Σεπφώρα, der hier für שֵׁפֶרָה (das die Sept. שֵׁפֶרָה las) steht, mit צַפְרָה, dessen richtige Etymologie er kennt (Über die Cherubim § 41), gleich. Die Deutung des zweiten Namens Phua als „rot“ beruht auf der Identifikation von פִּיעוּת mit פִּוּאוּת (M. Sabb. IX 5), die zur Familie der Krapppflanzen gehörigen Färberröte, deren Wurzel gelbroten Farbstoff enthält.“

2.1.2 Antijüdische Auslegungen – Bezugnahme auf Juden/Judentum

[...] although he is a formidable anti-Jewish polemicist, Judaism and Christianity at that period were not in a position where the one could or did oppress the other, and that made a great difference. Both communities lived energetically by their religious traditions in a world that was dominated by pagans [...]³⁵

Für Origenes ist „jüdische“³⁶ Interpretation der Schrift in der Regel gleichbedeutend mit „wörtlicher“ oder „buchstäblicher“ Auslegung.³⁷ Das ist selbstverständlich, wie de Lange ausdrücklich anmerkt, eine „exaggerated and one-sided characterisation of the Jewish attitude“³⁸. Die Bezeichnung „jüdisch“ in Zusammenhang mit der Bibelauslegung kann auch auf Christen angewendet werden, die nach Origenes ein zu enges und damit falsches Verständnis der Schrift an den Tag legen.³⁹ In den ersten beiden Exodushomilien nimmt Origenes mehrfach Bezug auf den geistigen Schriftsinn, der für ihn der entscheidende ist. In Hom. Exod. 2,1 weist er deutlich die zurück, die „Freunde des Buchstabens“ (*amici litterae*) sind. Der buchstäbliche Sinn wird hier auch als *secundum historiae* bezeichnet. Origenes spielt auf Röm 7,14 an und hält fest, dass das Gesetz geistig sei und geistig verstanden werden müsse (*legem spiritalem esse et spiritaliter intelligendam*).⁴⁰ Von jüdischer Auslegung ist hier noch keine Rede.

In Hom. Exod. 2,4, wo Origenes die Aussetzung und Rettung des Mosekindes interpretiert, thematisiert er das Thema des richtigen Verständnisses des Gesetzes allerdings mit explizitem Bezug auf das Judentum und einer Polemik gegen dasselbe. Die Tochter des Pharaos wird typologisch als die „aus den Völkern versammelte Kirche“ (*ecclesia ex gentibus congregata*) gedeutet. Sie hat ihrem gottlosen Vater abgeschworen und „findet“ nun Mose, „von den Seinen weggeworfen und ausgesetzt“ (*abiectum a suis et expositum*). Er verbringt seine Kindheit „bei den Seinen“ und wird von ihnen ernährt. Als er stark geworden ist, wird er zur Tochter des Pharaos = zur Kirche aus den Völkern gebracht und von ihr als Sohn angenommen. *Mose quia lex appelletur*, „dass Mose das Gesetz genannt wird“ – Origenes wiederholt diese Identifikation. Die Kirche aus den Völkern nimmt also nach der Taufe⁴¹ das Gesetz an, das bis jetzt in dem Körbchen verschlossen war. Nun wird Origenes polemisch:

³⁵ McGuckin, Origen, 4–5.

³⁶ Bei der Bezugnahme auf Juden oder jüdische Auslegung ist Vorsicht geboten, wie auch Alexander, Beginning, 19, ausdrücklich anmahnt: „This is a constant problem with references to ‚Jews‘ in early Christian literature: are the Jewish opponents always real, flesh-and-blood Jews, or can they sometimes be rhetorical constructs designed to be the bearers of unpalatable views? Similar problems bedevil Rabbinic references to ‚heretics‘, ‚philosophers‘, ‚Roman emperors‘ and ‚matrons‘.“

³⁷ Vgl. dazu de Lange, Origen, 105–106.

³⁸ Ebd., 106.

³⁹ Vgl. ebd., 106.

⁴⁰ Baehrens, Origenes, 155.

⁴¹ Der Gang zum Wasser des Nils wird auf die Taufe bezogen.

[...] es war durch die abscheulichen und hässlichen Empfindungen der Juden verschlossen worden und schien nicht beachtet zu werden, bis die Kirche aus den Heidenvölkern kam und es aus dem Lehm und dem Sumpf herausholte und ihm in den Hallen und unter den königlichen Dächern der Weisheit einen festen Platz gab. Dieses Gesetz hat sozusagen seine Kindheit bei den Seinen verbracht. Bei denen nämlich, die es nicht geistig verstehen können, ist es ganz klein und wird zur Speise derer, die Milch nötig haben (vgl. Hebr 5,12f). Wenn es aber zur Kirche kommt und wenn es in das Haus der Kirche eintritt, ist es der starke und kräftige Mose. Nimmt man nämlich die Hülle des Buchstabens weg (vgl. 2 Kor 3,16), findet man bei seiner Lektüre vollkommene und feste Speise (vgl. Hebr 5,14).⁴²

Anschließend fragt er nach dem Lohn, den die Mutter Moses von der Tochter des Pharaos erhalten hat (vgl. Ex 2,9): *Quid est quod synagoga accipit de ecclesia?* Die Antwort des Origenes ist geradezu paradox: Die Synagoge erhält von der Kirche die Befreiung vom Götzendienste. Belegt wird dies mit einem Zitat von Dtn 32,21: Durch das Vorbild der Kirche wendet sich die Synagoge von der Verehrung der Götzen (*idola*) ab. Damit wird die Tatsache, dass das Christentum aus dem Judentum mit seiner spezifischen Verehrung des einen Gottes erwachsen ist, in ihr Gegenteil verkehrt.

In dieser Auslegung ist ganz deutlich Origenes' Vorstellung von einem „jüdischen“ Verständnis des Gesetzes des Mose zu erkennen. Er spricht hier zunächst nur von „den Seinen“, später dann von der Synagoge im Gegensatz zur Kirche (aus den Völkern). Die Überzeugung von der Überlegenheit des Christentums und seines Gesetzesverständnisses gegenüber dem Judentum wird – im Anschluss an Paulus und mit Hilfe des Hebräerbriefes – klar zum Ausdruck gebracht. Dennoch wird der Ursprung des Gesetzes im Judentum nicht geleugnet, sondern ebenfalls klar angesprochen, allerdings der Vergangenheit und einem unreifen, „kindlichen“ Entwicklungsstadium zugeordnet. Der christliche Mose – das wird im Folgenden noch ausführlicher entfaltet – ist groß und stark, großartig, hervorragend und anständig (*grandem, validum, magnificum, egregium, elegans*). Die Kindheitsgeschichte des Mose bietet Origenes die Möglichkeit der narrativen Darstellung des Verhältnisses von jüdischem und christlichem Gesetzesverständnis (so wie er es versteht), ausgehend von den Bemerkungen des Paulus (2 Kor 3,16). Die Zurückweisung der jüdischen Auslegung der Schrift ist mehr als deutlich, ebenso aber die bleibende Verbindung, die durch die „Kindheit“ des Gesetzes gegeben ist. Die Gegenüberstellung von Kirche und Synagoge bezieht sich nicht auf die Vergangenheit (wie das Motiv der Ernährung des Mose in seiner Kindheit), sondern auf die Gegenwart, in der sich

⁴² Heither, Predigten, 49; Baehrens, Origenes, 160: *vilibus et taetris Iudaeorum sensibus sordebat ob-saepta, usque quo ecclesia veniret ex gentibus et adsumeret eam de luteis et palustribus locis atque intra sapientiae aulas et regalia tecta conscisceret. Haec tamen lex infantiam suam apud suos transigit. Apud illos enim, qui spiritaliter eam intelligere nesciunt, parvula est et infans et lactantium habens cibos; cum vero ad ecclesiam venit, cum ecclesiae ingreditur domum, fortior est et validior Moyses. Amoto enim velamine litterae ‚perfectus‘ in lectione eius ‚cibus et solidus‘ invenitur.*

das Verhältnis umgekehrt hat, weil sich die Völker von ihrem „Vater“, dem Pharaos/Teufel, abgewandt haben.

Auffällig in Origenes' Exodusinterpretation ist auch die Identifikation der Israeliten bzw. Hebräer mit den christlichen Gläubigen. Dahinter steckt der schon sehr früh im Christentum aufgekommene Gedanke der Ablösung des alten Israel durch ein neues: das christliche Gottesvolk. Dementsprechend unterscheidet Origenes in Hom. Exod. 1,2 (wiederum in Anschluss an Paulus) ein „Israel nach dem Fleisch“ (vgl. 1 Kor 10,18), dem er ein geistiges Israel gegenüberstellt (mit Verweis auf Joh 1,47: *ecce verus Israelita*), das er mit dem geistigen Schriftverständnis in Verbindung bringt.

Wenn Origenes Juden und Christen in diesen beiden Homilien einander gegenüberstellt, geht es bei ihm um das richtige Verständnis der Schrift, das natürlich auch mit einem bestimmten Glauben und einer bestimmten Praxis verbunden ist.

2.2 Jüdische Auslegungen in Ephräms Kommentar zu Ex 1–2

2.2.1 *Parallelen zum Targum und rabbinischer Auslegung*

Schon lange wurde in der Forschung die Nähe von Ephräms Bibelauslegung zur jüdischen bzw. rabbinischen Tradition vermerkt.⁴³ Allerdings erweist es sich als sehr schwierig, diese Gemeinsamkeit konkret festzuhalten. So hält Féghali fest, dass es um gemeinsame Ideen, gleiche Vorgangsweise bei der Auslegung, Genauigkeit in der Texterklärung und Ermahnungen gehe, „une atmosphère de recherche (daraš) où le rédacteur des targums et les commentateurs chrétiens ont puisé aux mêmes sources afin de présenter aux fidèles le message biblique“⁴⁴. Auch Salvesen schließt, es handle sich eher um Ähnlichkeiten im Stil als in der konkreten Auslegung von Ereignissen oder Figuren. Insbesondere nennt sie Philos *De vita Mosis* und Josephus als Quellen.⁴⁵ Hidal geht von haggadischen Traditionen aus, unter anderem und besonders auch in der Darstellung der Kindheit des Mose.⁴⁶ Das Ergebnis seiner Diskussion des Verhältnisses Ephräms zur jüdischen Auslegung ist deutliche Skepsis gegenüber direkter Übernahme. Hidal nimmt aufgrund von Ephräms Antijudaismus und fehlender Hinweise auf die jüdische Herkunft seiner Auslegung, wie sie sich etwa bei Origenes und Hieronymus finden, an, dass Ephräm die Auslegungen auf anderem Wege, wohl als nicht jüdisch kennengelernt und übernommen hat.⁴⁷ Er warnt davor, aus dem Vorkommen haggadischer Traditionen in Ephräms Werk zu weitreichende Schlüsse zu ziehen.⁴⁸ Féghali stellt richtig fest: „On voit comment dans le cas d'Éphrem, l'exégèse chrétienne se place dans le prolongement de

⁴³ Vgl. u.a. Gerson, Commentarien; Brock, Legends; ders., Traditions. Nach Brock, Traditions, 218, ist die Kenntnis von Targumtraditionen bei Aphrahat und Ephräm, vor allem in seinem Genesiskommentar, deutlich erkennbar.

⁴⁴ Féghali, Influence, 74–75.

⁴⁵ Salvesen, Exodus Commentary (1993), 333.

⁴⁶ Vgl. Hidal, Interpretatio syriaca, 125–128.

⁴⁷ Vgl. ebd., 131–138.

⁴⁸ Vgl. ebd., 140.

l'exégèse juive.⁴⁹ Shepardson beschreibt das gemeinsame Umfeld: „Syriac-speaking Jews and Christians shared a language, traditions, and Scripture that gave some common elements to their respective worship services.“⁵⁰

Friedl erwägt mehrere Möglichkeiten der Herkunft jüdischer Traditionen in Ephräms Schriftauslegung:

Solche literarischen Parallelen können entweder zufällig sein oder auf ähnliche geistige Voraussetzungen der Bibellektüre zurückgehen, weil das mesopotamische Judentum einen starken formativen Einfluss auf das frühe syrische Christentum ausgeübt hat, da die jüdischen Akademien in Syrien und Mesopotamien aufgrund ihres Bestrebens, die Halakha und Haggada der früheren Generationen sorgfältig zu vermitteln, überaus aktiv waren. Zwischen syrischen Christen und den jüdischen Gelehrten dürften kaum Sprachbarrieren bestanden haben, weshalb Ephräm diese Kenntnisse wahrscheinlich indirekt durch mündliche Überlieferung erlangt haben wird, da es keinen Beleg für eine direkte Bezugnahme auf aramäische oder hebräische literarische Quellen gibt. Auch lässt sich ein direkter Kontakt zu den Gelehrten der jüdischen Schule von Nisibis nicht beweisen, doch scheint es sehr unwahrscheinlich, dass er nur eine ungefähre Ahnung von der jüdischen exegetischen Tradition gehabt hätte, zumal er aus diesem semitisch-jüdischen Milieu heraus geschrieben hat.⁵¹

Brock nennt ähnlich vorsichtig drei Wege, auf denen die jüdischen Traditionen den syrischen Schriftstellern bekannt geworden sein können: „incorporated into the Peshitta, by way of the apocrypha and pseudepigrapha, and independently of these two (whether orally or in written form is impossible to say ...)“.⁵² Drijvers ist hier zuzusichtlicher:

It is in particular noteworthy that the influence of Jewish Haggada is not literary; Ephrem and the Haggada share common traditions but often develop them in opposite directions. This may be an indication of personal contact between Ephrem and the Rabbis.⁵³

Narinskaya geht hier weiter, wenn sie feststellt:

There may have been a tradition of biblical exegesis common to both Jews and Christians, of Semitic origin. This tradition could have involved work with Semitic languages, i.e. Hebrew, Aramaic and Syriac. Later, this tradition could have been developed further by

⁴⁹ Féghali, *Influence*, 72. Vgl. ders., *Messie*. Féghali kommt zu dem Schluss, dass Ephräm die jüdische Auslegungstradition aufgreift, solange er sich mit dem Literalsinn befasst. Wo er aber auf den geistigen Sinn zu sprechen kommt, geht er von der Tradition ab und interpretiert den Text im Licht der Evangelien auf Christus hin.

⁵⁰ Shepardson, *Rhetoric*, 41.

⁵¹ Friedl, *Ephräm*, 40. Vgl. dazu auch Stemberger, *Contacts*.

⁵² Brock, *Traditions*, 231.

⁵³ Drijvers, *Jews*, 101. Auch er erwähnt im Anschluss die apokryphen und pseudepigraphischen Texte, die Ephräm als Quelle gedient haben können.

rabbinical exegesis to form the basis of various later Jewish compilations like the Talmud, and classical Midrashim.⁵⁴

Letztlich lässt sich hierüber kaum mehr Sicherheit gewinnen, aber es ist angebracht, allzu weitreichende Schlussfolgerungen zu vermeiden.

Parallelen sind im Einzelnen bereits oben in der Darstellung von Ephräms Kommentar angeführt.⁵⁵ Dabei zeigte sich, dass im hier untersuchten Abschnitt der Targum kaum eine Rolle spielt, während sich Parallelen zu Philos *De vita Mosis* und Josephus' *Antiquitates* finden. Es ist anzunehmen, dass Ephräm diese beiden Schriften bekannt waren. Auch Parallelen zu Midraschim aus späterer Zeit sind festzustellen. Möglicherweise stehen hier mündliche Traditionen im Hintergrund, die Ephräm rezipiert hat.

2.2.2 Die Parallelen im Detail

Hier sollen zusammenfassend die gemeinsamen Motive dargestellt und auch Unterschiede hervorgehoben werden. Am Ende stellt sich die Frage nach der Herkunft der Parallelen im Einzelnen.

- Die Gegenüberstellung der siebzig, die nach Ägypten kamen (Ex 1,5), und der 600.000, die auszogen (Ex 12,37) findet sich auch bei Josephus, A J. 2,214 und in TanB. Die konkrete Ausformulierung ist jeweils unterschiedlich. Ephräm erwähnt bei der Zahl siebzig Junge und Alte. Bei der Zahl des Auszugs merkt er an, dass nur die bewaffneten Männer und nicht die unter Zwanzigjährigen dazu zählen. In TanB findet sich die Auslegung im Kontext der Peticha, die Ps 147,3 auslegt. Bei Josephus steht die Nennung der Zahlen im Zusammenhang mit Amrams Sorge um den Fortbestand des Volkes und Gottes Vorhersage der Geburt des Kindes. Möglicherweise hat Ephräm Anleihe bei Josephus genommen. Allerdings ist der Kontext ein anderer und die Gegenüberstellung der beiden Zahlen legt sich auch vom Bibeltext her nahe.
- Dass der neue Pharaos neue Dekrete erließ, ist ein Motiv, das sich auch in bSota 11a, Tan Schemot 5 bzw. TanB Schemot 7 und ExR 1,8 findet.⁵⁶ In den rabbinischen Texten erklärt diese Anmerkung, dass es sich nicht wirklich um einen neuen König handelte, sondern dass nur seine Befehle neu und konträr zu den früheren waren, d.h. auch seine Haltung gegenüber den Hebräern. Ephräm spricht zwar von einem neuen Befehl (ܠܗܘܢ ܕܥܘܠܡܢ ܕܥܘܠܡܢ), gibt damit aber nur den Ablauf der Ereignisse wieder. Vielleicht war Ephräm die Rede von den neuen Dekreten des neuen Pharaos bekannt, eventuell auch aus mündlicher Tradition.
- Ephräm erwähnt Wahrsager, die auf Basis der Anzahl der vergangenen Jahre die Befreiung der Hebräer voraussagten.⁵⁷ Die jüdische Tradition dazu ist

⁵⁴ Narinskaya, Ephrem, 178.

⁵⁵ Siehe oben Teil 1, Kap. 3.

⁵⁶ Vgl. auch Targum Onkelos. Philo und Origenes beschäftigen sich auch mit dieser Fragestellung, geben aber eine andere Auslegung.

⁵⁷ Das setzt voraus, dass sie wussten, dass es eine festgesetzte Anzahl von Jahren für den Aufenthalt in Ägypten gibt und wann dieser Zeitabschnitt begonnen hat.

- breit belegt (Targum Ps-Jonathan zu Ex 1,15; Josephus, A. J. 2,205; ExR 1,18 u.a.). Allerdings bezieht sich die Weissagung in all diesen Texten konkret auf die Geburt eines Retters. Davon spricht Ephräm hier nicht. Das Motiv der Weissagung wird also neu kontextualisiert. Ephräm zieht die Kompetenz der Wahrsager in seiner Formulierung („die denken, dass sie die Zukunft kennen“, Exoduskommentar 1,2) in Zweifel. Hier ist eine Ähnlichkeit im ExR 1,18 festzustellen, wo das Halbwissen der Wahrsager ausführlich dargelegt wird.⁵⁸
- Das Motiv, dass der Pharao die Hebräer zum Bau von unnötigen Speicherstädten zwang, kann in ähnlicher Weise auch in rabbinischen Texten gefunden werden. Der Talmud (bSota 11a; ebenso ExR 1,10) spricht davon, dass die Städte nach dem Bau unmittelbar wieder zerbrachen. Eine gewisse Ähnlichkeit ist gegeben, aber der Gedanke ist unterschiedlich ausgeformt.
 - Ephräms Anmerkung, dass durch die zunehmende Unterdrückung der Pharao selbst zunehmend unterdrückt wurde. Als Beleg wird Ex 1,12b zitiert.⁵⁹ In bSota 11a; ExR 1,10 lesen wir, dass dem Pharao ein Ziegel um den Hals gehängt wurde, um den Israeliten eine Vorgabe für ihre Arbeit zu machen. Der Zusammenhang ist nicht eindeutig, der Grundgedanke ist vergleichbar.
 - Ephräm rechtfertigt die Aussetzung des Mose durch die Mutter mit ihrer Angst um die Familie. In ähnlicher Weise begründet Philo die Aussetzung des Mose (Mos. 1,10). Bei Josephus ist es Amram, der fürchtet, zusammen mit dem Kind umgebracht zu werden, sodass er es aussetzt (A. J. 2,219). Vor der Aussetzung betet, weint und klagt die Mutter nach Ephräm. Das erinnert an Philo, Mos. 1,10, wo vom Weinen und Klagen der Eltern die Rede ist. Während bei Josephus der Vater im Mittelpunkt steht und Philo beide Eltern nennt, spricht Ephräm nur von der Mutter.
 - Ephräms Hinweis auf das Gottvertrauen von Mutter und Schwester (neben dem Vertrauen auf Moses Schönheit) findet sich bei Josephus für Amram (A. J. 2,220). Philo betont zwar die Verzweiflung der Eltern, verweist aber auf die göttliche Vorsehung (Mos. 1,12).
 - Ephräm führt den Gang der Tochter des Pharaos zum Nil auf die besondere Hitze zurück, die an diesem Tag herrschte. Targum Pseudo-Jonathan spricht von einer Hautkrankheit, die Gott der Tochter des Pharaos geschickt hatte. Das dort verwendete Wort שכיבון kann sowohl ein Geschwür als auch Hitze bezeichnen. Auch im Targum sucht sie Abkühlung im Nil. Das Motiv ist ähnlich. Von einer außergewöhnlichen Hitze erfahren wir erst in Divre hayamim schel Mosche („Leben des Mose“).⁶⁰

⁵⁸ Zu diesem Motiv vgl. auch Cohen, Origins, 106–108.

⁵⁹ In der Peschitta: „Und sie waren bedrückt von den Kindern Israels.“ Ephräm verdeutlicht den Satz durch die Einfügung der Ägypter als Subjekt. Salvesen, Exodus Commentary (2011), 12, verweist auf die fast identische Formulierung im Targum Onkelos.

⁶⁰ Der Text stammt aus dem 10. Jh. Vgl. Stemberger, Mose, 37. In anderen rabbinischen Texten wird der Tochter des Pharaos Aussatz zugeschrieben, dessen Beschwerden sie im Nil durch Kühlung lindern wollte, z. B. PRE 48.

- Die Tochter des Pharaos ist unfruchtbar und nimmt deshalb Mose als ihren Sohn an. Diese Erklärung Ephräms ist ebenso in Philo, Mos. 1,13 und Josephus, A. J. 2,232 zu finden. Alle drei Autoren erwähnen auch die Absicht der Tochter des Pharaos, Mose als Nachfolger ihres Vaters auf den Thron zu bringen.
- Interessant ist Ephräms Beschreibung der Haltung Mirjams, als sie sich der Pharaonentochter nähert. Er betont, dass sie ihr indifferent gegenübertritt. Das wird auf ein spirituelles Ideal des Ephräm gedeutet. Allerdings findet sich eine ähnliche Bemerkung in Josephus, A. J. 2,226, dass Mirjam scheinbar ohne besondere Absicht hinzukommt, sondern nur aus Neugier (ἐκ παρασκευῆς δοκεῖν ἀλλὰ κατὰ θεωρίαν). Möglicherweise hat auch Ephräms Formulierung denselben Hintergrund: Mirjam will ihre Identität als Schwester des Mose nicht durch ihr Verhalten verraten.
- Der Hinweis Ephräms auf die „reine Milch“ der Mutter Moses erinnert an die jüdische Auslegung, dass Mose die Milch der ägyptischen Ammen verweigerte. Die Episode wird schon von Josephus (A. J. 2,226) erzählt. In bSota 12b (und entsprechend ExR 1,25) ist explizit die Rede davon, dass Mose die Unreinheit der Ägypterinnen ablehnte.⁶¹
- Während Ephräm betont, dass Moses Mutter nicht leicht überzeugt werden konnte, das Kind wieder anzunehmen, erwähnt Philo, dass sie es sehr bereitwillig tat (Mos. 1,17).
- Die Ausbildung des Mose am Hofe des Pharaos, die Ephräm kurz erwähnt, wird ebenso in Philo, Mos. 1,15.18–29, Josephus, A. J. 2,230, Tan Schemot 8, aber auch in Apg 7,22 thematisiert.
- Moses Schönheit wird in Philo, Mos. 1,15, Josephus, A. J. 2,224 und 231, Tan Schemot 8 und in Apg 7,20 hervorgehoben.
- Ephräm erwähnt hier auch Moses „Stottern“. Dieser Gedanke könnte von Ex 4,10 her kommen. Allerdings überliefert ExR 1,26 im Kontext der Kindheit des Mose am Hof des Pharaos eine Episode, die sein Stottern erklärt. Daher ist es durchaus möglich, dass Ephräm an dieser Stelle auf eine jüdische Tradition anspielt.
- Dass Moses durch seine Mutter von seiner hebräischen Herkunft erfährt, schreibt bereits der Tragiker Ezechiel, überliefert bei Eusebius und Clemens von Alexandrien.⁶²
- Außerdem erwähnt Ephräm die Beschneidung als Merkmal, an dem Mose seine hebräische Identität erkennt. Die Vorstellung, dass die Tochter des Pharaos Mose an seiner Beschneidung als Hebräer erkannte, findet sich mehrfach,⁶³ auch in christlichen Texten.⁶⁴ In bSota 12a wird aber auch erwähnt, dass

⁶¹ Tan Schemot 7 führt die Weigerung des Mose auf die Idolatrie der Ägypterinnen zurück. Reinheit ist hier nicht direkt angesprochen, aber impliziert.

⁶² Eusebius, Praep. ev. 9,28,3; Clemens, Strom. 1,155,6.

⁶³ Bsota 12a; Tan Noach 5; ExR 1,24.

⁶⁴ Theodoret, Quaestiones in Exodum 3 (Fernández Marcos/Sáenz-Badillos, Quaestiones, 101); die Erklärung wird von Procopius aufgegriffen und in der Katenentradition weiter überliefert.

Mose bereits beschnitten geboren wurde, was als Zeichen der Erwählung zu verstehen ist.⁶⁵

- Dazu kommt in bSota 12 eine Diskussion über den ursprünglichen Namen des Mose (Tob, Tobija), an die der Hinweis auf die Geburt mit Beschneidung unmittelbar anschließt.⁶⁶ Ephräm stellt Beschneidung und Name als Kennzeichen der Herkunft des Mose nebeneinander. Er erwähnt an keiner Stelle die Namensgebung durch die Tochter des Pharaos bzw. eine entsprechende Namensetymologie, wie sie Philo, Josephus oder Clemens von Alexandrien im Anschluss an Ex 2,10 bieten.⁶⁷ Nur der Talmud (und später ExR) stellt die Beschneidung und einen Namen, der auf die Eltern zurückgeht, nebeneinander. Aus Ephräms kurzem Hinweis ist zu erschließen, dass er einen hebräischen Namen voraussetzt, allerdings wird nichts Näheres darüber gesagt. Auch die Frage, ob Ephräm an eine Beschneidung schon von Geburt an oder eine Beschneidung durch die Eltern denkt, bleibt offen. Die Verbindung von Stottern, Beschneidung und Name findet sich in ExR. Ephräm fügt hinzu, dass Mose durch seine Mutter und Schwester über seine Herkunft unterrichtet wurde.
- Ephräm versucht sichtlich, Moses Mord an dem ägyptischen Aufseher zu rechtfertigen. Er verweist darauf, dass er als Sohn des Königs die Autorität zu schlagen und zu töten besaß, dass der Aufseher besonders grausam war und Mose ihn wiederholt verwarnt hatte. Philo beschreibt ausführlich Moses Bemühungen, die Aufseher zur Mäßigung zu mahnen und die Hebräer zum Durchhalten zu ermuntern. Er schildert den Getöteten als unerbittlich und grausam und bezeichnet den Mord als gerecht und heilig (Mos. 1,40–44).
- Wie Ephräm nennt auch Philo Verleumdung als Grund für die Flucht Moses aus Ägypten.⁶⁸
- In diesem Zusammenhang erwähnt Ephräm die Sorge des Mose um seine richtigen Eltern, die nicht so gequält werden sollen, wie seine Adoptiveltern. Eine Gegenüberstellung von leiblichen und Pflegeeltern nimmt auch Philo vor, der Moses Dankbarkeit gegenüber denen, die ihn angenommen haben, und die Liebe zu denen, die seine biologischen Eltern sind, hervorhebt (Mos. 1,32–33). Bei Philo steht aber die Geringschätzung des glanzvollen Lebens der Pflegeeltern im Zentrum der Argumentation. Bei Ephräm wird hier kein solcher Hintergrund und kein Kontrast sichtbar.
- Moses Gerechtigkeit wird bei Ephräm im Zuge seiner Hilfe für die Töchter Jitros betont. Auch Philo, Mos. 1,50 hebt in der Schilderung von Moses Aufenthalt in der Fremde dessen Gerechtigkeit hervor.

⁶⁵ Vgl. auch Tan Noach 5; ExR 1,20.

⁶⁶ Siehe auch ExR 1,20. Auch Clemens, Strom. 1,153,1, nennt zwei (andere) Namen, die Mose bei der Beschneidung von seinen Eltern bzw. nach seiner Himmelfahrt erhält (Jojakim, Melchi).

⁶⁷ Philo, Mos. 1,17; Josephus, A. J. 2,228; Clemens, Strom. 1,152,3.

⁶⁸ Vgl. Philo, Mos. 1,46.

- Ephräm charakterisiert die Hirten, die die Töchter Jitros am Brunnen bedrängen, als zügellos. In ExR 1,32 wird deutlich die Absicht eines sexuellen Vergehens angesprochen.⁶⁹ Vielleicht kannte Ephräm diese Tradition.
- Im Zusammenhang mit Jitro erwähnt Ephräm die ägyptischen Magier, vor denen Mose geflohen ist. Er fürchtet den heidnischen Priester (כִּי־חַסֵּד) ebenso wenig wie die Magier. Schon im Zusammenhang mit den Dekreten des Pharaos gegen die hebräischen Kinder erwähnt Ephräm in 1,2 diejenigen, „die dachten, sie kennen die Zukunft“, die die bevorstehende Rettung der Hebräer voraussagten. Die ägyptischen Magier treten natürlich im Bibeltext im Zusammenhang der Plagenerzählungen gegen Mose auf. Im Kontext seiner Geburt bzw. der Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Hebräer werden sie in einigen Texten als Wahrsager und Ratgeber des Pharaos erwähnt, die ihn vor seiner Geburt warnen. Das Motiv findet sich in Josephus, A. J. 2,205 (ein Schriftgelehrter), Targum Pseudo-Jonathan zu Ex 1,15 (Traum des Pharaos, Deutung durch die Magier Jannes und Jambres), Tan Wajjakhel 4 (Astrologen), TanB Wajjakhel 5 (Astrologen) und in bSota 12b.⁷⁰ In allen Fällen wird das Wissen der Magier als begrenzt dargestellt. Ein wichtiger Teil der Wahrheit ist ihnen verborgen, sodass ihre Voraussagen und Ratschläge ins Leere laufen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Ephräm die Tradition über die Rolle der Magier in Ex 1–2 bekannt war.
- Nach der Heirat mit Zippora übernimmt Moses die Hirtenaufgabe von ihr und ihren Schwestern. Ephräm stellt eine Parallele zu Jakob und Labans Töchtern her. ExR 1,32 stellt ebenfalls eine Parallele zwischen Mose und Jakob her. Er bezieht sich konkret auf das Tränken der Schafe (vgl. Gen 29,10). TanB Schemot 11 verknüpft ausdrücklich die Übernahme der Hirtentätigkeit durch Mose mit seiner Heirat mit Zippora. Die Verbindung zwischen beiden Erzählungen ist naheliegend und wurde auch in der modernen Bibelwissenschaft hergestellt.⁷¹ Ob Ephräm eine jüdische Tradition diesbezüglich bekannt war, ist fraglich und nicht zwingend notwendig.
- Für Ephräm stellt es offensichtlich kein Problem dar, dass Mose eine Frau heiratet, die dem Polytheismus verhaftet war und, wie er eigens feststellt, auch blieb. Auch die Adoption durch eine ägyptische Königstochter, von der er explizit erwähnt, dass sie andere Gottheiten verehrt, problematisiert er nicht. Im Gegensatz dazu thematisiert die jüdische Auslegungstradition die nicht-jüdische Herkunft der beiden Frauen.⁷² Bei Philo und Josephus, die zumindest teilweise auch ein nicht-jüdisches Publikum vor Augen haben, fehlen solche Hinweise ebenfalls.

⁶⁹ In Tan Schemot 11 wird dies nach manchen Textzeugen angedeutet. Auch GenR 70,11 spricht von einer Belästigung der Töchter durch die Hirten (im Gegensatz zu Rahel, die niemand anrührte).

⁷⁰ Vgl. auch ExR 1,18.

⁷¹ Alter, *Biblical Narrative*, hat die „Begegnung mit der/dem zukünftigen Verlobten am Brunnen“ als „type-scene“ beschrieben.

⁷² Vgl. bSota 12b; Tan Schemot 7 und 11; ExR 1,23 und 32.

- Die Zippora in Ephräms Auslegung erlaubt Mose die Beschneidung nur eines ihrer beiden Söhne. Diese Tatsache wird relativ ausführlich erläutert. Anhaltspunkt ist Ex 4,24–26, wo Zippora einen ihrer beiden Söhne beschnidet. In Mek Amalek 3 ist es Jitro, der verlangt, dass der erste Sohn nicht beschnitten werden soll. Parallelen sind hier nicht anzunehmen, vielmehr handelt es sich um eine Leerstelle im Bibeltext, die unterschiedlich gefüllt wird.

Sebastian Brock sieht die Verbindungen der syrischen Interpreten zur jüdischen Auslegung auf zwei Ebenen: dem allgemeinen exegetischen Zugang und spezieller exegetischer Tradition.⁷³ Das trifft auch auf Ephräm zu. Die Untersuchung zeigt eine Reihe von Ähnlichkeiten, die aber durchaus auf einen gemeinsamen Zugang und vergleichbare Methoden im Umgang mit demselben Bibeltext zurückgehen können und nicht notwendigerweise auf spezifische Kontakte oder Abhängigkeiten hindeuten. Eine konkrete Verbindung erweist sich mit Philos *De vita Mosis*, die auch sonst von den patristischen Autoren rezipiert wird. Spezifische Parallelen zu Josephus dürften auf eine Kenntnis von dessen *Antiquitates* hinweisen. Hier ist literarische Abhängigkeit anzunehmen. Gewisse Ähnlichkeiten zur Midraschtradition, wie sie sich in bSota und Tan findet, die beide in ExR rezipiert wurden, können auf die Kenntnis einer mündlichen Midraschtradition zurückzuführen sein. Allerdings ist auch auf die unterschiedlichen Kontexte und konkreten Ausprägungen zu achten. Ephräm hat offensichtlich jüdische Traditionen, die ihm bekannt waren, in seiner persönlichen Weise in seine Auslegung integriert, die wie der Midrasch eng am Text orientiert, aber doch in einem christlichen Umfeld situiert ist.

2.3 Spuren jüdischer Auslegung in anderen christlichen Texten

Clemens von Alexandrien greift in seiner Darstellung der Geschichte des Mose explizit auf jüdische Quellen zurück und zitiert diese, teilweise mit namentlicher Nennung. Darüber hinaus fügt er einzelne Details hinzu, die nicht in seinen Quellen stehen und deren Herkunft unbekannt ist.

Bei Eusebius von Emesa finden sich keine Auslegungen mit spezifischen Verbindungen zur jüdischen Tradition.

Dem *Leben des Mose* des Gregor von Nyssa liegt eindeutig Philos *De vita Mosis* zugrunde, besonders im ersten Buch, der Darstellung der Ereignisse nach dem biblischen Text. Hier ist anzunehmen, dass Gregor diese Schrift zugänglich war. Seine Darstellung ist hier allerdings wesentlich kürzer. Im Mittelpunkt von Gregors Interesse steht Mose als die nach Vollkommenheit strebende Seele. Im zweiten Buch greift er die allegorische Deutung der Geschlechter der neugeborenen Kinder auf, die sich auch bei Philo findet (jedoch in den allegorischen Kommentaren), die Gregor aber vermutlich eher von Origenes übernommen haben dürfte, da sich die anderen Parallelen zu Philo auf *De vita Mosis* beschränken. Gregors Konzentration auf

⁷³ Brock, *Women's Voices*, 140: „general exegetical approach“—„particular exegetical tradition“.

die individuelle Seele hat zur Folge, dass er die Frage nach jüdischer oder christlicher Identität nicht stellt. Selbstverständlich schreibt er in einem christlichen Kontext für ein christliches Publikum und rezipiert Philo für sein christliches Anliegen, ohne dessen jüdischen Kontext zu berücksichtigen.

Cyrills von Alexandrien stark christologisch orientierte Auslegung steht in der Tradition des Origenes. Gemeinsamkeiten mit jüdischen Traditionen finden sich in der Namensdeutung. So interpretiert er den Namen Jitro ebenso wie Philo als „Überfluss“. Cyrill bringt an dieser Stelle auch eine Deutung von Jitros anderem Namen Reguel (Ραγουήλ; vgl. Ex 2,18.20) als ποιμασία oder ποιμνιον. Erstere von beiden bietet auch Philo in Mut. 105 und 114.⁷⁴ Diese Deutungen gehen vermutlich auf ein Onomastikon zurück.⁷⁵ Cyrills drei Interpretationen für Zipporas Namen (ἐπίσκεψις – „Betrachtung“, ώραία – „schön“ sowie χάρις πνοῆς – „Gnade des Windhauchs“) hat Philo nicht.⁷⁶

Theodoret von Cyrus nennt in seiner *quaestio III in Exodum* die Beschneidung als Erkennungszeichen des kleinen Mose. Damit greift er eine jüdische Tradition auf, die sich auch in bSota 12a; ExR 1,24 findet. Woher genau ihm diese bekannt war, ist nicht zu klären.

2.4 Parallelen und Differenzen: Moses Kontakt mit nicht-jüdischen Frauen und Männern

Ex 2 zeigt keinerlei Vorbehalt, Moses Rettung mit nicht-jüdischen Frauen und Männern in Verbindung zu bringen und ihm auch jeweils enge Kontakte und einen langjährigen Aufenthalt in deren Häusern zuzuschreiben. Die Tochter des Pharaos, der midianitische Priester Jitro und dessen Tochter werden sogar durch Familienbände mit Mose verbunden.

Die hellenistisch-jüdischen Autoren Philo und Josephus haben keine Vorbehalte gegenüber Moses Beziehungen zu Menschen aus anderen Völkern. Obwohl Josephus speziell die Ägypter in A. J. 2,201 sehr negativ und geradezu abwertend darstellt, wird die Gestalt der Thermutis, der Tochter des Pharaos, positiv gezeichnet. Josephus ergänzt in A. J. 2,251–253 sogar eine weitere Heirat des Mose mit einer Nicht-Israelitin, in diesem Fall einer Äthiopierin (vgl. Num 12,1). Die Midianiter werden als Nachkommen Abrahams und Keturas eingeführt (A. J. 2,257; vgl. Gen 25,2). Zwar werden sie als „Barbaren“ bezeichnet, aber keineswegs mit Idolatrie in Verbindung gebracht noch wird ihr Verhältnis zu Mose problematisiert. Philo stellt die Beziehungen ebenfalls positiv dar, äußert keine Kritik daran und spricht ebenfalls nicht von Idolatrie. Von beiden Autoren wird die Frage der anderen Religion überhaupt nicht erwähnt. Beide bezeichnen Jitro wie Ex 2,16 als Priester, wovon die jüdischen

⁷⁴ Vgl. Grabbe, *Etymology*, 195.

⁷⁵ Vgl. ebd., 108, 168 f.

⁷⁶ Bei Philo findet sich für Zippora nur die auch von Origenes verwendete Etymologie als „Vögelchen“.

Quellen Abstand nehmen. Philos Kriterium in der Bewertung der Beziehung zu anderen Völkern ist die Gastfreundschaft, die der ägyptische König nicht gewährt, wohl aber Jitro. Es geht also um das individuelle ethische Verhalten.

Die christlichen Interpretationen sprechen die Frage der Religion sehr wohl an, bewerten aber die Tochter des Pharaos, Jitro und Zippora positiv. Bei Ephräm wird die Tochter des Pharaos von Gottes Vorsehung zur Rettung des Mose geführt, wobei sie selber glaubt, dass die Götter Ägyptens ihr dieses Kind geschickt hätten. Ihre Rolle wird durch die göttliche Führung und die Erweiterung der Rolle der Mutter und der Schwester Moses reduziert. Dennoch gibt es keine negative Bewertung bei Ephräm. Jitro wird als Priester identifiziert und mit den Wahrsagern Ägyptens verglichen.⁷⁷ Zugleich betont Ephräm, dass Mose vor beiden keine Angst hatte (obwohl er vor den Agitationen der Wahrsager flüchten musste). Zippora ist hier diejenige, die die Beschneidung eines der beiden Söhne verhindert, sie allerdings später ohne Zögern nachholt, als ihr die Konsequenzen klar werden.

Spezifisch christlich ist die typologische Auslegung der Rettung des Mose durch die Tochter des Pharaos bei Origenes. Die Tochter des Pharaos repräsentiert in dieser Deutung die Kirche aus den Völkern. Origenes versteht ihren Gang zum Fluss als Bild der Taufe. Damit wird ihre Geschichte ein Modell der Bekehrung zum Christentum. Nicht zu vergessen ist, dass Origenes in diesem Kontext deutlich antijüdische Aussagen tätigt, die auf die Ablösung des Judentums durch die Kirche aus den Völkern abzielt. Diese Typologie findet sich mehrfach in der christlichen Interpretationsgeschichte, so bei Cyrill von Alexandrien,⁷⁸ Theodoret von Cyrus, der zugleich Mose als Typus Christi deutet,⁷⁹ und bei Procopius, der sich an Theodoret anschließt. Nur bei Cyrill findet sich eine teilweise kritische Deutung des Jitro als Anbeter irdischer Dinge, die durch eine weitere Namensdeutung jedoch neutralisiert wird. Jitro ist demnach ein Bekehrter.

Die späteren jüdischen Texte problematisieren durchaus die Beziehung Moses zur Tochter des Pharaos, zu Jitro und Zippora. Die Targumtradition vermeidet die Bezeichnung Jitros als Priester. Er wird stets als Herrscher benannt. Sowohl bSota 12b als auch Tan Schemot 7 halten fest, dass sich die Tochter des Pharaos im Fluss vom Götzendienst ihres Vaters reinigte. Während die Tradition in Tanchuma anonym überliefert ist, wird sie im Talmud R. Jochanan im Namen des R. Simon b. Jochaj zugeschrieben. Letzterer, ein Schüler des R. Akiva, gehört der tannaitischen Epoche an.⁸⁰

In dieser Auslegung lassen sich gewisse Ähnlichkeiten mit Origenes' Interpretation auf die Taufe erkennen. In beiden Traditionen wird eigens die Abwendung vom Götzendienst hervorgehoben. Während Origenes von der Reinigung von Sünde

⁷⁷ Ephräm verwendet für Jitro einen Terminus, der in der Peschitta für heidnische Priester verwendet wird. Vgl. McVey/Mathews/Amar, St. Ephrem, 229, Fn. 42.

⁷⁸ Cyrill interpretiert auch Zippora typologisch als Kirche aus den Völkern.

⁷⁹ Bei Origenes hingegen ist Mose das „geistige Gesetz“.

⁸⁰ Vgl. dazu Bacher, Agada, 77: „Ungemein oft erscheint in der späteren Zeit **Iochanan**, der große Amora Palästinas, als Tradent für Aussprüche Simon b. Jochai's, besonders im babylonischen Talmud [...]“

spricht (*ut lavetur a peccatis*), ist es in den rabbinischen Texten der Schmutz des Götzendienstes, der abgewaschen werden muss. Möglicherweise war Origenes die jüdische Tradition bekannt und er hat sie für seine christliche Interpretation rezipiert. Daneben besteht aber ebenso die Möglichkeit, dass Origenes diesen Gedanken aus dem Bibeltext selbst bezieht, der ja vom Baden bzw. Waschen spricht. Wenn beide Homilien des Origenes vor dem Hintergrund einerseits Philo und andererseits der rabbinischen Auslegung betrachtet werden, so legt sich eine Kenntnis beider Traditionen durch Origenes durchaus nahe. Er behandelt vielfach die gleichen Fragen wie die Rabbinen, wobei eine besondere Nähe zum Midrasch Tanchuma auffällt: Er spricht über die Unterschiede zwischen den Stämmen, fragt nach der Bedeutung von Ex 1,1 („jeder mit seiner Familie“) und der „75 Seelen“, er diskutiert, wer der neue König ist und was es mit dem Bauen und den Namen der Städte auf sich hat. In den Antworten, z. B. auf die beiden letzten Fragen, folgt er der allegorischen Auslegung Philo. Die Nähe zu Philo fällt auch in der zweiten Homilie auf, wo es um die Namen der Hebammen und deren Interpretation sowie um die „Häuser“ geht, die den Hebammen gebaut werden. Origenes teilt die Fragen der Rabbinen zum Text, gibt aber Antworten mittels seiner geistigen Auslegung, die von Philo inspiriert ist, aber inhaltlich ganz der bei Paulus schon angelegten christlichen allegorischen Deutung folgt.

Tan Schemot 11 stellt ausdrücklich die Frage, warum Mose sich bei einem Götzendiener, nämlich Jitro, aufgehalten habe. Ausführlich wird dessen Abwendung vom Götzendienst seiner Umgebung erläutert. Jitro erscheint hier als Proselyt, wie auch bei Cyrill.⁸¹

Mit Moses Kontakt zu nicht-jüdischen Personen in Ex 2 wird in der Auslegung unterschiedlich umgegangen. Während Philo und Josephus und einige christliche Ausleger in deren Gefolge diese Frage nicht problematisieren, fragen andere, wie Origenes, der Talmud und der Midrasch Tanchuma explizit nach dem Status der Beteiligten und stellen sie in der Regel als Proselyten dar. Prominent ist dieser Gedanke bei Origenes ausgeführt, dem andere christliche Autoren folgten. Besonders das Element der Reinigung der Tochter des Pharaos von den Sünden ihres Vatershauses ähnelt der Darstellung in bSota 12b und Tan Schemot 7.

2.5 Spuren der Auseinandersetzung mit christlicher Auslegung in rabbinischen Texten

Christianity figures little in traditional Jewish sources. Yet appearances can be deceptive. The very lack of explicit reference can be exploited as an apologetic device to support the view that Judaism is the older faith and so possesses at least *prima facie* a superior claim to legitimacy.⁸²

⁸¹ Zur Einschätzung Jitros in der rabbinischen Tradition siehe oben zum Midrasch Tanchuma.

⁸² Alexander, Parting, 1.

Moshe D. Herr hält fest, dass manche haggadischen Aussagen nur als antichristliche Polemik zu verstehen sind,

which contributed significantly to the flowering of the aggadah in Erez Israel. This, as opposed to the situation in Babylonia, is indicated by Abbahu's statement in a conversation with sectarians (minim): „We [of Erez Israel] who frequently meet with you, set ourselves the task of thoroughly studying it [i.e., the Bible], but they [i.e., those of Babylonia] do not study it so carefully“ (Av. Zar. 4a).⁸³

Die Frage ist, wo Spuren einer solchen apologetischen Auseinandersetzung zu finden sind. Zunächst bieten sich Themen an, die in der Diskussion zwischen Judentum und Christentum konfliktrichtig sind.⁸⁴ Dazu gehören u.a. die Beschneidung und der Themenbereich Sexualität/Askese, hier insbesondere die Jungfräulichkeit Marias, sowie die Rolle des Heiligen Geistes. Interessant sind vor allem Auslegungen, die in den beiden Traditionen auffällig unterschiedlich, sogar konträr ausfallen und keine Gemeinsamkeiten aufweisen.⁸⁵ Diese Beobachtungen sollen hier zur Diskussion gestellt werden.⁸⁶

Dabei handelt es sich um zentrale und kritische Themen, deren Affirmation bzw. Ablehnung von Bedeutung für die Selbstdefinition des rabbinischen Judentums ist. Die Betonung der Beschneidung, der Vergleich der jüdischen frommen Frauen mit Maria und die Frage nach dem Heiligen Geist finden sich so (noch) nicht in den hellenistisch-jüdischen Texten. Sie sind spezifisch für die rabbinischen Schriften und spiegeln zweifellos auch innerjüdische Spannungen. Die Abgrenzung gegenüber verschiedenen Seiten, nicht nur gegen das Christentum, zielt vor allem auf die Stärkung der eigenen Identität. Sie führt zu einer Konzentration auf die Binnenperspektive.

⁸³ Herr, *Church Fathers* (2007). Vgl. auch Bar-Asher Siegal, *The Best*, 146, die „the need to draw on non-rabbinic biblical interpretation as a background for understanding rabbinic stories“ konstatiert.

⁸⁴ Das entspricht Kessler's fünftem Kriterium für die Erhebung und Bewertung von jüdisch-christlichen Kontakten.

⁸⁵ Alexander, *Parting*, 19, mahnt bei der Interpretation von jüdischen Auslegungen als Reaktion auf christliche Lehre zur Vorsicht: „There are possible examples in Rabbinic literature of a more serious engagement with Christian ideas. For example, it has been suggested that *Genesis Rabba* constitutes an elaborate defence of the election of Israel in response to the Christianization of the Roman Empire in the fourth century. And some have seen in the Rabbinic doctrine of the Aqeda a response to the Christian doctrine of the atonement. But I am not fully persuaded. In general the Rabbis' direct contacts with Christianity were slight, and their knowledge of the finer points of Christian doctrine slighter still.“ Diese Mahnung muss berücksichtigt werden. Daher werden hier Themen herangezogen, die sich mit grundsätzlichen und offensichtlichen Differenzen befassen, nicht mit Feinheiten der christlichen Lehre. Beispiele, wie rabbinische Texte vor dem Hintergrund christlicher Interpretationen verstanden werden können, bieten etwa Bar-Asher Siegal, *M., Fool*; dies., *Minim Stories*; dies., *Mose*; dies., *The Best* und Bar-Asher Siegal, *E./dies., Rejoice*.

⁸⁶ Aufgrund des impliziten und indirekten Charakters der Bezugnahmen kann hier kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden.

2.5.1 Beschneidung

Ein bedeutender Punkt in diesem Selbstdefinitionsprozess ist das Festhalten an der Beschneidung.⁸⁷

The concern about the isolation and even survival of Judaism and the Jewish people is obviously fueled by a new reality: Christianity was steadily gaining ground, conversion to Judaism was becoming more difficult but also less attractive and circumcision (and other Jewish practice) was often subject to Roman repression.⁸⁸

In Tan Schemot 5 (TanB Schemot 7) kommt deutlich zum Ausdruck, dass die Vernachlässigung der Beschneidung durch Israel selbst das größere Problem ist, als die Bedrohung von außen, in diesem Fall durch den Pharao. Der Pharao gewinnt erst dann Macht über Israel, wenn es sich von den Geboten und von JHWH abwendet. Visotzky merkt dazu an: „Whether this is an anti-Christian polemic over circumcision, or whether an argument about the procedure for circumcision with Muslims or even Qaraites, is not clear.“⁸⁹

Gerade gegenüber anderen, die die Beschneidung deutlich ablehnen und abwerten, wird daran festgehalten.⁹⁰ Die Polemik des Origenes gegen das Judentum im Zusammenhang mit der Annahme des Mosekindes durch die Tochter des Pharaos geht genau in diese Richtung: Die Juden sind nicht imstande das Gesetz geistig und damit richtig zu verstehen. Das jüdische Gesetzesverständnis wird als wörtlich und überholt abgewertet.⁹¹ Im Hintergrund steht die gesamte Einhaltung der Tora, aber die Beschneidung ist eines der offensichtlichsten und dauerhaftesten Merkmale der Differenz des Judentums (zumindest für Männer).

Dass die Beschneidung als Charakteristikum des Judentums angesehen wurde, zeigt sich etwa in der selbstverständlichen Annahme, dass die Tochter des Pharaos Mose an seiner Beschneidung als hebräisches Kind erkannte, auch in christlichen Texten.⁹² Immer wieder werden Juden – im Anschluss an Paulus⁹³ – als „die aus der

⁸⁷ In diesem Fall geht es um eine Praxis, nicht um eine Frage der Lehre. Die Differenz in dieser Frage ist recht offensichtlich und bedarf keiner vertieften Kenntnis der jeweils anderen Position. Dass diese Differenzierung aus der Außenperspektive nicht so eindeutig und klar war, zeigt z. B. Lieu, Parting.

⁸⁸ Frishman, Abraham Had Faith, 177.

⁸⁹ Visotzky, Exodus, 542 f. Er setzt eine Entstehung von Tan in muslimischer Zeit voraus.

⁹⁰ Vgl. zu antiken Texten über die Beschneidung Blaschke, Beschneidung. Maier, Auseinandersetzung, 189 f. verneint die Frage nach einem christlichen Hintergrund der rabbinischen Diskussion um die Beschneidung: „Die Angriffe gegen die Beschneidung gehörten für jüdisches Bewußtsein schon längst zu den Hauptmerkmalen der Infragestellung durch die feindliche Umwelt.“ Spezifisch christliche Begründungen für die Ablehnung der Beschneidung lassen sich nach Maier in den Texten nicht finden.

⁹¹ Vgl. Origenes, Hom. Exod. 2,4. An anderen Stellen ist Origenes konkreter, z. B. Origenes, Hom. Num. 6,4,1 (SC 415, 156–159). Hier wird die „Beschneidung des Fleisches“ von der „Beschneidung des Herzens“ abgehoben. Zudem werden die Beachtung von Sabbat und Neumond sowie blutige Opfer genannt. Zur allegorischen Interpretation der Beschneidung und des Sabbats in einem polemischen Kontext bei Origenes vgl. Tzvetkova-Glaser, Polemics.

⁹² Vgl. Theodoret, quaestio III in Ex.

⁹³ Vgl. v.a. Röm 2; 3,1.

Beschneidung“ bezeichnet.⁹⁴ Die Beschneidung erscheint so als ein Kennzeichen des Judentums und als ein Merkmal der Differenz zwischen Juden und Christen. Es ist plausibel, dass die rabbinischen Texte – vielleicht als Reaktion auf die christliche Ablehnung – die Beschneidung als besonderes Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Judentum stark machten.

2.5.2 Die schmerzfreie Schwangerschaft und Geburt

Der Talmud erzählt in bSota 12a, dass Moses Geburt sowie die Schwangerschaft Jochebeds ohne Schmerzen vor sich gegangen sind. Interpretierend wird hinzugefügt, dass die gerechten Frauen⁹⁵ vom Dekret über Eva ausgenommen sind. Stemberger vermutet, dass hier eine Reaktion auf die christliche Lehre und Tradition von Marias schmerzfreier Schwangerschaft und Geburt vorliegt, die den rabbinischen Gelehrten bekannt gewesen sein könnte.⁹⁶

Tatsächlich ist die Bemerkung auffällig und nicht vollständig vom Bibeltext her zu erklären. Einen interessanten Vergleich bietet die Deutung des Josephus in A. J. 2,218, der von einer leichten Geburt spricht: „Einen Beweis für die Wahrheit der Prophezeiung bot aber schon die Niederkunft der Frau; denn diese erfolgte leicht und ohne heftige Geburtswehen und blieb auch den Spähern verborgen.“⁹⁷ Diese Auslegung ergibt sich aus dem Bibeltext. In Ex 1,19 informieren die Hebammen den Pharao, dass die hebräischen Frauen, anders als die Ägypterinnen, schon geboren haben, wenn die Hebammen kommen.⁹⁸ Von daher ist es naheliegend, auch für Jochebed eine leichte Geburt anzunehmen. Ex 2,2–3 betont das Verbergen des Kindes und die Tatsache, dass es nach drei Monaten nicht mehr verborgen werden konnte. Das hat zu der verbreiteten Interpretation geführt, dass Soldaten nach hebräischen Knaben suchten, um diese zu töten.⁹⁹ Die Vorstellung von der leichten Geburt mit wenig Schmerzen fügt sich gut in die Vorgänge, wie sie im Bibeltext geschildert sind, ein.

⁹⁴ Vgl. z. B. Eusebius, Ecl. proph. IV (PG 22, 1208A–B); Basilius, Jesajakommentar 208 (PG 30, 476D–480A); Cyrill von Alexandrien, Joëllkommentar (PG 71, 376D–381C). Die Beschneidung wird auch in paganer Literatur als Kennzeichen der Juden angesprochen; vgl. Horaz, Sermones 1,9,70 (*curtis Iudaeis*).

⁹⁵ Von den gerechten Frauen ist auch in bSota 11b, in der sogenannten „Predigt des R. Awera“, die Rede.

⁹⁶ Vgl. Stemberger, Mose, 29–30. Auch hier stehen nicht subtile Details dogmatischer Definitionen zur Debatte, sondern eine allgemeine Vorstellung.

⁹⁷ Clementz, Jüdische Altertümer, 110; Nodet, Flavius, 120*: τοῖς μέντοι προκατηγγελέμενοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ πίστιν ὁ τοκετὸς τῆς γυναικὸς παρεῖχε λαθοῦσης τοῦς φύλακας διὰ τὴν τῶν ὠδίνων ἐπέκειαν καὶ τὸ μὴ βιαίας αὐτῇ προσπεσεῖν τὰς ἀληθόνας.

⁹⁸ Vgl. Stemberger, Mose, 29.

⁹⁹ Vgl. z. B. bSota 12a: Die Ägypter brachten Kinder dorthin, wo sie vermuteten, dass ein Kind geboren wurde, damit dieses durch das Schreien angesteckt und so verraten würde. Auch Ephräm, Exoduskommentar 2,1 berichtet von einer Suche nach Kindern. Vgl. auch ExR 1,20; Targum Pseudo-Jonathan; Philo, Mos. 1,10.

Während Josephus davon spricht, dass die Schmerzen nicht überwältigend waren, macht der Talmud daraus eine Geburt ohne Schmerzen. Dazu kommt der Hinweis auf das Dekret Evas. Hier liegt es mit Stemberger nahe, an christliche Vorstellungen über Maria zu denken.¹⁰⁰

2.5.3 *Der Heilige Geist*

Im Zusammenhang mit der Prophetie Mirjams wird in Mek Schira 10 der Heilige Geist (הקדש רוח) als Urheber der Prophetie erwähnt. Der Talmud in bSota 11a gibt dieselbe Tradition wieder, schweigt aber vom Heiligen Geist und setzt dafür die Schechina ein. Möglicherweise kann auch hier eine Verbindung zu christlichen Vorstellungen angenommen werden. In Lk 1,26–38 kündigt ein Engel die Geburt Jesu an. Die Schwangerschaft wird durch den Heiligen Geist bewirkt (Lk 1,35). Nach der Mekhilta (2. Hälfte 3. Jh.) wird auch Moses Geburt angekündigt und der Heilige Geist wirkt in Mirjams Prophetie. Die Tradition von Mirjams Prophetie geht allerdings schon weiter zurück. Bereits der *Liber antiquitatum biblicarum* (1. Jh. n. Chr.) erwähnt diese und führt die Prophetie auf den Heiligen Geist zurück (*L.A.B.* 9,10). In Josephus' *Antiquitates judaicae* ist es Amram, der die Geburt Moses voraussieht. Vom Heiligen Geist ist aber nicht die Rede. Mirjams Namensgleichheit mit Maria, der Mutter Jesu, wurde in späterer Zeit von den Kirchenvätern für typologische Deutungen herangezogen.¹⁰¹ Hat der *L.A.B.* die Prophetie Mirjams über die Geburt Moses in Verbindung mit dem Heiligen Geist in die Erzählung eingefügt, um eine Parallele zu der Tradition über die Geburt Jesu zu schaffen? Diese Frage muss offenbleiben.

In bSota 11b wird gesagt, dass Mirjam durch den Heiligen Geist spricht. Hier wird also der Geist wieder ohne weiteres genannt. Allerdings gibt es einen wohl wesentlichen Unterschied: Der Geist ist hier nicht personifiziert. In der vorher diskutierten Tradition scheint der Heilige Geist am Ufer des Flusses zu stehen und als Person präsent zu sein.

Ähnlich verhält es sich in Tan Schemot 9, wo gesagt wird, dass Mose durch den Heiligen Geist von der Untat des Ägypters erfuhr, den er später erschlug. Auch hier erscheint der Geist nur als Quelle der prophetischen Inspiration, aber nicht als personal präsent.

Auffällig ist, dass das Motiv der Prophetie Mirjams zwar in späteren Texten aufgegriffen wird, aber im Talmud, der sonst den gleichen Inhalt bietet, der Heilige Geist durch die Schechina ersetzt wird. Charlesworth weist auf den unterschiedlichen Stellenwert des Heiligen Geistes in christlichen und jüdischen Texten hin. Rabbinische Texte beschränken den Heiligen Geist auf die Vergangenheit, um christlichen Ansprüchen auf den alleinigen Besitz des Geistes entgegenzuwirken.¹⁰² Es ist nicht ausgeschlossen, dass das Verschwinden des Geistes aus der Erzählung über Mirjams

¹⁰⁰ Vgl. zu Eva-Maria-Typologie Schüngel-Straumann, Eva, 79–83.

¹⁰¹ Vgl. dazu Siquans, Prophetinnen, 82–102.

¹⁰² Charlesworth, Christians and Jews, 325.

Stehen am Ufer eine Reaktion auf den christlichen Anspruch darstellt. Gerade im Zusammenhang mit der Geburt des Retters ist es angesichts der christlichen Theologie heikel, vom Heiligen Geist zu sprechen. Dabei ist zu bedenken, dass zur Zeit der Redaktion des Talmuds die kirchliche Lehre über die Trinität bereits fortgeschritten war,¹⁰³ was zur Entstehungszeit von *L.A.B.* und *Mekhilta* noch nicht der Fall war. Da konnte sicherlich noch unbefangener über die Präsenz des Geistes gesprochen werden.

¹⁰³ Das erste Konzil von Konstantinopel 381 war bezüglich der Trinität besonders bedeutend. Aus ihm ging das Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis hervor, das die Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes endgültig klarstellt. Vgl. Ritter, Trinität I.

3. Exegetische Traditionslinien

Es gibt einzelne Traditionen zu Ex 1–2, die offensichtlich schon früh weit verbreitet waren, etwa von der Erziehung Moses am ägyptischen Königshof, die sich auch in Apg 7 findet.¹ Gerade Philo und Josephus' Darstellung beinhalten eine Reihe von Motiven, die sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Auslegung rezipiert wurden.

Insbesondere Philo von Alexandrien wird in der christlichen Auslegung von Ex 1–2 breit aufgenommen. Allerdings ist hier eine Differenzierung angebracht: Während Origenes die allegorischen Schriften Philo aufgreift, wird von anderen Autoren, wie Ephräm oder Gregor von Nyssa, *De vita Mosis* verwendet, wo Philo nicht allegorisch arbeitet. Die Ergebnisse dieser *Vita-Mosis*-Rezeption sind sehr unterschiedlich: Ephräms Kommentar ist in diesem Abschnitt eng am Literalsinn orientiert und rezipiert neben Motiven aus Philo und Josephus auch rabbinische Traditionen. Gregor legt den Bibeltext spirituell aus und verwendet dafür auch Allegorese. Besonders sein zweites Buch zielt darauf ab, mittels allegorischer Auslegung das Leben des Mose für seine christliche, asketisch orientierte Leserschaft fruchtbar zu machen.

Für einen guten Teil der christlichen Tradition kann Origenes als traditionsbildend angesehen werden. Seine Auslegungen werden in Alexandrien (Cyrill), aber auch in Kappadokien (Gregor von Nyssa) aufgegriffen. Beispiele aus Ex 1–2 sind die allegorische Deutung des Geschlechts der Kinder und die typologische Interpretation der Tochter des Pharaos als Kirche aus den Völkern.² Diese Auslegungen fanden auch Eingang in die Katenentradition. Origenes selbst steht mit seiner Exodusinterpretation bereits in einer Auslegungstradition, die in Alexandrien beheimatet ist und sich bei Philo und Clemens findet, möglicherweise aber auf noch frühere Texte bzw. Ausleger zurückgeht.

Die untersuchten rabbinischen Texte (Mekhilta, bSota 11a–13a, Midrasch Tan-chuma Schemot) lassen ebenfalls Gemeinsamkeiten, aber auch je eigene Traditionen erkennen. Vor allem Traditionen, die sich mit den Frauen in Ex 1–2 befassen, finden sich besonders zahlreich in den rabbinischen Schriften. Konkret sind – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – folgende Motive zu nennen: die Interpretation der Namen der Stämme und mögliche Unterschiede unter ihnen (bSota 11b, Tan Schemot 3;

¹ Hier wären auch frühere Traditionen wie Ezechiel der Tragiker, das Jubiläenbuch und andere einzubeziehen, was in diesem Rahmen aber nicht geleistet werden kann. Zu den Traditionen über die Geburt des Mose vgl. Cohen, Origins.

² Letztere findet sich allerdings nicht bei Gregor. Er deutet die Tochter des Pharaos als die weltliche Philosophie und Bildung.

TanB Schemot 5), die Vertauschung von Frauen- und Männerarbeit durch die Ägypter (bSota 11b, Tan Wajjeze 9), das Schöpfen von Wasser mit Fischen durch die Frauen, die sie ihren Männern zur Arbeit brachten (bSota 11b, Tan Pekude 9 – allerdings mit anderem Akzent), die Geburt von mehreren Kindern auf einmal (Mek Pischa 13, Mek Beschallach 1, Tan Schemot 5, Tan Pekude 9, TanB Schemot 6), die Prophetie Mirjams (Mek Schira 10, bSota 11a), Mirjam und Jochebed als Hebammen sowie ihre priesterliche und königliche Nachkommenschaft/Häuser (ausführlich bSota 11b, kurz Tan Wajjakhel 4, Targum Neofiti, Targum Pseudo-Jonathan),³ das Warten Mirjams nach der Aussetzung des Körbchens in Verbindung mit dem Gedanken der Vergeltung Maß für Maß (Mek Beschallach 1, bSota 11a, Tan Beschallach 2), die Reinigung der Tochter des Pharaos vom Götzendienste (bSota 12b, Tan Schemot 7), das Wortspiel zwischen „Magd“ und „Arm“ (bSota 12b, Tan Schemot 7, Targum Onkelos, Targum Pseudo-Jonathan), die Verweigerung einer ägyptischen Amme durch Mose (bSota 11b, Tan Schemot 7) sowie sein außergewöhnliches Wachstum (Josephus, A. J. 2,230, Philo, Mos. 1,18, Tan Schemot 9, TanB Waëra 17). Die Identifikation der streitenden Hebräer von Ex 1,13 mit Datan und Abiram findet sich in Mek Amalek 3 (nur Datan), Tan Schemot 10 und Targum Pseudo-Jonatan. Die Verknüpfung der „Steine“, an denen das männliche Geschlecht der Neugeborenen erkennbar ist, mit der Erwähnung von Steinen in Ex 15,5 findet sich in Mek Schira 5 und Tan Beschallach 14. Auch das Benennen eines Menschen nach der Sache oder Person, für die er oder sie sich einsetzt, wird in Mek Schira 1 und 10 und Tan Beschallach 10 ausgeführt. Die Verhinderung der Exekution des Mose durch Stummheit, Taubheit und Blindheit der Untergebenen des Pharaos bzw. des Pharaos selbst wird ausführlich in yBer 9,1 13a und in kürzerer Form in Mek Amalek 3 und Tan Schemot 10 präsentiert und scheint eine palästinische Tradition zu sein.

Spezifische Schwerpunkte bilden etwa in der Mekhilta die Maß-für-Maß-Vergeltung,⁴ im Talmud die Erweiterung der Frauentraditionen und im Midrasch Tanchuma der Schwerpunkt auf dem Götzendienste und der Beschneidung bzw. ihrer Vernachlässigung. Tan ist der einzige hier untersuchte rabbinische Text, der eine Schuld des Volkes an der Unterdrückung in Ägypten annimmt.

Insgesamt zeigt sich, dass es spezifisch christliche, spezifisch jüdische und in beiden Gemeinschaften verbreitete Traditionen in der Interpretation gibt. Die Idee von der Schönheit des Mose etwa ist in einigen Texten anzutreffen (Josephus, Philo, Tanchuma, Ephräm, Gregor). Die Vorstellung von der Erziehung des Mose am ägyptischen Königshof gibt es ebenfalls in beiden Traditionen (Josephus, Philo, Apg, Ephräm, Gregor), ebenso die der Kinderlosigkeit der Tochter des Pharaos (Josephus, Philo, Ephräm, Gregor). Beide Themen haben einen konkreten Anhaltspunkt im Bibeltext, von dem die Auslegungen ihren Ausgang nehmen. Ähnliches gilt etwa auch für die Erklärungen zum Motiv der Tochter des Pharaos, zum Nil zu kommen. Tan

³ Mit der Frage, was die Häuser genau sind, befassen sich auch Philo und Origenes, die sie allegorisch deuten, sowie Theodoret, der sie als Nachkommenschaft versteht.

⁴ Vgl. dazu auch Tan Beschallach 13; Ephräm in *De Azymis* 9.

und bSota (sowie ExR) konstatieren, dass Mose beschnitten geboren wurde. Diese Auslegung hat als solche keinen Anhaltspunkt im Bibeltext und reagiert auf eine Leerstelle. Der Talmud hält auch fest, dass die Tochter des Pharaos Mose an seiner Beschneidung erkannte. Theodoret greift hier auf die vorhandene jüdische Erklärung zurück, die sich anschließend auch in der Katenentradition findet.

Ein gemeinsames Problem, das aus dem Bibeltext erwächst, ist Moses Mord am ägyptischen Aufseher. Damit haben sowohl jüdische als auch christliche Auslegungen ihre Schwierigkeiten, die sie auf unterschiedliche Weise zu lösen versuchen. Ob nun der Ägypter als besonders grausam geschildert wird, wie bei Philo und Ephräm, oder Moses visionäres Wissen um einen Ehebruch, wie in Tan Schemot 9, gerechtfertigt oder, wie in Tan Schemot 10, abgemildert wird,⁵ es geht um die Rechtfertigung des Mose.

Interessant ist die Frage der Namenserkklärungen, die sich in hellenistisch-jüdischen, christlichen und rabbinischen Texten finden, wobei Gemeinsamkeiten festzustellen sind. Die (pseudo-)etymologische Erklärung von Namen, die oftmals zum Ausgangspunkt für längere Deutungen genommen wird, ist eine gemeinsame Methode. Offensichtlich gab es Onomastica, die Autoren zur Verfügung standen, aber auch der Rückgriff auf frühere Schriften, die denselben Bibeltext auslegen, ist denkbar.

Spezifisch christlich ist natürlich jede Interpretation, die die Exoduserzählung in Bezug zu Christus oder zum Leben der christlichen Adressat/inn/en setzt. Wenn der Bezug auf das individuelle Seelenleben erfolgt, können aber jüdische und christliche Deutungen sehr nah beieinander liegen, wie es bei Philo und Gregor teilweise der Fall ist. Die allegorische Geschlechterdeutung stammt wohl aus der platonischen Vorstellungswelt, wird von Philo für das Exodusbuch aufgegriffen und nimmt dann, beginnend mit Origenes, eine Entwicklung in der christlichen Interpretation von Ex 1.

Spezifisch jüdisch ist die Tradition über Mirjam und Jochebed als die Hebammen sowie alle davon ausgehenden Deutungen und Identifikationen. Auch Mirjams Prophetie der Geburt des Mose und ihr Rat an den Vater findet sich ausschließlich in jüdischen Texten.

Die Frage nach der Mutter des Mose beschäftigte christliche und jüdische Ausleger in unterschiedlicher Weise: Typisch christlich ist die typologische Deutung der Tochter des Pharaos als die Kirche. Auf der anderen Seite wird auch die leibliche Mutter als die Kirche interpretiert, nämlich bei Gregor von Nyssa. Er interpretiert die Tochter des Pharaos allegorisch als die weltliche Bildung, was bei ihm zu einer anderen Bewertung führt. Schließlich ist die ägyptische „Mutter“ abzulehnen und zur ursprünglichen Mutter zurückzukehren. Sie wird aber nicht mehr als Hebräerin angesprochen. Damit ähnelt Gregors Interpretation in gewisser Weise der jüdischen, die das Motiv der Ablehnung der ägyptischen Ammen kennt. Die Voraussetzungen beider Auslegungen sind selbstverständlich sehr unterschiedlich. Dennoch geht es in beiden Varianten um die Treue zur eigenen Herkunft und Tradition.

⁵ Vgl. Tan Schemot 10, wo Mose den Ägypter nur durch ein Wort, konkret das Aussprechen des Gottesnamens tötet.

Vom Inhalt der Auslegungen her ist also festzuhalten, dass es sowohl Gemeinsamkeiten als auch jüdische und christliche Spezifika gibt. Die Parallelen lassen sich teilweise auf christliche Kenntnisse der jüdischen Auslegung zurückführen, wobei Philo von Alexandrien eine Schlüsselrolle zukommt. Auch wenn es im Einzelnen nicht immer nachvollziehbar ist, werden auch rabbinische Traditionen (vielleicht in mündlicher Form) rezipiert. Andere Parallelen sind durch Probleme im Bibeltext, gleiche Auslegungsmethoden und ähnliche Zugangsweisen zum Text bedingt.⁶

Namensetymologien, philologische und historische Erklärungen, Erläuterungen des Wortsinns werden von christlichen Auslegern gern aus der jüdischen Bibelinterpretation übernommen. Dort, wo es um Glaubenslehre und -praxis geht, wie etwa die Beschneidung oder die Christologie, trennen sich klarerweise die Auslegungen.

Unterschiede gibt es aber nicht nur zwischen jüdischen und christlichen Interpretationen, sondern auch innerhalb der jeweiligen Gemeinschaften. Sie sind bedingt durch Geographie, Sprache, literarische Gattung der Texte sowie hermeneutische und methodologische Entscheidungen. Unterschiede, wenn nicht unbedingt Gegensätze, finden sich in der jüdischen Auslegung zwischen der hellenistischen alexandrinischen (hier repräsentiert durch Philo und auch Josephus) und der späteren rabbinischen Tradition. Das heißt nicht, dass es hier nicht auch Verbindungen gäbe. In der christlichen Auslegung stehen einander die allegorische Tradition in Alexandrien, die später aber auch im Osten aufgegriffen wird, und die syrische, die eher dem Wortsinn verpflichtet ist und der rabbinischen Tradition nähersteht, gegenüber. Somit ist sowohl im jüdischen wie auch im christlichen Bereich eine eher griechisch und eine eher semitisch geprägte Tradition zu finden. Beide existieren aber nicht in Isolation voneinander. Geographie und Sprache stehen daher für unterschiedliche Schwerpunkte und Traditionen, begründen aber keine völlige Trennung oder getrennte Entwicklungen.

Wichtig ist die Schwerpunktsetzung der Auslegung, die entweder das Schicksal des Volkes, also der Gemeinschaft, oder die Person des Mose in den Mittelpunkt stellen kann. Interpretationen, die den kollektiven Aspekt betonen, nehmen andere Verse und Teile des Bibeltextes in den Blick und stellen andere Fragen als diejenigen, die sich auf das Individuum, Mose als Retter oder Vorbild für die Leser/innen konzentrieren. Stark an der Gemeinschaft orientiert sind Origenes, der Talmud und Tanchuma, auch die Targume. Josephus, Philo, Ephräm, Gregor und Cyrill stellen in unterschiedlicher Weise Mose ins Zentrum.

Ein weiterer Aspekt sind die literarischen Gattungen. Während wir es bei den hellenistischen jüdischen Autoren und den Kirchenvätern mit Autorenliteratur zu tun haben, die natürlich vorhandene Auslegungstraditionen aufgreift, ist die rabbinische Literatur als Sammlung von Traditionen zu charakterisieren.⁷ Dazu kommen die unterschiedlichen Intentionen und Adressat/inn/en der verschiedenen Genera:

⁶ Damit bestätigen sich voll und ganz die Überlegungen von Stemberger, *Contacts*.

⁷ Vergleichbar damit sind im christlichen Kontext die *Katenen*. Vgl. den Hinweis bei Horbury, *Jews and Christians in Contact*, 219.

Biographie, Homilie, Kommentar, Bibelparaphrase, paraphrasierende Übersetzung, Midrasch, Fragen und Antworten etc. Während Origenes in seinen Homilien sein Publikum direkt anspricht und mit Ermahnungen und Polemik nicht spart, sind Midrasch und Kommentar stärker am Text orientiert. Cyrills Auslegung ist deutlich theologisch bzw. christologisch geprägt, während Philos und Gregors Schriften über das Leben des Mose eher didaktischen Charakter aufweisen. Auch homiletische Midraschim, wie der Tanchuma, enthalten (oft implizit) Lehren für das (Glaubens-) Leben. Alle Interpretationen implizieren Vorentscheidungen hinsichtlich Theologie und religiöser Praxis.

Die unterschiedlichen, mitunter konträren, methodologischen Ansätze finden sich ebenfalls gleichermaßen in jüdischen wie christlichen Schriften. Auch im Christentum gibt es die Tradition der Auslegung nach dem Literalsinn. Im Judentum gibt es Formen allegorischer und typologischer Deutung. Zwar entwickeln sich diesbezüglich unterschiedliche Schwerpunktsetzungen, sodass die allegorische Interpretation vielfach als die typisch christliche Auslegungsmethode gilt, was allerdings eine verkürzte Wahrnehmung darstellt und unterschiedliche Tendenzen nivelliert.⁸

Zuletzt soll eine Antwort auf die Frage versucht werden, welche Traditionen rezipiert wurden und welche nicht, sowie nach den Gründen dafür gefragt werden. Zuallererst ist festzuhalten, dass sich christliche Bibelausleger gerade in Fragen der Texterklärung vielfach auf die schon bestehende jüdische Expertise verließen. Die sich erst entwickelnde christliche Interpretation konnte und musste auf das jüdische Wissen zurückgreifen, was sich etwa sehr deutlich bei Origenes zeigt. Aber auch spätere christliche Ausleger rezipierten jüdische Interpretationen, wie Theodoret von Cyrus. Ephräm steht in Syrien, wohl auch aufgrund der sprachlichen und vielleicht auch räumlichen Nähe, viel stärker in der rabbinischen als in der griechischen christlichen Tradition.

Eine bedenkenswerte neue Perspektive auf die Rezeption jüdischer Traditionen durch Origenes präsentiert Andrew Jacobs. Mit einem postkolonialen Zugang charakterisiert er Origenes' Vorgehen als „colonial mimicry“⁹.

By correlating his illegitimate Christianess to their legitimate Jewishness, Origen creates a space in which to assert Christian resistance. This does not mean Origen and Jews did not have contact of the type that Origen implies; it also doesn't confirm that they did. It is rather the way Origen positions himself and the Jews within the intellectual climate of the Roman Empire that tells us something about how a minority group might achieve a measure of cultural legitimacy despite political disenfranchisement; it informs us about the political and intellectual situation of Jews and Christians in the Empire.¹⁰

⁸ Vgl. dazu auch Siquans, Midrasch.

⁹ Jacobs, Lion, 109.

¹⁰ Ebd., 112. Vgl. dazu die wichtige Beobachtung von Williams, No More, 49: „But this tactic of mimicry, when power relations are reversed, can mean that systems of categorization forged in the crucible of suffering all too readily become tools of domination and even persecution in their own right. Perhaps we should be less surprised when the heirs of the martyrs so quickly turn to religious coercion.“

Origenes greift die anerkannte Auslegung der Schrift auf und wendet sie im christlichen Kontext an. Für christliche Interpreten war es keineswegs angebracht, die jüdische Kompetenz zu vernachlässigen oder gar zu verachten, wenn sie sich nicht selbst der Lächerlichkeit preisgeben wollten.¹¹ Die neuartige christliche Interpretation musste sich gegenüber der etablierten jüdischen rechtfertigen und ihre Legitimation und Superiorität behaupten und beweisen. Die Rezeption und die Auseinandersetzung mit jüdischer Schriftauslegung war damit zumindest teilweise eine Notwendigkeit für christliche Exegeten.

Dabei sind es vor allem Fragen den Text betreffend sowie Sachfragen zum Text, die übernommen werden. Darunter fallen beispielsweise Namenserkklärungen, das Erkennen des hebräischen Kindes Mose an der Beschneidung, seine Schönheit oder seine Erziehung am Königshof. Manche dieser Auslegungsmotive haben Anhaltspunkte im Bibeltext (wie die Schönheit und die Erziehung), andere dienen dem Füllen von Lücken des Textes (wie die Beschneidung), andere sind Teil der zeitgenössisch üblichen Techniken der Texterklärung.

Dort, wo theologische Fragen und Fragen der Glaubenspraxis in Auslegungen explizit oder implizit vorhanden sind, werden jüdische Interpretationen von christlichen Exegeten nicht rezipiert (und umgekehrt). Je nach Fragestellung werden diese Bibelstellen dann anders gedeutet. In manchen Fällen haben die Auslegungen grundsätzliche Ähnlichkeiten, werden aber in den jeweiligen Kontexten in unterschiedliche Richtungen konkretisiert. Ein Beispiel dafür ist die Tochter des Pharaos, die in rabbinischen Texten wegen ihrer paganen Herkunft suspekt erscheint und in manchen Texten zur Proselytin wird. In den meisten christlichen Texten (mit Ausnahme von Gregor) sind keine Berührungsängste gegenüber den Heiden erkennbar, sondern die Tochter des Pharaos wird als Konvertitin und Typus der Gläubigen aus den Völkern gedeutet. Eine ähnliche Einstellung ist gegenüber Jitro zu beobachten. Als Mann kann er aber nicht als Typus der Kirche interpretiert werden.

¹¹ Vgl. dazu Hieronymus, ep. 112 (An Augustinus), 21: „Du wirst einwenden: ‚Was ist, wenn diese Leute entweder keine Auskunft geben oder nicht die Wahrheit sagen wollen?‘ All die vielen Juden werden zu meiner Übersetzung schweigen? Niemand wird sich finden lassen, der Hebräischkenntnisse hat? Oder werden es alle denjenigen Juden gleich tun, die, wie du schreibst, in einem Städtchen in Afrika ein Komplott schmiedeten, um mich zu verleumden? Eine derartige Geschichte erzählst Du nämlich in einem Deiner Briefe: ‚Ein Bischof, einer unserer Brüder, hatte in der von ihm geleiteten Gemeinde eingeführt, bei den Lesungen Deine Übersetzung zu benutzen. Da erregte eine Stelle beim Propheten Jona Aufsehen, die bei Dir ganz anders lautet, als alle sie von jeher im Gedächtnis hatten und sie Generation für Generation vorgetragen worden war. Es kam zu einem solchen Aufruhr unter den Leuten, wobei besonders die Griechen empört den Vorwurf der Fälschung erhoben, dass der Bischof sich gezwungen sah – in der Stadt Oea war das nämlich –, eine Stellungnahme bei Juden einzuholen.“ (deutsche Übersetzung, Fürst, Briefwechsel, 227) Den Spott der Juden für falsche Übersetzungen aufgrund der Septuaginta erwähnt Hieronymus in ep. 57 ad Pammachium 11 (*solent hebraei ridere, cum audierint*). Vgl. auch Origenes, Epistula ad Africanum 9, der auf die Notwendigkeit der Kenntnis der hebräischen Schriften verweist, um mit den Juden über die Bibel diskutieren zu können; Hieronymus erwähnt im Proömium zur Übersetzung des hebräischen Psalters 2 die Auseinandersetzung mit Juden, die über jedes einzelne Wort falsche Anklagen vorbringen.

Josephus wird generell wenig rezipiert.¹² Was er mit späteren jüdischen und christlichen Auslegungen gemeinsam hat, beschränkt sich auf die Motive, die ihm bereits vorliegen, wie zum Beispiel die Schönheit und die prophetische Ankündigung der Geburt des Mose (bei ihm aber an den Vater, nicht die Schwester). Der Äthiopienfeldzug und der militärische Aspekt in seiner Beschreibung des Lebens des Mose generell finden keinen Widerhall.

Dass Philo in der christlichen Auslegung breite Aufnahme fand, ist zwei Faktoren zu verdanken: Einerseits der allegorischen Deutung, die vor allem über Origenes Verbreitung fand – in christianisierter und modifizierter Form –, und andererseits seiner Darstellung Moses als Vorbild der individuellen spirituellen Lebensführung. Philos *De vita Mosis* bietet die Möglichkeit, die Exoduserzählung auf das individuelle Seelenleben der Glaubenden zu beziehen, was in unterschiedlicher Weise besonders bei Origenes und Gregor geschieht. Bei Ephräm hingegen ist diese Tendenz kaum ausgeprägt und er bleibt stärker bei den Ereignissen des Exodusbuches als Paradigma der göttlichen Rettung. Aber auch bei ihm steht die Gestalt des Mose im Mittelpunkt und nicht das Ergehen des Volkes.

Was sich bei den meisten christlichen Autoren nicht findet – Ausnahme ist wiederum Ephräm – sind die Traditionen, die speziell den Frauen eine wichtige Rolle in den Ereignissen zuschreiben. Da sich viele schon in frühen Texten, wie der Mekhilta oder im *Liber antiquitatum biblicarum* Pseudo-Philos finden, ist davon auszugehen, dass sie den christlichen Auslegern bereits vorlagen. Wie weit sie ihnen tatsächlich bekannt waren, ist eine Frage, die kaum beantwortet werden kann. Ein Grund für diese Vernachlässigung der Frauensituationen ist sicherlich der Fokus auf die Person des Mose, der möglicherweise auf die Philo-Rezeption zurückgeführt werden kann. Die allegorische Geschlechtertypologie, die Origenes prominent in die Auslegung von Ex 1–2 einführt, legt trotz aller querliegenden Strukturen, die es bei ihm gibt (die Hebammen verhalten sich „männlich“), den Fokus auf das Männliche. Origenes schließt die Homilie mit einem Lobpreis des starken und mächtigen Mose ab. Damit ist ein Anspruch auf Legitimität und Autorität der christlichen Position und Bibelauslegung verbunden, den eine Schwerpunktsetzung auf die Frauen in der Erzählung nicht unterstützen hätte können. Auch die christologische Interpretation Cyrills proklamiert die durch Christus durchgesetzte Dominanz des Männlichen. Philo und Josephus stellen Mose als eine politische Führungspersonlichkeit dar und legen damit ebenfalls den Schwerpunkt auf männliche Autorität und Aktivität.

Die rabbinischen Texte überliefern auffällig viele Traditionen über die Frauen in Ex 1–2, insbesondere der Abschnitt im Bavli. Sie rezipieren und verstärken damit einen Zug der biblischen Erzählung, der den gewaltlosen Widerstand der Frauen hervorhebt und gerade die männliche Macht in Frage stellt. Origenes umgeht dieses Problem, indem er den Pharao als „weiblich“ darstellt und damit die männliche

¹² Bei Ephräm finden sich einige Gemeinsamkeiten, die Josephus teilweise aber wieder mit Philo teilt. Einige Motive, die Ephräm aufgreift, scheinen spezifisch für Josephus zu sein. Vgl. oben Teil 2, Kap. 2.2.2.

Macht auf andere Weise bestärkt. In den rabbinischen Auslegungen werden die Aktivitäten der Frauen auf das Gebären und Aufziehen von Kindern, die Sorge um die Familie und Nachkommenschaft konzentriert. Damit wird der politische Aspekt, der dem Widerstand in Ex 1–2 implizit eigen ist, deutlich reduziert und die Frauen auf die familiäre Sphäre beschränkt.¹³ Die Ausleger übernehmen also die Zuordnungen der Geschlechter zu unterschiedlichen Bereichen des Lebens, situieren die eigene Gemeinschaft aber in der weiblichen Sphäre und betonen so deren Bedeutung. Der Blick richtet sich vor allem auf das Innere der Gruppe, ihre Identität, die mittels Identifikationen biblischer Gestalten vorgenommen wird, ihren Zusammenhalt und ihren Fortbestand, den die Frauen garantieren. Diese Innenperspektive zeigt sich auch in der Verwendung der hebräischen und aramäischen Sprache und der zunehmenden Ablehnung des Griechischen. Die Frauen repräsentieren die periphere Position, in der sich die rabbinischen Gruppen befinden oder sich selbst sehen. Im Midrasch Tanchuma ist jedoch diese Tendenz nicht zu bemerken. Hier fehlen die Traditionen über die Frauen. Die Hebammenepisode wird gar nicht und die Geburt und Kindheit des Mose nur in der Standardversion zu einem späteren Zeitpunkt ausgelegt. Selbst dort wird der gerettete Mose in einen Retter umgedeutet, der die Töchter des Priesters von Midian vor den Hirten aus dem Wasser zieht. Die Mekhilta und noch deutlicher der Talmudabschnitt bSota 11a–13a allerdings nehmen den Machtanspruch des (rabbinischen) Judentums klar zurück.¹⁴ Auch hier wird die religiöse Praxis zu einer individuell zu verantwortenden Angelegenheit.¹⁵ „Diese vor allem steckte im 3. Jahrhundert und der folgenden Zeit, die von der staatstragenden Macht christlicher und kirchlicher Autoritäten gekennzeichnet sein sollte, ganz praktisch die Grenzen des Judentums ab.“¹⁶ So sind auch in jüdischen Texten unterschiedliche Tendenzen zu beobachten, die zu deren Entstehungszeit noch gleichzeitig existierten und die nicht eindeutig lokal zugeordnet werden können.¹⁷

¹³ Selbstverständlich sind aber auch die Familie und das Private eminent politisch.

¹⁴ So argumentiert zu dieser Frage bezüglich der Mekhilta Plietzsch, Sache.

¹⁵ Vgl. ebd., 245.

¹⁶ Ebd., 285.

¹⁷ Auch im christlichen Bereich sind Strömungen zu erkennen, die den oben skizzierten Tendenzen entgegenlaufen. Ab dem vierten Jahrhundert nimmt die Marienverehrung deutlichen Aufschwung. Der Definition als „Gottesgebäerin“ am Konzil von Ephesus 431 ging eine längere Entwicklung und Diskussion voraus, die möglicherweise auch die rabbinische Sichtweise auf die Frauen in Ex 1–2 und besonders die Geburt des Mose prägte (siehe oben Teil 2, Kap. 3.5.2). In Maria überlagern sich Perspektiven von Demut und Macht, Weiblichkeit und Männlichkeit, Zentrum und Peripherie, wobei die Tendenz sicherlich in Richtung der machtvollen Gottesmutter geht. Im Bereich des asketischen Lebens finden sich Phänomene von Frauen, die sich männlich geben, um Heiligkeit zu erlangen (vgl. Anson, Transvestite; Aspegren, Woman; Elm, Virgins of God, 262). Das Männlich-Werden der Frauen bewegt sich im Rahmen der üblichen Geschlechtervorstellungen und hebt diese auf eine höhere Stufe. Die Geschlechterhierarchie bleibt dabei bestehen: Das Weibliche wird dabei weiterhin als das Niedrige, das Männliche als das Höhere angesehen. Daher wird auch von einem Mann gefordert, sich Gott gegenüber „weiblich“ zu verhalten, wie Aspegren, Woman, 132 festhält: „[T]hat man shall behave before God as a woman conventionally behaves towards a man [...] When desires and instincts are subdued, man will be as a woman ought to be, submissive and humble.“

Interessant ist, dass der Midrasch Tanchuma die Traditionen über die Hebammen, die Geburt des Mose und die Rolle der Frauen darin nicht in der fortlaufenden Auslegung von Ex 1–2 überliefert. In Tan wird eine Auslegung dazu im Kontext von Ex 3 gleichsam nachgetragen. In beiden Versionen finden sich die bekannten Traditionen an anderen Stellen. Der Schwerpunkt der Auslegung von Ex 1 (und 2) liegt auf dem kollektiven Aspekt, dem Verhältnis der einzelnen Gruppen innerhalb Israels zueinander sowie dem angemessenen Verhalten der Gemeinschaft und ihrem Gottesverhältnis. Der Midrasch Tanchuma betont die Charakteristika der spezifisch jüdischen Identität (wie Beschneidung, Distanzierung vom Götzendienst) und setzt auf die Definition jüdischer Identität mittels Abgrenzung und innerer Einheit. Dabei wird auf die Tora und die Autorität der Lehrer großer Wert gelegt, während die Familie im Sinne der Fortpflanzung und damit die Frauen eine geringere Rolle spielen. Zweifellos ist damit ein Führungsanspruch von rabbinischer Seite verbunden.

Alle Interpretationen von Ex 1–2 sind stets in unterschiedliche Kontexte bzw. Glaubensgemeinschaften eingebettet und werden mit diesen in Beziehung gesetzt. So konvertiert Jitro wechselweise zum Judentum oder zum Christentum. Die Interpretationen gehen vom je eigenen Kontext aus, sie greifen auf, was in diesem Kontext hilfreich ist und den Text im Rahmen der eigenen Voraussetzungen erklärt. Zentral ist die Herstellung einer Beziehung zwischen dem Text und der eigenen Glaubensgemeinschaft. Daher setzen die Interpretationen unterschiedliche Schwerpunkte und die Wege gehen zunehmend auseinander, während es in Einzelheiten durchaus Parallelen gibt. Die Gesamtbilder der einzelnen Auslegungen allerdings weisen durchaus konträre Ausrichtungen aus. Dabei ist aber zu beachten, dass auch die christlichen und die jüdischen Interpretationen untereinander nicht einheitlich sind, sondern trotz der Rezeption überlieferter Elemente jeweils eigene Akzente setzen.

Die untersuchten jüdischen und christlichen Interpretationen von Ex 1–2 stellen vielfältige Auseinandersetzungen mit dem Bibeltext im Kontext spätantiker Textauslegung und Kultur sowie der sich ausprägenden christlichen und rabbinischen Traditionen dar. Das komplexe Geflecht an Parallelen und Differenzen verweist auf Kontakte zwischen Auslegern und Texten in wiederum unterschiedlicher Form und Intensität. Im Laufe der Zeit prägen sich Traditionen aus, die für die jeweilige Gemeinschaft charakteristisch werden und ihren Entstehungskontext in der Spätantike überdauern. Rezeption und wechselseitige Abgrenzung, explizit oder implizit, stehen dabei in einem manchmal spannungsvollen Verhältnis. Dennoch bleiben die genauen Umstände, wie Philip Alexander feststellt, meist im Dunkeln: „[W]e are dealing with some form of intertextuality—dialogue, even—between Rabbinic and Patristic Bible exegesis. The precise historical conditions under which this exegetical encounter arose remain moot.“ Aus heutiger Perspektive die Vielfalt und Verflechtung dieser Interpretationen wieder sichtbar zu machen, bleibt eine faszinierende und lohnende Aufgabe.

Literatur

Die Abkürzungen richten sich nach Siegfried M. Schwertner, IATG³ – internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin/Boston 2014; Abkürzungen der Werke von Philo von Alexandrien, Josephus und antiker christlicher Autoren nach Patrick H. Alexander u.a. (Hg.), SBL Handbook of Style, Peabody 2014; Abkürzungen rabbinischer Texte nach Günter Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, 8. Aufl., München 1992.

Quellen

- Amacker, René/Junod, Éric (Hg.), Pamphile et Eusèbe de Césarée. Apologie par Origène suivi de Rufin d'Aquilée sur la falsification des livres d'Origène (SC 464), Paris 2002.
- Arnaldez, Roger u.a., De Vita Mosis I-II (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 22), Paris 1967.
- Baehrens, Wilhelm A., Origenes Werke. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, Bd. 1: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus (GCS 29), Leipzig 1920.
- Beck, Edmund (Hg.), Ephräm. Carmina Nisibena, Teil 2 (CSCO 240/241), Louvain 1963.
- , Ephräm. Hymnen de Nativitate (Epiphania) (CSCO 186/187), Louvain 1959.
- , Ephräm. Hymnen de Paradiso und contra Iulianum (CSCO 174/175), Louvain 1957.
- , Hymnen de ieiunio (CSCO 245/246), Louvain 1964.
- , Paschahymnen (CSCO 247/248), Louvain 1964.
- Berman, Samuel E., Midrash Tanhuma-Yelammedenu. An English Translation of Genesis and Exodus from the printed version of Tanhuma-Yelammedenu with an introduction, notes, and indexes, Hoboken 1996.
- Bietenhard, Hans, Midrasch Tanhuma B. R. Tanhuma über die Tora, genannt Midrasch Jelammedenu, Bd. 1 (JudChr 5), Bern u.a. 1980.
- Binder, Gerhard (Hg.), Didymus, Kommentar zum Ecclesiastes (PTA 16), Bonn 1983.
- Blum, Manfred (Üs. und Einleitung), Gregor von Nyssa. Der Aufstieg des Mose (SQÖT 4), Freiburg i. Br. 1963.
- Borret, Marcel, Origène. Homélie sur l'Éxode. Texte latin, introduction, traduction et notes (SC 321), Paris 1985.
- Brisson, Jean-Paul (Hg.), Hilaire de Poitiers, Traité des Mystères (SC 19), Paris 1947.
- Buber, Salomo, Midrash Tanhuma al hamishah humshe torah, Wilna 1885, Nachdruck Jerusalem 1964.
- Bulhart, Vinzenz (Hg.), Gregorii Iliberritani quae svpersvnt. Favstinvs Lvciferitanvs (CCSL 69), Turnhout 1967.
- Buytaert, Élio M., L'héritage littéraire de Eusèbe. Étude critique et historique. Textes, Louvain 1949.
- Cohn, Leopold u.a. (Hg.), Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, 6 Bd., Breslau 1909–1938, Nachdruck Berlin 1962.

- Cohn, Leopold/Wendland, Paulus (Hg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin 1896; vol. 3, Berlin 1898; vol. 4, Berlin 1902, Nachdruck Berlin 1962.
- Daniélou, Jean (Hg.), *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu (SC 1 bis)*, Paris 2000.
- Des Places, Édouard/Schroeder, Guy (Hg.), *Eusèbe, La préparation évangélique. Livres VIII, IX, X (SC 369)*, Paris 1991.
- Devreesse, Robert, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (Fragments tirés des chaînes) (Studi e testi 201)*, Città del Vaticano 1959.
- Díez Macho, Alejandro (Hg.), *Targum palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio*, vol. 2: *Exodus (BPM ser. 4)*, Madrid 1980.
- Féghali, Paul, *Commentaire de l'Exode par Saint Ephrem. Introduction, traduction et notes, ParOr 12 (1984/85)*, 91–131.
- Fernández Marcos, Natalio/Sáenz-Badillos, Angel (Hg.), *Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum: Editio critica (Textos y estudios „Cardenal Cisneros“)*, Madrid 1979.
- Field, Frederick (Hg.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum vetus testamentum fragmenta*, vol. 1, fasc. 1, Oxford 1871.
- Freedman, Harry/Simon, Maurice (Hg.)/Lehrman, S.M. (Üs.), *Midrash Rabbah. Translated into English with Notes, Glossary and Indices. Exodus*, London 1961.
- Fürst, Alfons, *Augustinus – Hieronymus. Briefwechsel I (FC 41,1)*, Freiburg i. Br./Brepols 2002.
- Ginzberg, Louis, *The Legends of The Jews*, vol. 5 (Notes to volumes 1 and 2. From the Creation to the Exodus), Hildesheim 2000, Nachdruck der Ausgaben Philadelphia 1955 und 1946.
- Goldschmidt, Lazarus (Üs.), *Der babylonische Talmud*, Bd. 6, Nachdruck der 2. Auflage, Darmstadt 1996.
- Grossfeld, Bernard (Hg.), *The Targum Onkelos to Genesis (ArBib 6)*, Edinburgh 1988.
- , *The Targum Onkelos to Exodus (ArBib 7)*, Edinburgh 1998.
- Häuser, Philipp, *Eusebius, Ausgewählte Schriften Band II: Kirchengeschichte (BKV 2,1)*, München 1932.
- Heine, Ronald (Üs.), *Origen. Homilies on Genesis and Exodus (FaCh 71)*, Washington, D.C. 1982.
- Heither, Theresia (Üs.), *Predigten des Origenes zum Buch Exodus*, Münster 2008.
- Holladay, Carl R. (Hg.), *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1: *Historians*, Atlanta 1983.
- , *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 2: *Poets*, Atlanta 1989.
- Horowitz, Charles (Üs.), *Der Jerusalemer Talmud in deutscher Übersetzung*, Bd. 1: *Berakhoth*, Tübingen 1975.
- Horovitz, Saul/Rabin, Yisrael Avraham (Hg.), *Mechilta d'Rabbi Ismael cum variis lectionibus et annotationibus*, Jerusalem 1960.
- Hovhannessian, Vahan (Hg.), *Eusèbe d'Émèse, 1. Commentaire de l'Octateuque*, Venedig 1980.
- Jacobson, Howard (Hg.), *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation*, vol. 1 (AGJU 31,1), Leiden 1996.
- Klein, Michael L. (Hg.), *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to the Extant Sources (An-Bib 76)*, 2 vol., Rom 1980.
- Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009.
- Lauterbach, Jacob Zallel (Hg.), *Mekilta de Rabbi Ishmael. A critical edition on the basis of the MSS and reay editions with an English translation, introduction and notes*, 3 Bd., Philadelphia 1933–1935.

- Le Déaut, Roger (Hg.), Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index, vol. 1: Genèse (SC 245), Paris 1978.
- Levy, B. Barry (Hg.), Targum Neophyti 1. A Textual Study. Introduction, Genesis, Exodus, vol. 1, Lanham 1986.
- Maher, Michael (Hg.), Targum Pseudo-Jonathan. Genesis (ArBib 1B), Edinburgh 1992.
- Mathews Jr., Edward G. (Hg.), The Armenian Commentaries on Exodus-Deuteronomy Attributed to Ephrem the Syrian (CSCO 588/CSCO.Ar 26), Louvain 2001.
- McVey, Kathleen (Hg.)/Mathews Jr., Edward G. /Amar, Joseph P. (Üs.), St. Ephrem the Syrian. Selected Prose Works (FaCh 91), Washington, D.C. 1994.
- McNamara, Martin (Hg.), Targum Neofiti 1. Genesis (ArBib 1A), Edinburgh 1992.
- /Hayward, Robert (Hg.), Targum Neofiti 1: Exodus/ Maher, Michael, Targum Pseudo-Jonathan: Exodus (ArBib 2), Edinburgh 1997.
- Messié, Pierre (Hg.), Origène, Homélie sur les Juges (SC 389), Paris 1993.
- Migne, Jacques Paul (Hg.), Cyrill von Alexandrien, Glaphyra in Exodum (PG 69), Paris 1864.
- , Procopii Gazaei, Christiani rhetoris et hermeneutae opera quae reperiri potuerunt omni (PG 87,1), Paris 1860.
- Mondésert, Claude/Caster, Marcel (Hg.), Clément d'Alexandrie. Les Stromates I (SC 30), Paris 1951.
- Nautin, Pierre (Hg.), Origène. Homélie sur Jérémie, vol. 1 (hom. 1–11) (SC 232), Paris 1976.
- Nodet, Étienne (Hg.), Flavius Josèphe. Les Antiquités Juives, livres I à III, Paris 1992.
- Perrone, Lorenzo (Hg.), Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314 (GCS, N.F. 19, Origenes Werke 13), Berlin 2015.
- Petit, Françoise (Hg.), Catenae Graecae in Genesim et in Exodum I. Catena Sinaitica (CCSG 2), Turnhout 1977.
- Salvesen, Alison (Üs.), The Exodus Commentary of St. Ephrem. A Fourth Century Syriac Commentary on the Book of Exodus (Moran Etho 8), Piscataway 2011.
- Shinan, Avigdor (Hg.), Midrash Shemot Rabbah. Chapters 1–14: A Critical Edition Based on a Jerusalem Manuscript with Variants, Commentary and Introduction, Tel Aviv 1984.
- Sperber, Alexander (Hg.), The Bible in Aramaic 1. The Pentateuch According to Targum Onkelos, Leiden 1959.
- Stählin, Otto (Üs.), Clemens von Alexandrien, Teppiche: Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis) (BKV 2, 17, 19, 20), München 1936–1938.
- Terian, Abraham, Quaestiones et solutiones in Exodum I et II e versione armeniaca et fragmenta graeca (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 34C), Paris 1992.
- Tonneau, Raymond-Marie (Hg.), Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii (CSCO 152/153), Louvain 1955.
- Townsend, John T. (Üs.), Midrash Tanhuma. Translated into English with Indices and Brief Notes (S. Buber Recension), vol. 2: Exodus and Leviticus, Hoboken 1997.
- Vogt, Hermann J. (Üs.), Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus I (BGrL 18), Stuttgart 1983.
- Wünsche, August (Üs.), Bibliotheca Rabbinica. Der Midrasch Schemot Rabba, das ist die allegorische Auslegung des zweiten Buches Mose, Leipzig 1882, Nachdruck Hildesheim 1967.
- Zundel, Henokh (Hg.), Midrash Tanhuma 'al Ḥamishah ḥumshe Torah: 'im ha-perushim ha-mefursamim 'Ets Yosef, 'Anaf Yosef, Jerusalem 1960.

Forschungsliteratur

- Albertz, Rainer, *Exodus*, Band 1: Exodus 1–18 (ZBK), Zürich 2012.
- Alexander, Philip S., „In the Beginning“. Rabbinic and Patristic Exegesis of Genesis 1:1, in: E. Grypeou/H. Spurling (Hg.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (JCPS 18), Leiden/Boston 2009, 1–29.
- , Rabbinic and Patristic Bible Exegesis as Intertexts. Towards a Theory of Comparative Midrash, in: T. McLay (Hg.), *The Temple in Text and Tradition. A Festschrift in Honour of Robert Hayward*, London 2015, 71–97.
- , „The Parting of the Ways“ from the Perspective of Rabbinic Judaism, in: J.D.G. Dunn (Hg.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, Tübingen 1992, 1–26.
- , Art. Targum, Targumim (ABD 6), 1992, 328–329.
- Allenbach, Jean/Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, Straßburg (Hg.), *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Supplement. Philon d'Alexandrie*, Paris 1982.
- Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, o. A. 1981.
- , *The Five Books of Moses. A Translation with Commentary*, New York 2008.
- Amacker, René/Junod, Éric (Hg.), *Pamphile et Eusébe de Césarée. Apologie par Origène suivi de Rufin d'Aquilée sur la falsification des livres d'Origène* (SC 464), Paris 2002.
- Amir, Yehoshua, *Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo*, in: J. Mulder (Hg.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen u.a. 1988, 421–453.
- , Measure for Measure in Talmudic Literature and in The Wisdom of Solomon, in: H. Graf Reventlow/Y. Hoffman (Hg.), *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence* (JSOT 137), Sheffield 1992, 29–46.
- , Art. Philo Judaeus, EJ 13, 1971, 409–415.
- Anson, John, *The Female Transvestite in Early Monasticism. The Origin and Development of a Motif. Viator. Medieval and Renaissance Studies 5* (1974), 1–32.
- Aspegren, Kerstin, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church* (ed. René Kieffer; AUU. Uppsala Women's Studies. A. Women in Religion 4), Uppsala 1990.
- Assmann, Jan, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015.
- Attridge, Harold W., *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Missoula 1976.
- Bacher, Wilhelm, *Die Agada der Tannaiten, Bd. 2: Von Akiba's Tod bis zum Abschluß der Mischna* (135 bis 220 nach der gew. Zeitrechnung), Berlin 1890.
- , *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, II. Die Bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoräer*, Leipzig 1905, 2. Nachdruck Hildesheim 1990.
- Bachtin, Michail M., *Chronotopos*, Berlin 2008.
- Bakhos, Carol, *Method(ological) Matters in the Study of Midrash*, in: Ders. (Hg.), *Current Trends in the Study of Midrash* (JSJS 106), Leiden/Boston 2006, 162–187.
- Bar-Asher Siegal, Elitzur A./Bar-Asher Siegal, Michal, „Rejoice, O Barren One Who Bore No Child“. Beruria and the Jewish-Christian Conversation in the Babylonian Talmud, in: M. Bar-Asher Siegal/

- T. Novick/C. Hayes (Hg.), *The Faces of Torah. Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade* (JAJSup 22), Göttingen 2017, 199–219.
- Bar-Asher Siegal, Michal, „Fool, Look to the End of the Verse“. B. Hullin 87a and its Christian Background, in: G. Herman/J.L. Rubenstein (Hg.), *The Aggada of the Bavli and its Cultural World*, Providence 2018, 243–270.
- , *Minim Stories and Jewish-Christian Debates over Scripture: Babylonian Talmud Yevamot 102b*, JSQ 25 (2018), 221–238.
- , *Moses in the Apophthegmata Patrum and rabbinic literature*, in: E. Eynikel u.a. (Hg.), *Mosebilder. Gedanken zur Rezeption einer literarischen Figur im Frühjudentum, frühen Christentum und der römischhellenistischen Literatur*, Tübingen 2017, pp. 403–414.
- , „The Best of Them Is like a Brier“. On b. 'Eruvin 101a and the Jewish-Christian Dialogue in the Babylonian Talmud, in: M. Bar-Asher Siegal/W. Grünstäudl/M. Thiessen (Hg.), *Perceiving the Other in Ancient Judaism and Early Christianity* (WUNT 394), Tübingen 2017, 131–146.
- Bardy Gustave, *Origène (Les moralistes chrétiens)*, Paris ²1931.
- , *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène*, RB 34 (1925), 217–252.
- Barrett, Brian, *Origen's Spiritual Exegesis as a Defense of the Literal Sense*, StPatr 56 (2013), 51–63.
- Baskin, Judith R., *Pharaoh's counsellors. Job, Jethro, and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition* (BJSt 47), Chico 1983.
- , *Rabbinic-Patristic Exegetical Contacts in Late Antiquity. A Bibliographical Reappraisal*, in: W.S. Green (Hg.), *Approaches to Ancient Judaism 5. Studies in Judaism and its Greco-Roman Context* (BJSt 32), Atlanta 1985, 53–80.
- , *Rabbinic-patristic Exegetical Contacts: Some New Perspectives*, RelSRev 24 (1998), 171–173.
- Baumgarten, Albert I., „Marcel Simon's Verus Israel“, HTR 92 (1999), 465–478.
- Baumstark, Anton, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922.
- Birnbaum, Ellen, *The Place of Judaism in Philo's Thought. Israel, Jews, and Proselytes*, Atlanta 1996.
- Blaschke, Andreas, *Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte* (TANZ 28), Tübingen 1998.
- Blidstein, Gerald J., *Prayer Rescue and Redemption in the Mekilta*, JSJ 39 (2008), 68–78.
- Bloch, Renée, *Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition*, in: H. Cazelles u.a., *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, 95–171.
- Bodner, Keith, *An Ark on the Nile. The Beginning of the Book of Exodus*, Oxford 2016.
- Borgen, Peder, *Philo of Alexandria. An Exegete for his Time* (V.T.S 84), Leiden 1997.
- Bou Mansour, Tanios, *Aspect de la liberté humaine chez saint Éphrem le Syrien*, ETL 60 (1984), 252–282.
- , *La défense éphrémienne de la liberté contre les doctrines mariconite, bardsantie et manichéenne*, OCP 50 (1984), 331–346.
- , *La liberté chez Saint Ephrem le Syrien*, ParOr 11 (1983), 89–156; 12 (1984/85), 3–89.
- Boyarin, Daniel, *Analogy vs. Anomaly in Midrashic Hermeneutic. Tractates Wayyassa and Amaleq in the Mekilta*, JAOS 106,4 (1986), 659–666.
- , *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington/Indianapolis 1990.
- , *Rethinking Jewish Christianity*, JQR 99,1 (2009), 7–36.
- , *Secundum Fabulatores Judaeos. Über den theologischen Verkehr der Kirchenväter und der babylonischen Rabbinen in der Spätantike*, in: A. Bedenbender (Hg.), *Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche*, Paderborn/Leipzig 2012, 159–174.

- , Semantic Differences; or, „Judaism“/„Christianity“, in: A.H. Becker/A.Y. Reed (Hg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and Early Middle Ages* (Texts and Studies in Ancient Judaism 95), Tübingen 2003, 65–85.
- , *Voices in the Text: Midrash and the Inner Tension of Biblical Narrative*, RB 93,4 (1986), 581–597.
- Bregman, Marc, *Circular Proems and Proems Beginning with the Formula „Zo hi sheme'emra be'ua haq-qodesh“*, in: J.J. Petuchowsky/E. Fleischer (Hg.), *Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann*, Jerusalem 1981, 34–51 (hebr.).
- , Art. *Tanhuma Yelammedenu*, EJ 19, ²2007, 503–504.
- , *The Tanhuma-Yelammedenu Literature. Studies in the Evolution of the Versions*, Piscataway 2003 (English and Hebrew).
- Brenner, Athalya (Hg.), *Exodus to Deuteronomy* (FCB 2, 5), Sheffield 2000.
- Brock, Sebastian P., *Creating Women's Voices: Sarah and Tamar in Some Syriac Narrative Poems*, in: E. Grypeou/H. Spurling (Hg.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (JCPS 18), Leiden/Boston 2009, 125–141.
- , *Jewish Traditions in Syriac Sources*, JJS 30 (1979), 212–232.
- , *Some Syriac Legends concerning Moses*, JJS 33 (1982), 237–255.
- , *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Rom 1985.
- Bronner, Leila L., *Biblical Prophetesses Through Rabbinic Lenses*, Judaism 40 (1990), 171–183.
- Brown, Cheryl Ann, *No Longer Be Silent. First Century Jewish Portraits of Biblical Women*, Louisville 1992.
- Brueggemann, Walter, *The Book of Exodus. Introduction, Commentary and Reflections*, in: E. Keck (Hg.), *The New Interpreter's Bible*, vol. 6, Nashville 1994, 675–981.
- Bruns, Peter, Art. *Ephräm der Syrer*, LACL, ³2002, 221–224.
- Cameron, Averil, *Jews and Heretics—A Category Error?*, in: A.H. Becker/A.Y. Reed (Hg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and Early Middle Ages* (Texts and Studies in Ancient Judaism 95), Tübingen 2003, 345–360.
- Carleton Paget, James, *Clement of Alexandria and the Jews*, SJT 51,1 (1998), 86–97.
- , *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, ZAC 1 (1997), 195–225.
- Charlesworth, James H., *Christians and Jews in the First Six Centuries*, in: H. Shanks (Hg.), *Christianity and Rabbinic Judaism. A Parallel History of Their Origins and Early Development*, Washington, D.C. 1992, 305–325.
- Cassuto, Umberto, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967.
- Childs, Brevard S., *Birth of Moses*, JBL 84 (1965) 109–122.
- , *The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary*, Old Testament Library, Louisville 1974.
- Chilton, Bruce D., *Commenting on the Old Testament* (with particular reference to the pesharim, Philo and the Mekilta), in: D. A. Carson/H. G. M. Williamson (Hg.), *It Is Written—Scripture Citing Scripture*, Cambridge 1988, 122–140.
- Clark, Gillian, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles*, Oxford 1994.
- Clementz, Heinrich, *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer, übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen*, Bd. 1: Buch I bis X, Wiesbaden ¹²1994.
- Cohen, Jonathan, *The Origins and Evolution of the Moses Nativity Story*, Leiden 1993.
- Cohen, Norman J., *Structure and Editing in the Homiletic Midrashim*, AJSR 6 (1981), 1–20.

- Conway-Jones, Ann, *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in its Jewish and Christian Contexts* (O ECS), Oxford 2014.
- Cooper, Kate, *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge, Mass. 1996.
- Crouzel, Henri, *Origène*, Paris 1985.
- , *L'Anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*, RAM 31 (1955), 77–83.
- Cuéllar, Gregory Lee, *A Migrant-Centric Reading of Exodus 2. Tactics of Survival for Immigrant Women and Their Unaccompanied Children*, BibInt 26 (2018), 499–514.
- Daniélou, Jean, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Théologie 2), Paris 1944, ²1953.
- , *Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.
- Davies, Gordon F., *Israel in Egypt. Reading Exodus 1–2* (JSOTS 265), Sheffield 2000.
- De Lange, Nicholas R.M., *Origen and the Jewish Bible Exegesis*, JJS 22 (1971), 31–52.
- , *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge 1976.
- , *Origen and the Rabbis on the Hebrew Bible*, StPatr 14 (1976), 117–121.
- Dohmen, Christoph, *Exodus 1–18* (HThKAT), Freiburg i.Br. 2015.
- Dorival, Gilles, *Filosofia*, in: A. Monaci Castagno (Hg.), *Origene. Dizionario*, Rom 2000, 171–177.
- Dozeman, Thomas B., *Exodus* (The Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids 2009.
- Drijvers, Han J.W., *Jews and Christians at Edessa*, JJS 36 (1986), 88–102.
- , *Syrian Christianity and Judaism*, in: J. Lieu/J. A. North/T. Rajak (ed.), *The Jews among Pagans and Christians*, London/New York 1992, 124–146.
- Ego, Beate, *Gottes Weltherrschaft und die Einzigkeit seines Namens. Eine Untersuchung zur Rezeption der Königsmetapher in der Mekhilta de Rabbi Yishmaël*, in: M. Hengel/A. M. Schwemer (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), Tübingen 1991, 257–283.
- El-Khoury, Nabil, *Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer. Beitrag zur Geistesgeschichte* (TTS 6), Mainz 1976.
- , *Hermeneutics in the Works of Ephrem the Syrian*, in: H. J. W. Drijvers/R. Lavenant/C. Molenberg/G. J. Reinink (Hg.), *IV Symposium Syriacum 1984. Literary genres in Syriac literature* (OCA 229), Rom 1987, 93–110.
- Elm, Susanna, *„Virgins of God“. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994.
- Évieux, Pierre u.a. (Hg.), *Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales I–VI* (SC 372), Paris 1991.
- Exum, J. Cheryl, *Second Thoughts About Secondary Characters. Women in Exodus 1.8–2.10*, in: A. Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (FCB 6), Sheffield 1994, 75–87.
- , *„You Shall Let Every Daughter Live“. A Study of Exodus 1:8–2:10*, Semeia 28 (1983) 63–82, reprinted in: A. Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (FCB 6), Sheffield 1994, 37–61.
- Féghali, Paul, *Influence des Targums sur la pensée exégétique d'Ephrem?*, in: H. J. W. Drijvers/R. Lavenant/C. Molenberg/G. J. Reinink (Hg.), *IV Symposium Syriacum 1984. Literary genres in Syriac literature* (OCA 229), Rom 1987, 71–82.

- , „Le Messie du Juda“: Gen 49:8–10 dans saint Ephrem et les traditions judaïques, in: H. Cazelles (Hg.), *La Vie de la Parole. De l’Ancien Testament au Nouveau Testament. Etudes d’exégèse et d’herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*, Paris 1987, 165–172.
- Feichtinger, Barbara, *Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus* (Studien zur klassischen Philologie 94), Frankfurt a. M. 1995.
- Felber, Anneliese, *Ecclesia ex gentibus congregata. Die Deutung der Rahabepisode (Jos 2) in der Patristik* (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität 85), Graz 1992.
- , Zwei Wörter mit langer Gewaltgeschichte: *Compelle intrare* (Lk 14,23), PZB 18 (2009), 123–132.
- Feldman, Louis H., *Josephus, Midrash in His Version of the Pentateuch*, in: J. Neusner/A. J. Avery-Peck (Hg.), *Encyclopedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism*, 2 vol., Leiden 2005, vol. 1, 316–333.
- , *Josephus’ Portrait of Moses*, JQR 82,3–4 (1992), 285–328; 83,1–2 (1992), 7–50; 83,3–4 (1993), 301–330.
- , *Philo’s Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism* (CJAn 15), Notre Dame 2007.
- , *Studies in Josephus’ Rewritten Bible* (JSJ.S 58), Leiden u.a. 1998.
- , *Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus*, in: M. J. Mulder (Hg.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen u.a. 1988, 455–518.
- Fretheim, Terence E., *Exodus. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville 1991.
- , *Issues of Agency in Exodus*, in: T. B. Dozeman/C. A. Evans/J. N. Lohr (Hg.), *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation* (VTS 164), Leiden/Boston 2014, 591–609.
- Fischer, Georg/Markl, Dominik, *Das Buch Exodus* (NSK.AT), Stuttgart 2009.
- Fischer, Irmtraud, *Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*, Stuttgart 2002.
- Fisher, Cass, *Beyond the Homiletical. Rabbinic Theology as Discursive and Reflective Practice*, JR 90,2 (2010), 199–237.
- Foucault, Michel, *Die Heterotopien/Les hétérotopies – Der utopische Körper/Les corps utopique. Zwei Radiovorträge* (zweisprachige Ausgabe. Übersetzt von Michael Bischoff. Mit einem Nachwort von Daniel Defert), Frankfurt a. M. 2005.
- Fox, Harry, *The Circular Proem. Composition, Terminology and Antecedents*, PAAJR 49 (1982), 1–31.
- Fraade, Steven, *Rewritten Bible and Rabbinic Midrash as Commentary*, in: C. Bakhos (Hg.), *Current Trends in the Study of Midrash* (JSJ.S 106), Leiden/Boston 2006, 59–78.
- Friedl, Alfred, *Ephräm der Syrer*, in: W. Klein (Hg.), *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart 2004, 36–56.
- Frishman, Judith, „And Abraham Had Faith“: But in What? Ephrem and the Rabbis on Abraham and God’s Blessing, in: E. Grypeou/H. Spurling (Hg.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (JCPS 18), Leiden/Boston 2009, 163–179.
- Fuchs, Esther, *A Jewish-Feminist Reading of Exodus 1–2*, in: J. S. Kaminsky/A. O. Bellis (Hg.), *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures* (SBL Symposium Series 8), Atlanta 2000, 307–326.
- Gallagher, Edmon L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory. Canon, Language, Text* (SVigChr 114), Leiden 2012.
- Gebauer, Roland, Art. *βραβεῖον*, TBLNT 2, 2000, 1105–1106.

- Gerhards, Meik, Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn 2006.
- Gerson, David, Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verhältnis zur jüdischen Exegese. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese, *MGWJ* 17 (1868), 15–33, 64–72, 98–109, 141–149.
- Ginzberg, Louis, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur: Exodus, in: M. S. Baladan (Hg.), *Livre d'hommage à la mémoire du Dr. Samuel Poznański*, Warschau 1927, 199–216.
- , *The Legends of the Jews*, vol. 7: Index (erstellt von Boaz Cohen), Philadelphia 1938.
- Girón Blanc, Luis-F., Song of Songs in Song of Songs Rabbah, in: J. Neusner/A. J. Avery Peck (Hg.), *Encyclopaedia of Midrash*, Leiden 2005, vol. 2, 857–870.
- Göglér, Rolf, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf, 1963.
- Goldberg, Arnold, Peroratio (Ḥatima) als Kompositionsform der rabbinischen Homilie, *FJB* 6 (1978), 1–22.
- Goodenough, Erwin R., Philo's Exposition of the Law and His De Vita Mosis, *HTR* 26 (1933), 109–125.
- Görg, Manfred, Mose – Name und Namensträger. Versuch einer historischen Annäherung, in: E. Eckart/J. Assmann (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, Stuttgart 2000, 17–42.
- Grabbe, Lester L., Etymology in Early Jewish Interpretation. The Hebrew Names in Philo (*BJS* 115), Atlanta 1988.
- Graetz, Heinrich, Haggadische Elemente bei den Kirchenvätern, *MGWJ* 3 (1854), 311–319, 352–355, 381–387, 428–431 und 4 (1855), 186–192.
- Grappone, Antonio, Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene, *Aug.* 41 (2001), 27–58.
- Graves, Michael, Scholar and Advocate. The Stories of Moses in Midrash „Exodus Rabbah“, *BBR* 21,1 (2011), 1–22.
- Greenberg, Moshe, Understanding Exodus. A Holistic Commentary on Exodus 1–11, Eugene ²2013.
- Griffith, Sidney H., Ephraem the Exegete (306–373). Biblical Commentary in the Works of Ephraem the Syrian, in: C. Kannengiesser (Hg.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity* 2, Leiden 2004, 1395–1428.
- Guinot, Jean-Noël, *L'Exégèse de Théodore de Cyr (Théologie historique 100)*, Paris 1995.
- Günther, Walter/Feldmeier, Reinhard, Art. *νικάω*, *TBLNT* 2, 2000, 1108–1111.
- Halpern-Amaru, Betsy, Portraits of Biblical Women in Josephus' Antiquities, *JJS* 39 (1988), 143–170.
- Hanson, Richard P. C., *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959.
- , Interpretation of Hebrew Names in Origen, *VigChr* 10 (1956), 103–123.
- Harvey, Susan Ashbrook, Spoken Words, Voiced Silence: Biblical Women in Syriac Tradition, *JECS* 9,1 (2001), 105–131.
- Hay, David, Philo's References to Other Allegorists, *SPhilo* 6 (1979–80), 41–75.
- Hayman, A. P., The Image of the Jew in the Syriac Anti-Jewish Polemical Literature, in: J. Neusner/E. S. Frerichs (Hg.), „To See Ourselves as Others See Us“. Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity, Chico 1985, 423–441.
- Heine, Susanne, *Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen ³1990.

- Heine, Ronald, Reading the Bible with Origen, in: P. M. Blowers (Hg.), *The Bible in Greek Christian Antiquity (The Bible through the Ages 1)*, Notre Dame 1997, 131–149.
- Heither, Theresia, *Schriftauslegung. Das Buch Exodus bei den Kirchenvätern (NSK.AT 33/4)*, Stuttgart 2002.
- Hennings, Ralph, Eusebius von Emesa und die Juden, *ZAC* 5 (2001), 240–260.
- Herr, Moshe D., Art. Church Fathers and the Aggadah, *EJ* 5, 1971, 554.
- , Art. Church Fathers and the Aggadah, *EJ* 4, 2007, 721.
- Hezser, Catherine, Towards the study of Jewish popular culture in Roman Palestine, in: M. Perani (Hg.), „The Words of a Wise Man’s Mouth are Gracious“ (Qoh. 10,12). *Festschrift für Günter Stemberger (SJ 32)*, Berlin/New York 2005, 267–297.
- Hidal, Sten, *Interpretatio syriaca. Die Kommentare des heiligen Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung (CB.OT 6)*, Lund 1974.
- Hirshman, Marc, *A Rivalry of Genius. Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity*, Albany 1996.
- , Origen’s View of „Jewish Fables“ in Genesis, in: E. Grypeou /H. Spurling (Hg.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity. The Book of Genesis (JCPS 18)*, Leiden 2009, 245–254.
- , The Greek Fathers and the Aggadah on Ecclesiastes: Formats of Exegesis in Late Antiquity, *HUCA* 59 (1988), 137–165.
- Houtman, Cornelis, *Exodus, vol. 1 (HCOT)*, Kampen 1993.
- Horbury, William, *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh 1998.
- , Jews and Christians on the Bible. Demarcation and Convergence (325–451), in: J. van Oort/U. Wickert (Hg.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 72–103.
- , Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers, in: M. J. Mulder (Hg.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen u.a. 1988, 727–787.
- Ilan, Tal, Flavius Josephus und die Frauen der Bibel, in: E. Schuller/M.-T. Wacker (Hg.), *Frühjüdische Schriften (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 3,1)*, Stuttgart 2017, 156–173.
- Inowlocki, Sabrina, Eusebius and the Jewish Authors. His Citation Technique in an Apologetic Context (*Ancient Judaism and Early Christianity 64*), Leiden/Boston 2006.
- Jacob, Benno, *Das Buch Exodus*, hg. von Shlomo Mayer im Auftrag des Leo Baeck Instituts, Stuttgart 1997.
- Jacobs, Andrew S., The Lion and the Lamb. Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity, in: A. H. Becker/A. Y. Reed (Hg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and Early Middle Ages (Texts and Studies in Ancient Judaism 95)*, Tübingen 2003, 95–118.
- Jacobs, Martin, Theatres and Performances as reflected in the Talmud Yerushalmi, in: P. Schäfer (Hg.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture, vol. 1*, Tübingen 1998, 327–347.
- Jansma, Taeke, Ephraem’s Commentary on Exodus. Some remarks on the Syriac Text and the Latin Translation, *JSS* 17 (1972), 203–212.
- , Ephraem on Ex 2:5. Reflections on the Interplay of Human Freewill and Divine Providence, *OCP* 39 (1973), 5–28.

- Jensen, Anne, Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?, Freiburg i. Br. 1992.
- Johnson, Allan E., Allegorical Narrative and Evangelism. „Three Days’ Journey“ in Origen’s Homilies on Exodus, *StPatr* 36 (2001), 440–444.
- Jüthner, Julius, Art. Agon, *RAC* 1, 1950, 188 f.
- Kadushin, Max, A Conceptual Approach to the Mekilta, Binghamton/New York 2001 (first published New York 1969).
- Kahana, Menahem I., Art. Mekhilta of R. Ishmael, *EJ* 13, 2007, 793–795.
- Kalmin, Richard, Midrash and Social History, in: C. Bakhos (Hg.), *Current Trends in the Study of Midrash (JSJ.S 106)*, Leiden/Boston 2006, 133–159.
- Kamesar, Adam, Rabbinic Midrash and Church Fathers, in: J. Neusner/A. J. Avery-Peck (Hg.), *Encyclopedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism*, Leiden 2005, 20–40.
- , The Church Fathers and Rabbinic Midrash. A Supplementary Bibliography, 1985–2005, *Review of Rabbinic Judaism* 9 (2006), 190–196.
- , The Evaluation of the Narrative Aggada in Greek and Latin Patristic Literature, *JThS* 45 (1994), 37–71.
- Kasher, Rimon, The Interpretation of Scripture in Rabbinic Literature, in: M. J. Mulder (Hg.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Assen u.a. 1988, 547–594.
- Kazan, Stanley, Isaac of Antioch’s Homily against the Jews, *OrChr* 45 (1961), 30–53; 46 (1962), 87–98; 47 (1963), 89–97; 49 (1965), 57–78.
- Kessler, Edward, The Exegetical Encounter between the Greek Church Fathers and the Palestinian Rabbis, *StPatr* 34 (2001), 395–412.
- Kinzig, Wolfram, Review of „Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus. By Miriam S. Taylor (Studia Post-Biblica 46) Leiden 1995“, *JThS* 48 (1997), 643–649.
- Kolbet, Paul R., Rethinking the Rationales for Origen’s Use of Allegory, *StPatr* 56 (2013), 41–49.
- Körtner, Ulrich H.J., *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994.
- Kraemer, David, Scripture Commentary in the Babylonian Talmud. Primary or Secondary Phenomenon?, *AJSR* 14 (1989), 1–15.
- Krauss, Samuel, The Jews in the Works of the Church Fathers, *JQR* 5,1 (1892), 122–157.
- , The Jews in the Works of the Church Fathers IV, *JQR* 6,1 (1893), 82–99.
- , The Names of Moses, *JQR* 10,4 (1898), 726.
- Krochmalnik, Daniel, *Schriftauslegung. Das Buch Exodus im Judentum (NSK.AT 33/3)*, Stuttgart 2000.
- Kugel, James, Two Introductions to Midrash, *Proof*. 3 (1983), 131–155.
- Kuhlmann, Karl H., The Harp out of Tune. The Anti-Judaism/anti-Semitism of St. Ephrem, *The Harp* 4 (2004), 177–183.
- Lange, Armin/Pleše, Zlatko, Derveni – Alexandria – Qumran: Transpositional Hermeneutics in Jewish and Greek Culture, in: P. Alexander/S. H. Aufrère/Z. Pleše (Hg.), *On the Fringe of Commentary. Metatextuality in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Cultures (OLA 232)*, Leuven 2014, 89–161.
- Langer, Gerhard (Hg.), *Esau. Bruder und Feind*, Göttingen 2009.
- , *Midrasch*, Tübingen 2016.
- Langston, Scott M., *Exodus through the Centuries (Blackwell Bible Commentary)*, Malden/Oxford 2006.

- Lanzinger, Daniel, Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel“? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese (NTOA/StUNT 112), Göttingen 2016.
- Lavee, Moshe, No Boundaries for the Construction of Boundaries. The Babylonian Talmud's Emphasis on Demarcation of Identity, in: R. Nikolsky/T. Ilan (Hg.), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia (Ancient Judaism and Early Christianity 89)*, Leiden 2014.
- , „Proselytes are as hard to Israel as a scab is to the skin“. A Babylonian Talmudic concept, *JJS* 63 (2012), 22–48.
- , *Rabbinic Literature and the History of Judaism in late Antiquity: Challenges, Methodologies and New Approaches*, in: M. Goodman/P. Alexander (Hg.), *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine (PBA 165)*, Oxford 2010, 319–351.
- Lawrence, Beatrice J. W., *Jethro and the Jews. Jewish Biblical Interpretation and the Question of Identity (The Brill Reference Library of Judaism 56)*, Leiden 2017.
- Leloir, Louis, Symbolisme et parallélisme chez Ephrem, in: A. Barucq u.a. (Hg.), *A la Rencontre de Dieu. Mémoires A. Gelin, Le Puy 1961*, 363–374.
- Lenhard, Doris, *Die rabbinische Homilie. Ein formanalytischer Index (FJS 10)*, Frankfurt a. M. 1998.
- Lewis, Brian, *The Sargon Legend (ASORDS 4)*, Cambridge 1980.
- L'Hermite-Leclercq, Paulette, *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Age*, Turnhout 1997.
- Lies, Lothar, Die „Gottes würdige“ Schriftauslegung nach Origenes, in: G. Dorival/A. Le Boulluc (Hg.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible*, Leuven 1995, 365–372.
- Lieu, Judith, *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edinburgh 1996.
- , „The Parting of the Ways“. Theological Construct of Historical Reality?, *JSNT* 56 (1994), 101–119.
- Lubac, Henri de, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes (übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar)*, Einsiedeln 1968; frz. Original: *Histoire et Esprit. L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.
- , „Typologie“ et „Allegorisme“, *RSR* 34 (1947), 180–226.
- Maier, Johann, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike (EdF 177)*, Darmstadt 1982.
- McGuckin, John Anthony (Hg.), *The Westminster Handbook to Origen*, Louisville/London 2004.
- , *Origen on the Jews*, in: D. Wood (Hg.), *Christianity and Judaism*, Oxford 1992, 1–13.
- , *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology and Texts (SVigChr 23)*, Leiden u.a. 1994.
- McNamara, Martin, *Targum and Testament Revisited. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible*, Grand Rapids 2010.
- , Art. Targums, *NCE*, 2003, 760–762.
- McVey, Kathleen, *The Anti-Judaic Polemic of Ephrem Syrus' Hymns on the Nativity*, in: H. W. Attridge/J. J. Collins/T. H. Tobin (Hg.), *Of Scribes and Scrolls. Studies in the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins*, Lanham 1990, 229–240.
- Meyers, Carol, *Exodus (NCBiC)*, New York 2005.
- Miralles Maciá, Lorena, *Judaizing a Gentile Biblical Character through Fictive Biographical Reports. The Case of Bityah, Pharaoh's Daughter, Moses' Mother, according to Rabbinic Interpretation*, in: C. Cordoni/G. Langer (Hg.), *Narratology, Hermeneutics, and Midrash: Jewish, Christian, and Muslim*

- narratives from the Late Antiquity until the Modern Times (Poetik, Exegese und Narrative, Studien zur jüdischen Literatur und Kunst 2), Göttingen 2014, 145–175.
- Monaci Castagno, Adele (Hg.), *Origene. Dizionario*, Rom 2000.
- Monnickendam, Yifat, How Greek Is Ephrem's Syriac? Ephrem's Commentary on Genesis as a Case Study, *J ECS* 23,2 (2015), 213–244.
- Münch-Labacher, Gudrun, Art. Cyrill von Alexandrien, *LACL*, 32002, 174–178.
- Murmelstein, Benjamin, *Agadische Methode in den Pentateuchhomilien des Origenes. Zum vierzigjährigen Bestehen der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien*, Wien 1933.
- Narinskaya, Elena, Ephrem, A „Jewish“ Sage. A Comparison of the Exegetical Writings of St. Ephrem the Syrian and Jewish Traditions (StTT 7), Turnhout 2010.
- Neusner, Jacob, Exodus in Mekhilta Attributed to R. Ishmael, in: J. Neusner/A. J. Avery-Peck (Hg.), *Encyclopedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism*, vol. 1, Leiden 2005, 74–88.
- , *Judaism. The Classical Statement. The Evidence of the Bavli*, Chicago/London 1986.
- , *Rabbinic Midrash in Historical Context, the Fourth and Fifth Century Compilations*, in: J. Neusner/A. J. Avery-Peck (Hg.), *Encyclopaedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism*, vol. 2, Leiden 2005, 709–737.
- Niditch, Susan, Merits, Martyrs, and „your life as booty“. An exegesis of Mekilta, Pisha 1. *JSJ* 13,1–2 (1982), 160–171.
- Niehoff, Maren R., *Philo on Jewish Identity and Culture (Texts and Studies in Ancient Judaism 86)*, Tübingen 2001.
- , *Zwischen gesellschaftlichem Kontext und individueller Ideologie. Die Entwicklung des Frauenbildes bei Philo von Alexandrien*, in: E. Schuller/M.-T. Wacker (Hg.), *Frühjüdische Schriften (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 3,1)*, Stuttgart 2017, 174–190.
- Neuschäfer, Bernhard, *Origenes als Philologe (SBA 18)*, 2 Bde., Basel 1987.
- Nikiprowetzky, Valentin, *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques (ALGHJ 11)*, Leiden 1977.
- Nodet, Étienne, *Le Pentateuque de Flavius Josèphe*, Paris 1996.
- Nohrberg, James, *Like unto Moses. The Constituting of an Interruption*, Bloomington/Indianapolis 1995.
- Norich, Anita, Introduction, in: A. Norich /Y. Z. Eliav (Hg.), *Jewish Literatures and Cultures. Context and Intertext (BJSt 349)*, Providence 2008, 1–7.
- Oberhänsli-Widmer, Gabrielle, *Schir ha-Shirim Rabba: Ein spätantik-frühmittelalterlicher Midrasch zum Hohenlied*, *KuI* 26,2 (2011), 163–177.
- O'Leary, Joseph S., *The Recuperation of Judaism*, in: G. Dorival/A. Le Boulluec (Hg.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible*, Leuven 1995, 373–379.
- Oswald, Wolfgang, *Exodusbuch*, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11553> (14.4.2016).
- , *The Christian Exegesis of the Old Testament in Alexandrian Tradition*, in: M. Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, part 1: *Antiquity*, Göttingen 1996, 478–542.
- Otto, Eckart, *Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr.*, in: E. Eckart/J. Assmann (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, Stuttgart 2000, 43–83, reprint in: E. Otto, *Die Tora. Studien zum Pentateuch (BZAR 9)*, Wiesbaden 2009, 9–45.

- Pearce, Sarah J. K., *The Land of the Body. Studies in Philo's Representation of Egypt* (WUNT 208), Tübingen 2007.
- Petersen, Silke, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften (NHMS 48), Leiden u.a., 1999.
- Phillips, Elaine A., נתן נפשו. Paradigms of Self-Sacrifice, BBR 9 (1999), 216–217.
- Plietzsch, Susanne, „Dass jede einzelne Sache, für die Israel sein Leben gab, in seinen Händen Bestand haben sollte ...“ Individuelle und regional unabhängige Religiosität in der Mekhilta des Rabbi Jischmael, JSJ 41,2 (2010), 244–285.
- Possekel, Ute, Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian (CSCO. Sub 102), Louvain 1999.
- Rahmer, Moritz, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus 1. Die Quaestiones in Genesin, Breslau 1861.
- , Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus 2. Die Commentarii zu den zwölf kleinen Propheten, Breslau 1902.
- Rapp, Ursula, Zippora. Das Verschwinden einer Ehefrau, in: I. Fischer/M. Navarro Puerto/A. Taschlerer (Hg.), *Tora* (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1,1), Stuttgart 2010, 292–304.
- Reed, Annette Yoshiko/Becker, Adam H., Introduction. Traditional Models and New Directions, in: dies./ders. (Hg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and Early Middle Ages* (Texts and Studies in Ancient Judaism 95), Tübingen 2003, 1–33.
- Rigolot, Irénée, *Le mysterion* de l'unité des deux testaments. Évangile unique et histoire en acte, in: G. Dorival/A. Le Boulluc (Hg.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible*, Leuven 1995, 381–390.
- Ringwald, A./Feldmeier, Reinhard, Art. ἀγών, TBLNT 2, 2000, 1102–1105.
- Ritter, Adolf Martin, Art. Trinität I, TRE 34 (2002), 91–99.
- Rosen-Zvi, Ishay, Measure for measure as a hermeneutical tool in early rabbinic literature: The Case of Tosefta Sotah, JJS 57,2 (2006), 269–286.
- Rougé, Jean, La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie, CNS 11 (1990), 485–504.
- Runia, David T., How to Read Philo, in: Ders., *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot 1990, 185–198.
- , Philo, Alexandrian and Jew, in: Ders., *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot 1990, 1–18.
- , Philo in Early Christian Literature. A Survey (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, section III: Jewish Traditions in Early Christian Literature, vol. 3), Assen/Minneapolis 1993, 132–156.
- , Philosophy, in: J. A. McGuckin (Hg.), *The Westminster Handbook to Origen*, Louisville/London 2004, 171–175.
- Salvesen, Alison, A Convergence of the Ways. The Judaizing of Christian Scripture by Origen and Jerome, in: A. H. Becker/A. Y. Reed (Hg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen 2003, 233–258.
- , The Exodus Commentary of St. Ephrem, StPatr 25 (1993), 332–338.
- Samely, Alexander, *Forms of Rabbinic Literature and Thought. An Introduction*. Oxford 2007.
- Sandmel, Samuel, Parallelomania, JBL 81 (1962), 1–13.

- , *Philo of Alexandria. An Introduction*, New York/Oxford 1979.
- Sarna, Nahum M., *Exodus (JPS Torah Commentary)*, Philadelphia 1991.
- Sarna, Nahum M. u.a., Art. Jethro, *EJ* 11, 2007, 251–253.
- Satlow, Michael L., *Beyond Influence. Toward a New Historiographic Paradigm*, in: A. Norich / Y. Z. Eliav (Hg.), *Jewish Literatures and Cultures. Context and Intertext (BJSt 349)*, Providence 2008, 37–53.
- Sæbø, Magne, *Church and Synagogue as the Respective Matrix of the Development of an Authoritative Bible Interpretation. An Epilogue*, in: M. Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, part 1: *Antiquity*, Göttingen 1996, 731–745.
- Schalit, Abraham, Art. Josephus Flavius, *EJ* 11, 2007, 435–442.
- Schäfer, Peter, *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton 2012.
- , *Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums*, in: Ders., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums (AGJU 15)*, Leiden 1978, 23–44.
- Schäublin, Christoph, „Homerum ex Homero“, *MH* 34 (1977), 220–277.
- , *The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics*, in: C. Kannengiesser (Hg.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden/Boston 2004, 149–163.
- , *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Köln/Bonn 1974.
- Schlüter, Margarete, *Kein „früher“ und „später“ in der Tora? Polemische Aspekte eines rabbinischen Prinzips*, *FJB* 30 (2003), 1–38.
- , *The creative force of a hermeneutic rule. The Principle „There is no Earlier and Later in the Torah“ in Midrashic and Talmudic Literature*, in: R. Elijor/P. Schäfer, *Creation and Re-Creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan*, Tübingen 2005, 59–84.
- Schockenhoff, Eberhard, *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes (TTS 33)*, Mainz 1990.
- Scholz, Susanne, *The Complexities of „His“ Liberation Talk. A Literary Feminist Reading of the Book of Exodus*, in: A. Brenner (Hg.), *Exodus to Deuteronomy (FCB 2, 5)*, Sheffield 2000, 20–40.
- Schreckenberg, Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.) (EHS.T 172)*, Frankfurt a. M. 31995.
- Schremer, Adiel, *Eschatology, Violence and Suicide. An Early Rabbinic Theme and its Influence in the Middle Ages. MacMillan Center Middle East Study Papers*, September 2002, <http://www.css.ethz.ch/content/specialinterest/gess/cis/center-for-securities-studies/en/services/digital-library/publications/publication.html/46616> (19.05.2017).
- Schüngel-Straumann, Helen, *Eva. Die erste Frau der Bibel: Ursache allen Übels?*, Paderborn 2014.
- Schwartz, Seth, „Rabbinic Culture“ and Roman Culture, in: M. Goodman/P. Alexander (Hg.), *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine (PBA 165)*, Oxford 2010, 283–299.
- Setel, Drorah O'Donnell, *Exodus*, in: C. A. Newsom/S. H. Ringe (Hg.), *The Women's Bible Commentary. Expanded Edition*, Louisville 1998, 30–39.
- Shepardson, Christine, *Anti-Jewish Rhetoric and Intra-Christian Conflict in the Sermons of Ephrem Syrus*, *StPatr* 35 (2001), 502–507.
- , *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy. Ephrem's Hymns in Fourth-century Syria*, Washington, D.C. 2008.
- Siebert-Hommes, Jopie, „But if She Be a Daughter ... She May Live!“ *Daughters and Sons in Exodus 1–2*, in: A. Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy (FCB 6)*, Sheffield 1994, 62–74.

- , Hebräerinnen sind חיות, in: M. Augustin/D.-H. Schunk (Hg.), „Dort ziehen Schiffe dahin ...“, Paris 1992, 191–199.
- , *Let the Daughters Live! The Literary Architecture of Exodus 1–2 as a Key for Interpretation* (BIS 37), Leiden 1998.
- , *Twelve Women in Exodus 1 and 2. The Role of Daughters and Sons in the Stories Concerning Moses*, ACEBT 9 (1988), 47–58.
- Siegert, Folker, *Homerinterpretation – Tora-Unterweisung – Bibelauslegung. Vom Ursprung der patristischen Hermeneutik*, StPatr 25 (1993), 159–171.
- Signer, Michael A./Graham, Susan L., *Rabbinic Literature*, in: C. Kannengiesser (Hg.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden/Boston 2004, 120–144.
- Simon, Marcel, *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (A.D. 135–425) (The Littman Library of Jewish Civilization) (Translated from the French H. McKeating)*, Oxford 1986.
- Simonetti, Manlio, *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, Edinburgh 1994.
- Siquans, Agnethe, *Das Hohelied als Deuteschlüssel für das Buch Exodus in Schir ha-Schirim Rabba*, in: L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen* (ÖBS 47), Frankfurt a. M. 2017, 287–322.
- , *Die alttestamentlichen Prophetinnen in der patristischen Rezeption. Texte – Kontexte – Hermeneutik* (HBS 65), Freiburg i. Br. 2011.
- , *Frauenfeindlichkeit und Willkür? Patristische Auslegung frauenfeindlicher Aussagen in Kohelet*, in: E. Birnbaum/L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus* (BETL 268), Leuven 2014, 213–241.
- , *Geschlecht und Handlungsmacht. Die Geburtsgeschichte des Mose und ihre Transformation in patristischen und rabbinischen Texten*, *Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen* 26 (2018), 17–33.
- , *Macht und Geschlecht in Ex 1–2 in der Auslegung von Origenes und Exodus Rabbah*, in: G. Prüller-Jagenteufel/R. Perintfalvi/H. Schelkshorn (Hg.), *Macht und Machtkritik. Beiträge aus feministisch-theologischer und befreiungstheologischer Perspektive. Dokumentation des 4. internationalen Workshops „Kontextuelle befreiende Theologien“* (CRM 70), Aachen 2018, 124–134.
- , *Midrasch und Kirchenväter: Parallelen und Differenzen in Hermeneutik und Methodologie*, in: C. Cordoni/G. Langer (Hg.), *Narratology, Hermeneutics, and Midrash: Jewish, Christian, and Muslim narratives from the Late Antiquity until the Modern Times* (Poetik, Exegese und Narrative, Studien zur jüdischen Literatur und Kunst 2), Göttingen 2014, 39–77.
- , *Nach Ägypten, in Ägypten, aus Ägypten. Raumvorstellungen in der Exodusauslegung des Origenes*, PZB 26 (2017), 136–154.
- , *Origen's fifth Homily on Exodus. A Narratological Approach to Ancient Biblical Interpretation*, *Biblical Reception* 3 (2014), 291–307.
- , *„She Dared to Reprove Her Father“. Miriam's Image as a Female Prophet in Rabbinic Interpretation*, JAJ 6 (2015), 335–357.
- Skarsaune, Oskar, *The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries—except Clement and Origen*, in: M. Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its*

- Interpretation, vol. 1: From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300), part 1: Antiquity, Göttingen 1996, 373–442.
- Sly, Dorothy, Philo's Perception of Women (BJSt 209), Atlanta 1990.
- Sommer, Michael u.a. (Hg.), Mosebilder. Gedanken zur Rezeption einer literarischen Figur im Frühjudentum, frühen Christentum und der römisch-hellenistischen Literatur (WUNT 390), Tübingen 2017.
- Sowden, Lewis u.a., Art. Theater, EJ 19, 2007. 669–685.
- Steinmetz, Devorah, A Portrait of Miriam in Rabbinic Midrash, Prof. 8 (1988), 35–65.
- Stemberger, Günter, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, München 2009.
- , Die Datierung der Mekhilta, Kairos 21 (1979), 81–118.
- , Die Unterdrückung Israels in Ägypten (Ex 1). Auslegung und Rezeption im rabbinischen Judentum, in: M. Ederer/B. Schmitz (Hg.), Exodus. Interpretation durch Rezeption (SBB 74), Stuttgart 2017, 181–198.
- , Einleitung in Talmud und Midrasch, München 81992, 191–223.
- , Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire, in: M. Sæbø (Hg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, vol. 1: From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300), part 1: Antiquity, Göttingen 1996, 569–586.
- , Genesis 15 in Rabbinic and Patristic Interpretation, in: E. Grypeou/H. Spurling (Hg.), The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity. The Book of Genesis (JCPS 18), Leiden 2009, 143–162.
- , Historische Aspekte einer Dialogkultur zwischen Judentum und Christentum, in: E. Petschnigg/I. Fischer (Hg.), Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie, Wien u.a. 2016, 18–28.
- (Üs.), Mekhilta de-Rabbi Jishmael. Ein früherer Midrasch zum Buch Exodus, Berlin 2010, 427–453.
- , Midrasch in Babylonien. Am Beispiel von Sota 9b–14a, Hen. 10 (1988), 183–203.
- , Mose in der rabbinischen Tradition, Freiburg i. Br. 2016.
- Sterling, Gregory E., The People of the Covenant or the People of God. Exodus in Philo of Alexandria, in: T. B. Dozeman/C. A. Evans/J. N. Lohr (Hg.), The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation (VTS 164), Leiden/Boston 2014, 404–439.
- Stern, David, Midrash and Theory. Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies, Evanston 1996.
- Taylor, Miriam, Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus (Studia Post-Biblica 46), Leiden 1995.
- Ter Haar Romeny, Bas, Early Antiochene Commentaries on Exodus, StPatr 30 (1997), 114–119.
- Tervanotko, Hanna, Denying her Voice: The Figure of Miriam in Ancient Jewish Literature (JASup 23), Göttingen 2016.
- , „Die Prinzessin ließ mir alles zukommen, wie wenn ich aus ihrem Schoße stammte“ (Exagoge 37–38). Exodus 2 in der Zeit des Zweiten Tempels, in: E. Schuller/M.-T. Wacker (Hg.), Frühjüdische Schriften (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgegeschichtliche Enzyklopädie 3,1), Stuttgart 2017, 133–155.
- , Speaking in Dreams: The Figure of Miriam and Prophecy, in: J. Stökl/C. L. Carvalho, Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East, Atlanta 2013, 147–167.

- Tonneau, Raymond-Marie, Moïse dans la tradition syrienne, in: H. Cazelles u.a. (Hg.), *Moïse, l'Homme de l'Alliance*, Tournai 1955, 245–265.
- Torjesen, Karen Jo, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (PTS 28), Berlin 1986.
- , *Influence of Rhetoric on Origen's Old Testament Homilies*, in: G. Dorival/A. Le Boulluec (Hg.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible*, Leuven 1995, 13–25.
- Trible, Phyllis, *Difference Among the Distaff. A Reading of Exodus 1.1–2.10*, in: D. J. A. Clines/K. H. Richards/J. L. Wright (Hg.), *Making a Difference. Essays on the Bible and Judaism in Honor of Tamara Cohn Eskenazi* (HBM 49), Sheffield 2012, 292–306.
- Tripolitis, Antonia, *Origen. A Critical Reading* (AmUSfTR 8), New York 1985.
- Tzvetkova-Glaser, Anna, *Polemics against Judeo-Christian Practices in Origen's Homilies*, *StPatr* 46 (2010), 217–222.
- Utzschneider, Helmut/Oswald, Wolfgang, *Exodus 1–15* (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament), Stuttgart 2013.
- Van den Hoek, Annewies, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis* (SVigChr 3), Leiden 1988, 48–68.
- Villani, Andrea, *Origenes als Schriftsteller. Ein Beitrag zu seiner Verwendung von Prosopopoeie, mit einigen Beobachtungen über die prosopologische Exegese*, *Adam* 14 (2008), 130–150.
- Visotzky, Burton L., *Exodus in Rabbinic Interpretation*, in: T. B. Dozeman/C. A. Evans/J. N. Lohr (Hg.), *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation* (VTS 164), Leiden/Boston 2014, 535–562.
- , *Fathers of the World. Essays in Rabbinic and Patristic Literatures* (WUNT 80), Tübingen 1995.
- , *Jots and Tittles. On Scriptural Interpretation in Rabbinic and Patristic Literatures*, *Proof* 8,3 (1988), 257–269.
- Vogt, Hermann J., *Art. Origenes*, *LACL*, ³2002, 528–536.
- , *Origen of Alexandria*, in: C. Kannengiesser (Hg.), *Handbook of Patristic Exegesis* 1, Leiden 2004, 536–574.
- Vogt, Kari, „Männlichwerden“. Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, *Concilium*JAJ 21 (1985), 434–442.
- Völker, Walther, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*, Tübingen 1931.
- Wald, Stephen G., *Art. Talmud, Babylonian*, *EJ* 19, ²2007, 470–481.
- Weber, Beat, „... Jede Tochter aber sollt ihr am Leben lassen!“ – Beobachtungen zu Ex 1,15–2,10 und seinem Kontext aus literaturwissenschaftlicher Perspektive, *BN* 55 (1990) 47–76.
- Weems, Renita, *The Hebrew Women are Not Like the Egyptian Women. The Ideology of Race, Gender, and Sexual Reproduction in Exodus 1, Semeia* 59 (1992), 25–34.
- Weimar, Peter, *Exodus 1,1–2,10 als Eröffnungskomposition des Exodusbuches*, in: M. Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation* (BETL 126), Leuven 1996, 179–208.
- Weiss, Dov, *Divine Concessions in the Tanhuma Midrashim*, *HTR* 108,1 (2015), 70–97.
- Willi-Plein, Ina, *Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose*, *VT* 41 (1991), 110–118.
- Williams, Megan Hale, *No More Clever Titles: Some Recent Studies of Jewish-Christian Relations in the Roman World*, *JQR* 99,1 (2009), 37–55.

- Williams, Rowan, Origenes/Origenismus, TRE XXV, 1995, 397–420.
- Wolter, Michael, Art. κόσμος, TBLNT 2, 2000, 1891–1898.
- Wutz, Franz, *Onomastica Sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus* (TU 41), Leipzig 1914.
- Wyrwa, Dietmar, Art. Clemens von Alexandrien, LACL, ³2002, 152–154.
- Yadin, Azzan, *Scripture as Logos. Rabbi Yishmael and the Origins of Midrash*, Philadelphia 2004.
- Yee, Gale A., „Take this child and suckle it for me“. Wet Nurses and Resistance in Ancient Israel, BTB 39 (2009), 180–189.
- York, Anthony D., The Dating of Targumic Literature, JSJ 5 (1974/75), 49–62.
- Yousif, Pierre, Exégèse et typologie biblique chez S. Éphrem de Nisibe et chez Thomas d'Aquin, PO 13 (1986), 31–50.
- , Exegetical Principles of St. Ephrem of Nisibis, StPatr 18,4 (1990), 296–302.

Register

Stellenregister

Bibelstellenregister		43,32	30
		45,12	167
Altes Testament		49	116
		49,9	116
<i>Genesis</i>		49,14	116
2	115	49,17	116
2,23	52	49,21	116
3,8	189	49,27	116
3,16	117	50	144, 147
6	220	50,24	28
6,4	217		
12,2	96, 138	<i>Exodus</i>	
12,10	156	1–10	18
13,10	156	1,1	44, 95, 132, 134, 143, 144, 147, 156, 278
14,13	167	1,1–2	133
15,5	138	1,1–5	50, 51
15,6	137	1,1–7	27, 64
15,13	41, 96, 106, 135, 204	1,1–8	144
15,14	156	1,1–11	50–55, 62, 65
16	39	1,1–12	131, 143
16,1	78, 265	1,1–2,10	198
21	39	1,1–2,22	27, 41
21,11 f	133	1,2	101, 147
21,14	158	1,2–4	143
24,62–66	39	1,5	28, 52, 94, 95, 96, 100, 144, 188, 270
25,2	276	1,6	28, 39, 53, 135, 143, 198
25,27	217	1,6–7	50, 52, 53, 132
29,6–12	39	1,7	28, 40, 42, 52, 53, 135, 143, 144, 163, 228, 229
29,10	100, 274	1,8	28, 31, 54, 71, 100, 113, 114, 133, 135, 136, 143, 145, 147, 148, 157, 188, 207, 211
30,22	142	1,8 ff	188
30,27	224	1,8–9	50, 53
30,30	217, 224		
32,21	267		
34,25	171		
35,23–26	28		
39,6	141		
40,15	30		
42,39–45	28		

1,8–11	55	2,2–6	74
1,8–2,9	18, 111, 113, 127	2,2–10	35
1,9	28, 55, 156, 188	2,3	33, 74, 104, 117, 139,
1,9–2,9	211		150, 202, 208, 216, 217
1,9 f	54	2,3–20	133
1,9–12	143	2,4	111, 113, 114, 119,
1,10	28, 30, 55, 64, 72, 138,		121, 122, 127, 142,
	156, 157, 165, 207,		166, 170, 175, 208, 244
	209, 210, 229	2,5	139, 167, 208
1,10 ff	184	2,5 f	34, 42
1,10–11	50	2,6	118, 191, 220
1,11	29, 54, 119, 165, 189,	2,7	95, 118
	207	2,8	104, 124
1,12	29, 96, 156, 228	2,8 f	108
1,12b	271	2,9	74, 113, 124, 206, 267
1,12–14	71	2,10	34, 76, 97, 104, 142,
1,13	229, 285		145, 149, 209, 273
1,13–14	29, 209	2,11	36, 40, 140, 151, 167,
1,14	29, 114, 164, 165		185, 204, 211, 213, 226,
1,15	189, 199, 207, 265,		230
	271, 274	2,11–12	140
1,15 f	29	2,11–14	102, 167, 198, 203
1,15–17	70	2,11–15	33, 35–37
1,15–22	30	2,11–17	167
1,15–2,10	70–88	2,11–22	226
1,16	30, 39, 85, 164, 165	2,13	167
1,17	35, 39, 71, 72, 115,	2,13–17	167
	135, 207	2,14	36, 95, 140, 167, 176
1,18	39	2,14–15	167
1,18–20	72	2,15	95, 176
1,19	39, 97, 190, 207, 281	2,16	141, 276
1,20	189, 190, 213, 229, 264	2,16 f	149
1,20 f	31	2,16–22	37–38
1,21	44, 72, 82, 97, 116,	2,17	150, 209
	125, 189, 208, 217,	2,18	141, 226, 276
	224, 228, 229	2,19	36, 106, 145, 149, 154,
1,22	31, 33, 35, 39, 73, 116,		213
	164, 165–166, 207, 208	2,20	226, 276
2,1	33, 44, 103, 104, 116,	2,20 f	150
	117, 126, 202, 226	2,20–21	211
2,1–2	74, 190	2,20–22	39
2,1–3	166	2,21	38, 168, 192
2,1–4	166	2,22	37, 38, 43, 168, 192,
2,1–10	32, 33–35, 39, 40, 42,		226
	225, 230	2,23	138
2,1–22	11	2,23–25	27, 203
2,2	74, 76, 104, 184, 208	2,24	156
2,2–3	202, 281	3	226, 292

3–4	35, 37	21,7	35
3,1	43, 44, 131, 132, 133, 139, 141, 145, 146, 150, 154	24,10 31,12–17 32	165 160 93, 137
3,7	156	35,1–3	160
4	150		
4,10	99, 272	<i>Levitikus</i>	
4,11	176, 177	14,49–53	150
4,24	105, 137, 150, 168, 173	24,10 f	151
4,24–26	38, 102, 105, 150, 168, 172, 173, 275	24,11	151
4,25	105, 137, 241	<i>Numeri</i>	
5,2	31, 138, 148, 156, 190, 264	5,12 10,29	110 209
5,3	167	11,7	156
6,18,20	33	12	100, 166, 167, 170, 171
7,29	114	12,1	100, 124, 198, 276
7,7	42	12,7	17
10,21–23	163	12,15	113, 142, 167
11,3	76	13,14.15	147
12	92, 94, 160, 172, 188, 205, 238	14 20	140 19, 118
12–40	210	20,12	101
12,1–23,19	160	20,15 f	157
12,5	221	25,1–2	173
12,26	163	25,7–8	218
12,37	96, 100, 144, 270	25,18	171
12,40–41	42, 106		
13,18	43, 163	<i>Deuteronomium</i>	
14	31, 63	4,7	176, 177
14,7	165, 261	4,31	146
14,14	65	8,5.7	134
15	123, 163, 164	10,12	121
15,1	164, 167	10,17	146
15,4	43, 164	16,18	167
15,5	164, 285	22,27	141, 151
15,8	165	22,29	141
15,9	166	23,8	189
15,11	146	26,7	157
15,20	35, 113, 119, 122, 167, 237	32,7 33,17	167 116
15,20–21	33, 166, 170	33,21	167
15,21	122, 164	34,10	17
15,22	43		
15,25	94	<i>Josua</i>	
17,8–13	94	16,2.5.7.13	135
18	38, 177		
18,4	167, 176		
19,15	35		

<i>Richter</i>		105,24	138
1,16	141	105,25	137, 148
4,11	209	113,9	116
6,24	121	139,7 ff	171
		147,3	148, 270
<i>1 Samuel</i>		147,3 f	132, 143, 144
2,3	121	147,4	144
3,10	121		
12,8	157	<i>Sprichwörter</i>	
28,3–28	46	1,1	134
		6,23	134
<i>2 Samuel</i>		6,26	141
13,12.14	141	7,4	121
16,22	147	9,17	141
		11,8	176
<i>1 Könige</i>		13,24	132, 133, 134
5,11	134	15,3	171
8,13	156	21,18	176
		31,1	134
<i>1 Chronik</i>		<i>Kohelet</i>	
2	116	7,29	72
2,19	116		
4	116	<i>Hohelied</i>	
29,11	146	2,15	117
<i>Esra</i>		5,10	146
2,53	147	7,5	176
		8,5	115
<i>Ijob</i>		<i>Jesaja</i>	
22,28	116	8,19	118
34,22	171	11,11	156
<i>Psalmen</i>		12,1	156
3,8	118	17,7	63
19,5	53	28,9	118
22,6	157	51,2	222
44	138, 148, 153, 157	52,4	51
44,18–22	138	<i>Jeremia</i>	
44,21	153	9,25 f	228
44,26	145, 157	17,11	55
44,26–27	138, 149	18,3	115
44,27	145, 157	31,3	121, 166
45,11 f	74	<i>Ezechiel</i>	
48,11	132, 134, 143, 146, 158	16,7	163
48,11a	144		
68,27	145, 156		
69,2	145		
94,12	134		

<i>Hosea</i>		<i>Apostelgeschichte</i>	
2,2	157	5,1-10	216
5,7	136, 145, 148, 153, 154, 156, 213	6,7	53
		7	284
<i>Joël</i>		7,20	272
3,5	177	7,22	99, 216, 272
		<i>Römerbrief</i>	
<i>Amos</i>		7,14	266
3,7	121, 166	8,22	63
9,2-4	171	15,19	53
		<i>1 Korinther</i>	
<i>Micha</i>		2,13	51
6,4	17	4,15	52
		5,1	229
<i>Saccharia</i>		10	84, 220
2,15	156	10,18	51, 268
4,10	171	15,49	64
		<i>2 Korinther</i>	
<i>Maleachi</i>		3,14-18	60
3,13	156	3,16	267
		4,10	53
Neues Testament		4,18	56
<i>Matthäus</i>		5,1	217
5,18	52	<i>Galater</i>	
6,2-6	74	4,19	52
13	50	<i>Epheser</i>	
18,3	225	4,22-24	55, 65
19,12	69	<i>Philipper</i>	
25,24	230	2	230
26,15	52	3,2 ff	67
		3,14	74
<i>Markus</i>		3,15 f	67
4	70	<i>Kolosser</i>	
		3,5	53
<i>Lukas</i>		3,9	65
1,26-38	282	<i>1 Timotheus</i>	
1,35	282	6,12	67, 74
15	229	<i>2 Timotheus</i>	
19,46	73	3,8	207
		4,7	67, 74
<i>Johannes</i>			
1,47	51, 268		
12,24	52		
16,11	71		
16,33	53		

Hom. Judic.	79	<i>Socrates</i>	
Hom. Num.	263, 280	Historia ecclesiastica	224
Hom. Ps.	73		
Mart.	68	<i>Tertullian</i>	
Princ.	59, 69	Spect.	145
Sel. Exod.	261		
		<i>Theodoret von Cyrus</i>	
<i>Pamphilus und Eusebius</i>		Quaestiones	229, 231, 272, 276,
Apologie für Origenes	46		280
<i>Philo</i>			
Abr.	67		
Agr.	145	Avot de Rabbi Natan B (ARN B)	
Cher.	191–192, 220, 222	3	171
Conf.	188, 191–192		
Congr.	78, 190, 265	Exodus Rabba (ExR)	
Flacc.	183	1,	132
Fug.	190–191	1,1	132
Her.	72, 189, 264	1,3–4	143
Hypoth.	188	1,5	213
Leg. 1, 2, 3	56, 67, 73, 77–79, 189, 191, 220–222, 264–265	1,8 1,9	96, 136, 142, 207, 212, 270 213
Legat.	183	1,10	96, 263, 271
Migr.	73, 188–190, 217	1,13	265
Mos. 1, 2	18, 23, 94, 97–100, 102, 104, 140, 178, 180, 182–189, 192–194, 215–216, 219–220, 230–231, 265, 268, 270–273, 275, 281, 285	1–14 1,14 1,15 1,16 1,17 1,18	132 115, 212 116 211–212 97, 208 56, 96, 164, 199, 212, 271, 274
Mut.	185, 191, 276	1,19	208
Post.	55, 189, 192, 262, 263	1,19–25 1,20	112 199, 208, 213, 216, 273, 281
QE 1, 2	188, 221		
Somn. 1, 2	191, 262–263	1,22	119, 122
Virt.	189	1,23 1,24	151, 209 228, 272, 276
<i>Plato</i>		1,25	98, 199, 238, 272
Theaet.	78	1,26 1,26–27	99, 104, 139, 272 140
<i>Procopius</i>		1,28	213
Exoduskommentar	230	1,29 1,30	209, 216 136, 140, 199, 274
<i>Pseudo-Philo</i>		1,32	100, 141, 274
L.A.B.	282		

Rabbinische Schriften

Genesis Rabba (GenR)		Pirque de-Rabbi Elieser (PRE)	
8,12	171	48	97, 209, 271
18,2	124, 171		
39,1	74	Proverbien Rabba (ProvR)	
70,11	274	31,15	150
71	146		
96,1	145	Sifre Deuteronomium	
		31	133
Hohelied Rabba (HldR)		Sifre Numeri	
2,8	136	78	115, 209
2,15	85	106,2	142
4,12	136, 146, 167, 173, 213		
Mekhilta		Sifre Zuta Beha'lotekha	
<i>Amalek</i>		11,15	142
3	167–168, 172, 176, 209, 275, 285	Talmud Bavli	
		<i>Bava Batra (bBB)</i>	
<i>Beschallach</i>		119b–120a	117
1	142, 163, 167, 285	<i>Bava Metsia (bBM)</i>	
2	165, 261	87a	117
<i>Pischa</i>		<i>Megilla (bMeg)</i>	
1	171	3a	205
5	167	14a	119, 122
12	142, 163	<i>Nidda (bNid)</i>	
13	285	31a	115
14	165	<i>Sanhedrin (bSanh)</i>	
<i>Schira</i>		101a	199
1	167, 285	<i>Sota (bSota)</i>	
4–7	163	1,9 17b	111
5	164, 285	9a–14a	111–112
10	119, 166–167, 282, 285	11a	55, 96, 113, 121, 166, 207, 209, 263, 270–271, 282, 285
Mischna		11a–13a	110–113, 121, 127, 163, 234, 240, 243, 284, 291
<i>Sota</i>		11b	125, 207–208, 281–282, 284–285
1,8–9	111	12a	116–117, 137, 199, 208, 213, 216, 228, 250, 272–273, 276, 281
1,9 167			
Numeri Rabba (NumR)		12a–13a	111
16	146		
Pesiqta de-Rav Kahana (PesK)			
<i>Beschallach</i>			
11	135		
Pesiqta Rabbati (PesR)			
43,12	116–117		

12b	98, 124, 139, 151, 199, 209, 238, 272, 274, 277–278, 285	<i>Pekude</i> 9	142, 285
12b–13a	166	<i>Schemot</i>	
		1	133, 158
Talmud Jeruschalmi		1–6	131
<i>Berachot (yBer)</i>		1–11	142
9,1, 13a	168, 285	2	134, 147
		3	153–154, 156, 284
Tanchuma Buber		4	135, 143
(TanB)	129, 159	5	53, 96, 114, 125, 148, 150, 153, 156, 163, 207, 270, 280, 285
<i>Beschallach</i>		6	114, 138, 153, 156, 225
11	145	7	98, 118, 124, 139, 209, 238, 272, 274, 277–278, 285
<i>Jitro</i>		7–11	132
8	145	8	98–99, 272
<i>Schemot</i>		9	140, 143, 151, 282, 285–286
1	147	10	168, 176, 209, 216, 285–286
1–8	143	11	105–106, 143, 151, 154, 274, 278
2	96, 147, 270	12	99, 106
4	154	16	141
5	134, 144, 153, 156, 285	<i>Toldot</i>	
6	150, 153	3	117
7	114, 125, 148, 153, 156, 207, 270, 280	5	142
8	114, 133, 153, 156, 225	<i>Waèra</i>	
11	100, 141, 274	14	149
17	141, 285	<i>Wajjakhel</i>	
23	145	4	142, 155, 274, 285
<i>Waèra</i>		<i>Wajjeze</i>	
17	145, 285	9	142, 285
<i>Wajjakhel</i>		<i>Tosefta</i>	
5	145, 274	<i>Avoda Zara (tAZ)</i>	
Tanchuma (Tan)	129, 159	2,5–7	145
<i>Beschallach</i>		<i>Sota</i>	
2	285	3,15–4,9	111
10	142, 166, 285		
13	285		
14	285		
<i>Jitro</i>			
4	142		
<i>Noach</i>			
5	117, 142, 272–273		

Autorenregister

- Albertz, Rainer 27, 37
Alexander, Philip S. 14, 204–206, 249, 251, 254–258, 266, 278–279, 292
Allenbach, Jean 187
Alter, Robert 42, 274
Amacker, René 46
Amar, Joseph P. 17, 91, 96, 105, 277
Amir, Yehoshua 164, 169, 178–181
Anson, John 291
Arnaldez, Roger 182–183, 185
Aspegren, Kerstin 291
Assmann, Jan 136
Attridge, Harold W. 196–197
- Bacher, Wilhelm 142, 277
Bachtin, Michail M. 242
Baehrens, Wilhelm A. 50, 52–54, 57, 64–65, 71–74, 76–77, 82, 86, 264, 266–267
Bakhos, Carol 129, 131, 152
Bar-Asher Siegal, Elitzur A. 279
Bar-Asher Siegal, Michal 279
Bardy, Gustave 47, 50, 260
Barrett, Brian 47
Baskin, Judith R. 15–16, 114, 151, 249–250
Baumgarten, Albert I. 253
Baumstark, Anton 92
Beck, Edmund 95, 99, 108
Becker, Adam H. 13
Berman, Samuel E. 130, 136
Bietenhard, Hans 130, 135–136, 144–145, 147–148, 150, 153, 157
Birnbaum, Ellen 187–188
Blaschke, Andreas 38
Blidstein, Gerald J. 161
Bloch, Renée 140
Blum, Manfred 218–223
Bodner, Keith 27–28, 31, 36, 44
Borgen, Peder 178–180
Borret, Marcel 50, 60, 64
Bou Mansour, Tanios 91
- Boyarin, Daniel 12–13, 23, 94, 138, 142, 155, 162, 168
Bregman, Marc 129–130, 132
Brenner, Athalya 27
Brock, Sebastian P. 91, 103, 268–269, 275
Bronner, Leila L. 121
Brown, Cheryl Ann 201–202
Brueggemann, Walter 11, 27, 32, 36, 43
Bruns, Peter 89
Buber, Salomo 130, 157
Buytaert, Élio M. 217, 230
- Carleton Paget, James 14, 45, 48, 50, 215–216, 253
Cassuto, Umberto 27, 36
Caster, Marcel 216
Charlesworth, James H. 282
Childs, Brevard S. 27, 30–31, 36
Chilton, Bruce D. 161
Christus (s. auch Jesus) 53
Clark, Gillian 87
Clementz, Heinrich 281
Cohen, Boaz 15
Cohen, Jonathan 33, 74, 85, 101, 136–137, 145, 183, 197–199, 271, 284
Cohen, Norman J. 131
Cohn, Leopold 67, 78, 179–180, 182–183, 185–186, 190, 262–265
Conway-Jones, Ann 218
Crouzel, Henri 46, 48, 50, 58, 63, 66, 68–69
Cuéllar, Gregory Lee 35
- Daniélou, Jean 47, 54, 180, 187, 216, 218–219, 222
Davies, Gordon F. 27, 37–39
De Lange, Nicholas R.M. 50, 251, 255, 259–261, 266
Devreesse, Robert 217
Díez Macho, Alejandro 204
Dohmen, Christoph 27, 29–31, 34, 38–39
Dorival, Gilles 66

- Dozeman, Thomas B. 27, 30–31, 33–34, 37–38
 Drijvers, Han J.W. 92, 269
- Ego, Beate 161
 El-Khoury, Nabil 89–90, 108
 Elm, Susanna 291
 Évieux, Pierre 68, 224
 Exum, J. Cheryl 27, 32, 34, 35, 39
- Féghali, Paul 17, 91, 268–269
 Feichtinger, Barbara 86
 Felber, Anneliese 68, 79
 Feldman, Louis H. 179, 181–185, 188, 191, 194, 196–198, 200–201
 Feldmeier, Reinhard 53, 66–68
 Fernández Marcos, Natalio 272
 Field, Frederick 217
 Fischer, Georg 27, 29, 42
 Fischer, Irmtraud 122
 Fisher, Cass 161
 Foucault, Michel 83
 Fox, Harry 132
 Fraade, Steven 133
 Freedman, Harry 210
 Fretheim, Terence E. 27, 30, 32
 Friedl, Alfred 89–92, 269
 Frishman, Judith 280
 Fuchs, Esther 39
 Fürst, Alfons 289
- Gallagher, Edmon L. 13, 254
 Gebauer, Roland 67
 Gerhards, Meik 33, 35, 42
 Gerson, David 15, 94, 268
 Ginzberg, Louis 15, 72, 260
 Girón Blanc, Luis-F. 142
 Gögler, Rolf 47, 55–56, 58, 61–62, 72, 87
 Goldberg, Arnold 132
 Goldschmidt, Lazarus 113, 115, 121
 Goodenough, Erwin R. 179
 Görg, Manfred 34
 Grabbe, Lester L. 226, 261, 264, 276
 Graetz, Heinrich 260
 Graham, Susan L. 255
 Grappone, Antonio 46
 Graves, Michael 170, 211
 Greenberg, Moshe 27, 30–32
 Griffith, Sidney H. 89–91, 104
- Grossfeld, Bernard 204–207, 209
 Guinot, Jean-Joël 228
 Günther, Walter 53
- Halpern-Amaru, Betsy 198, 201–202
 Hanson, Richard P.C. 47, 55, 83, 261
 Harvey, Susan Ashbrook 89, 92, 103
 Häuser, Philipp 46
 Hay, David 179
 Hayman, A.P. 92
 Hayward, Robert 204
 Hebammen 30
 Heine, Ronald 45–48, 50
 Heine, Susanne 87
 Heinemann, Isaak 169
 Heither, Theresia 16, 50, 52, 54, 57, 64–65, 71–74, 76–77, 82, 86, 267
 Hennings, Ralph 217, 249
 Herr, Moshe D. 18, 261, 279
 Hezser, Catherine 145
 Hidal, Sten 89–90, 94, 97–99, 107, 268
 Hirshman, Marc 62, 74–75, 229, 251–252, 257, 261
 Holladay, Carl R. 216
 Horbury, William 14, 250, 252–258, 287
 Horovitz, Saul 160, 164–165, 171
 Horowitz, Charles 176
 Houtman, Cornelis 27, 29–31
 Hovhannessian, Vahan 217
- Ilan, Tal 196, 199, 202
 Inowlocki, Sabrina 99
- Jacob, Benno 27, 29, 32–34, 36, 135
 Jacobs, Andrew S. 288
 Jacobs, Martin 145
 Jacobson, Howard 216
 Jansma, Taeke 98, 100
 Jensen, Anne 87
 Johnson, Allan E. 181
 Junod, Éric 46
 Jüthner, Julius 66, 67
- Kadushin, Max 161, 163, 165, 167
 Kahana, Menahem I. 160
 Kalmin, Richard 155
 Kamesar, Adam 249–250, 260–261
 Kasher, Rimon 110
 Kazan, Stanley 92

- Kessler, Edward 15, 250–251, 263, 265, 279
 Kinzig, Wolfram 253
 Klein, Michael L. 206
 Kolbet, Paul R. 47
 Körtner, Ulrich H.J. 256
 Kraemer, David 110, 111
 Krauss, Samuel 15, 94, 216
 Krochmalnik, Daniel 16
 Kugel, James 64, 130, 155–156
 Kuhlmann, Karl H. 92
- L'Hermite-Leclercq, Paulette 87
 Lange, Armin 87
 Langer, Gerhard 50, 129–131, 135, 140,
 144–145, 152, 154–155, 160
 Langston, Scott M. 16
 Lanzinger, Daniel 195
 Lauterbach, Jacob Zallel 160
 Lavee, Moshe 125, 152, 155–156
 Lawrence, Beatrice J.W. 114, 139, 141, 151,
 209
 Le Déaut, Roger 205
 Lehrman, S.M. 210
 Leisegang, Hans 263
 Lenhard, Doris 131–132, 143
 Levy, B. Barry 205–208
 Lewis, Brian 33
 Lies, Lothar 47–49, 58, 60, 80, 87
 Lieu, Judith 12, 14, 16, 253, 280
 Lubac, Henri de 46–49, 62, 64
- Maher, Michael 205–208
 Maier, Johann 15, 249, 280
 Markl, Dominik 27, 29, 42–43
 Mathews, Edward G. Jr. 17, 91, 96, 105, 277
 McGuckin, John Anthony 45, 50, 224,
 255–266
 McNamara, Martin 204–209
 McVey, Kathleen 17, 91–92, 96, 105, 277
 Melchi, Melchiel 216
 Meyers, Carol 27, 30, 36
 Miralles Maciá, Lorena 124, 150
 Monaci Castagno, Adele 45
 Mondésert, Claude 216
 Monnickendam, Yifat 89
 Münch-Labacher, Gudrun 224
- Narinskaya, Elena 92–94, 96, 99, 269–270
 Nautin, Pierre 45–46
- Neuschäfer, Bernhard 45
 Neusner, Jacob 110–111, 130, 140, 142–143,
 152, 160–161, 255
 Niditch, Susan 171, 174
 Niehoff, Maren R. 73, 180, 183–185, 193,
 194
 Nikiprowetzky, Valentin 178, 180–181, 183
 Nodet, Étienne 197, 281
 Nohrnberg, James 27, 34, 39
 Norich, Anita 12
- O'Leary, Joseph S. 50
 Oberhänsli-Widmer, Gabrielle 142
 Oswald, Wolfgang 29, 32, 42, 84
 Otto, Eckart 33
- Pearce, Sarah J.K. 79, 83, 179–180, 194
 Petersen, Silke 86
 Peticha, Petichot 131–132
 Petit, Françoise 217, 230–231
 Phillips, Elaine A. 161
 Pleše, Zlatko 87
 Plietzsch, Susanne 124, 160–162, 173–174,
 236, 291
 Possekkel, Ute 89–90
 Proselyt, Proselytin 125
- Rabin, Yisrael Avraham 160, 164–165, 171
 Rahmer, Moritz 15
 Rapp, Ursula 38
 Reed, Annette Yoshiko 13
 Rigolot, Irénée 63
 Ringwald, A. 67–68
 Ritter, Adolf Martin 283
 Rosen-Zvi, Ishay 163–165, 169–170
 Rougé, Jean 68, 224
 Runia, David T. 66, 178–181, 183, 187,
 215–216, 218, 259–261
- Sæbø, Magne 12
 Sáenz-Badillos, Angel 272
 Salvesen, Alison 13, 91–92, 100, 108, 260,
 268, 271
 Samely, Alexander 155
 Sandmel, Samuel 12, 15, 178, 181, 249
 Sarna, Nahum 27, 30–31, 43, 151
 Satlow, Michael L. 12
 Schäfer, Peter 18, 135, 158, 236
 Schalit, Abraham 196

- Schäublin, Christoph 45, 255, 259
 Schlüter, Margarete 154
 Schockenhoff, Eberhard 46–48, 58, 60, 63, 66, 70, 81, 84
 Scholz, Susanne 32
 Schreckenberg, Heinz 50, 68, 92
 Schremer, Adiel 161, 164, 169
 Schüngel-Straumann, Helen 282
 Schwartz, Seth 152
 Setel, Drorah O'Donnell 35
 Shepardson, Christine 92–94, 269
 Shinan, Avigdor 122, 206, 210–211
 Siebert-Hommes, Jopie 27, 30, 38–39
 Siegert, Folker 255
 Signer, Michael A. 255
 Simon, Marcel 16, 47, 57, 253
 Simon, Maurice 210
 Simonetti, Manlio 255
 Siquans, Agnethe 16, 21, 64, 72, 77–79, 82, 84, 86, 119, 122–123, 142, 150, 212, 236, 256–259, 282, 288
 Skarsaune, Oskar 13
 Sly, Dorothy 193
 Sommer, Michael 16
 Sowden, Lewis 145
 Sperber, Alexander 204, 207
 Stählin, Otto 216
 Steinmetz, Deborah 121
 Stemberger, Günter 15–16, 18, 97, 110–119, 121–122, 124–126, 129, 131–134, 137, 139, 145, 154–155, 160–162, 164–166, 171, 210–211, 213, 242, 249–251, 259, 261, 269, 271, 281–282, 287
 Sterling, Gregory E. 179
 Stern, David 258

 Taylor, Miriam 253
 Ter Haar Romeny, Bas 217
 Terian, Abraham 188, 221

 Tervanotko, Hanna 121–122, 194, 199, 201–202
 Tonneau, Raymond-Marie 91, 95, 99, 108
 Torjesen, Karen Jo 47–49, 58–62, 66, 83, 87
 Townsend, John T. 130, 136
 Tribble, Phyllis 39
 Tripolitis, Antonia 48, 58, 69
 Tzvetkova-Glaser, Anna 14, 50, 280

 Utzschneider, Helmut 29, 32, 42

 Van den Hoek, Annewies 215
 Villani, Andrea 51
 Visotzky, Burton L. 52, 145, 152, 249–250, 255, 260, 280
 Vogt, Hermann J. 45, 48–49, 84
 Vogt, Kari 86, 222
 Völker, Walther 83

 Wald, Stephen G. 110
 Weber, Beat 39
 Weems, Renita 31–32
 Weimar, Peter 31, 34
 Weiss, Dov 146
 Wendland, Paulus 179, 182, 185–186, 190, 264–265
 Williams, Megan Hale 94, 288
 Williams, Rowan 46
 Willi-Plein, Ina 39
 Wolter, Michael 82
 Wünsche, August 101, 210–211
 Wutz, Franz 55, 72, 261
 Wyrwa, Dietmar 215

 Yadin, Azzan 160
 Yee, Gale A. 30
 Yousif, Pierre 90

 Zundel, Henokh 141

Sachregister

- Aaron 17, 40–41, 100, 104, 108, 117, 119, 121, 166–167, 170–172, 192
- Abgrenzung 20, 58, 79, 81, 83, 124–125, 152–153, 172, 174, 213, 223, 227–228, 233, 239–241, 249, 252, 257, 279, 292
- Abraham 39, 41, 75, 93, 96, 99, 100, 105–106, 108–109, 111, 133–135, 137, 141–142, 144, 156, 158, 184, 192, 195, 200, 204, 219, 222, 231, 276
- Adoption 98, 106, 203, 274
- Adoptiveltern, Adoptivmutter 44, 104, 201, 238, 273
- Agonistisch 86, 223, 228, 235–236
- Ägypterinnen 31, 33–34, 36, 40, 87, 98, 126, 135, 199, 201, 272, 281
- Aktualisierung 70, 87, 92
- Aktualität 90
- Aktuell 65, 155, 174, 244
- Allegorie, Allegorese, allegorisch 17, 20–21, 47, 49, 55, 60–61, 64–66, 70–74, 77–79, 84–88, 90, 107, 127, 178–179, 181–182, 187–189, 193, 195, 204, 213, 218, 220–221, 223, 226–228, 230–233, 236, 238, 240, 242–244, 251, 255–257, 259, 264–265, 275, 278, 280, 284–287, 288, 290
- Amoräisch 110, 112, 164, 260
- Amram 74, 97, 116, 123, 199, 201–202, 208, 271, 282
- Antijudaismus, antijüdisch 68, 80, 92–93, 178, 196, 253, 268, 277
- Aristeas 179
- Aristobul 179
- Arm 99, 118, 139, 209, 285
- Artapanes 183
- Äthiopierin 198, 203, 276
- Attridge, Harold W. 196–197
- Autorität 23, 36, 38, 43, 99, 101–102, 106, 120, 123, 125, 161–162, 170, 180, 233, 240, 244–245, 256, 258, 273, 290–292
- Barmherzigkeit, barmherzig 91, 99–100, 102, 105, 134, 143, 148, 158
- Batseba 132, 134
- Befreiung 39, 75, 96, 99, 101, 106, 108, 126, 127, 133–135, 140–142, 149, 154, 188, 204, 267, 270
- Beschneidung 13, 99–100, 102, 104–106, 118, 125, 135, 137, 142–143, 153–154, 168, 172–173, 175, 212–213, 216, 228, 230, 232, 237, 240–241, 272–273, 275–277, 279–281, 285–287, 289, 292
- Bildung 72, 78, 180, 216, 219, 221, 223, 265, 284, 286
- Bitja 97, 117, 208, 212
- Böse 19, 21, 55–56, 64, 66, 68–69, 75, 77–79, 81–82, 84, 86, 88, 105, 149, 167, 169, 188–190, 194, 221, 228, 233–234, 237, 239, 240, 242
- Brot 39, 141, 151, 213
- Brunnen 39, 43, 95–96, 101, 104, 108, 140–141, 172, 200, 237, 274
- Brüste 126, 139, 238
- Buchstabe, buchstäblich 48–49, 60–62, 71, 87, 135, 240, 258, 266
- Christologisch 60, 62, 66, 224–228, 230, 276, 288, 290
- Christus (s. auch Jesus) 12, 52–54, 57–58, 60–61, 63–65, 75–77, 79, 94, 99, 225–228, 230–231, 269, 286, 290
- Cohen, Jonathan 183
- Datan (und Abiram) 140, 142, 168, 209, 285
- David 116, 125, 133–134, 229
- Demetrius 179
- Diskontinuität 21–22, 241

- Erlösung 58, 135, 138, 142, 156, 158, 161, 213, 227, 242
- Erziehung 72, 99, 104, 133, 142, 182, 184–185, 187, 194, 200, 216, 219, 220, 222, 237–238, 284–285, 289
- Esau 133–135, 140, 145, 147, 152, 189
- Etymologie, etymologisch 34, 55, 99, 104, 115, 185, 189, 200, 216, 226, 261–262, 265, 273, 276, 286–287
- Eupolemos 215–216
- Evangelium 61–63, 67
- Ezechiel (der Tragiker) 99, 179, 215–216, 272
- Familie 28, 38–39, 42–43, 44, 51, 64, 97, 102, 116, 123, 128, 145, 150, 152, 186, 196, 199, 203, 208, 234, 237–238, 241, 265, 271, 278, 291–292
- Feldman, Louis H. 196
- Fleisch, fleischlich 51–58, 69, 71–72, 77, 85, 90, 97, 194, 220, 222, 230, 263, 268, 280
- Flucht 21, 37, 42–43, 63, 67, 102, 131, 140–141, 145, 154, 167, 176–177, 191, 198, 200, 204, 219, 223, 226, 228, 231, 273
- Fluss (s. auch Nil) 32–33, 43, 74, 75, 82, 96–97, 99, 101, 103, 107, 118, 123, 127, 137, 142, 166, 184, 199, 202, 208, 216, 219–220, 226, 233, 277, 282
- Fortpflanzung 39, 123, 150–153, 191, 238, 241, 292
- Fremd 30, 37–40, 43, 127, 149, 153, 168, 174, 186, 192, 203, 219, 221, 226, 229–231, 235, 244, 273
- Fruchtbarkeit 43, 101, 135, 138, 145, 157, 184
- Gattung, literarische 22–23, 249, 252, 287
- Geist 48, 53–54, 60, 68, 72, 115, 122, 140, 166, 209, 283
- Geistig 17, 21, 48, 49, 51, 53, 56–57, 60, 62, 66, 69–71, 75–76, 79–80, 86–87, 90, 192, 195, 225–226, 243, 266, 268–269, 277–278, 280
- Genealogie, genealogisch 125, 152, 240–241
- Gerechtigkeit, gerecht 73, 91, 99–100, 102, 105, 114, 117, 120–121, 123, 124, 127–128, 134, 139, 148, 163, 167, 169, 172, 174, 177, 183, 186, 192, 195–196, 220–221, 273, 281
- Geschichte 49, 112, 125–127, 138, 146–147, 149, 153–154, 158, 160, 196, 202, 210, 213, 215, 234–235, 240, 242, 275, 277
- Geschlecht, Geschlechter 20, 40, 77–79, 85–86, 220, 222, 232, 237, 263, 275, 285, 291
- Gewalt 19–20, 22, 29–30, 32–33, 35–40, 43–44, 57, 66, 68–69, 77–79, 85–86, 140, 169–170, 211, 238
- Gewaltlos 19–20, 33, 38, 40, 78, 80, 149, 236–237, 290
- Götter 101–102, 105, 123, 142, 174, 277
- Götzendienst 74–75, 81, 124–125, 136–137, 139, 141, 148, 150–151, 154, 165, 172–175, 211–213, 237, 240–241, 243, 267, 277–278, 285, 292
- Grenzen 13, 20, 49, 161–162, 194, 240, 258, 291
- Hagar 39, 133, 158, 265
- Haggada, haggadisch 15, 18, 110–111, 160, 162, 164, 204–206, 209, 261, 268, 279
- Halacha, halachisch 15, 160–161, 164, 173, 205, 235, 258
- Häuser 31, 44, 73, 79, 82, 97, 116–117, 120, 125, 189, 208, 210, 217, 228–229, 276, 278, 285
- Hebammen 19, 30–32, 34, 39, 40, 44, 70–73, 77–78, 85–86, 96–97, 101, 103, 105, 115–116, 120–121, 123, 125, 127, 142, 145, 149–150, 165, 170, 172, 189–191, 194, 199, 201–202, 207–208, 210–212, 225, 236–237, 264–265, 278, 281, 285–286, 290, 292
- Hebammengeschichte, Hebammenepisode, Hebammenerzählung 35, 39–40, 76–77, 103, 107, 121, 123, 141, 155, 219, 221, 225, 236–237, 264, 291
- Hebräerinnen 29–31, 34, 39–41, 71, 74, 80, 84, 87–88, 123–125, 190, 212, 233
- Heilsgeschichte 49, 63, 78, 106, 108
- Heliopolis 43, 55, 263
- Hellenistisch 15, 84, 92, 179–181, 183, 187–188, 194, 196–197, 202, 249, 256, 276, 279, 286–287
- Hermeneutik 22, 51, 66, 87, 110, 129, 254–257, 264

- Hirten 19, 37–38, 40, 100, 104, 108,
141, 145, 149–151, 154, 167, 187, 191,
198, 200, 212, 220–221, 226–227, 274,
291
- Historisch 20, 57, 60, 62, 87–88, 93,
106, 158, 178, 197, 214, 218, 243–244,
287
- Hobab 209
- Homerauslegung, Homerexegeese 16, 181,
255–256, 259
- Identifikation 11, 41, 52, 57, 62, 115–116,
127, 140, 158, 212, 239, 257, 265–266,
268, 285–286, 291
- Identität 11–13, 16, 20–22, 36, 38, 41,
44, 58, 79, 83, 99, 106, 124–125, 141,
152–154, 172–174, 194, 203, 213, 223,
227–228, 236, 239, 240–241, 245, 272,
276, 279, 291–292
- Individuell, individualisiert 23, 41, 64–65,
67, 73, 79, 87, 106, 161, 204, 221, 223,
235–238, 243, 276–277, 286, 290–291
- Intertextuell 138, 146, 158, 235
- Isaak 39, 133–135, 140–141, 144, 158, 178,
190, 192
- Jakob 28, 39, 42, 44, 51–52, 54, 64,
67, 100, 105, 108, 116, 132–135,
140–142, 144, 147, 149, 152, 154,
156, 158, 178, 188–189, 192, 217,
234, 274
- Jannes und Jambres 96, 199, 207, 274
- Jesus (s. auch Christus) 51, 55, 61, 93, 95,
99, 124, 226
- Jitro (s. auch Reguël) 36, 96, 100, 102,
104–106, 108, 114, 131, 139–141,
150–151, 154, 167–168, 172–173, 191,
200, 203, 209–210, 213, 226–227, 231,
236–237, 273–278, 289, 292
- Jochebed 104, 115–117, 121, 123–124, 126,
128, 142, 151, 199, 207–208, 211–213,
237, 250, 281, 285–286
- Jojakim 216, 273
- Josef 28, 29, 33, 39, 52–53, 56, 63, 96, 111,
114, 116, 119, 121, 133, 135–136, 138,
144, 147–149, 156, 158, 167, 173, 188,
198, 207, 211, 213
- Kampf, Kämpfe 48, 54, 56–57, 63, 66–70,
74–76, 78, 81, 85–86, 100, 120, 149, 192,
201, 219–221, 223, 227, 229, 233–237,
240, 242–243
- Kästchen 33–34, 117–118, 123, 209, 217,
219, 220, 226, 230, 237
- Katene, Katenentradition 18, 77, 217,
219, 225–227, 231–232, 238, 272, 284,
286–287
- Ketura 39, 231, 276
- Kirche 52–53, 63, 70, 72–76, 78–83, 87, 135,
217, 219–220, 222, 226–227, 229–230,
232, 235, 237–238, 240, 244, 266–267,
277, 284, 286, 289
- Knaben 30–34, 39, 71, 73, 85–86, 115–118,
137, 142, 164–166, 199–200, 208, 237,
281
- König 28, 32, 35, 53–54, 70, 99–100,
102–103, 114, 116, 133–136, 143,
145–146, 157, 184, 186–188, 192,
199–201, 203, 207, 210, 212, 220, 270,
273, 277–278
- Kontakte 15, 23, 216, 249–252, 257, 261,
275–276, 279, 292
- Kontinuität 21–22, 65, 241
- Körbchen/Korb 43, 75, 95, 191, 202, 209,
266, 285
- Körper, körperlich 22, 48, 53, 56, 66, 68–69,
77, 79, 83, 85–86, 188, 190–192, 194, 209,
242
- Krone 99, 103, 105, 135, 139, 200, 203
- Land 37, 40, 83, 98, 156–157, 168, 171, 174,
188, 213, 220, 242–243
- Lea 191–192, 222
- Leerstelle(n) 23, 27, 78, 85, 87, 124, 275,
286
- Lehre, Lehrer 12, 16–17, 49, 55–56, 58,
60, 72–73, 76, 85, 89, 91, 93, 112, 143,
155, 170, 185–186, 188, 221, 239, 245,
251–252, 256, 279–281, 283, 288,
292
- Lernen 19–20, 37, 40, 185, 192
- Machtlos 80, 149, 186, 201, 233
- Magier (s. auch Wahrsager) 56, 96, 100,
108, 199, 207, 274
- Männlich 20, 30–31, 38–40, 54, 57, 70–79,
85–87, 95, 103, 115, 165, 184, 189–190,

- 212–213, 219–222, 225, 227, 229–230, 233, 236, 244, 264, 285, 290–291
- Martyrium 68, 79, 96, 103, 105, 233, 237
- Maschal 144, 148–149, 153
- Maß für Maß 111, 113–114, 163–164, 167, 169, 174, 234, 285
- Melchi, Melchiel 273
- Metaphorik, metaphorisch 20–22, 68, 74–75, 77, 82–85, 90, 107, 127, 133, 141, 144, 151, 158, 195, 204, 213, 220–221, 225, 227–230, 236, 242–245, 257
- Methode(n) 15–16, 22–23, 45, 61, 77, 110, 135, 181, 190, 215, 217, 249, 254, 256–259, 264, 275, 286–288
- Midian 19, 21, 37–38, 40–44, 100, 102, 104, 106, 140–143, 145, 149, 151, 167, 172, 174, 181, 183, 186, 191, 200, 203, 212–213, 220, 223, 226, 228, 231, 236, 243, 291
- Milch 75, 98, 124, 220, 272
- Mirjam 17, 33, 41, 97–98, 100, 104, 108, 111, 118–119, 121–127, 142, 151, 166, 167, 170–172, 184, 193, 194, 199, 202, 207–208, 211–212, 234, 237, 272, 282, 285–286
- Moralisch, ethisch 46, 48, 50–51, 53–56, 60, 62, 65–66, 69, 74–76, 78, 80, 83, 84–87, 137, 142–143, 146, 195, 197, 201, 218, 225, 227–228, 233, 243, 256, 277
- Mord 17, 36, 99, 102, 104, 191–192, 198, 217, 231, 273, 286
- Nautin, Pierre 45
- Nil (s. auch Fluss) 17, 31–33, 35, 43–44, 73, 82, 85, 97–98, 108, 135, 139, 142, 164, 166–167, 170, 201, 266, 271, 285
- Ohnmacht 32, 37, 100–101, 234–235
- On 43, 55, 189, 261, 262–263
- Peticha, Petichot 131–134, 142, 143, 144, 146, 148, 158, 211, 234, 270
- Philologie, philologisch 45, 249, 255, 261, 287
- Philosophie, philosophisch 47, 66, 70, 78, 89–90, 180, 182–183, 186–187, 194, 216, 220–222, 230, 238, 259, 284
- Pitom 43, 55, 96, 114, 119, 127, 165, 172, 189, 207, 213, 261, 263
- Platonismus, platonisch 60, 68, 78, 180, 187, 244, 286
- Polemik, polemisch 13–15, 20, 49, 91–94, 145, 251, 253, 266, 279–280, 288
- Politisch 22, 76, 79, 87, 92, 161–162, 178, 182–183, 204, 236, 240, 290–291
- Praxis 13, 49, 66, 92, 161, 172–173, 183, 223, 236, 239, 257, 268, 280, 288, 291
- Propheten, Prophetin, Prophetie 17, 52, 54, 63–64, 111–113, 117, 119, 121–123, 126, 133, 166, 170, 172, 182, 191, 199, 212, 225, 237, 282, 285–286
- Proselyt, Proselytin 124, 125, 150, 209, 278, 289
- Pua 30, 72, 115, 121, 189, 207, 212, 236
- Rahel 39, 100, 222, 274
- Ramses 43, 55, 96, 114, 119, 127, 189, 207, 213, 261, 263
- Rebekka 39, 191–192, 222
- Reguël (s. auch Jitro) 36–40, 42, 43, 191, 198, 209–210, 227, 276
- Reinigung, reinigen 118, 123, 139, 150, 188, 277–278, 285
- Retter 17, 38, 100–101, 114, 118, 120, 126, 145, 149–151, 170, 175, 199, 207, 212, 234, 237, 271, 283, 287, 291
- Rettung 11, 17, 18, 28, 32, 34, 39, 40, 42–44, 65, 70, 98–102, 107–108, 114, 123–124, 126, 128, 133, 138, 146, 149, 153, 155, 161, 168, 170, 172, 177, 200, 203, 212, 217, 225, 230, 231, 236–237, 240, 266, 274, 276–277, 290
- Richter 36, 95, 167, 170, 234
- Salomo 132, 134, 179
- Sara 117, 133, 190–193, 222
- Satan 55–56, 96, 100, 106, 109, 225–226, 228, 234
- Säugling 33, 35, 40, 71, 75–76, 81, 97, 126, 233, 238
- Schalit, Abraham 197
- Schechina 114, 118, 120, 123, 166–167, 170, 282
- Schelomit 151

- Schifra 30, 72, 115, 121, 189, 191, 207, 236, 264
- Schilf, Schilfmeer 33, 43, 44, 63, 117, 122, 161, 164, 212
- Schönheit 30, 99, 104, 105–106, 184, 199, 200–203, 219, 221, 271–272, 285, 289–290
- Schwester 19, 33–34, 42, 99–100, 104–105, 113, 118–119, 121, 123, 127, 142, 150–151, 166, 170–172, 184, 191, 194, 208, 221, 234, 236–237, 271–274, 277, 290
- Septuaginta 12, 28, 31, 33, 43, 45, 51, 55, 179–180, 202, 254–255, 263–264, 289
- Sklaverei 43–44, 56, 137, 141–142, 145, 157, 199
- Sozial 20, 22, 34–35, 40, 54, 68, 82–83, 85, 92, 161, 179
- Soziokulturell 12, 16, 70, 155, 161
- Spirituell 16, 21–22, 47–48, 50–51, 53–58, 60–66, 68–70, 73, 75–88, 98, 192, 194–195, 218, 220, 227, 233, 238–242, 272, 284, 290
- Städte, Vorratsstädte 43, 54–55, 64, 114, 119, 127, 135, 172, 174, 189, 207, 210, 213, 229, 262, 271, 278
- Sterling, Gregory E. 178
- Stoa, stoisch 66, 67, 78, 90, 180, 187
- Synagoge 75–76, 79–82, 87, 129, 206, 220, 222, 225–226, 230, 237, 240, 267
- Tannaitisch 110, 112, 160, 163, 260–261, 277
- Taufe 75, 77, 82, 220, 226, 230, 235, 266, 277
- Teufel 53–56, 63–64, 70–71, 73, 75, 77, 80–82, 84, 87, 225–230, 233, 235–236, 239, 268
- Tharbis 202–203
- Theologie, theologisch 16, 20, 41, 46–47, 57, 60, 91–92, 98, 108, 111, 146, 160–161, 163, 197, 216, 253, 260, 283, 288–289
- Thermutis 199–200, 202, 276
- Tob, Tobija 117, 216, 273
- Tora 17, 32, 41, 45, 66, 126, 129, 133–134, 142–144, 153–155, 161, 167, 178–181, 187, 193–195, 197, 205–206, 241–242, 257, 280, 292
- Tugend 53, 57, 67–69, 73–74, 76, 83, 186–189, 191–198, 203, 218–223, 229–230, 233, 236, 264
- Typologie, typologisch 49, 54, 76, 90, 95, 277, 282, 284, 286, 288, 290
- Typus 17, 62–63, 79, 135, 220, 226–227, 229, 231, 237–238, 277, 289
- Unfruchtbarkeit, unfruchtbar 98, 101, 104, 116, 190, 230, 272
- Unreinheit, unrein 98, 118, 124, 126, 139, 272
- Unterdrückung 22, 29–30, 36–37, 40, 43, 54, 56–57, 65, 75, 88, 103, 127, 136, 145–146, 148, 183, 198, 204, 211, 225, 227–228, 234, 240, 243, 271, 285
- Verdienst 114, 121, 123, 133, 135–136, 149, 161, 167, 170, 173, 234
- Verinnerlichung, innerlich 54, 84, 86–87, 197, 242
- Vermehrung 28–30, 39–40, 53, 56, 63, 83, 96–97, 100–103, 115, 119–121, 123, 132, 135, 138, 142–144, 150, 153, 157, 163, 184, 188, 198, 212, 234, 240–241
- Vogel, Vögelchen 72, 150, 189, 191, 193, 212, 264, 276
- Vollkommenheit, vollkommen 66–67, 86, 161, 181, 183, 187–188, 191–194, 218, 275
- Vorsehung 91, 97–102, 169, 184–185, 192, 197, 200–201, 219, 230, 233–235, 271, 277
- Vulgata 31
- Wahrsager (s. auch Magier) 101, 118, 120, 125–126, 164, 208, 234, 240, 270–271, 274, 277
- Weiblich 20, 30, 54, 57, 70–72, 75, 77–79, 85–87, 92, 103, 115, 123, 184, 187, 189–190, 213, 220–221, 225, 227, 230, 236–237, 240, 244, 263–264, 290–291
- Widerstand 19, 30, 33, 38, 40, 78, 80, 103, 123, 128, 149, 202, 207, 236–237, 290–291
- Wille 91, 93, 97–98, 101, 105, 107–108, 111, 125, 127, 199, 201, 219, 245
- Wortsinn/Literalsinn 17, 48, 49, 56, 58, 80, 87, 89–90, 105, 107, 127, 158, 218, 240, 269, 284, 287–288

Wortspiel 114–115, 118, 127, 135, 158,
165–166, 244, 285

Wüste 21, 39–40, 43–44, 82–83, 114, 142,
170, 198, 200, 204, 243

Zippora 38, 100, 102–103, 105–106,
141, 146, 150, 158, 168, 170, 172–173,
191, 193, 209–210, 212–213, 221–222,
226–227, 236–237, 264, 274–277

Zugehörigkeit 40–41, 125, 173, 186, 238,
240–241, 257, 281