



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Initiation, Machtstrukturen und Herrscherersetzung
und ihre Vertextung

Verfasser

Samuel Brandstetter

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 333 347

Studienrichtung lt. Studienblatt:

UF Deutsch UF Französisch

Betreuer:

emer. o. Univ.-Prof. Dr. Michael Metzeltin

Besonderen Dank verdienen an erster Stelle meine Eltern, die mich während meines gesamten Studiums immer unterstützt haben und mir immer zur Seite gestanden sind. Ohne euch wäre ich nie so weit gekommen!

Weiters möchte ich auch Herrn emer. o. Univ.-Prof. Dr. Michael Metzeltin für die Betreuung meiner Diplomarbeit sehr herzlich danken.

Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne,
Der uns beschützt und der uns hilft zu leben.
(Hermann Hesse)

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	7
2. Theoretische Überlegungen	10
2.1. Herrschaftsstrukturen	10
2.2. Legitimation für einzelne Herrscher	11
2.3. Narrativisierung von Königersetzungen	12
3. Les trois poils de la barbe d'or du diable	14
3.1. Résumé	14
3.2. Vergleich mit der prototypischen Herrscherersetzung	16
4. Moses als Prätendent	22
4.1. Geburt eines Herrschers	22
4.2. Ausbildung zum Herrscher/Fortführung des Initiationsprozesses	27
4.3. Moses wird von Gott berufen	30
4.4. Rückkehr nach Ägypten	32
4.5. Die Erprobung des Prätendenten	34
4.5.1. Die Zehn Plagen	38
4.6. Beseitigung des Königs und Inthronisierung	46
4.7. Zusammenfassende Darstellung der narrativ umgesetzten Initiationssequenzen	47
4.7.1. Knabeninitiation	47
4.7.2. rituelle Herrscherersetzung	49
5. Moses als amtierender Herrscher	51
5.1. Moses der Gesetzgeber	54
5.1.1. Der Dekalog	56
5.2. Das Goldene Kalb (erste große Revolte)	59
5.3. Moses strukturiert das Volk	62
5.3.1. Rechtsspruch mit bitterem Wasser	66
5.4. Anhaltende Revolten während der Reise	68
5.4.1. Rebellion von Korah, Dathan und Abiram (Nm 16)	73

5.5. Wasser von Meriba	75
5.6. Die eherne Schlange	76
5.7. Bileam	79
5.8. Das Ende der Wanderschaft (in Nombres)	83
6. Moses' Herrschaft endet	86
7. Religionsstiftung und Initiation	91
8. Abschließende Bemerkungen	94
9. Résumé en langue française	96
10. Bibliographie	100
Anhang	106
Abstract	110
Curriculum vitae	111

1. Einleitung

Die Verschriftlichung von Riten scheint sehr früh in der menschliche Geschichte entstanden zu sein. Diese Idee drückt auch Margit Thir in ihrem Buch *Herrscherersetzung* aus: „Nach dem Gesagten kann man die Vermutung äußern, dass das Schema der pubertären Initiation und das Schema der Königersetzung Grundformen des menschlichen Erzählens darstellen [...]“¹. In der Repetition dieser Riten findet man den Grund dafür, dass sie auch in die Verhaltensmuster der Menschen Eingang gefunden haben. Dazu erwähnen Metzeltin/Thir: „Die Wiederholung von Riten [...] und Ritualen [...] führt zu stereotypen Verhaltensweisen der Gesellschaftsmitglieder. Bestimmte Verhaltensweisen werden dadurch als Norm deklariert.“²

Diese Aussage soll in dieser Diplomarbeit überprüft und an Beispielen erprobt werden. Dazu werden zwei Texte mit einem völlig unterschiedlichem - historisch und kulturell gesehen - Hintergrund analysiert. Zu Beginn steht ein bretonisches Zaubermärchen, das von François-Marie Luzel verschriftlicht wurde, im Fokus der Analyse. Auf dieses folgt eine analytische Darstellung der Lebensgeschichte von Moses.

Das Märchen *Les trois poils de la barbe d'or du diable* wurde gewählt, da die inhaltlichen Narrateme, welche dieses Märchen aufweist, in zahlreichen europäischen und außereuropäischen Versionen zu finden sind. Zu dieser weiten Verbreitung kommen auch inhaltliche Parallelen zur Lebensdarstellung von Moses, die beide Texte in gewisser Hinsicht vergleichbar machen.

Moses zählt wohl zu den bekanntesten Personen des Alten Testaments. Er nimmt nicht nur in der christlichen Religion eine führende Rolle ein, sondern auch in der jüdischen und islamischen Religion - „im Koran erscheint Mose als der bedeutendste vorislamische Prophet“³ - wird auf ihn zurückgeblickt. Seine Rolle als Vorbild erstreckt sich in den einzelnen Religionen vom Propheten bis hin zum Befreier des Volkes Gottes. Dass Moses bis heute einen besonderen Status innehat, zeigt auch die Anzahl an modernen

¹ Margit Thir: *Herrscherersetzung. Ritualität und Textualität*. Wien: Praesens Verlag 2010. S. 31.

² Michael Metzeltin (Hrsg.): *Diskurs. Text. Sprache: Einführung in die Sprachwissenschaft für Romanistinnen und Romanisten*. Wien: Praesens (Edition Praesens-Studienbücher, 1) 2002. S. 30.

³ Friedrich Wilhelm Graf: *Moses Vermächtnis: über göttliche und menschliche Gesetze*. München: Beck 2006. S. 34.

Verfilmungen, die auf den Moses-Stoff immer wieder zurückgreifen. Auf diese vorrangige Stellung weist auch Macchi in seiner Einführung in das betreffende Bibelbuch hin:

Pour le judaïsme, l'Exode est perçu comme une expérience fondatrice, et le rappel de cet événement occupe une place considérable dans la liturgie. Les rituels de la Pâque visent à faire mémoire des événements de la sortie d'Égypte et à les rendre présents chaque année dans les familles juives. Le christianisme a lui aussi utilisé le motif exodique, et les auteurs du Nouveau Testament ont considéré le salut apporté par Jésus-Christ comme un accomplissement de l'Exode d'Israël.⁴

Die Überlieferung seiner Lebensgeschichte gründet sich vorrangig auf das Pentateuch, die fünf Bücher Mose. Zusätzlich dazu gibt es - vor allem in der jüdischen Tradition - eine große Anzahl an außerbiblischen Quellen, die von Moses berichten. Namhaft ist hierbei Josephus, der ebenfalls Moses erwähnt. Was die biblische Quellenlage (das Pentateuch) betrifft, so geht die Literaturwissenschaft davon aus, dass es sich bei den ersten Büchern der Bibel um eine Kompilation aus verschiedenen Quellen (und verschiedenen zeitlichen Überarbeitungen) handelt, die auch Macchi kurz darstellt:

Du point de vue de l'évolution littéraire de l'œuvre, la plupart des commentateurs s'accordent à distinguer au sein du livre de l'Exode les textes d'origine sacerdotale (P) des textes issus d'autres milieux. Certains auteurs retrouvent parmi les textes non sacerdotales le Yahwiste, soit dans sa forme classique (Schmidt), soit rajeuni de plusieurs siècles (van Seters, Levin). Sous l'influence d'E. Blum et d'autres, de nombreux chercheurs préfèrent aujourd'hui caractériser un grand nombre de textes non sacerdotaux de „deutéronomistes“.⁵

Auf diese verschiedenen Quellen wird in dieser Arbeit nicht näher eingegangen. Der Text wird so genommen, wie er sich heute allgemein präsentiert. Diese Arbeit soll auch nicht die Frage beantworten, ob Moses eine historische Figur war oder nicht. Hierfür sei an die Schriften zahlreicher Archäologen und Altertumsforscher verwiesen. Der Fokus dieser Arbeit soll vielmehr auf den initiatorischen Prozessen liegen, die eine Machtübernahme, wie sie in literarischen Texten dargestellt wird, oftmals begleiten. Zunächst wird also auf die rituelle Form einer Königersetzung eingegangen. Auch die Legitimation für einzelne Herrscher soll zu Beginn der Arbeit erläutert werden. Eine textanthropologische Methode, um die Textstruktur erkennbar zu machen, soll an diesem Beispiel exemplifiziert werden.

⁴ Jean-Daniel Macchi: *Exode* (S. 173-185). In: Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan (éds): *Introduction à l'Ancien Testament. Le monde de la Bible n 49*. Labor et Fides: Genève 2004. S. 182.

⁵ Jean-Daniel Macchi: *Exode*. S. 178.

Folgende Forschungsfragen ergeben sich daraus für diese Arbeit:

- Folgt das Märchen inhaltlich der Struktur einer Herrscherersetzung?
- Findet sich eine »initiatorische« Erklärung für gewisse narrative Ähnlichkeiten in dem Märchen und der Lebensdarstellung von Moses?
- Lässt sich in der Lebensgeschichte von Moses ein schematischer Aufbau erkennen, der mit anderen Herrscherbiographien vergleichbar ist?
- Kann die prototypische Struktur, die Metzeltin/Thir vorlegen, auf die narrative Lebensdarstellung von Moses angewendet werden?

2. Theoretische Überlegungen

2.1. Herrschaftsstrukturen

Die Menschheit verspürte schon in frühester Zeit, den Wunsch Macht auszuüben. Zählt man sich zu den Gläubigen in Bezug auf die Schöpfungsgeschichte, so erkennt man bereits anhand der ersten Kapitel der Bibel, dass die Ausübung von Macht unmittelbar an die Menschheitsgeschichte geknüpft ist. Adam, und in der Folge auch seine Frau, spüren die Herrschaft einer ihnen höher gestellten Kraft oder Person, die Forderungen und Gesetze für sie entwirft. Diese Gesetze lenken aber nicht nur das Verhalten des Menschenpaares gegenüber ihrem Gott, sondern es werden auch Gesetze für die zwischenmenschlichen Beziehungen eingesetzt. So wird der Mann als Haupt der Familie eingesetzt.

Die Vorstellung von Macht und in der Folge von Herrschaft (das Ausüben von Macht über andere Personen) steht in dieser Geschichte bereits mit der Erschaffung der Menschen in Verbindung. Als ersten Menschen, der in großem Stil Macht über seine Mitmenschen ausübt, erwähnt die Bibel Nimrod. Von ihm wird gesagt, dass er der erste starke Mann gewesen sei (Ex 10, 8).

Glaubt man eher an eine Evolution, so findet man auch dort bereits zu Anbeginn die Vorstellung von Macht. Im Kontext der Evolution spricht man von der *Macht des Stärkeren*. Auch hinter dieser Erschaffungsidee steckt eine Form von Herrschaft - eine Art erweist sich als stärker als eine andere und diese Vormachtstellung führt in der Folge zum Aussterben der weniger anpassungsfähigen Art.

Betrachtet man den weiteren Verlauf der Menschheitsgeschichte - egal, von welchem Ausgangspunkt man beginnt, kann die Geschichte nur als Aneinanderreihung von Machtstrukturen gelesen werden. Somit folgt jede Gesellschaft einer inneren Ordnung. Leben mehrere Menschen auf einem begrenzten Gebiet zusammen, so bilden sich immer hierarchische Schichten. Bei diesen Herrschaftsformen darf man aber nicht nur an große Staatsgebilde denken, wie zum Beispiel die Demokratie, die Monarchie, ... Auch die kleinsten Lebensgemeinschaften folgten - beziehungsweise folgen einem inneren Aufbau. In der Frühzeit der Geschichte der Menschheit trifft man in Großfamilien auf patriarchalische und matriarchalische „Regierungsformen“. Roman Herzog geht in seiner Einführung auf den Homo Sapiens ein: „Schon die Lager des Homo Sapiens [...] waren

nach einem erkennbaren, immer wiederkehrenden Schema gegliedert, das genauso gut die Anordnungen von Hordenältesten widerspiegeln kann [...].⁶ Schließen sich in der Folge mehrere Familien zusammen, so muss auch diese Gruppe von jemandem geführt werden. Hierbei wird zwar noch nicht von Staaten gesprochen, aber das Phänomen der Herrschaft bleibt das gleiche. Herrschaft „[...] hat an dem Tag begonnen, an dem sich der erste Mensch dem Befehl eines anderen beugte.“⁷

Trafen Menschen auf Kräfte, die sie sich nicht sofort erklären konnten, mussten für diese real erlebten Situationen Kanäle für die Verarbeitung geschaffen werden. Entzogen sich *übermächtige Gewalten* der menschlichen Kontrolle, so wurden diese Gewalten schon relativ früh an Gestalten abgeben, die für diese verantwortlich waren. Die antiken Sagen zeigen das sehr deutlich. So gibt es für die verschiedensten Naturphänomene immer Gottheiten oder gottähnliche Gestalten, wie Nymphen, die dafür verantwortlich waren. Das ist mitunter eine Erklärung dafür, dass die Religion in der Antike eine so große Rolle im Leben der Menschen spielte. Sie konnte nicht erklärbare Naturphänomene *erklären*. Waren gottähnliche Gestalten, beziehungsweise Götter für Naturereignisse, wie besonders gute Ernteergebnisse verantwortlich, so konnte diesen geopfert werden, um ihr Missfallen abzuwenden⁸. Kluge Personen gründeten ihre irdische Macht auf der Vermittlung mit diesen mächtigen Gottheiten.

2.2. Legitimation für einzelne Herrscher

Möchte man die Macht patrilinear - oder auch matrilinear - weitergeben, so ist es von Anbeginn an wichtig, die eigene Macht zu legitimieren und die eigenen Kinder in der Staatskunst zu schulen. So sind uns heute Tierfabeln aus verschiedenen Regionen überliefert, die ursprünglich diese Funktion trugen - sie sollten die junge Generation in die Staatskunst einführen und sie dahingehend erziehen. Dazu zählen auch die Fürstenspiegel. Dabei handelt es sich um „eine literarische Gattung didaktischer Art, der es um das rechte Verhalten und Regieren von Monarchen, um eine Sinngebung der

⁶ Roman Herzog: *Staaten der Frühzeit. Ursprünge und Herrschaftsformen*. 2., überarb. Auflage. München: Beck 1998. S. 8.

⁷ Roman Herzog: *Staaten der Frühzeit*. 1998. S. 9.

⁸ Vgl. dazu: Roman Herzog: *Staaten der Frühzeit*. 1998. S. 74 f.

staatlichen Ordnung und des Herrscheramts geht“⁹. In diese Kategorie fällt beispielsweise das Pancatrantra, das rund um den indischen Königshof entstanden ist. Als ersten Fürstenspiegel wird oft ein Text benannt, der für den ägyptischen König Merikarê um 2000 v. Chr. geschrieben wurde¹⁰. In der weiteren Folge und zeitlich später ist *Il principe* von Machiavelli anzusiedeln. Theo Stammen beschreibt die Besonderheit dieser Zeit, wenn er die politischen Schriften dieser Jahre wie folgt aufzählt: „Niccolo Machiavelli schrieb 1513 seinen «Principe», [...], 1513/14 begann Thomas Morus an seiner «Geschichte König Richards III» zu arbeiten; 1515 erschien [...] die «Institutio Principis Christiani» des Erasmus von Rotterdam; ein Jahr später, 1516, folgte dann die «Utopia» des Thomas Morus.“¹¹

Diese eher praktisch orientierten Werke sollten die Handlungsweise und die Entscheidungen im »Herrschaftsalltag« regeln und als Hilfe dienen. Ziel war es hier also, die eigene Macht nicht durch überaus fehlerhafte Entscheidungen zu verlieren. Es gibt aber noch eine weitere Möglichkeit seine Macht abzusichern. Dazu zählt beispielsweise die Legitimation durch eine höhere - göttliche - Instanz. Die ägyptischen Pharaonen präsentierten sich deshalb als Kinder der Götter. Auf mittelalterlichen Gemälden sieht man deshalb auch sehr oft eine Hand aus den Wolken, die den Herrscher krönt. Ein Beispiel dafür ist das Gemälde *Sacramentaire de Charles le Chauve*¹², das auch die passende Bildunterschrift „excel sa voce“ trägt. Diese göttliche Bestätigung und Legitimierung der Herrschaft wird bei der folgenden Mosesgeschichte eine tragende Rolle spielen.

2.3. Narrativisierung von Königsersetzungen¹³

Da in der Folge auf dieses theoretische Konstrukt aufgebaut werden soll, wird das Modell hier dargestellt. Die folgende prototypische Narrativisierung der Königsersetzung wurde

⁹ Bruno Singer: Art. *Fürstenspiegel* (S. 707-711). IN: *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. v. Gerhard Müller. Bd 11: Familie - Futurologie. Berlin: de Gruyter 1983. S. 707.

¹⁰ Vgl. dazu: Bruno Singer: Art. *Fürstenspiegel* (S. 707-711). IN: *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. v. Gerhard Müller. Bd 11: Familie - Futurologie. Berlin: de Gruyter 1983. S. 707.

¹¹ Theo Stammen: *Fürstenspiegel als literarische Gattung politischer Theorie im zeitgenössischen Kontext - ein Versuch* (S. 255-285). IN: Mühleisen, Stammen (Hrsg.): *Politische Tugendlehre und Regierungskunst*. Tübingen: Niemeyer (Studia Augustana, 2) 1990. S. 255.

¹² Siehe: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53019391x/f14.image> (März 2014)

¹³ Dieser Abschnitt bezieht sich eng auf: Michael Metzeltin & Margit Thir: *Textanthropologie*. Wien: praesens (Bachelor Studies; 3) 2012. S. 144-146.

von Michael Metzeltin und Margit Thir aufgestellt. Sie besitzt 8 Phasen, wobei diese Phasen nicht sukzessive durchlaufen werden müssen. Teilweise treten sie in anderer Reihenfolge oder gleichzeitig auf.

Die erste Phase besteht darin, die Schwäche des amtierenden Königs zu zeigen. Dies kann narrativ verschieden umgesetzt werden. Der Fokus kann auf dem Alter oder der Krankheit des Herrschers liegen. Ein Zeichen für Schwäche sind auch Naturkatastrophen, die über das Land hereinbrechen. Auf diese Phase folgt das Erscheinen von Prätendenten, Kandidaten, die regierungsfähig sind. Narrativ kann es sich um Söhne des Herrschers handeln, sie können aber auch aus einem anderen Land kommen. Nach seinem Auftreten muss der Prätendent beweisen, dass er bereits in die Welt der Erwachsenen initiiert ist. In der Folge muss er beweisen, dass er für das Wohl seiner künftigen Untertanen sorgen kann. Narrativ kann ihm dazu große Stärke, Klugheit, magische Hilfe zugeschrieben sein. Der Prätendent muss auch eine Frau für sich gefunden haben. Dies dient als Zeichen dafür, dass er die Gruppenkontinuität aufrecht erhalten kann, da er für Nachwuchs sorgen kann. Im Kampf mit anderen Prätendenten beweist der echte Nachfolger seine Überlegenheit. Um die Königsersetzung abzuschließen, muss der alte König beseitigt werden. Narrativ dankt der König ab, er wird getötet oder er stirbt. Danach kann der siegreiche Prätendent als neuer Herrscher inthronisiert werden.

In der Folge soll nun dieses Schema auf zwei literarische Beispiele aus verschiedenen Epochen und Hintergründen angewendet werden. Dadurch soll gezeigt werden, dass dieses besprochene Schema von allgemeingültigem Charakter ist. Zu Beginn wird die narrative Struktur einer Herrscherersetzung in einem französischen Märchen analysiert werden. Danach soll die Lebensgeschichte von Moses analysiert werden. Es soll in diesem Kapitel nicht darum gehen, die Lebensgeschichte Mose als reale oder fiktionale Darstellung abzutun. Dazu möge man sich an religionswissenschaftliche und/oder archäologische Forschungen wenden. Der Fokus dieser Arbeit liegt auf der narrativen Darstellung der Herrscherersetzung.

3. Les trois poils de la barbe d'or du diable

François-Marie Luzel nennt nicht nur die Erzählerin - Barbe Tassel - am Ende des Märchens, sondern ordnet es auch geografisch und zeitlich ein: Plouaret 1870.

Allgemein zu diesem Märchentypus sagt Paul Delarue in seiner Märchenzusammenstellung: „Ces contes-types 460 et 461, autant dans leur forme simple que dans leur combinaison avec le T. 930, sont répandus dans toute l'Europe, en Asie jusqu'en Chine, et sporadiquement en Afrique et en Amérique. [...] Le type 461 paraît particulièrement aimé en Bretagne, où se localise près de la moitié des versions.“¹⁴

Aus diesem Grund soll hier auch eine bretonische Version des Märchens analysiert werden.

Die in dem oben angeführten Zitat erwähnte Einteilung in Märchentypen basiert auf dem Aarne-Thompson-Index. In dem Buch „The types of the folktale“¹⁵ werden die Märchen in verschiedene Kategorien eingeteilt, wie beispielsweise Tiermärchen und Zaubermärchen. In dieser Klassifikation findet man das Märchen „Der Teufel mit den drei goldenen Haaren“ unter der Überschrift „Übernatürliche Aufgaben“ mit der Nummer 461. Dieser Index ermöglicht so eine leichtere Suche und Vergleichbarkeit von europäischen Märchen. T. 930 weist auf eine besondere Geburt/Herkunft hin.

Inhaltlich weist das Märchen - wie viele andere auch - nicht nur Elemente der Herrscherersetzung, sondern auch der Knabeninitiation auf. Margit Thir erklärt diesen Umstand wie folgt: „Da aber der Prätendent, der den König herausfordert, ein Initiierter sein muss, findet man in diesen Märchen auch Momente der pubertären Initiation.“¹⁶

3.1. Résumé

In diesem Märchen wird der Weg eines Gärtnerjungen von der Geburt bis zur Hochzeit mit der Prinzessin des Landes dargestellt. Der König, der ein Freund des Gärtners ist, bietet diesem an, der *parrain* seines neuen Kindes zu werden. Nach der Geburt seines Kindes ist der Gärtner so glücklich, dass er den Wunsch äußert, sein Sohn möge einmal die

¹⁴ Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze: *Le conte populaire français: catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer: Canada, Louisiane, Îlots français des États-Unis, Antilles Françaises, Haïti, Ile Maurice, La Réunion*. Paris: Maisonneuve et Larose 1964. P. 153f.

¹⁵ Antti Amatus Aarne: *The types of the folktale: a classification and bibliography*. translated and enlarged by Stith Thompson. Porvoo: Söderström (FF communications, 184) 1981.

¹⁶ Margit Thir: *Herrscherersetzung. Ritualität und Textualität*. Wien: Praesens Verlag 2010. S. 30.

Tochter des Königs heiraten. Dieser Wunsch missfällt dem König aber sehr. Der König gibt vor, sich um den Sohn des Gärtners kümmern zu wollen. Bei der erstbesten Gelegenheit setzt er Charles allerdings in einer Glaswiege auf dem Wasser aus. Diese wird aber von einem Weinhändler aus Bordeaux gefunden, der den kleinen Charles bei sich aufnimmt und ihn wie seinen eigenen Sohn aufzieht.

Nach einigen Jahren trifft der König bei einer Reise nach Bordeaux wiederum auf Charles, den er sofort als den Sohn seines Gärtners erkennt. Er bittet den Weinhändler ihm den vermeintlichen Sohn zu überlassen, damit dieser sein Sekretär werden möge. Mit einem Brief wird Charles vom König zur Königin vorausgeschickt, in dem der König fordert, dass der Überbringer dieser Botschaft sofort getötet werden sollte. Durch Zufall trifft er auf dem Weg auf drei *maltôtiers*. Diese brechen wegen ihrer Neugierde das Siegel und lesen den Brief. Aus Mitleid bewegt schreiben sie einen neuen Brief und tauschen die beiden Briefe aus. Sie fordern im Namen des Königs die Königin auf, sich gut um den Überbringer des Briefes zu kümmern. Als der König nach einiger Zeit nach Paris zurückkehrt, ist er überaus zornig darüber, dass Charles nicht getötet worden war.

Um sich des Jungen endgültig zu entledigen, wird er als Soldat zur Armee geschickt. Dort erklimmt er allerdings die Karriereleiter und ist deshalb in aller Munde. Selbst die Tochter des Königs verliebt sich in ihn. Nach der vorgetragenen Bitte der Prinzessin willigt der König in die Hochzeit ein, aber nur wenn es der Junge schaffen sollte, drei Haare aus dem goldenen Bart des Teufels zu besorgen. Nur dann dürfe Charles die Prinzessin heiraten. Nach einer langen Reise trifft er am Fuß eines Berges auf die Mutter des Teufels, die ihm wegen seiner sympathischen Art hilft. Sie fordert Charles auf, sich unter dem Bett zu verstecken, bis sie die Gefahr - ihren Sohn - gebannt hätte. Die Mutter des Teufels gibt ihrem Sohn in dreimaliger Wiederholung so lange zu essen, bis dieser vor Müdigkeit einschläft. Dann reißt sie ihm nacheinander drei Barthaare aus und gibt diese Charles, welcher mit den drei Haaren zurück nach Paris reist, um endlich die Prinzessin heiraten zu können.

Beim Anblick der drei goldenen Haare, erdolcht sich der König vor Wut selbst. Daraufhin kann die Hochzeit mit Tanz und Freude gefeiert werden.

3.2. Vergleich mit der prototypischen Herrscherersetzung

Der Protagonist dieses Märchens stammt aus eher ärmlichen Verhältnissen. Sein Vater ist der Gärtner des Königs. Die verschiedenen sozialen Schichten der Eltern und in der Folge der Zieheltern finden sich in zahlreichen Texten, die eine Initiation narrativ umsetzen. Diese Darstellung findet sich auch in der narrativen Biographie von Moses. Er stammt auch aus einer armen Sklavenfamilie, wird aber am Hof des ägyptischen Pharaos aufgezogen. Ein solcher »sozialer Aufstieg« wird auch in diesem Märchen dargestellt: vom Sohn eines Gärtners über die Stellung als Ziehsohn eines reichen Weinhändlers bis hin zum Bräutigam der Prinzessin.

Nach seiner Geburt verkündet der Vater voller Stolz: „A votre santé, sire, et Dieu fasse la grâce à mon fils nouveau-né d'être uni un jour à la princesse votre fille.“¹⁷, sehr zum Missfallen des Königs. In anderen Versionen dieses Märchens tritt hier eine Fee auf, die diese Aussage als Prophezeiung ausdrückt. In der Version der Gebrüder Grimm sagt die Fee beispielsweise:

Es ist in diesen Tagen ein Kind mit einer Glückshaut geboren: was so einer unternimmt, das schlägt ihm zum Glück aus. Es ist ihm auch vorausgesagt, in seinem vierzehnten Jahre solle er die Tochter des Königs zur Frau haben.¹⁸

Dem Prätendent wird hier eine besondere Geburt bescheinigt. Dieser Moment wird in der 4. Phase der Königersetzung angesprochen und soll als Beweis der Absicherung des Landeswohles dienen. Auch Moses wird unter bemerkenswerten Umständen geboren werden.

An dieser Stelle im Märchen wird aber auch darauf hingewiesen, dass dem König eine Tochter geboren wurde. Gemäß der prototypischen Herrscherersetzung von Metzeltin/Thir ist dies ein Zeichen für die Schwachheit des Königs (1. Moment der Königersetzung). Hat der König Töchter im heiratsfähigen Alter, so ist dies meist ein Zeichen für das nahende Ende seiner Herrschaft. Das führt in Märchen oft dazu, dass der König seine Tochter wegsperret, zum Beispiel in einen Turm, um seiner Ersetzung entgegenzuwirken.

¹⁷ *Les trois poils de la barbe d'or du Diable*. IN: François-Marie Luzel: *Contes populaires de Basse-Bretagne*. Tome 1. Paris: Maisonneuve et Leclerc 1887. p. 87.

¹⁸ *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren*. IN: Brüder Grimm: *Kinder- und Hausmärchen*. Ausgabe letzter Hand mit Originalanmerkungen der Brüder Grimm. Band 1: *Märchen Nr. 1-86*. Stuttgart: Reclam (Reihe Reclam, 3191) 2010. S. 167.

Um sich des Prätendenten zu entledigen, wird das Kind des Gärtners vom König ausgesetzt: „Charles fut bientôt exposé sur la grande mer, dans un berceau de verre, et abandonné a la grâce de Dieu.“¹⁹. Die Darstellung der Aussetzung wird in allen Märchen dieses Typus narrativ umgesetzt. Paul Delarue gibt in seiner Märchensammlung ein Résumé des Märchens *Le garçon de chez la bûcheronne et les écus du diable* an. Auch in diesem Märchen wird der Prätendent im Wasser ausgesetzt: „[...] il emporte le nouveau-né - qu'il abandonne non loin de là, enveloppé dans son manteau, sur la rivière.“²⁰

Diese Darstellung der Aussetzung wird uns in der Folge auch bei Moses beschäftigen. So viel sei hier erwähnt: Moses wird als Kind im Nil ausgesetzt und von der Tochter des Pharaos gefunden. In diesem Märchen wird der Prätendent nicht von der Tochter des Königs gefunden - diese ist hier, narrativ betrachtet, ja fast im selben Alter wie der Prätendent selbst - , sondern vom Weinhändler des Königs. Er nimmt das Kind mit nach Hause und zieht es dort wie sein eigenes Kind auf. Diese Phase dient einer ersten Ausbildung des Prätendenten, die auch narrativ umgesetzt wird: „On lui donna des maîtres de toute sorte [...]“²¹.

Einige Jahre später trifft der König wieder auf das Kind, und zwar, als er eine Reise zum Weinhändler unternimmt. An dieser Stelle zeigt sich die Schwachheit des Königs (1. Moment der Königersetzung), da er nicht selbst in der Lage ist, sich des Prätendenten zu entledigen. Der König greift hier zu einer List und sendet den Prätendenten voraus:

Le roi, qui ne devait pas retourner immédiatement à Paris, envoya Charles devant et lui donna une lettre pour la reine, dans laquelle il ordonnait à celle-ci de faire mettre à mort le porteur, des qu'il arriverait. Il ajoutait qu'il reviendrait aussi, sans retard, mais qu'il fallait que son ordre fût mis à exécution, avant son arrivée.²²

Margit Thir erwähnt zu Tötungsversuchen durch die zu ersetzenden Könige in Märchen allgemein: „Der zu ersetzende König wehrt sich manchmal gegen seine Ersetzung, indem

¹⁹ *Les trois poils de la barbe d'or du Diable*. IN: François-Marie Luzel: *Contes populaires de Basse-Bretagne*. Tome 1. Paris: Maisonneuve et Leclerc 1887. p. 88.

²⁰ Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze: *Le conte populaire français: catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer: Canada, Louisiane, Îlots français des États-Unis, Antilles Françaises, Haïti, Ile Maurice, La Réunion*. Tome 2. Paris: Maisonneuve et Larose 1964. p. 147

²¹ *Les trois poils de la barbe d'or du Diable*. IN: François-Marie Luzel: *Contes populaires de Basse-Bretagne*. Tome 1. Paris: Maisonneuve et Leclerc 1887. p. 89.

²² *Les trois poils de la barbe d'or du Diable*. IN: François-Marie Luzel: *Contes populaires de Basse-Bretagne*. Tome 1. Paris: Maisonneuve et Leclerc 1887. p. 89.

er mögliche Prätendenten zu töten versucht."²³. Dieses Narratem werden wir bei Moses auch wieder finden.

Da Charles von dieser Gefahr nichts ahnt, bedarf er eines Helfers, der ihn unterstützt. Auf einen ersten Helfer (4. Moment der Herrscherersetzung) trifft der Prätendent während seiner Reise nach Paris. Diese Helfer - in der Narration sind es an dieser Stelle drei Steuereintreiber - ersetzen den Brief, um den Jungen vor dem Tod zu bewahren. Nach der Aussetzung im Kindheitsalter hat der Prätendent somit eine weitere Aufgabe bestanden, da ihn Helfer unterstützt haben.

Nachdem der König auch in Paris angekommen ist, bemerkt er, dass sein Plan nicht aufgegangen ist. In der Folge wird Charles zur Armee geschickt. Dort beweist er sein Talent, was dazu führt, dass die gesamte Stadt von ihm spricht. Diese narrative Umsetzung entspricht ebenfalls dem 4. Moment der Herrscherersetzung (Beweis der Absicherung des Landeswohls). Der Prätendent erweist sich sozusagen als besonderer Jäger und als außergewöhnlich klug und stark. Aufgrund der besonderen Stellung, die der Prätendent hier erwirbt, verliebt sich auch die Prinzessin in ihn. An dieser Stelle beginnt die Phase der Brautwerbung. Bisher ging es im Märchen darum, zu zeigen, dass der Prätendent einerseits ein Initiierter ist, und andererseits sich die Regierungszeit des Königs ihrem Ende neigt. Dieses Narratem ermöglicht die narrative Umsetzung der Eroberung der Königstochter, da diese nicht nur auf den jungen Prätendenten aufmerksam wird, sondern sich in der Folge auch in ihn verliebt. Allerdings wird dieser Moment in diesem Märchen narrativ nicht detailliert dargestellt.

Um sich des Prätendenten endgültig zu entledigen, stellt der König ihm eine scheinbar unlösbare Aufgabe. Er dürfe die Prinzessin heiraten, aber nur unter folgender Bedingung: „Je le veux bien, répondit-il, cette fois, mais, à la condition qu’il m’apportera trois poils de la barbe d’or du Diable.“²⁴. Metzeltin/Thir erwähnen die narrative Umsetzung dieser Phase im 5. Moment der Herrscherersetzung: Bereitschaft, die Gruppenkontinuität abzusichern. Kann der Prätendent seine Aufgabe nicht erfüllen, führt das zu seinem Tod. Lässt sich der Befehl des Königs in die Hölle hinabzusteigen, um die Prüfung zu bestehen, handlungslogisch nicht ganz nachvollziehen, so liegt das daran, dass dieses Narratem zur

²³ Margit Thir: *Herrscherersetzung. Ritualität und Textualität*. Wien: Praesens Verlag 2010. S. 26.

²⁴ *Les trois poils de la barbe d’or du Diable*. IN: François-Marie Luzel: *Contes populaires de Basse-Bretagne*. Tome 1. Paris: Maisonneuve et Leclerc 1887. p. 92.

Gänge der Knabeninitiation zuzuschreiben ist. Die narrative Ausgestaltung zeigt auch deutliche Spuren einer Christianisierung.

Nach einer langen Wanderung findet er am Fuß eines hohen Berges eine alte Frau - die Mutter des Teufels. Der Prätendent befindet sich an dieser Stelle an einem abgeschlossenen Ort - einem anderen Ort. Auch dieser Umstand wird in der Knabeninitiation im 5. Moment (symbolischer Tod) erwähnt. Für diese Phase erwähnen Metzeltin/Thir als ein typisches Merkmal: „Der Initiand kann nicht gesehen werden.“²⁵. Dieser Umstand wird ebenfalls narrativ umgesetzt, wie in der Folge gezeigt wird.

An diesem Ort wird der Prätendent aber auch von einem Helfer unterstützt. Da er sich in einer anderen - einer magischen Welt - befindet, wird er hier von einem magischen Helfer, der Mutter des Teufels, unterstützt: „Eh bien, suis-moi, et nous verrons ; ta mine me plaît.“²⁶.

Nachdem sie ihren Sohn in dreimaliger Wiederholung zu Essen gibt, schläft dieser ein. Sie reißt ihm drei Haare aus und gibt sie dem Prätendenten. Daraufhin kann der Prätendent diese andere Welt wieder verlassen und auf den Königshof zurückkehren. Der Prätendent hat also die ihm gestellte Aufgabe gemeistert und hat auch die drei Haare als „Beweise seiner ‚Erprobung‘“²⁷ mit.

In der Version, die Delarue wiedergibt, muss der Prätendent zwar nicht drei Haare des Teufels besorgen, er muss aber dem Teufel ebenfalls drei Dinge stehlen. Auf dem Weg zum Teufel trifft er zusätzlich noch auf drei Personen, die ihn bitten, dem Teufel in ihrem Namen jeweils eine Frage zu stellen: „C'est la diablesse qui l'accueille avec bienveillance, il lui dit qu'il doit rapporter écus et réponses; et elle lui promet son aide.“²⁸. Diese Sequenz mit den Fragen fehlt zwar in der bretonischen Version von Luzel, die Akteure bleiben aber die gleichen. Der Prätendent erhält ebenfalls Hilfe von einem magischen Wesen, das für ihn diese unlösbare Aufgabe erfüllt. Narrativ betrachtet scheint es nicht nachvollziehbar, dass die Mutter des Teufels - oder la diablesse, wie sie in der Version von Delarue

²⁵ Metzeltin/Thir: *Textanthropologie*. 2012. S. 77.

²⁶ *Les trois poils de la barbe d'or du Diable*. IN: François-Marie Luzel: *Contes populaires de Basse-Bretagne*. Tome 1. Paris: Maisonneuve et Leclerc 1887. p. 93.

²⁷ Metzeltin/Thir: *Textanthropologie*. 2012. S. 145.

²⁸ Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze: *Le conte populaire français: catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer: Canada, Louisiane, Îlots français des États-Unis, Antilles Françaises, Haïti, Ile Maurice, La Réunion*. Tome 2. Paris: Maisonneuve et Larose 1964. p. 148.

genannt wird - dem Prätendenten einfach so hilft. Dieses Narratem ist nur aus der Sicht der Initiation zu verstehen.

Eine weitere interessante Unterscheidung zwischen den zwei Versionen findet sich im Umgang der Helferin mit dem Prätendenten. In der bretonischen Version versteckt sich Charles unter dem Bett: „Charles se cacha sous le lit, et le fils de la vieille entra aussitôt [...]”²⁹. Hierbei handelt es sich um die narrative Umsetzung der Unsichtbarkeit. In der Version von Delarue wird der Prätendent in ein Tier verwandelt: „Pour commencer elle le change en grillon.”³⁰. In der Initiationssequenz wird in der 6. Phase (Metamorphose) erwähnt, dass der Initiand „durch einen Tierkörper [geht]”³¹. Diese Sequenz fehlt zwar in der bretonischen Version, allerdings findet ein anderes Moment dieser Phase statt: „Der Initiand bekommt neues Haar”³². Der Prätendent bekommt hier stellvertretend drei Haare des Teufels. Insofern kann gesagt werden, dass diese Phase der Initiation in beiden Versionen narrativ umgesetzt wird, allerdings mit einer anderen literarischen Schwerpunktsetzung.

Nachdem der Initiand die Erprobung bestanden hat, kann er als echter Prätendent auf die Königswürde erkannt werden. Auf diese Erkennung als echter Prätendent folgt nun das 7. Moment der Königersetzung, und zwar die Beseitigung des alten Herrschers: „Quand le vieux roi vit les trois poils, il fut pris d’un tel accès de fureur, qu’il se planta lui-même son poignard dans le cœur et mourut aussitôt.”³³

In der Version, die von den Brüdern Grimm aufgezeichnet wurde, wird dieser rituelle Königsmord auf den ersten Blick etwas abgeschwächt:

Der habsüchtige König machte sich in aller Eile auf den Weg, und als er zu dem Fluß kam, so winkte er dem Fährmann, der sollte ihn übersetzen. Der Fährmann hieß ihn einsteigen, und als sie an das jenseitige Ufer kamen, gab er

²⁹ *Les trois poils de la barbe d’or du Diable*. IN: François-Marie Luzel: *Contes populaires de Basse-Bretagne*. Tome 1. Paris: Maisonneuve et Leclerc 1887. p.

³⁰ Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze: *Le conte populaire français: catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d’outre-mer: Canada, Louisiane, Îlots français des États-Unis, Antilles Françaises, Haïti, Ile Maurice, La Réunion*. Tome 2. Paris: Maisonneuve et Larose 1964. p. 148.

³¹ Metzeltin/Thir: *Textanthropologie*. 2012. S. 78.

³² Metzeltin/Thir: *Textanthropologie*. 2012. S. 78.

³³ *Les trois poils de la barbe d’or du Diable*. IN: François-Marie Luzel: *Contes populaires de Basse-Bretagne*. Tome 1. Paris: Maisonneuve et Leclerc 1887. p. 96.

ihm die Ruderstange in die Hand und sprang davon. Der König aber mußte von nun an fahren zur Strafe für seine Sünden.³⁴

Diese Darstellung evoziert allerdings den Fährmann, der die toten Seelen über den Styx in die Unterwelt bringt. Insofern kann diese Darstellung also doch auch als ritueller Königsmord gelesen werden.

Die letzte Phase der Königsetzung - die Inthronisierung - wird gemeinsam mit der Hochzeit narrativ umgesetzt: „Le mariage fut célébré, et il y eut de belles noces, avec des festins, des danses et des jeux de toutes sortes, pendant quinze jours.“³⁵. Eine ähnliche narrative Umsetzung nach der vollbrachten Herrscherersetzung werden wir in der Folge auch bei Moses finden.

Nach dieser Analyse kann gesagt werden, dass das Märchen *Les trois poils de la barbe d'or du diable* Teile einer prototypischen Knabeninitiation aufweist. Im Vordergrund steht allerdings eine rituelle Herrscherersetzung, wie wir sie auch in der literarischen Lebensdarstellung von Moses finden werden.

³⁴ *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren*. IN: Brüder Grimm: *Kinder- und Hausmärchen*. Ausgabe letzter Hand mit Originalanmerkungen der Brüder Grimm. Band 1: *Märchen Nr. 1-86*. Stuttgart: Reclam (Reihe Reclam, 3191) 2010. S. 174.

³⁵ *Les trois poils de la barbe d'or du Diable*. IN: François-Marie Luzel: *Contes populaires de Basse-Bretagne*. Tome 1. Paris: Maisonneuve et Leclerc 1887. p. 96.

4. Moses als Prätendent

Die großen Passagen seines Lebens können wie folgt zusammengefasst werden:

- Geburt eines außergewöhnlichen Kindes
- Aussetzen durch seine Eltern
- Erziehung
- Flucht
- Rückkehr
- Kampf mit dem amtierenden Herrscher
- Übernahme der Macht
- Legitimierung seiner Macht
- Tod und Glorifizierung

Diese schematische Darstellung des Lebens von Moses ähnelt stark der „Durchschnittssage“, die von Otto Rank postuliert wurde. Zusammengefasst unterteilt Rank folgende Etappen: Der Held ist das Kind vornehmster Eltern. Meist handelt es sich um einen Königssohn. Zu Beginn treten Schwierigkeiten auf, zum Beispiel leben die Eltern enthaltsam, ein Elternteil ist unfruchtbar oder es herrschen Geburtenverbote. Während der Schwangerschaft wird dem Kind eine besondere Zukunft prophezeit. Aufgrund auftretender Probleme entscheidet der Vater, das Kind zu töten oder es auszusetzen. Das Baby wird von Tieren oder von Leuten einer niedrigeren Schicht gerettet. Das erwachsene Kind rächt sich am Vater (für die Verbannung), erhält Anerkennung von der Gruppe und führt ein ruhmreiches Leben.³⁶ In der Folge wird erkennbar, dass die Mosesgeschichte in großen Teilen mit dieser Durchschnittssage übereinstimmt.

4.1. Geburt eines Herrschers

Die Lebensgeschichte des Mannes Moses wird im Bibelbuch Exodus erzählt. Die Genesis beschreibt die Geschichte der Menschheit beginnend im Garten Eden und endet mit dem Tod Josephs. Auf die Besonderheit des Buches Exodus weist auch Macchi hin:

La césure entre le livre de la Genèse et celui de l'Exode est clairement marquée. Ainsi, après l'arrivée du clan de Jacob en Égypte, une longue période se déroule avant qu'Israël ne devienne un peuple nombreux et que l'Exode puisse commencer. De plus, alors que dans la Genèse, la relation avec Dieu

³⁶ Vgl. Otto Rank: *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung*. Wien: Turia und Kant 2000. S. 77f.

est le fait d'individus (Noé, Abraham, Jacob), c'est principalement avec un peuple que, dans l'Exode, Dieu entre en contact. En ce sens, on peut dire que l'Exode marque la naissance du peuple d'Israël.³⁷

Die Genesis kann insofern als Prolog³⁸ der nun folgenden Mosesgeschichte gelesen werden - der Person, mit der die Gründung des Volkes Israel einher geht. Auch inhaltlich ändert sich einiges beim Übergang von der Genesis zum Exodus. Wird zu Beginn der Umgang Gottes mit einzelnen Patriarchen, zum Beispiel Abraham, beschrieben, so wendet sich Gott mit dem Buch Exodus einem ganzen Volk zu. Dieses Volk führt er durch einen Mann, Moses. James George Frazer weist auf einen ähnlichen Unterschied hin, durch den Moses als Individuum noch stärker in den Fokus gestellt wird:

We see them [gemeint sind die Patriarchen] moving as men among men, attending to the common business and sharing the common joys and sorrows of humanity. Moses, on the other hand, from the beginning to the end of his life is represented as set apart for a great mission and moving accordingly on a higher place than ordinary mortals [...].³⁹

Die Israeliten lebten bis zum Tod von Joseph also als Fremdlinge im Lande Ägypten und wurden von ihnen geduldet. Zur Unterdrückung der Israeliten kommt es nach dessen Tod: „Par la suite se leva sur l'Égypte un nouveau roi qui n'avait pas connu Joseph.“⁴⁰ Werden in den ersten Versen ein kurzer Rückblick in Form einer genealogischen Angabe gegeben (Gen 1, 1-5), so sollen die nächsten Verse (6-10) die neue Narration einleiten⁴¹.

Das Volk der Israeliten hatte sich so weit ausgebreitet, dass sich die Ägypter bedroht fühlten. Diese Bedrohung führt zu zwei Beschlüssen Pharaos: einerseits sollten die Israeliten schwere Arbeiten erledigen (sie wurden zu Sklaven), andererseits sollte die Geburtenrate eingedämmt werden: „le roi d'Égypte dit aux accoucheuses hébreues [...]: quand vous les verrez sur le siège d'accouchement, si c'est un fils, alors vous devrez le

³⁷ Jean-Daniel Macchi: *Exode* (S. 173-185). In: Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan (éds): *Introduction à l'Ancien Testament. Le monde de la Bible n 49*. Labor et Fides: Genève 2004. S. 173.

³⁸ Siehe: Thomas Römer: *Moïse: un héros royal entre échec et divinisation*. In: Borgeaud, Philippe (éd.): *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*. Ed. par Philippe Borgeaud, Thomas Römer et Youri Volokhine. Leiden, u.a.: Brill (Jerusalem studies in religion and culture; 10) 2010. S. 187.

³⁹ James George Frazer: *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in comparative religion, legend and law 2*. London: Curzon Press (The collected works of J. G. Frazer, Volume XIII) 1994. S. 438.

⁴⁰ Exode 1:9

⁴¹ Vgl. Wolfgang Oswald: *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer 2009. S. 75
Hier wird allerdings eine andere Verseinteilung vorgenommen.

faire mourir [...].“⁴² Dieses erste Kapitel des Exodus dient als kurze Einleitung für die nun beginnende Lebensgeschichte Mose. Diese Einleitung soll die turbulente Situation und die körperliche Unterdrückung darstellen, in welche Moses hineingeboren wird. Diese Beschreibung dient natürlich der Unterstreichung der besonderen Geburt des Moses.

Die Hebammen widersetzen sich allerdings dem Gebot des Pharao, da sie ihren Gott fürchten und deshalb diese Kindstötungen nicht vollstrecken. Rebecca Sasson weist auf die Seltsamkeit dieses Gebotes hin: „This strategy ist not very convincing either, as the Pharaoh was banking on Hebrew women willing to slaughter the infants of their own community“⁴³. Dass im Bibelbericht zwei Hebammen - sie werden namentlich erwähnt - für das gesamte Volk verantwortlich sein sollen, mutet ob der Größe des Volkes seltsam an, wie auch von Meik Gerhards erwähnt⁴⁴. Diese Episode mag aber die Außergewöhnlichkeit der Geburt bekräftigen und die folgenden Ereignisse (das Aussetzen des Kindes) einleiten. Da diese Stelle narrativ nicht ganz nachvollziehbar scheint, kommt Werner Schmidt zu folgendem Schluss: „So ist die Verfolgung der Kinder nichts anderes, als eine Verallgemeinerung der Verfolgung des Mose: was ursprünglich von dem einem Kind erzählt war, ist jetzt auf das gesamte Volk übertragen“⁴⁵.

Den gesetzlichen Erlass der Tötung aller männlichen Kinder findet man nicht nur in der Narrativisierung dieser Lebensgeschichte. Zahlreiche Herrscherfiguren werden unter ähnlichen Umständen geboren. Ein weiteres Beispiel aus dem biblischen Kontext ist die Geburt Jesu:

Alors Hérode, voyant qu'il avait été joué par les astrologues, entra dans une grande fureur, et il envoya supprimer, dans Bethléhem et dans tout son territoire, tous les garçons depuis l'âge de deux ans et au-dessous, selon le temps dont il s'était informé exactement auprès des astrologues.⁴⁶

⁴² Exode 1: 15,16

⁴³ Vanessa Rebecca Sasson: *The birth of Moses and the Buddha: a paradigm for the comparative study of religions*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press (Hebrew Bible monographs, 9) 2007. S. 24.

⁴⁴ Meik Gerhards: *Die Aussetzungsgeschichte des Mose: literatur- und traditions-geschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament; 109) 2006. S. 43.

⁴⁵ Werner Schmidt: *Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Erträge der Forschung, Bd 191) 1983. S. 23.

⁴⁶ Matthieu 2:16

Auch Elias Auerbach weist auf diese „Sagen-Motive“ hin, „von denen nur einzelne Züge entnommen [werden], und zur Ausstattung der Jugendgeschichte verschiedener Helden verwendet [wird].“⁴⁷

In Ex 2 kommt Moses nun auf die Welt und wird von seiner Mutter drei Monate lang versteckt (Ex 2, 2). Als das nicht länger möglich ist, setzt sie ihn in einem Weidenkorb aus. Dieser wird von der Tochter des Pharaos aus dem Nil gezogen. Da die ältere Schwester⁴⁸ ein Auge auf den Korb haben soll, kann sie der Tochter des Pharaos nun eine Amme empfehlen - so kommt Moses wieder zu seiner Mutter zurück. Liest man die Geschichte, lassen sich die glücklichen Zufälle, die sich hier ereignen, kaum übersehen.

Auf die Ähnlichkeit dieser Geschichte mit anderen Herrschaftsbiographien weisen zahlreiche Stelle in der Sekundärliteratur hin.

Le récit de la naissance de Moïse emprunte des motifs de légitimation royale dans le dessein de faire de Moïse un personnage aussi important que le roi fondateur de l'empire assyrien.⁴⁹

Eine weitere - fast identische Geburtsgeschichte - liefert uns die Geburtsgeschichte Sargons. Otto Rank gibt die Geschichte wie folgt wieder: „[...] Im Verborgenen gebar sie mich. Sie legte mich in ein Gefäß von Schilfrohr, verschloß mit Erdpech meine Türe und ließ mich nieder in den Strom, welcher mich nicht ertränkte.[...]“⁵⁰ Rank erwähnt in der Folge noch zahlreiche ägyptische Mythen, die ähnliche Motive aufweisen.

Einen interessanten Ansatz zur Deutung dieses Symbols (Gefäß und Wasser), das sich in so vielen Sagen wiederfindet, bietet die Psychoanalyse. Otto Rank erklärt:

In den Träumen wie in der Mythologie wird die Entbindung eines Kindes aus dem Fruchtwasser gewöhnlich mittels der Umkehrung als Eintritt des Kindes ins Wasser dargestellt. Das Auf- und Niedertauchen des Kopfes im Wasser erinnert die Patientin sogleich an die Empfindung der Kindesbewegung, welche sie während ihrer [...] Schwangerschaft kennen gelernt hatte.⁵¹

⁴⁷ Elias Auerbach: *Moses*. Amsterdam: Ruys 1953. S. 14

⁴⁸ Bei der älteren Schwester kann es sich um Mirjam handeln, die in der Folge immer wieder in der Narration auftritt und an einer Stelle als Prophetin bezeichnet wird (Ex 15, 20).

⁴⁹ Thomas Römer: *Moïse: un héros royal entre échec et divinisation*. In: Borgeaud, Philippe (Hrsg.): *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*. Ed. par Philippe Borgeaud, Thomas Römer et Youri Volokhine. Leiden, u.a.: Brill (Jerusalem studies in religion and culture; 10) 2010. S. 190

⁵⁰ Otto Rank: *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung*. Wien: Turia und Kant 2000. S. 22.

⁵¹ Otto Rank: *Der Mythos von der Geburt des Helden*. 2000. S. 90.

Auch Frazer geht in einem seiner Werke auf die Aussetzung von Kindern ins Wasser ein. Er verweist auf einen alten Brauch, bei dem Kinder ins Wasser geworfen wurden, um ihren legitimen Anspruch zu überprüfen. Konnten sie schwimmen und somit diese Prüfung lebend überstehen, wurden sie anerkannt, gingen sie bei dem Versuch unter, wurden sie als „bastards“ verworfen⁵². Diese Jugenderzählung kann als Topos gesehen werden, der in gewissen Abwandlungen in jeder Heldengeschichte zu finden ist. Im Hinblick auf die folgenden Herrscherersetzung führt diese besondere Kindheit dazu, den Knaben als etwas Besonderes darzustellen und als Prolepse auf seine bedeutende Zukunft hinzuweisen. Die Tatsache, dass die Tochter des Pharao das Baby aus dem Nil rettet, „ist der Anfang der sukzessiven Demontage des Pharao.“⁵³ Sie bietet den - prototypisch gesehen - richtigen Hintergrund für die noch folgende Herrscherersetzung.

Genauere Informationen zum familiären Hintergrund von Moses bietet uns die Geschichte nicht. Die Namen der Eltern erfährt man erst einige Kapitel später in einer genealogischen Aufstellung (Ex 6, 20 und Nm 26,59). Bezüglich seinem Vater sagt Vanessa Sasson: „He has no story, takes no actions and speaks no words in the biblical account.“⁵⁴ Selbst der Umstand, dass Moses in der biblischen Erzählung eine ältere Schwester hat, erscheint seltsam, da man durch die Beschreibung in Ex 2, 1-2 bei Moses als den Erstgeborenen denkt⁵⁵. Vergleicht man den familiären Hintergrund mit der oben angeführten Durchschnittssage von Otto Rank, so erkennt man, dass die finanzielle Stellung der Eltern vertauscht wurde. Moses stammt - laut dieser Geschichte - von einer armen hebräischen Familie ab und wird durch Zufall von der Tochter des ägyptischen Pharaos aufgenommen. Dieser Umstand kann dadurch erklärt werden, dass sich Moses in der Folge als Führer der Hebräer einsetzt. Die Veränderung der Elternrolle kann als Legitimierung für diese Rolle gesehen werden. Otto Rank spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „Doublierung der Prinzessin-Mutter und dem armen Weib“⁵⁶. Moses stammt demnach von

⁵² James George Frazer: *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in comparative religion, legend and law 2*. London: Curzon Press (The collected works of J. G. Frazer, Volume XIII) 1994. S. 454.

⁵³ Wolfgang Oswald: *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer 2009. S. 77.

⁵⁴ Vanessa Rebecca Sasson: *The birth of Moses and the Buddha: a paradigm for the comparative study of religions*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press (Hebrew Bible monographs, 9) 2007. S. 38.

⁵⁵ Siehe auch: Meik Gerhards: *Die Aussetzungsgeschichte des Mose*. 2006. S. 47.

⁵⁶ Otto Rank: *Der Mythos von der Geburt des Helden*. 2000. S. 139.

hebräischen Eltern ab und gehört somit zur Gruppe der Israeliten. Dieser Umstand ist wichtig, da er sonst seinen Machtanspruch nicht legitimieren könnte. Liest man die Geschichte im Hinblick auf die Durchschnittssage, so liest man von einem Moses, der sich der Hebräer bedient, um Machtansprüche geltend zu machen. Diese Lesart wird auch durch die abschließenden „Schaukämpfe“ unterstützt, die Moses gegen den Pharao führt. Auf diesen Bereich der Königsersetzung, wie sie Metzeltin/Thir beschreibt, wird an späterer Stelle noch genauer eingegangen.

Dass es sich bei Moses um einen Ägypter gehandelt haben könnte, wird von weiteren Indizien untermauert. Johannes Lehmann weist - wie viele andere auch - auf den Namen „Moses“ hin, der auf ein ägyptisches Wort (=Kind) zurückgeht. Es handelt sich aber auch dabei nur um ein Indiz, da die bloße Tatsache, dass die Person einen ägyptischen Namen trägt, sie nicht automatisch zu einem Ägypter macht.⁵⁷

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass Moses als eine Person dargestellt wird, die zwischen zwei Kulturen anzusiedeln ist. Dies ermöglicht ihm den noch folgenden Machtanspruch. Seine besondere Geburt weist bereits auf einen echten Prätendenten auf die Königswürde hin. Einzelne Narrateme lassen sich auch einem Initiationsprozess zuordnen - dieser muss nachweisbar abgeschlossen sein, um eine Herrscherersetzung überhaupt möglich zu machen.

4.2. Ausbildung zum Herrscher/Fortführung des Initiationsprozesses

Moses wird in aller Weisheit der Ägypter unterwiesen. In der Folge muss er aber aufgrund seines Fehlverhaltens - er tötet einen Ägypter - aus dem Land fliehen. In der Narrativität betrachtet, fällt das Urteil des Königs sehr streng aus: „[...] Pharao apprit cette chose et chercha à tuer Moïse.“⁵⁸ Es handelt sich ja immerhin um den Ziehsohn seiner eigenen Tochter. Handlungslogisch ist diese Sequenz nur schwer erklärbar. Dass sich diese kurze Geschichte narrativ nicht einordnen lässt, zeigen auch die Werke anderer Wissenschaftler. Johannes Lehmann deutet sie wie folgt:

Sie [dieser narrative Teil] hat auch keinerlei moralische Auswirkung auf den Mann, der immerhin mit den Zehn Geboten zusammengebracht wird. Sie spielt auch keine Rolle bei der Bestrafung des Moses am Ende der

⁵⁷ Vgl. dazu: Johannes Lehmann: *Moses-der Mann aus Ägypten. Religionsstifter, Gesetzgeber, Staatsgründer*. Hamburg: Hoffmann und Campe. 1983. S. 23-25.

⁵⁸ Exode 2, 15

Wüstenwanderung, als er nicht ins Gelobte Land darf. Das einzige, was dieser Mord bewirkt, ist die Flucht des Moses aus Ägypten.⁵⁹

Betrachtet man diese Passage aber aus dem Blickwinkel der Durchschnittssage von Rank oder der Königsersetzung von Metzeltin/Thir, so erkennt man, dass diese Episode für die Sage wichtig ist. Otto Rank weist darauf hin, dass der Vater des Helden seinen Tod oder zumindest seine Aussetzung verlangt. Metzeltin/Thir nennen in ihrer Initiationsstruktur eine ähnliche Etappe. Moses hat zu diesem Zeitpunkt seine Initiation noch nicht abgeschlossen und kann deshalb seiner zukünftigen Position als Führer eines Volkes noch nicht nachkommen. Deshalb wird er vom Vater zum Tode verurteilt, beziehungsweise fortgeschickt. Die folgenden Passagen aus der Mosesgeschichte gehören textstrukturell der Knabeninitiation an. Deshalb sollen die Initiationsphasen⁶⁰ von Metzeltin/Thir hier kurz dargestellt werden:

Die Initiation in die Welt der Erwachsenen beginnt mit dem Weggang vom Elternhaus. Der Initiand/die Initiandin überschreitet eine Grenze und kommt an einen sakralen Ort, der ausschließlich für Initianden/Initiandinnen zugänglich ist. In dieser „anderen Welt“ erscheint oftmals eine unheimliche Gestalt, welche die Initianden/Initiandinnen erschreckt. Es kommt zu Initiationsritualen, die den Übergang in die Erwachsenenwelt symbolisieren sollen. Auf diese Phase der Rituale folgen Lehr- und Übungszeiten an diesem Ort. An dieser Stelle können Helfer auftreten, die oftmals magische Unterstützung leisten. Sobald diese Lehr- und Übungszeiten positiv absolviert werden, kehrt die Person wieder in die Familie zurück - aber als neuer Mensch. Auf diese Phase folgt oftmals eine Hochzeit.

Moses ist an der oben erwähnten Stelle noch nicht initiiert. Deshalb muss er sein Land und seine Familie verlassen. Die Narration befindet sich in der ersten Phase des Initiationsprozesses. Mit dem Verlassen Ägyptens bricht die Herrscherersetzung teilweise ab. Aus Moses wird ein Schafhirte, der sich in Midian niederlässt. Aber auch dieses Bild kann als Bekräftigung der Funktion, die Moses in der Folge innehaben soll, gesehen werden. „Il est le berger qui fait paître le peuple. [...] Ce n'est guère par hasard que Moïse reçoit l'appel de Yhwh alors qu'il exerce le travail de berger (comme d'ailleurs David).“⁶¹ Betrachtet man diese Sequenz aus der Sicht der Initiation, so kann diese Sequenz als

⁵⁹ Johannes Lehman: *Moses-der Mann aus Ägypten. Religionsstifter, Gesetzgeber, Staatsgründer*. Hamburg: Hoffmann und Campe 1983. S. 32.

⁶⁰ Metzeltin/Thir: *Textanthropologie*. 2012. S. 55.

⁶¹ Thomas Römer: *Moïse: un héros royal entre échec et divinisation*. (S. 187-198). In: Borgeaud, Philippe éd: *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*. 2010. S. 192.

Lehr- und Übungszeit gesehen werden. Auch in den von Ludwig Bieler dargestellten klassischen Lebensphasen von Führungspersönlichkeiten des Altertums kommt diese Lehr- und Übungsphase vor: „Es folgen die Jahre der Erziehung und des Lernens. Sie bieten dem Auserwählten reiche Gelegenheit, schon früh seine überragenden geistigen und sittlichen Fähigkeiten zu bewähren.“⁶² An diese kurze Erwähnung fügt Bieler das Beispiel Jesu an, das man in Lukas 2, 52 findet. In der Lebensdarstellung von Moses findet diese Lehr- und Übungsphase an zwei Stellen statt. So findet die Lehrausbildung am Hof des Pharaos statt⁶³, das Erlernen der Fähigkeiten, die er als Ernährer einer Familie benötigt, findet nun hier in Midian statt.

In Midian steht Moses den Töchtern eines lokal ansässigen Priesters, dessen Namen wir erfahren: Yithro, schützend bei und bekommt deshalb eine dieser Töchter zur Frau. Dass es sich auch bei diesem „Lehrer“ um ein klassisches Element einer Herrschergeschichte handelt, darauf weist Bieler hin: „Ein Wort über die Lehrer [...]! Auch sie müssen etwas Besonderes und Bedeutendes sein. [...] Daß ein [„göttlicher Mensch“] gerade zu Männern geschickt wird, die eine Sphäre des Geheimnisvollen und Wunderbaren umgibt wie Chaldäer und Magier, ist wohl verständlich.“⁶⁴ Diese Hochzeit passt nicht unbedingt in die prototypische Initiation, da sie eigentlich erst am Ende stehen sollte. Sie scheint also eine Hinzufügung zu sein. Dieser Schluss wird auch von narrativen Problemen im Zusammenhang mit dieser Hochzeit in der Folge der Narration unterstützt.

Seine Frau gebiert auch mindestens einen Sohn (Ex 2, 22), auf den aber im Verlauf der Geschichte nie näher eingegangen wird. Er findet nur einmal wieder Erwähnung in der Narration. Vanessa Sasson sagt dazu: „Moses is a lonely figure in the Bible. [...] Moses' wife and children were all but erased from the story, leaving Moses far even from his immediate family members.“⁶⁵

Das ist insofern interessant, als dass das Herrscherrecht somit nicht patrilinear weitergegeben werden kann. Man würde sich erwarten, dass Moses, der ja als Sohn der

⁶² Ludwig Bieler: *Theios anēr. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*. Bd 1: Problem und Quellen. Wien: Höfels 1935. S. 34.

⁶³ Vgl. dazu: Actes 7,22: „Moïse donc a été instruit dans toute la sagesse des Égyptiens. Oui, il était puissant dans ses paroles et dans ses actions.“

⁶⁴ Ludwig Bieler: *Theios anēr. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*. Bd 1. 1935. S. 36f.

⁶⁵ Vanessa Rebecca Sasson: *The birth of Moses and the Buddha: a paradigm for the comparative study of religions*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press (Hebrew Bible monographs, 9) 2007. S. 168.

Tochter des Pharao dargestellt wird, darauf achtet, seine Machtansprüche an seine Blutlinie zu binden. Dahingehend bemüht sich Moses aber an keiner Stelle. In der Folge setzt er Josua als seinen Nachfolger ein. Seine eigene Blutlinie scheint keinen weiteren Einfluss zu haben. Die gesamte Geschichte dreht sich um Moses (und teilweise um seinen Bruder Aaron), aber nicht um seine Nachkommen.

4.3. Moses wird von Gott berufen

Nach einer nicht näher angegebenen Zeitspanne kommt Moses mit seiner Schafherde zum Berg des wahren Gottes (Ex 3, 1) An dieser heiligen Stätte erhält Moses den Auftrag, das Volk der Hebräer zu befreien. Dieser Auftrag zeigt ihn aber nicht vorrangig als Herrscher eines Volkes, sondern eher als Priester - als Vertreter Gottes: „Aussi je descends pour les délivrer de la main des Égyptiens et pour les faire monter de ce pays [...] Et maintenant viens; que je t'envoie vers Pharaon, et fais sortir d'Égypte mon peuple les fils d'Israël.“ (Ex. 3:8,9). Allerdings lässt Gott bereits gewisse kriegerische Handlungen erkennen - immerhin sei das Land bereits von verschiedenen Stämmen bewohnt und müsse gesäubert werden (Ex 3:8).

Diese Situation mit dem brennenden Dornbusch hat sich im kollektiven Gedächtnis durch die zahlreichen ikonographischen Interpretationen stark verankert. Im biblischen Kontext ist sie aber nicht einzigartig. Josua wird ein ähnliches Erlebnis zugesprochen (Jos 5, 13-15). Auch Josua erscheint ein Engel, der ihn ebenfalls auffordert, seine Sandalen abzustreifen, da er sich auf heiligem Boden befindet. Bei Josua fehlt allerdings der brennende Dornbusch. Daran ist zu erkennen, dass diese Szene - die Erwählung durch Gott - in einer prototypischen Gotteserwählung nicht fehlen darf. Diese Form der Gottesschau wird in der Sekundärliteratur oftmals als Heiligtumsgesicht bezeichnet. Johannes Lindblom definiert sie wie folgt: „Die Heiligtumsgesichte unterscheiden sich von den Traumgesichten dadurch, daß sie im wachen Zustand erlebt werden, von den Gesichtern der Propheten dadurch, daß sie keine inspirierte oder ekstatische erregte Seelenverfassung voraussetzen.“⁶⁶

⁶⁶ Johannes Lindblom: *Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im Alten Testament* (S. 263-288). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1963, Band 75. S. 276.

Bei Moses fügt Gott an das Versprechen folgende Forderung an: nach dem Auszug aus dem Land Ägypten sollte ihm das Volk an ebendiesem Berg opfern. Für Peter Landesmann ist dieser Gott, dem hier geopfert werden soll, ein Berg/Vulkangott⁶⁷. Bereits zuvor wurde im Bericht der Berg Horeb als der Berg Gottes bezeichnet (Ex 3, 1). Den Namen des Gottes zu erfahren, dient auch der Legitimierung der Macht und zeichnet Moses als den von Gott Eingesetzten aus. Frazer weist auf einen weiteren interessanten Aspekt im Zusammenhang mit dem Gottesnamen hin. Er schreibt, dass der Umstand, den wahren Namen eines Gottes zu kennen bedeutet, dass er einem gehorchen müsse⁶⁸. Die Bedeutung des „wahren Namens“ kommt auch in anderen Zusammenhängen und Texten immer wieder zum Vorschein: man denke nur an das Märchen Rumpelstilzchen, das auch nur zu bezwingen ist, wenn man seinen Namen kennt. Moses versichert sich hier also der Hilfe dieses Gottes.

Auf Moses zu hören sollte den Israeliten schon beim Auszug zu Reichtum verhelfen. Die Israeliten würden Gold und Silber von den Ägyptern bekommen. Dieser „Blick in die Zukunft“⁶⁹ hilft den Israeliten, mit Ängsten und Unsicherheiten fertig zu werden - sie bekommen die Zusicherung nicht nur mit ihrem Leben davonzukommen, sondern als reiche Menschen das Land zu verlassen. Da es mitunter aber nicht reichen kann, nur den Namen Gottes zu erfahren, bittet Moses um weitere Macht. So erhält sein Stab besondere magische Fähigkeiten. Auf diese mystischen Vorstellungen zur Legitimierung von Macht geht auch Roman Herzog ein⁷⁰. Zusätzlich zu diesem magischen Stab erhält Moses die Macht über eine Krankheit (im Bericht: Lepra). Seine Hand wird von dieser Krankheit befallen und durch das Verschwindenlassen der Hand im Mantelumhang wieder geheilt. Moses erhält hier also die Fähigkeit zu heilen (Ex 4, 6-9). Dieses Narrateme ist für die Königersetzung wichtig, da sie Moses als Prätendenten zeigt. Zusätzlich zur besonderen Geburt erhält er hier magische Helfer und magische Gegenstände⁷¹.

⁶⁷ Peter Landesmann: *Woher kamen die Israeliten? Vortrag im Wiener Rathaus am 5. Oktober 2009. Mit einem Beitrag von Manfred Bietak*. Wien: Picus-Verlag (Wiener Vorlesungen im Rathaus, 151) 2010. S. 23.

⁶⁸ Frazer: *The golden Bough*.

⁶⁹ Vgl. dazu: Roman Herzog: *Staaten der Frühzeit*. 1998. S. 73.

⁷⁰ Siehe: Roman Herzog: *Staaten der Frühzeit*. 1998. S. 251.

⁷¹ Siehe: Metzeltin/Thir: *Textanthropologie*. 2012. S. 145.

Trotz dieser magischen Unterstützung führt Moses einen weiteren Aspekt an, der gegen ihn als Führer spräche: seine schwerfällige Rede (Ex 4, 10). Dieser Vorwand ist von einem initiatorischen Blickwinkel nicht ganz nachvollziehbar. Während der Initiation dürfen die Initianden zwar oft nicht sprechen, dieses Sprachverbot endet aber mit dem positiven Abschluss der Initiation. Auch Bieler beschreibt die „göttlichen Personen“ wie folgt: „Nicht selten steht denn auch beides, Schönheit der Erscheinung und Anmut des Wortes, nebeneinander. [...] Das Gegenteil ist seltene Ausnahme: Aesop ist überaus häßlich und kann nicht einmal artikuliert und verständig reden; erst durch ein Wunder erhält er die Redegabe (Fab. rom. 227, 231f.)“⁷². Diese Zurückhaltung kann allerdings narratologisch erklärt werden. Sie kann in der Folge als besonders demütige Haltung gelesen werden. Diese Sequenz gereicht aber auch dazu, dass Moses seinem Bruder Aaron eine hohe Stellung einräumen kann. Sigmund Freud erwähnt in seinem Aufsatz die Möglichkeit, dass Moses die Sprache der Hebräer nicht fließend sprach und deshalb einen Dolmetscher brauchte⁷³. Diese Stelle kann textimmanent als besondere Legitimierung der Macht angesehen werden - Moses und Aaron werden von Gott persönlich ausgesucht, um als seine irdischen Vertreter zu fungieren.

4.4. Rückkehr nach Ägypten

19 Après cela, Jéhovah dit à Moïse, en Madiân : “ Va, retourne en Égypte, car tous les hommes qui pourchassaient ton âme sont morts. (Ex 4, 19)

An dieser Stelle wird implizit gesagt, dass der Pharao, der für die Flucht von Moses verantwortlich war, bereits gestorben ist. In der Folge wird dieser *neue* Pharao nicht näher beschrieben. Über die Instanz - man kann fast nicht von einer individuellen Persönlichkeit sprechen - des Pharaos erfährt man fast gar nichts. Die Pharaonen in der Narration tragen beide die gleiche Einstellung zur Schau und lassen sich nicht voneinander unterscheiden. Nach Wolfgang Oswald ist das programmatisch: „Der Erzählung geht es überhaupt nicht um einen individuellen Pharao, sondern um das ‚Prinzip Pharao‘ und um Ägypten als Symbol der Unterdrückung.“⁷⁴

⁷² Ludwig Bieler: *Theios anēr. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*. Bd 1. 1935. S. 55.

⁷³ Siehe: Sigmund Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion*. Frankfurt am Main: Fischer (Fischer Taschenbuch, 6300) 1975¹⁵. S. 46.

⁷⁴ Oswald Wolfgang: *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer 2009. S. 81.

Pierre Hadot erklärt diese Nichtunterscheidung einzelner Pharaonen mit dem Königsamt an sich:

Doch selbst wenn die königlichen Protokolle [...] dem Pharao Titel geben, die eine vollständige Vergöttlichung des Herrschers einzuschließen scheinen, darf man, [...], nicht vergessen, daß die Ägypter einen Unterschied zu machen wußten zwischen dem Königsamt (göttlichen Charakters) u. dem menschlichen Inhaber dieses Amtes u. außerdem zwischen der Monarchie, die Fortdauer besitzt, u. dem Pharao, dem diese fehlt.⁷⁵

Nach dem ersten Zwiegespräch mit Gott macht sich Moses mit seiner Frau auf, um nach Ägypten zurückzukehren. Auf dem Weg ereignet sich etwas Seltsames (Ex 4, 24-26). Während einer Nachtrast treffen sie auf den Engel Gottes/Gott selbst, der sie angreift. Diese symbolisch stark aufgeladene Stelle stammt narratologisch aus einer früheren Epoche und erzählt von einer „Gottheit [,die] nächtlicherweile in ihrem Wohnbereich umherstreift, um ihn zu besichtigen, und dabei auf den Eindringling stösst, der hier sein Nachtlager aufgeschlagen hat.“⁷⁶ Dass diese Episode in den narrativen Bericht nicht passt, zeigt auch folgende Aussage aus einem biblischen Nachschlagewerk: „Cependant, il n'existe aucun moyen biblique d'élucider ces questions avec certitude. Dans ce passage, le sens littéral de l'hébreu ancien est voilé par les expressions idiomatiques qui étaient employées il y a près de 3 500 ans.“⁷⁷

Elias Auerbach erklärt diese Stelle wie folgt:

Zippora vollzieht also eine zauberhafte Handlung, durch die der Dämon besänftigt wird. [...] Der „Bräutigam des Blutes“ ist für die Frau der Mann, der durch den Geschlechtsverkehr mit der jungfräulichen Frau selbst am Geschlechtsglied blutig wird. Das Blut ist hier das Zeichen der Prima Nox.⁷⁸

Betrachtet man diese Stelle aus der Sicht einer Herrscherersetzung, so erkennt man, dass diese Stelle einen konkreten Moment ebendieser einnimmt. Mit diesem Narrativ soll verdeutlicht werden, dass Moses seine Initiation beendet hat, eine Familie gegründet hat (der Geschlechtsakt wurde vollzogen) und somit bereit ist, seine Rolle als Prätendent in der Königersetzung einzunehmen. Hierbei handelt es sich um die 3. Phase der

⁷⁵ Pierre Hadot: Art. *Fürstenspiegel* (Sp. 555-632). IN: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Hrsg. v. Georg Schöllgen. Stuttgart: Hiersemann. Bd 8: Fluchtafel (Defixion)-Gebet. Hrsg. v. Theodor Klauser 1972. Sp 557.

⁷⁶ Elias Auerbach: *Moses*. S. 54.

⁷⁷ *Etude perspicace* (Vol. 2). Témoins de Jéhovah (éds.)
(Online-Zugriff: <http://wol.jw.org/fr/wol/pc/r30/lp-f/1200005330/0/0>)

⁷⁸ Elias Auerbach: *Moses*. S. 55.

Königsetzung (=Initiationsbeweis). Die Beschneidung findet sich auch in der prototypischen Initiationssequenz von Metzeltin/Thir: „Das zentrale Moment der Initiationssequenz ist die Beschneidung [...]. Diese Praktiken dürfen das schmerzvollste und angstvollste Moment sein, das sowohl physisch als auch psychisch dauerhafte Spuren hinterlässt.“⁷⁹ Weiter oben wurde bereits ausgeführt, dass der Aufenthalt im Lande Midian mit der Wegführung vom Elternhaus (1. Phase der Initiationssequenz) gleichzusetzen ist. An dieser Stelle findet sich nun die Vertextung des Initiationsrituals (=Beschneidung), das so in vielen Kulturen gebräuchlich war - und oftmals noch heute ist. Auf die Wichtigkeit dieser Sequenz für die Juden weist auch Maciejewski hin: „Dem jüdischen Gedächtnis ist sie als Gründungsakt einer folgenreichen Tradition eingeschrieben und als heilige (wenngleich weitgehend unverstandene) Urkunde des Archivs der Beschneidung erhalten geblieben.“⁸⁰

Nach diesem Narrativ kommt die Familie von Moses nicht mehr vor. Sie sind zwar gemeinsam aufgebrochen, aber nur mehr Moses allein geht den Weg weiter. Er scheint auf der Rückreise noch nicht sehr weit gekommen zu sein, da er Aaron bereits beim Berg Gottes trifft. Dieser wurde zeitgleich mit der Berufung Mose von Gott dorthin befohlen (Ex 4, 27). Zurück in Ägypten (der weitere Weg wird nicht beschrieben) berufen sie die ältesten Männer des Volkes ein. Nach einer gemeinsamen Ansprache vor den Ältesten und nach den ersten Wundern beginnt das Volk ihrem Bericht zu glauben (Ex 4, 29-31). In der prototypischen Königsetzung gehört diese Sequenz zur zweiten Phase: dem Erscheinen des Prätendenten.

4.5. Die Erprobung des Prätendenten

Moses und Aaron treffen auf den Pharao (Ex 5). Moses weist darauf hin, einen „magischen“ Helfer (Gott) zu besitzen. In der prototypischen Königsetzung befinden wir uns hier in der 4. Phase. Allerdings will der Pharao von diesem Helfer nichts wissen (Ex 5, 2). Der Pharao fragt hier in der Narration nicht nach Moses, dem Mann, der vor ihm steht. Er fragt nach seinem göttlichen Teil. Hier werden Moses und sein Gott von Pharao sublimiert. Das ist nur logisch, da die ägyptischen Pharaonen in ihrem Selbstverständnis

⁷⁹ Metzeltin/Thir: *Textanthropologie*. 2012. S. 62.

⁸⁰ Franz Maciejewski: *Der Ritus der Beschneidung und der Geist des Monotheismus. Ein ethnopsychoanalytischer Blick auf die Religionsentwicklung im antiken Israel* (S. 249-270). In: M. Oehming, K. Schmid (éds): *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. Zürich: Theologischer Verlag (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 82) 2003. S. 264.

ebenfalls gottgleich waren. Hier kommt also bereits zum Ausdruck, dass hier nicht nur zwei Menschen um die Vorherrschaft kämpfen, sondern zwei Glaubensrichtungen aufeinander prallen. In der Folge werden dem Pharao Krankheit und Tod angekündigt, sollte er das Volk nicht ziehen lassen (Ex 5, 3). Diese angedrohten Plagen stehen in einem engen Verhältnis mit der Königersetzung, da ihr Eintreten die Schwachheit des momentan amtierenden Königs bekunden. Dieses Narratem zeigt nicht nur die Schwachheit des Pharaos, sondern auch seine Unfähigkeit, seiner ihm auferlegten Pflichten nachzukommen: „Die erste Pflicht des Königs [in Ägypten] ist der Gehorsam gegen die Götter. [...] Der Herrscher muss heldenhafter Beschützer des Landes sein [...]. Er muß Ordnung und Gerechtigkeit sicherstellen.“⁸¹. Dazu ist der Pharao in diesem Narratem nicht mehr fähig.

Als Ergebnis dieses ersten Gespräches erhöht der Pharao aber nur die Lasten auf das Volk. Er möchte sich die eigene Schwachheit und das Ende seiner Amtszeit nicht eingestehen. Moses scheint deshalb an seiner Position zu zweifeln: „Pourquoi m’as-tu envoyé?“⁸². Narrativ betrachtet erscheint es nur logisch, dass der Pharao nicht sofort einwilligt, seine Arbeiter ziehen zu lassen. Diese Handlungssequenz muss also einer anderen Zweckmäßigkeit entsprechen. Sie dient eigentlich als Repetitio - und damit als Verstärkung der ersten Phase der Königersetzung. In dieser Phase (eigentlich vor dem Eintreffen des Prätendenten) zeigt sich die Schwachheit des Königs. Diese wurde bereits in den ersten Versen des Exodus angesprochen. Da aber eine relativ lange und umfangreiche Darstellung der Lebensgeschichte von Moses hier eingefügt war (Aufenthalt in Midian), wird diese erste Phase noch einmal wiederholt, um die Schwachheit des Pharao noch einmal ins Zentrum zu stellen. Die Verstocktheit des Pharao führt auch dazu, dass Moses (der Prätendent) seine Überlegenheit darstellen kann. Bevor er aber seine Macht durch verschiedene Wundertaten, die er Dank seines „magischen Helfers“ vollziehen kann, unter Beweis stellen kann, muss er erst wieder das Herz des Volkes für sich gewinnen. Moses muss also zeigen, dass er die „Absicherung des Landeswohls“ bewerkstelligen kann (Phase 4 der Herrscherersetzung). Das Volk glaubt ihm noch nicht: „Après cela, Moïse parla en ce sens aux fils d’Israël, mais ils n’écouterent pas Moïse, par découragement et par suite du dur esclavage.“ (Ex 6, 9).

⁸¹ Pierre Hadot: Art. *Fürstenspiegel* (Sp. 555-632). IN: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Hrsg. v. Georg Schöllgen. Stuttgart: Hiersemann. Bd 8: Fluchtafel (Defixion)-Gebet. Hrsg. v. Theodor Klauser 1972. Sp 557.

⁸² Ex 5:22

An dieser Stelle findet man einen Einschub in die Narration: es folgt eine Aufstellung der zwölf Stämme mit ihren jeweiligen Vorstehern (Ex 6, 14-25). Der Grund für eine solche Aufstellung kann in der Legitimierung der Historizität des Gesamtberichts liegen. Aber auch die hebräische Genealogie von Moses wird dadurch bekräftigt.

Vor dem nächsten Zusammentreffen von Moses, Aaron und dem Pharao erhält Moses von seinem Helfer noch genaue Anweisung darüber, was er beim ersten Treffen sagen und tun soll (Ex 7, 1-9). Genauso wird dann beim Treffen mit dem Pharao auch vorgegangen. Besonders interessant ist in diesem Kapitel der Vers 1, in welchem Gott zu Moses sagt: „Voici que je t'ai fait Dieu pour Pharaon, et Aaron ton frère deviendra ton prophète.“ Moses erhält durch Gott eine erhöhte Stellung weit über seinen Mitmenschen. Thomas Römer sagt zu dieser Stelle: „Les rédacteurs du Pentateuch [...] voulaient apparemment faire de Moïse un passeur entre le monde divin et le monde humain. Cette (presque) divinisation commence dès le récit de l'exode où Moïse est deux fois appelé „elohim“⁸³. Zusätzlich zur besonderen Geburt erhält Moses nun auch eine erhöhte Stellung, die auf seine Außergewöhnlichkeit hinweisen soll. Er wird als besonders starker Prätendent auf die Herrscherwürde präsentiert.

Die erste Erprobung des Prätendenten findet in einem „Zauberduell“ statt. Dieses Duell wird wie folgt dargestellt:

[...] Aaron jeta donc son bâton devant Pharaon et ses serviteurs, et il devint un gros serpent. 11 Cependant, Pharaon aussi appela les sages et les sorciers. Alors les prêtres-magiciens d'Égypte, eux aussi, firent la même chose avec leurs arts magiques. 12 Ils jetèrent donc chacun son bâton et [les bâtons] devinrent de gros serpents, mais le bâton d'Aaron engloutit leurs bâtons. (Ex 7, 10-12)

Aarons Stab verwandelt sich bei diesem Duell in eine große Schlange. Dazu sind zwar auch die Zauberkundigen des Pharaos fähig, allerdings frisst Aarons Schlange die anderen Schlangen und erweist sich dadurch als stärker.

Das Symbol der Schlange tritt in der ägyptischen Religion sehr oft auf. So werden die verschiedensten Schlangenarten unterschieden. Je nach ihrer Art gibt es böse Schlangen, die beispielsweise als Dämonen im Totenreich auftreten, aber auch gute Schlangen, wie zum Beispiel die Uräusschlange, die sich als Helferin um das Diadem des Pharaos

⁸³ Thomas Römer: *Moïse: un héros royal entre échec et divinisation*. (S. 187-198). In: Borgeaud, Philippe éd: *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*. 2010. S. 196.

windet.⁸⁴ Diese zwei Bedeutungsebenen der Schlange sind deshalb an dieser Stelle sehr interessant. Die Schlange, die eigentlich für den Schutz des Pharaos zuständig ist, wird hier von Aarons Schlange gefressen. Der Pharao steht nun „schutzlos“ vor dem Prätendenten und seinem Helfer. Auch D. Edelman weist auf die Schlange als besonderes Symbol hin: „In biblical tradition, Lotan/Leviathan and Tannin are water serpents. Moses' connection with both healing water and the repelling of fiery serpents could suggest his role as a healer/rejuvenator of life in situations where life forces were diminished or threatened.“⁸⁵ An einer anderen Stelle fügt Edelman noch hinzu: „Finally, Moses' ability to change his staff into a serpent and outdo his Egyptian counterparts, [...] provides a further possible link to divination and healing.“⁸⁶ Bezieht man die Wichtigkeit der Schlangensymbolik in die Narration mit ein, so erkennt man, dass es sich bei der Bezwingung der Schlange bereits um ein untrügliches Zeichen der fortschreitenden Königersetzung handelt. Das hier beschriebene Duell gehört zur 6. Phase der Königersetzung. Moses kämpft hier gewissermaßen gegen falsche Prätendenten und beweist seine Überlegenheit. Die Bestrafung der falschen Prätendenten wird an dieser Stelle zwar noch nicht erwähnt, sie kann aber teilweise durch die noch folgenden Zehn Plagen als „erfüllt“ bezeichnet werden. An einer bestimmten Stelle, auf die noch näher eingegangen wird, werden die falschen Prätendenten in der Narration wortwörtlich als geschlagen beschrieben.

Die Schlange als symbolträchtige Erscheinung wird an späteren Stellen in der Narration auch noch einige Male auftreten, was ebenfalls für die besondere Bedeutung dieses Symbols spricht. In der Folge wird sich mit der Schlange auch die Symbolik des heilenden Wassers, das immer wieder Ergebnis von Wundern ist, verbinden. Karen Randolph Joines sagt zur Schlangemetaphorik: „The figure of the serpent is associated twice with the ministry of Moses. Prior to the Exodus Yahwe transforms the rod of Moses into a serpent in order to manifest His superiority over the Egyptian powers. After the Exodus Moses

⁸⁴ Vgl dazu: *Lexikon der Götter und Symbole der alten Ägypter. Handbuch der mystischen und magischen Welt Ägyptens*. Manfred Lurker (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987. S. 176f.

⁸⁵ D. Edelman: *Taking the Torah out of Moses? Moses' claim to fame before he became the quintessential law-giver*. (S. 13-42). IN: T. Römer éd.: *La construction de la figure de Moïse*. supplément n 13 à *Transeuphratène*. Paris: Gabalda 2007. S. 36f.

⁸⁶ D. Edelman: *Taking the Torah out of Moses?* IN: T. Römer éd.: *La construction de la figure de Moïse*. 2007. S. 37.

constructs in the desert a bronze serpent to repel serpents and to bring healing for their bite.“⁸⁷

4.5.1. Die Zehn Plagen

Nachdem Moses nun den ersten magischen Kampf (Verwandlung des Stabes in eine Schlange) für sich entschieden hat, folgen nun Kämpfe auf einem höheren Niveau: die 10 Plagen. Diese Plagen sind - narrativ betrachtet - nötig, da der Pharao die Israeliten nicht ziehen lässt. Allerdings sind die Plagen inhaltlich nicht immer schlüssig, da der Bericht einige Redundanzen aufweist. Yehuda T. Radday weist beispielsweise auf folgende Tatsache hin: „Bedenken wir, daß Plagen zwecks Befreiung überflüssig waren, daß die meisten der zehn ägyptischen „Plagen“ in Wahrheit gar keine Plagen waren, daß sie nie lange angedauert haben [...]“⁸⁸. Auch Werner Schmidt weist auf Doppelungen und Ungereimtheiten in der Handlungskette hin. Deshalb versucht er, die Zehn Plagen auf vier „Grundübel“, wie er sie nennt, zusammenzuführen. Diese seien: Verseuchung des Wassers, Überhandnahme von Ungeziefer, Krankheiten, Unwetter.⁸⁹

Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass der Bericht einer religiösen Neugründung zugrunde liegt. Es soll also nicht nur Moses als Führer positioniert werden, sondern es muss auch sein Gott als mächtig dargestellt werden. Auch diesem Ziel folgen die Zehn Plagen. Darauf weist beispielsweise Werner Schmidt hin:

Sie [die Plagen] bekräftigen nicht nur den von Mose in Gottes Namen erhobenen Anspruch, sondern gewinnen einen weit über die Situation hinausreichenden Sinn: Kindern und Enkeln (10,2), ja der ganzen Welt (9,16) soll erzählt werden, was Jahwe getan hat. So bezeugen die Plagen die Macht des einen Gottes über die weltliche Großmacht.⁹⁰

⁸⁷ Karen Randolph Joines: *Serpent symbolism in the Old Testament. A linguistic, archaeological, and literary study*. Haddonfield, NJ: Haddonfield House 1974. S. 85.

⁸⁸ Yehuda T. Radday: *Auf den Spuren der Parascha: Ein Stück Tora. Zum Lernen des Wochenabschnitts*. Bd 8 (verkaufte Geburt, die zehn Plagen, Koscher, Empörung gegen Mosche, Jagd nach Recht). Frankfurt am Main: Sauerländer 2001. S. 37.

⁸⁹ Vgl. dazu: Werner Schmidt: *Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983 (Erträge der Forschung, Bd 191). S. 49-52.

⁹⁰ Werner Schmidt: *Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983 (Erträge der Forschung, Bd 191). S. 49.

Betrachtet man den Bericht aber aus der Sicht einer Herrscherersetzung, so wird die Ohnmacht des Pharaos und seiner zauberkundigen Ratgeber (= falsche Prätendenten) deutlich. Moses (und Aaron) gewinnen diesen Machtkampf sukzessive. Mystische Vorstellungen dienen hier eindeutig der Legitimation der Macht⁹¹. Moses lässt durch Aaron die Wasser des Nil in Blut verwandeln. Interessant ist, dass es auch an dieser Stelle heißt, dass die Zauberkundigen der Ägypter denselben Zauber wirken konnten. Ludwig Schmidt erklärt diese Tatsache wie folgt:

Die ägyptischen Wahrsagepriester können das Wunder nur deshalb nachahmen, weil dadurch keinerlei Schaden entsteht. Sonst würden sie ihr eigenes Volk schädigen. Außerdem ist die Verwandlung der Wasser rasch wieder beendet. Nur so haben die Wahrsagepriester die Möglichkeit, ihrerseits die Wasser Ägyptens in Blut zu verwandeln. So ist dieses Wunder bei P nun ausschließlich ein Zeichen für die Macht Jahwes, das jedoch die ägyptischen Wahrsagepriester mit ihren geheimen Künsten nachahmen können.⁹²

Moses zeigt sich also auch bei diesem Wunder noch nicht als Einzigartig. Seine Rivalen können an dieser Stelle noch verhindern, dass sich Moses als echter Prätendent präsentieren kann. Interessant ist, dass in der Narration nie der Begriff „Plage“ verwendet wird, diese Betitelung wird erst später vorgenommen. Wolfgang Oswald erklärt, dass sie „als ‚Zeichen‘ (Ex 8,19; 10,1f) [bezeichnet werden], denn sie sind keine Strafe für den unbotmäßigen Pharao, sondern Machterweise des Gottes Israels.“⁹³ Dieser Ansatz ist auch mit der Herrscherersetzung kompatibel. Auch hier geht es nicht vorrangig darum, den amtierenden Herrscher zu bestrafen (höchstens dafür, dass er die Macht nicht freiwillig abgibt), sondern es geht darum, den möglichen Prätendenten zu zeigen und ihm verschiedene Prüfungen aufzuerlegen. Ist der amtierende Herrscher schwach, wird sich das in dem „Schaukampf“ zeigen, sollte der Prätendent aber nicht der Richtige sein, so wird auch das offenkundig.

Betrachtet man den Götterkomplex der Ägypter, so kann daraus geschlossen werden, dass mit dieser Plage ein bestimmter Gott angegriffen wurde, und zwar Hapi⁹⁴, der als

⁹¹ Roman Herzog: *Staat der Frühzeit*. S. 251.

⁹² Ludwig Schmidt: *Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus VII 14-XI 10*. Leiden: Brill (Studia biblica, 4) 1990. S. 9.

⁹³ Wolfgang Oswald: *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer 2009. S. 78.

⁹⁴ Siehe (auch die in der Folge beschriebenen Götter/Göttinnen): *Lexikon der Götter und Symbole der alten Ägypter. Handbuch der mystischen und magischen Welt Ägyptens*. Manfred Lurker (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987.

Personifikation des Nils galt und für die Überschwemmungen verantwortlich war. Somit soll durch diese „Plage“ gezeigt werden, dass der momentane Herrscher machtlos ist und die Unterstützung seiner Helfer verloren hat. Auch die folgenden Plagen richteten sich meist gegen bestimmte Göttinnen/Götter.

Als nächste Plage kommen Frösche aus dem Nil, der gerade eben noch kein Wasser, sondern Blut führte. Wie bereits angesprochen erkennt man auf einer rein narrativen Ebene, dass sich Teile der Zehn Plagen widersprechen, beziehungsweise obsolet sind, wie zahlreiche Schriften immer wieder unterstreichen:

Eine genauere Analyse des ganzen Textes bestätigt nach meiner Meinung die Annahme, dass Pest und Tötung der Erstgeborenen [gemeint ist: durch die Pest] das ursprüngliche Stück des Berichtes sind, auf dem alle Uebrigen als spätere Erweiterung aufgebaut ist.⁹⁵

Die Häufung der Plagen weise auf das kindliche Bestreben hin, noch weitere Schlappen der Ägypter hinzuzuerfinden.⁹⁶ Auch bei der Froschplage handelt es sich laut Schmidt nicht um eine lebensbedrohliche Angelegenheit, „an der Menge der toten Frösche wird deutlich, daß diese Plage lästig war, [...]“⁹⁷. Aus der Sicht der Herrscherersetzung sind die einzelnen narrativen Phasen eher nachvollziehbar. Diese Plage richtet sich offenbar direkt gegen Heket, deren Gestalt die eines Frosches war. Sie war für die Bildung des Embryos im Mutterleib zuständig und hatte auch als Beschützerin der Entbindung eine große Aufgabe im Alltagsleben der Ägypter inne. In der prototypischen Königersetzung muss der Prätendent die Gruppenkontinuität absichern können. Mit dieser Plage verliert der amtierende Herrscher diese Fähigkeit, da der Fortbestand der Gruppe durch den Sieg über die Schutzgöttin der Geburten in Gefahr ist. Auch bei dieser Plage treten die Zauberkundigen noch auf und machen es Moses nach. Auch sie können Frösche über das Land kommen lassen (Ex 8, 7). Sie sehen sich aber nicht dazu imstande, die Frösche zu dezimieren.

Bei der dritten Plagen werden die Ägypter (und die Hebräer) von Stechmücken heimgesucht. Dazu sind die Zauberkundigen Ägyptens nicht mehr in der Lage. Ab diesem Zeitpunkt gelangen die falschen Prätendenten ins Hintertreffen.

⁹⁵ Elias Auerbach: *Moses*. S. 59.

⁹⁶ Siehe: Elias Auerbach: *Moses*. S. 62.

⁹⁷ Ludwig Schmidt: *Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus VII 14-XI 10*. Leiden: Brill (Studia biblica, 4) 1990. S. 14.

Sie [Diese Plage] bedeutet aber zugleich eine Zäsur zu dem ersten Plagenpaar [...]. Außerdem wird die Plage in V. 20 ausdrücklich als „schwer“ bezeichnet. [...] Sie fügt den Ägyptern einen erheblichen Schaden zu. Sie hebt sich auch dadurch von dem ersten Paar ab, daß der Pharao nun zu einer Konzession bereit ist.⁹⁸

Es gibt keinen Gott, der explizit mit Stechmücken in Verbindung gebracht werden kann, wie Claudia Moroni aufzeigt⁹⁹. Allerdings gewinnt diese Plage durch die spezielle Erwähnung der Unfähigkeit der Prätendenten an Bedeutung. Diese und die noch folgenden Epidemien sollen die absolute Schwäche des zu ersetzenden Königs (hier: Pharao) anzeigen und das Ende seiner Regentschaft einläuten. Zu diesem Zweck gibt Moses sogar das zeitliche Ende dieser Plage bekannt¹⁰⁰. Ab dieser Plage ermöglicht der Prätendent (Moses) seinen Untergebenen einen gewissen Vorteil: die Israeliten werden als Gruppe vor den noch kommenden Plagen geschützt. Davor litten sie ebenfalls unter den „Katastrophen“ (Ex 8, 22-23).

Auf diese Plage folgt eine kurze Beschreibung der 5. Plage: der Tierpest. Durch diese Plage wird der Tierbestand der Ägypter dezimiert. Claudia Moroni sagt dazu:

Eine der prominentesten Kulte im Alten Ägypten widmete sich dem Apis-Stier. [...] Aber was wäre der heilige Stier ohne seine Nährmutter, die Kuh. Als Gebälerin des Apis genoss das Tier ebenfalls höchste Verehrung. [...] Mit der Viehpest traf Jahwe demnach einen empfindlichen Nerv der Ägypter.¹⁰¹

Auch mit dieser 5. Plage wird die Ohnmacht des amtierenden Herrschers zum Ausdruck gebracht.

Als nächstes (6. Plage) beschwört Moses eine Beulenpest herauf. Durch diese 6. Plage werden seine Rivalen (die falschen Prätendenten) endgültig bloßgestellt: „Les prêtres-magiciens ne purent se tenir devant Moïse à cause des furoncles, car les furoncles étaient apparus sur les prêtres-magiciens et sur tous les Egyptiens.“ (Ex 9, 11). Die falschen Prätendenten sind also nicht nur nicht in der Lage, das magische Kunststück nachzuahmen, sondern sie wurden durch dasselbe ebenfalls selbst außer Kraft gesetzt.

⁹⁸ Ludwig Schmidt: *Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus VII 14-XI 10*. S. 18.

⁹⁹ Claudia Moroni, Helga Lippert: *Die Biblischen Plagen: Zorn Gottes oder Rache der Natur. Wissenschaftler lösen ein altes Rätsel*. München: Piper 2009. S. 69f.

¹⁰⁰ Siehe: Ex 8, 29

¹⁰¹ Claudia Moroni, Helga Lippert: *Die Biblischen Plagen: Zorn Gottes oder Rache der Natur. Wissenschaftler lösen ein altes Rätsel*. München: Piper 2009. S. 71.

Die Narration befindet sich noch in der 6. Phase der prototypischen Königersetzung. Die eigentliche Königersetzung wird erst nach Beendigung der Zehn Plagen stattfinden.

Als 7. Plage lässt Moses auf das Land der Ägypter hageln, um dadurch die Ernte und das Getreide zu zerstören:

Vor Donner, Hagel, Feuer, Blitz und Regen, die Jahwe gleichzeitig vom Himmel niederstürzen lässt, fürchtete sich das ganze Volk. Das Aufreißen des Firmaments deuteten die Ägypter als entfesselten Zorn ihrer Götter. Dergestalt könnte sich sein Zorn gegen den Wettergott [...] gerichtet haben [...].¹⁰²

Die Beschreibung dieser Plage gehört ebenfalls zur 4. Phase der Herrschersetzung. Der schwache König ist nicht in der Lage, das Landeswohl abzusichern, da er nichts gegen die Zerstörung der Ernte unternehmen kann. Es handelt sich also um einen weiteren Baustein im Panoptikum der Schwachheit des Königs. Eine ähnliche narrative Bedeutung kommt der nächsten Plage zu.

In der 8. Plage wird das (noch intakte) Land durch Heuschrecken verwüstet. Auch hierbei wird wiederum die Ohnmacht des amtierenden Herrschers und seine Unfähigkeit, das Landeswohl abzusichern zum Ausdruck gebracht.

Die 9. Plage bringt absolute Finsternis über das Land:

Sie [Die Wunder] waren zunächst lästig und haben dann die Ägypter in ihrem Besitz geschädigt. Durch die Finsternis aber erleiden sie vorübergehend einen persönlichen Schaden, weil sie ihre Bewegungsfreiheit verlieren. So ist die Finsternis ein großes Schauwunder, dass alle bisherigen Schauwunder übertrifft, und das den Ägyptern zugleich Schaden zufügt.¹⁰³

Mit dieser Plage wird die wohl bedeutendste Gottheit im ägyptischen Götterkanon geschlagen. Der Sonnengott Re, der Schöpfer aller Lebewesen¹⁰⁴, der durch die Sonnenscheibe symbolisiert wird, versinkt in Dunkelheit. Nicht zu vergessen ist die Tatsache, dass sich die Pharaonen als Kinder des Re verstanden. Diese Plage, die auf den ersten Blick am wenigsten gravierend erscheint, ist also narrativ überaus passend an

¹⁰² Claudia Moroni, Helga Lippert: *Die Biblischen Plagen: Zorn Gottes oder Rache der Natur. Wissenschaftler lösen ein altes Rätsel*. München: Piper 2009. S. 73.

¹⁰³ Ludwig Schmidt: *Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus VII 14-XI 10*. S. 47.

¹⁰⁴ Siehe: *Lexikon der Götter und Symbole der alten Ägypter. Handbuch der mystischen und magischen Welt Ägyptens*. Manfred Lurker (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987.

das Ende der Plagen gesetzt, da sie das Versagen des Pharao absolut setzt, und sein Verschwinden - so wie sich die Sonne verfinsterte - vorwegnimmt.

Die Götter Ägyptens stehen nach den letzten neun Plagen als schwach und hilflos da. Der amtierende Herrscher hat keine Macht mehr. Dieser Umstand wird auch in der Narration angesprochen: „[...] De plus, l'homme Moïse était très grand au pays d'Egypte aux yeux des serviteurs de Pharaon et aux yeux du peuple.“ (Ex 11,3b)

Nach dieser 9. Plage wird die Narration unterbrochen, es folgt ein Einschub mit den Instruktionen für die Feier des Passahfestes. Auf die Nähe dieses Festes und der Beschneidung weist Werner Schmidt hin: „Dagegen erinnert die besondere Art der Bewahrung durch Beschneidung und Berührung (mit Blut) am ehesten an den Passaritus (Ex 12), bei dem durch Bestreichen mit Blut tödlich bedrohtes Leben geschützt wird.“¹⁰⁵

Dass es sich bei diesem Passahfest um eine alte Gedächtnisspur handelt, die hier wieder an die Oberfläche tritt, ist narrativ erkennbar. Ferdinand Ahuis weist auf einen möglichen Ursprung hin:

Das Passa in den unterschiedlichen Überlieferungen [...] geht zurück auf einen Ritus nomadischer Familien (Kleinviehhirten) zu Beginn des Wechsels von der Winter- auf die Sommerweide (Transhumanz). [...] Dieser Wüstenwind [die Gefahr, vor der man sich schützen musste] wurde personifiziert als Wüstendämon [...]. Der Bedrohung durch diesen Dämon versuchte man entgegenzuwirken, indem der pater familias [...] ein Lamm schlachtete [...].¹⁰⁶

Die bereits erwähnte narrative Umsetzung dieses alten Mythos soll nun kurz dargestellt werden. Ex 12, 1-7 beschreibt das Tier, welches für das Opfer ausgewählt werden soll. Es sollte sich um ein männliches einjähriges Tier handeln (Ex 12, 5). Nach der Opferung sollte ein Teil des Blutes auf die Balken der Tür angebracht werden (Ex 12, 7). Beginnend mit dem Vers 8 wird nun der Akt des Essens beschrieben:

8 “ ‘ On devra manger la chair cette nuit-là. On la mangera rôtie au feu, avec des gâteaux sans levain et des herbes amères. 9 N'en mangez rien qui soit cru ou bouilli, cuit dans l'eau, mais rôti au feu : la tête avec les jambes et l'intérieur. 10 Vous n'en devrez rien laisser jusqu'au matin, mais ce qui en resterait jusqu'au matin, vous le brûlerez par le feu. 11 Et voici comment vous le mangerez : vos hanches ceintes, des sandales à vos pieds et votre bâton dans

¹⁰⁵ Werner Schmidt: *Exodus 1. Teilband. Exodus 1-6*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Biblicher Kommentar, Bd II) 1988. S. 223.

¹⁰⁶ Ferdinand Ahuis: *Exodus 11,1 - 13,16 und die Bedeutung der Trägergruppen für das Verständnis des Passa*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 168) 1996. S. 77.

votre main ; et vous devrez le manger à la hâte. C'est la Pâque de Jéhovah. (Ex 12, 8-11)

Rainer Schmitt weist in Bezug auf „les gâteaux sans levain et des herbes amères“, die im Vers 8 erwähnt werden, auf die „ungesäuerten Brote (Mazzen) als Nahrung der Nomaden“¹⁰⁷ hin. Der Wüstendämon aus dieser älteren Gedächtnisschicht wird nun mit der unheimlichen Macht des Pharaos gleichgesetzt. Dadurch kommt narrativ die Zusammenführung dieses Festes mit den Zehn Plagen zustande. Auch die Art und Weise, wie Moses die Befehle an die älteren Männer des Volkes weitergibt, weist darauf hin, dass sie mit diesem Ritus vertraut waren (Ex 12, 21-23). So werden in diesem Bericht viele Aspekte als bekannt vorausgesetzt, da sie von Moses nicht mehr explizit erklärt werden.

Mit dieser letzten Plage kommt noch eine weitere narrative Veränderung einher. Wie bereits besprochen, waren die Israeliten von den ersten Plagen ebenfalls betroffen. Darauf folgten dann einige Plagen, von denen sie automatisch verschont geblieben waren. An dieser Stelle muss das Volk aber gewissermaßen wählen, und zwar zwischen der bereits als schwindend erkennbaren Kraft des amtierenden Herrschers und dem erprobten Prätendenten Moses. Um sich vor der 10. Plage zu schützen, müssen die Anhänger Mose ihre Türpfosten mit Blut bestreichen. Dabei handelte es sich um einen „magischen Analogiezauber, der zum Ausdruck bringen sollte, dass der Gott sich nicht selbst sein Opfer holen müsse, da es bereits dargebracht sei.“¹⁰⁸ Mit diesem Zauber sollte nun die Stellung Mose endgültig dargestellt werden. Moses hatte sich so stark als Führer etabliert, dass ihm laut dem Bibelbericht auch Menschen aus anderen Volksgruppen folgten¹⁰⁹. Im Ritual der Königsersetzung dient dieser Teil der Narration dazu, zu zeigen, dass der Anwärter „die Kräfte der Natur beherrscht“¹¹⁰. Durch den Tod des Erstgeborenen des Pharaos wird auch dessen Herrscherlinie unterbrochen. Durch diesen Aspekt verliert nicht nur der momentan amtierende Herrscher seine Macht, sondern seiner gesamten Blutlinie wird ein gravierender Schlag beigelegt. An dieser Stelle scheint der amtierende Herrscher endgültig abgesetzt worden zu sein. Immerhin verliert er die Macht über das Volk der Israeliten. Allerdings wird die Beseitigung des Herrschers noch auf eindrucksvolle Art

¹⁰⁷ Rainer Schmitt: *Exodus und Passah. Ihr Zusammenhang im Alten Testament*. 2. neubearb. Aufl. Freiburg: Univ.-Verlag, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht (Orbis biblicus et orientalis, 7) 1982. S. 25.

¹⁰⁸ Johannes Lehmann: *Moses-der Mann aus Ägypten*. S. 98.

¹⁰⁹ Vgl. Ex. 12:38

¹¹⁰ Metzeltin & Thir: *Textanthropologie*. S. 138.

narrativ umgesetzt. Die Israeliten verlassen auf ausdrücklichen Befehl des Pharaos das Land. Sie erhalten auch noch Geschenke (Ex 12, 33-36). Hierbei handelt es sich um die „Erfüllung einer früher erwähnten Prophezeiung“, die Gott dem Moses gab.

Auf die Besonderheit der Erstgeborenen geht Gott noch einmal mit folgendem Gebot ein:

11 “ Et il devra arriver ceci : quand Jéhovah te fera entrer au pays des Cananéens, comme il l’a juré à toi et à tes ancêtres, et qu’il te l’aura donné, 12 alors il faudra que tu voues à Jéhovah tout [fils] qui ouvre la matrice, et tout premier-né, petit de la bête, qui deviendra ta propriété. Les mâles appartiennent à Jéhovah. 13 Tout premier-né d’âne, tu le rachèteras par un mouton ; si tu ne le rachètes pas, alors tu devras lui briser la nuque. Tout premier-né d’homme, parmi tes fils, tu le rachèteras. (Ex 13, 11-13)

Nachdem die Erstgeborenen der Ägypter der 10. Plage zum Opfer gefallen waren, und Gott die Israeliten aus ihrer Hand befreit, erwartet er aber auch etwas Besonderes. Im Gedenken an diese Rettung sind die Erstgeborenen aller Lebewesen heilig und müssen von Gott zurückgekauft werden. Dieser Rückkauf wird in der Folge durch den Stamm der Leviten durchgeführt. An späterer Stelle (Nm 3) wird dieser Aspekt behandelt. Auch durch dieses Narrativ wird der besondere Wert der Erstgeburten herausgestellt. Sie stehen für „Fruchtbarkeit [und] Wohlstand“¹¹¹. Da diese Segnungen von Gott stammen, sollen sich seine Untergebenen dafür dankbar zeigen.

In der Geschichte wird auch erwähnt, dass die Gebeine von Joseph aus Ägypten mitgenommen werden (Ex 13, 19). Darauf wird zwar danach nicht mehr näher eingegangen, diese Erwähnung möge aber die Endgültigkeit des Auszuges bekräftigen. Nicht zu vergessen ist, dass sich Moses auf seine Vorväter beruft. Somit mag durch diese kurze Erwähnung auf diese Verbindung zur eigenen Vergangenheit hingewiesen werden. Im Laufe der Wanderung werden die Israeliten am Tag von einer Wolke und in der Nacht von einer Feuersäule geführt (Ex 13, 21-22). Wie bereits erwähnt wird der Gott des Moses oftmals als Vulkangott gesehen. Narrativ wird diese These auch durch die hier vorkommende Wolken- und Feuersäule unterstützt. Natürlich dient sie auch einer offenkundigen Darstellung der Macht von Moses. Durch dieses ständig präsente Zeichen seiner mystischen Kraft wird niemand auf die Idee kommen, seine Macht anzuzweifeln. Moses ist zwar der echte Prätendent, was durch diese Zeichen immer wieder

¹¹¹ Siehe: Rainer Schmitt: Exodus und Passah. Ihr Zusammenhang im Alten Testament. 2. neubearb. Aufl. Freiburg: Univ.-Verlag, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht (Orbis biblicus et orientalis, 7) 1982. S. 28.

unterstrichen wird, narrativ wurde bis zu diesem Zeitpunkt der König aber noch nicht beseitigt.

4.6. Beseitigung des Königs und Inthronisierung

Die endgültige Beseitigung des Königs wird im Bibelbericht narrativ wie folgt eingeleitet:

5 Plus tard, on annonça au roi d'Égypte que le peuple avait fui. Immédiatement le cœur de Pharaon et de ses serviteurs fut changé à l'égard du peuple, si bien qu'ils dirent : " Qu'avons-nous fait là ? Car nous avons renvoyé Israël pour qu'il ne travaille plus pour nous comme esclave. " 6 Il fit donc préparer ses chars, et il prit son peuple avec lui. (Ex 14, 5-6)

Die Israeliten werden durch das Heer des Pharao verfolgt und erkennen, dass sie diesem Heer nichts entgegensetzen haben. An diese Stelle tritt Moses auf und verspricht dem Volk, dass ihr Gott für sie kämpfen werde. Es folgt die Teilung des Meeres, durch das die Israeliten fliehen können. Das ägyptische Heer und mit ihm der Pharao werden von den Wassermassen¹¹² getötet. Moses gelingt mit göttlicher Hilfe die Beseitigung des Königs: „Moïse aussitôt tendit sa main sur la mer, et la mer commença à revenir à son niveau normal, à l'approche du matin.“¹¹³ Auch an dieser Stelle bekommt Mose Stab eine besondere Kraft. Da Moses den Stab in seiner Hand ausstreckt, kann er dieses Wunder vollbringen. Die Durchquerung des Meeres nimmt eine mehrfach bedeutende Stellung in der Königersetzung ein. Einerseits kann sie als letzte Prüfung des Prätendenten gelesen werden, seine Macht ist größer als die Macht des amtierenden Herrschers, da Moses seinen Untergebenen die Durchquerung ermöglichen konnte. Der noch amtierende Herrscher hat diese Macht nicht mehr. Diese Niederlage führt auch zur Beseitigung des Pharaos (7. Phase der rituellen Königersetzung). Die Durchquerung kann symbolisch auch als *Waschung* gesehen werden. Diese kommt in der Knabeninitiation vor¹¹⁴ und kann auch hier ihrer Tragweite entsprechend verstanden werden. Frazer weist in seinem Buch „Folk-lore in the Old Testament“ auf zahlreiche Parallelerzählungen hin¹¹⁵. Die

¹¹² Die symbolträchtige Durchquerung von Wasser findet auch in der Narration um Moses' Nachfolger Josua Erwähnung. Nach dem Tod von Moses wird Josua den ausgetrockneten Jordan mit dem Volk durchqueren. Vgl. dazu: Wolfgang Oswald: *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer 2009. S. 114f.

¹¹³ Ex. 14:27

¹¹⁴ Metzeltin & Thir: *Textanthropologie*. S. 63f.

¹¹⁵ Siehe: James George Frazer: *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in comparative religion, legend and law 2*. London: Curzon Press (The collected works of J. G. Frazer, Volume XIII) 1994. S. 456-462.

Durchquerung von Flüssen wird hier von Frazer aus verschiedenen narrativen Darstellungen gesammelt.

Die geglückte Königsersetzung wird abschließend mit Musik und Tanz gefeiert (Ex 15). Für Jean-Daniel Macchi stellt das Mirjam-Lied (Ex 15) das Ende des ersten Teiles des Buches Exodus dar¹¹⁶. Diese Meinung lässt sich aus der Sicht der Herrscherersetzung nur teilen, da mit dem Besingen des Herrscherendes auch die Herrscherersetzung - und damit eine in sich geschlossene Narration - abgeschlossen ist.

In diesem Kapitel lernt man eine weitere Person aus der Familie des Moses kennen: Mirjam die Prophetin wird als Schwester von Aaron bezeichnet (Ex 15, 20). Da dieser Vers auf das Siegeslied von Moses folgt und auch in den folgenden Versen von Moses die Rede ist, mutet es seltsam an, dass Mirjam nicht direkt als Schwester von Moses bezeichnet wird. Die Narration geht hier den indirekten Weg über Aaron. Dieser Umstand gilt als weitere Besonderheit im Stammbaum von Moses, auf den zwar an einigen Stellen indirekt eingegangen wird, aber nie ganz lösbar scheint. Auf alle Fälle handelt es sich um eine überaus bedeutsame Familie, da nicht nur die zwei Hauptakteure - Moses und Aaron - in der Narration als Brüder dargestellt werden, sondern auch Mirjam als Prophetin eine erhöhte Stellung innehat.

4.7. Zusammenfassende Darstellung der narrativ umgesetzten Initiationssequenzen

In der bisherigen Darstellung wurde gezeigt, dass die prototypischen Elemente der Initiation, wie sie Metzeltin/Thir postulieren, in der Narration zu finden sind. An dieser Stelle sollen sie zusammenfassend dargestellt werden. Die Moses-Geschichte, wie sie uns im Buch Exodus gezeigt wird, vermengt die rituelle Knabeninitiation mit der rituellen Herrscherersetzung.

4.7.1. Knabeninitiation¹¹⁷

1. Weggang: Der Initiand verlässt das Elternhaus

Dieser Umstand wird narrativ einerseits schon nach der Geburt umgesetzt, als Moses von seiner Mutter ausgesetzt wird. Diese Narrativisierung dient aber auch der Unterstreichung

¹¹⁶ Jean-Daniel Macchi: *Exode* (S. 173-185). In: Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan (éds): *Introduction à l'Ancien Testament. Le monde de la Bible n 49*. Labor et Fides: Genève 2004. S. 174.

¹¹⁷ Metzeltin & Thir: *Textanthropologie*. S. 76-79.

der Besonderheit von Moses. Später - bei der Flucht nach Midian - wird dieser Weggang noch einmal aufgenommen.

2. Widerstand: Der Initiand wehrt sich gegen den Weggang

Diese Phase wird in der Narration bei der Flucht ausgedrückt, wobei dieser Umstand nur inhärent sichtbar wird.

3. Gang zum und Aufenthalt im Initiationsbezirk

Der Initiationsbezirk kann mit dem Land Midian gleichgesetzt werden. Als besonderes Wesen erscheint im dort ein göttliches Wesen in Form des brennenden Dornbusches. Als Schafhirte lebt er abgesondert von seinen Mitmenschen.

4. Tranceversetzung

Diese Phase wird in der Narration nicht explizit erwähnt.

5. Symbolischer Tod

Das Sprechverbot, das in dieser Phase vorkommen kann, wird in der Narration aufgenommen. Allerdings wird es zeitlich verschoben und umgedeutet. In der Moses-Geschichte dient es der Beglaubigung der Position von Aaron.

6. Metamorphose

In diese Phase fällt auch die Beschneidung. Auf diese spezielle Sequenz wurde in der Narration weiter oben eingegangen. In dieser Phase erhält Moses auch spezielle magische Gegenstände, allen voran seinen Stab, mit dem er zahlreiche Wunder wirken konnte. Ihm wird auch die Fähigkeit verliehen, Wasser magisch erscheinen zu lassen. Dieser Umstand wird während der Wanderung narrativ noch detailreich ausgeschmückt werden.

7. Belehrung

Die Belehrung findet in der Narration durch Gott persönlich statt. Sie findet teilweise in Midian statt, sie wird aber auch - zeitlich verschoben - am Berg Sinai stattfinden, wenn Moses von seinem Gott die zahlreichen Gebote und Vorschriften erhält. Auf diese zweite Phase der Belehrung wird in der Folge aber noch eingegangen werden.

8. Übung

Moses übt sich im Land Midian. Eine weitere Übungssequenz wird mit der vierzigjährigen Wanderschaft ausgedrückt werden. Darauf wird aber in der Folge noch eingegangen werden.

9. Rückkehr aus dem Initiationsbezirk

Moses kehrt aus Midian zurück zum Hof des Pharaos, wird dort aber nicht mehr erkannt. Auch aus der Sicht der Israeliten wird kein Erkennen beschrieben.

10. Familiengründung

Private Elemente aus dem Leben von Moses fehlen fast zur Gänze. Trotzdem wird seine Frau und seine zwei Söhne erwähnt. Auf diese wird zwar in der Narration nie näher eingegangen, aber eine Familiengründung wird definitiv erwähnt. Diese Erwähnung mag als Beglaubigung der Initiation dienen.

Zwar wird auf das Leben von Moses nicht sehr detailreich eingegangen. Die Erwähnungen, die in der Bibel aber zu finden sind, lassen sich aber in die Initiationssequenz eingliedern.

Nun soll noch die rituelle Herrscherersetzung zusammenfassend dargestellt werden:

4.7.2. rituelle Herrscherersetzung¹¹⁸

1. Schwachheit des Königs

Die Schwachheit des Königs wird zu Beginn durch die Grausamkeit seiner Handlung unterstrichen. Endgültig gezeigt wird sie anhand der zehn Plagen, denen er nichts entgegenzusetzen hat.

2. Erscheinen von Prätendenten

Hier tritt einerseits Moses auf, der sich aber mit den zauberkundigen Priestern des Pharaos messen muss.

3. Initiationsbeweis

Der Beweis für die Initiation von Moses wurde narrativ umgesetzt, wie die obere Darstellung zeigt.

4. Beweis der Absicherung des Landeswohls

Moses zeichnet sich bereits durch seine Geburt als Besonders aus. Er wurde in Midian als Schafhirte dargestellt, und kann in der Folge - besonders in der Darstellung der Wüstenwanderung - immer wieder Nahrung magisch beschaffen. Moses kann aber nicht nur Nahrung herbeischaffen, sondern sie auch zerstören, wie in den zehn Plagen narrativ eindrucksvoll dargestellt wird.

5. Bereitschaft, die Gruppenkontinuität abzusichern

Wie bereits erwähnt wird auf das Privatleben von Moses nicht näher eingegangen. Narrativ erwähnt wird aber seine Frau und seine Kinder, wodurch die Gruppenkontinuität abgesichert wäre.

6. Erkennung des echten Prätendenten

¹¹⁸ Metzeltin/Thir: *Textanthropologie*. S. 144-146.

Im Rahmen der zehn Plagen präsentiert sich Moses als echter Prätendent. Die zauberkundigen Priester verlieren die magischen Wettkämpfe.

7. Beseitigung des Königs

Moses führt in dieser Phase das Volk heil durch das Meer. Der Pharao mit seinen Kriegsscharen kommt dabei zu Tode.

8. Inthronisierung

Moses wird durch den Tod des Pharaos zum Führer des Volkes. Dieser Sieg wird mit Tanz und Gesang gefeiert.

In der Folge wird noch gezeigt, dass auch die folgenden Bücher des Pentateuchs einer prototypischen Narrativisierung folgen. Das Schema der Herrscherersetzung wird noch einmal zur Anwendung gebracht werden. An dieser Stelle soll sie aber umbenannt werden: aus der Herrscherersetzung wird eine Religionersetzung.

5. Moses als amtierender Herrscher

Hat sich der Prätendent als Herrscher etabliert, bedeutet das aber in der Realität nicht, dass seine Herrschaft automatisch andauern wird und sein Anspruch begründet bleibt. Dass das narrative Ende einer Königersetzung immer auch den Beginn einer neuen Königersetzung darstellt, zeigt sich in den folgenden Versen:

22 Plus tard, Moïse fit partir Israël de la mer Rouge et ils sortirent vers le désert de Shour ; ils marchèrent trois jours dans le désert, mais ils ne trouvèrent pas „d'eau. 23 Finalement ils arrivèrent à Mara, mais ils ne purent boire l'eau de Mara, car elle était amère. C'est pourquoi il l'appela du nom de Mara. 24 Et le peuple se mit à murmurer contre Moïse, en disant : "Qu'allons-nous boire ?" (Ex 15, 22-25)

Auf diese Unzufriedenheit muss der amtierende Herrscher eingehen, seine Aufgabe besteht immerhin darin, das Landeswohl abzusichern. Wasser ist die Basis einer Entwicklung¹¹⁹, der Herrscher - hier also Moses - muss die Kraft besitzen, sein Volk zu versorgen. Moses bekommt hier göttliche Hilfe und kann somit seinen Machtanspruch erhalten. Auch die folgenden Verse haben zum Ziel, den Machtanspruch nicht zu verlieren. Somit droht Moses mit Strafen, sollte sich das Volk gegen ihn wenden. Er sagt:

Si tu écoutes strictement la voix de Jéhovah ton Dieu, si tu fais ce qui est droit à ses yeux, si tu prêtes vraiment l'oreille à ses commandements et si tu gardes toutes ses prescriptions, je ne mettrai sur toi aucune des maladies que j'ai mises sur les Égyptiens, car je suis Jéhovah qui te guérit. (Ex 15, 26)

In den folgenden Kapiteln werden größere und kleinere Rebellionen gegen Moses, Aaron und ihren Gott narrativ umgesetzt. Freud weist darauf hin, dass sich die Aufstände im Laufe der Wüstenwanderung nicht nur gegen Moses als Führer richten, sondern auch gegen die neue Religion, die durch ihn eingeführt wird¹²⁰. Ein Aufstand gegen die initiierte Religion wird narrativ mit der Begebenheit rund um das Goldene Kalb festgehalten, worauf an späterer Stelle noch eingegangen wird. Dieser Umstand darf nicht außer Acht gelassen werden. Die Mosesgeschichte liefert nicht nur die narrative Lebensdarstellung eines Mannes, sie zeigt implizit auch eine Religionsgründung. Dass diese beiden narrativen Stränge eng miteinander verwoben sind, erkennt man in der Darstellung der einzelnen Aufstände, sie präsentieren sich nicht nur als Rebellion gegen eine der beiden Führungen

¹¹⁹ Siehe auch: Roman Herzog: *Staaten der Frühzeit: Ursprünge und Herrschaftsformen*. 2. überarb. Auflage. München: Beck 1998.S. 40.

¹²⁰ Sigmund Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion*. Frankfurt am Main: Fischer (Fischer Taschenbuch, 6300) 1975¹⁵. S. 59.

(Moses und Gott), sondern sie richten sich immer gegen beide Machtpositionen. Die Narration zeigt, dass nicht alle Revolutionen ganz harmlos verlaufen sind. So sagt Moses an einer Stelle: „Que dois-je faire avec ce peuple ? Encore un peu et ils vont me lapider !“ (Ex 17, 4b).

Eine besondere Stelle der Rebellion gegen Moses als Führer soll hier näher betrachtet werden. In Ex 16 wünscht sich das Volk wieder zurück nach Ägypten, wo sie zwar arbeiten mussten, aber dafür Essen bekamen. Moses weist das Volk zurecht, indem er ihnen erklärt, dass sie sich mit dieser Aussage nicht vorrangig gegen ihn wenden, sondern gegen ihren gewählten Gott: „[...] Nous, que sommes-nous ? Ce n'est pas contre nous que sont vos murmures, mais contre Jéhovah.“ (V. 8) In der Folge wird Gott für das Volk Brot vom Himmel regnen lassen - das Manna. Das kann als Rückgriff auf die 4. Phase der Narrativisierung von Königersetzungen gelesen werden. Diese Phase postuliert die Fähigkeit des Prätendenten, Regen und gute Ernten bestimmen zu können. Um das zu bewerkstelligen, erhält Moses die Unterstützung seines Helfers (Gottes). An dieses Wunder schließt sich aber auch ein Gebot an: „[...] afin que je les mette à l'épreuve pour voir s'il marchera dans ma loi ou non.“ (Ex 16, 4).

Die Israeliten dürfen nicht gierig werden und zu viel von diesem magischen Essen einsammeln. Sollten sie das tun, so würde es verderben und zu stinken beginnen (V. 19-20). Dieses Kapitel gibt auch Auskunft über die Dauer dieses Wunders: „Les fils d'Israël mangèrent la manne quarante ans durant, jusqu'à leur arrivée en pays habité. C'est la manne qu'ils mangèrent jusqu'à leur arrivée à la frontière du pays de Canaan.“ (V. 35). Dieses Nahrungswunder sollte also endlich sein - es sollte mit der Überschreitung der Grenze Kanaans enden. Die Wanderung stellt nicht nur narrativ eine geschlossene Einheit dar, sondern auch symbolisch. Auf diese symbolische Bedeutung soll aber noch an späterer Stelle - beim Tod Mose - eingegangen werden.

Eine besondere Funktion erhält bei den Wasserwundern¹²¹ wiederum der Stab von Moses. Dieser mystisch aufgeladene Stab steht symbolisch für seine Macht und ist ein sichtbares Zeichen für seine Position. Diese Wunderbarkeit des Stabes wird im ersten berichteten Kriegszug ebenfalls narrativ umgesetzt:

¹²¹ Frazer gibt zum Wasserwunder von Meriba (Ex 17, 1-7) eine Legende an, die parallel dazu gelesen werden kann, da auch dort ein Held mit seinem Speer Wasser aus einem Felsen sprudeln lassen kann. Siehe: James George Frazer: *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in comparative religion, legend and law II*. London: Curzon Press (The collected works of J. G. Frazer, Volume XIII) 1994. S. 463f.

„8 Et les Amaléqites vinrent combattre contre Israël à Rephidim. 9 Moïse dit alors à Josué : “ Choisis-nous des hommes et sors, combats contre les Amaléqites. Demain je me posterai sur le sommet de la colline, avec le bâton du [vrai] Dieu dans ma main. ” 10 Josué fit donc comme le lui avait dit Moïse, pour combattre contre les Amaléqites ; et Moïse, Aaron et Hour montèrent au sommet de la colline. 11 Et voici ce qui arriva : dès que Moïse levait sa main, les Israélites l'emportaient, mais dès qu'il laissait retomber sa main, les Amaléqites l'emportaient. 12 Lorsque les mains de Moïse furent lourdes, alors ils prirent une pierre et la mirent sous lui, et il s'assit dessus ; Aaron et Hour lui soutinrent les mains, l'un de ce côté-ci et l'autre de ce côté-là, si bien que ses mains restèrent fermes jusqu'au coucher du soleil. 13 Josué vainquit donc Amaleq et son peuple avec le tranchant de l'épée. (Ex 17, 8-13)

Diese Stelle in der Narration ist insofern interessant, da hier viele Dinge zum ersten Mal angesprochen werden. Einerseits bildet sie die erste kriegerische Handlung der Israeliten. Dieses Gefecht wird nur durch die magische Unterstützung ihres Gott, der durch den erhobenen Stab symbolisiert wird, gewonnen. Moses selbst greift nur indirekt in die Kampfhandlungen ein, er führt das Heer nicht direkt in die Schlacht, sondern postiert sich auf einer Hügelspitze, überwacht von dort das Geschehen und greift auf magische Weise hilfreich ein. Als Heerführer wird von Moses ein anderer Mann eingesetzt: Josua. Auch Josua, der künftige Führer des Volkes, wird an dieser Stelle das erste Mal erwähnt. Hier scheint die erste Trennung von Gewalten stattzufinden. Moses (und mit ihm Aaron) befinden sich als göttliche Vertreter an einer erhöhten Position und greifen von dort in das Geschehen ein. Moses ist aber nicht der Heerführer, diese Position gibt er an einen anderen Mann ab, der offensichtlich vom Volk angesehen ist¹²². In den folgenden Kapiteln wird diese *Gewaltentrennung* noch stärker narrativ umgesetzt.

Im Kapitel 18 wird nun wieder auf die Familienmitglieder von Moses eingegangen. Yithro, sein Schwiegervater hört vom Auszug der Israeliten und kommt ihm mit seiner Tochter (der Frau von Moses) und dessen zwei Söhnen entgegen. An dieser Stelle erfährt der Leser/ die Leserin von zwei Söhnen, die in der Narration aber keine Rolle spielen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Narration keinen Wert auf eine Fortführung der Blutlinie von Moses wert legt.

Yithro ist auch maßgeblich an der bereits angesprochenen Gewaltentrennung beteiligt. Nachdem er einen Tag lang beobachtet, wie Moses als Richter über die alltäglichen Probleme des Volkes entscheidet, schlägt er Folgendes vor:

¹²² Vgl dazu: Thomas Römer: *Les guerres de Moïse* (p. 169-193). IN: Thomas Römer (éd.): *La construction de la figure de Moïse*. supplément n° 13 à Transeuphratène. Paris: Gabalda 2007. p. 174.

21 Mais toi, tu devrais choisir parmi tout le peuple des hommes capables, qui craignent Dieu, des hommes dignes de confiance, qui haïssent le gain injuste ; et tu devras les établir sur eux comme chefs de milliers, chefs de centaines, chefs de cinquantaines et chefs de dizaines. 22 Ils devront juger le peuple à tout moment convenable ; et il devra arriver ceci : toute grande affaire, ils la porteront devant toi, mais toute petite affaire, ils s'en occuperont eux-mêmes en tant que juges. Allège-toi donc la chose ; ils devront porter la charge avec toi. (Ex 18, 21f)

Mit dieser Entscheidung ist der erste Schritt hin zu einem Gerichtswesen getan. Diese erste Gesellschaftsordnung wird bereits vor dem Aufenthalt von Moses auf dem Berg Sinai eingesetzt. Alle weiteren Gesetze und Gebote erhält Moses im Anschluss vom Gott. Roman Herzog geht ebenfalls auf diese Sequenz ein und bringt sie in Verbindung mit ägyptischen Gerichtssystemen, die ebenfalls auf diese Art und Weise funktioniert haben – wie viele andere alte Gerichtssysteme auch¹²³. An einer anderen Stelle weist er darauf hin, dass mit der Sorge um die „innere Ordnung“¹²⁴ ein erster Schritt hin zur Staatlichkeit getan wird. Nach der Einsetzung dieses Gerichtssystems verschwindet Yithro wieder aus dem Bericht: „Après cela, Moïse reconduisit son beau-père et celui-ci s'en alla vers son pays.“¹²⁵ Die Figur des Yithro in der Narration erinnert stark an die Helferfiguren in Initiationssequenzen. Ihre Funktion wird wie folgt beschrieben: „Diese Helfer verfügen alle über eine besondere Macht. Sie werden angerufen, angebetet, man paktiert mit ihnen. Initiatoren sind besondere Menschen, die über besondere Fähigkeiten verfügen [...]“¹²⁶. Auf die besondere Stellung von Yithro wurde bereits weiter oben näher eingegangen. Er scheint immer dann aufzutreten, wenn Moses Hilfe oder Anleitung benötigt, vergleichbar mit den guten Feen in den Märchen. Sobald ihre Aufgabe erfüllt ist, verschwinden sie wieder.

5.1. Moses der Gesetzgeber

Um die Historizität der Narration zu verstärken, beginnt das Kapitel 19 mit einer Verankerung in Zeit und Raum:

Au troisième mois après que les fils d'Israël furent sortis du pays d'Égypte, en ce même jour, ils arrivèrent au désert du Sinaï. 2 Et ils entreprirent de partir de

¹²³ Roman Herzog: *Staaten der Frühzeit. Ursprünge und Herrschaftsformen*. 2., überarb. Auflage. München: Beck 1998. S. 269.

¹²⁴ Vgl. Roman Herzog: *Staaten der Frühzeit*. 1998. S. 80.

¹²⁵ Ex 18, 27

¹²⁶ Metzeltin/Thir: *Textanthropologie*. 2012. S. 69.

Rephidim et arrivèrent au désert du Sinaï, et ils campèrent dans le désert ; et Israël campait là, en face de la montagne. (Ex 19, 1)

Diese Stelle nimmt in der Narration eine besondere Stelle ein, da zu diesem Zeitpunkt die erste Wanderung der Israeliten abgeschlossen ist. Sie sind am heiligen Berg des Gottes des Moses angekommen. Auf die erwähnte Verankerung in Zeit und Raum folgen zahlreiche Gebote, die Moses von seinem Gott erhält, darunter auch die berühmten Zehn Gebote. Um diese zu erhalten, muss Moses auf den Gottesberg steigen. Moses bleibt hier weiterhin der einzige Mittler zwischen Gott und dem Volk¹²⁷. Dieser Umstand wird in der Folge noch zu verschiedenen Revolten unter den Israeliten führen.

Am Beginn der Arbeit wurde bereits herausgestellt, dass beginnend mit dem Exodus Gott nicht mehr vorrangig mit Einzelpersonen (=Patriarchen) handelt, sondern mit einem ganzen Volk. Dieser Umstand wird in diesem Kapitel ausgedrückt: „Et vous, vous deviendrez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte.“ (Ex 19, 6a). Um diese erhöhte Stellung zu bewahren, müssen die Israeliten einem bestimmten Verhaltenskodex folgen. Gott erscheint hierbei als überaus furchteinflößend und steht damit in krassem Gegensatz zur Person Moses, da dieser in der bisherigen Erzählung nie als furchteinflößend beschrieben wurde. Durch diesen angsteinflößenden Gott, den Moses vertritt, bekräftigt Moses seinen Rechtsanspruch. Das Volk steht starr vor Angst: „Le mont Sinaï était tout fumant, parce que sur lui était descendu Jéhovah dans le feu ; et sa fumée montait comme la fumée d’un four, et toute la montagne tremblait violemment.“ (Ex 19, 18). Hier wird Moses wieder in seiner Rolle als Mittler, beziehungsweise Prophet dargestellt. „So wie der Bote ausgesandt ist, seines Königs Botschaft zu überbringen, [...] so geht der Gottesbote hin und übermittelt, was ihm zur Weitergabe von Gott gesagt wurde.“¹²⁸ Diese Aufgabe hatte Moses bereits in Ägypten inne, als er dem Pharao als Bote seines Gottes gegenüberstand und ihm dessen Worte übermittelte. An dieser Stelle tritt Moses’ Funktion als Prophet wieder deutlich zutage.

Bei der Übermittlung der Gebote wird in der Narration ein ganz konkreter Weg eingeschlagen. An keiner Stelle heißt es: „Und Moses sagte“. Seine Aufgabe ist es zu vermitteln. Das schlägt sich auch in den Einleitaphrasen der Gesetzgebung nieder: „Gott sagte zu Moses“, „und er sagte zu Moses“. Johannes Lindblom geht auf diese spezielle

¹²⁷ Vgl dazu: Johannes Lehmann: *Moses - der Mann aus Ägypten. Religionsstifter, Gesetzgeber, Staatsgründer*. Hamburg: Hoffmann und Campe. 1983. S. 174.

¹²⁸ Walther Zimmerli: *Erstgeborene und Leviten. Ein Beitrag zur exilisch-nachexilischen Theologie* (S. 235-246). IN: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd II: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*. Chr. Kaiser Verlag: München (Theologische Bücherei. Altes Testament, Bd 51) 1974. S. 284.

Formulierung ein und schreibt: „Obgleich die formale Natur der Phrase »Gott sprach zu Mose oder Aaron« sofort in die Augen fällt, zeugt die stereotype Redewendung dennoch von einer Vorstellung von der Gesetzgebung im alten Israel, die religiös gesehen von größter Bedeutung ist, nämlich daß die Gesetze ihren Ursprung in Gott haben. Jahwe, der Gott Israels, der Bundesgott, ist der eigentliche Gesetzgeber in Israel, nicht Könige oder andere irdische Amtsträger.“¹²⁹

Selbst sprachlich wird also die Funktion und Stellung von Moses klar ausgedrückt: er ist nicht der große Gesetzgeber, Richter oder Führer. Seine Stellung ist die des Mittlers zwischen Gott und seinem Volk.

5.1.1. Der Dekalog

Zum ersten Mal werden die Zehn Gebote in Ex 20, 1-17 aufgeführt. Ein weiteres Mal werden sie in Dt 5, 6-22 aufgelistet. Sie werden, allerdings nicht explizit, in Ex 32 erwähnt. Ex 31 endet mit dem Worten: „18 Puis il donna à Moïse, dès qu’il eut achevé de parler avec lui au mont Sinaï, deux tablettes du Témoignage, tablettes de pierre écrites du doigt de Dieu.“ (Ex 31, 18). Ex 32 führt zwar die Narration fort, das Goldene Kalb wird gebaut, Moses steigt vom Berg herab und zerstört die zwei Tafeln, die Zehn Gebote bleiben hier aber unerwähnt.

Im Gegensatz dazu ist Ex 20 in die Reihe der Gebote eingebettet. An dieser Stelle steht sozusagen die Narration still, da die Handlung wegen der Gesetzaufzählung nicht weitergeführt wird. Strukturell ist hier der Eingriff von Redaktoren sichtbar, welche die Narration umgestellt haben, um die Gesetzestexte zu bündeln.

Moses wird zwar bis heute immer mit den Zehn Geboten in Verbindung gebracht, wie zahlreiche ikonographische Darstellungen bestätigen, er hat diese Gebote aber nicht erfunden. Friedrich W. Graf sagt dazu: „Jüdische wie christliche Forscher gehen in großem Konsens davon aus, daß der Dekalog das Ergebnis eines jahrhundertelangen Überlieferungs- und Reflexionsprozesses und vergleichsweise spät zu datieren ist - auch wenn in der Bibel der Eindruck erzeugt wird, daß Jahwes Zehn Gebote allem sonstigen Recht Israels sachlogisch wie zeitlich vorangingen.“¹³⁰.

¹²⁹ Johannes Lindblom: *Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im Alten Testament* (S. 263-288). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1963, Band 75. S. 286.

¹³⁰ Friedrich Wilhelm Graf: *Moses Vermächtnis: über göttliche und menschliche Gesetze*. München: Beck 2006. S. 38f.

Warum aber sind die Zehn Gebote bis heute so stark im kollektiven Gedächtnis verankert? Ein Mosaikstein in der Erklärungskette mag in der Anzahl liegen: „Starkes theologisches Interesse zog zudem die Zehn auf sich, galt sie doch schon im alten Griechenland als heilige Zahl.“¹³¹. Bereits an dieser Zahl erkennt man die viel älteren Schichten, die hier das Substrat bilden. Einen weiteren Mosaikstein bildet die absolut zu setzende göttliche Aura, die diese Zehn Gebote umgibt: „Es geht um die Schrift Gottes, beidseitig, für etwas Menschliches ist kein Platz mehr auf diesen zwei Tafeln. Dies gilt auch für die neuen Tafeln nach der Zerschmetterung der ersten.“¹³².

Die Formulierung der folgenden Kapitel (ab Ex 21) betreffend, kann folgendes gesagt werden: Die Zehn Gebote beginnen zu einem überwiegenden Teil mit den Worten „Tu ne dois pas“. Die folgenden Aufforderungen werden als Hypothese ausgedrückt: „Si tu ...“. Das Volk erhält also eine Reihe von Handlungsvorschriften, die auf die verschiedensten alltäglichen Situationen anwendbar sind. Diese Liste wird mit den Worten „Et voici les décisions judiciaires que tu exposeras devant eux“ (Ex 21,1) eingeleitet. Die folgenden Kapitel beinhalten nun diese Entscheidungen. An der Stelle, wo im Exodus die Gesetzessammlung folgt, häuft sich auch die Formulierung „Et Dieu dit à Moïse“.

Johannes Lindblom erwähnt in diesem Zusammenhang, dass es im Alten Testament nicht unüblich war, dass Gott direkt mit den Menschen sprach: „Nach den alttestamentlichen Erzählern war das unmittelbare Sprechen Jahwes zu den Menschen [...] in der Frühgeschichte der Menschheit und in der Gründungsgeschichte des Volkes Israel heimisch. Die Anfangszeiten der Völker sind ja überall durch einen unmittelbaren Verkehr zwischen den Menschen und ihren Göttern gekennzeichnet.“¹³³ Er reiht diese Darstellung in die lange Kette von Gesprächen zwischen Göttern und Menschen, die beispielsweise in der Literatur des antiken Griechenlands, wie zum Beispiel in der Ilias, ebenfalls Gang und Gäbe waren.

¹³¹ Friedrich Wilhelm Graf: *Moses Vermächtnis: über göttliche und menschliche Gesetze*. München: Beck 2006. S. 51.

¹³² Ed Noot: *Der Dekalog und die Theologie im Alten Testament* (S. 5-14). IN: Ders: *Religion und Normativität: interdisziplinäre Überlegungen zum Dekalog damals und jetzt; Vorträge der dritten Konferenz der mittelsüdeuropäischen und niederländischen Theologischen Fakultäten in Groningen*. Groningen: Rijksuniversiteit (Theologie zwischen Ost und West; 3) 2004. S. 9.

¹³³ Johannes Lindblom: *Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im Alten Testament* (S. 263-288). IN: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. Berlin, NY: de Gruyter 1963, Band 75. S. 270.

Diese Kapitel sind aber auch für die Staatsgründung wichtig. Im Kapitel 23 wird erstmals das Staatsgebiet abgesteckt: „Oui, je fixerai ta frontière depuis la mer Rouge jusqu’à la mer des Philistins, et depuis le désert jusqu’au Fleuve ; car je livrerai en votre main les habitants du pays, et, à coup sûr, tu les chasseras de devant toi.“ (Ex 23, 31). Auch die Kriegsführung wird hier angesprochen. Da das Land bereits besiedelt ist, müssen die Bewohner vertrieben/getötet werden. Die Schwierigkeit der Vertreibung wird an dieser Stelle auch angedeutet, allerdings versucht Gott einen logischen Grund für die mögliche lange Dauer der Einnahme aufzuzeigen: „29 Je ne les chasserai pas de devant toi en une seule année, de peur que le pays ne devienne une solitude désolée et que les bêtes sauvages des champs ne se multiplient vraiment contre toi. 30 Je les chasserai peu à peu de devant toi, jusqu’à ce que tu deviennes fécond et que tu prennes réellement possession du pays.“ (Ex 23, 29f). Diese Erklärung ist gut gewählt, da damit Niederlagen vorweggenommen werden, und die eventuell damit verbundenen Revolten gegen die scheinbar erwiesene Schwachheit von Moses im Vorhinein als unbegründet abgetan werden.

Die Kapitel 25-27 beinhalten Anweisungen zum Bau von bestimmten kultischen Gegenständen, wie der Stiftshütte und der Bundeslade. Ein paar Kapitel weiter werden auch die zwei Männer namentlich genannt, die sozusagen als Künstler dem Bau dieser Dinge vorstehen sollen: Betsalel und Oholiab¹³⁴ Ihnen werden in der Folge noch weitere Kapitel gewidmet, in denen ihre Arbeit mit den wertvollsten Steinen beschrieben wird (Ex 36-38).

Im Kapitel 28 wird Aaron nun endgültig als Priester eingesetzt. Interessant ist hierbei, dass die Stellung des Hohepriesters nicht nur an seine Person geknüpft ist, sondern an seine gesamte männliche Nachkommenschaft: „Et quant à toi, fais approcher de toi Aaron ton frère et ses fils avec lui, du milieu des fils d’Israël, pour qu’il me serve en tant que prêtre : Aaron, Nadab et Abihou, Éléazar et Ithamar, les fils d’Aaron. 2 Et tu devras faire pour Aaron ton frère des vêtements sacrés, pour la gloire et la beauté.“ (Ex 28, 1f). Die Einsetzungszeremonie wird in Lev 8 beschrieben. Bei dieser Zeremonie erkennt man wiederum die besondere Bedeutung von Blut. Es hat die Macht, Sünden zuzudecken (cf Lév 8, 11-15).

An dieser Stelle werden auch zum ersten Mal Lose erwähnt, die zur Befragung Gottes dienen sollen: „l’Ourim et le Thoummim“ (Ex 28,30). Diese sollten vom Hohepriester - hier noch Aaron - verwendet werden. Johannes Lindblom erwähnt, dass diese Form des

¹³⁴ Ex 31, 2.6

Losens die einzige gültige Form der Vorhersage in Israel war. Zusätzlich dazu erwähnt er, „daß die Orakel, die dadurch erteilt wurden, als Weisungen Jahwes betrachtet wurden. Ein Ephodorakel zu verlangen, bedeutete Gott zu fragen [...] und das erteilte Orakel wurde als eine Antwort [...], eine Kundgebung [...] oder eine »Ansprache« Jahwes bezeichnet.“¹³⁵

Das mosaische Gesetz lehnt zwar grundsätzlich die Vorhersage von Ereignissen ab, an dieser Stelle findet sich allerdings eine Ausnahme. Hier wird sozusagen die einzig mögliche Form der Vorhersage beschrieben - und diese liegt in der Hand der Priester, sprich in der Hand von Moses' Bruder.

Wie bereits erwähnt wird auf die Nachkommenschaft von Moses nie näher eingegangen. Moses dient als Einzelperson. Bei Aaron wird die patriarchale Linie bekräftigt und als Priesterschaft eingesetzt.

5.2. Das Goldene Kalb (erste große Revolte)

Während Moses sich auf dem heiligen Berg befindet und fleißig die Gesetze niederschreibt - wobei die Narration ausdrücklich erwähnt, dass die Zehn Gebote von der Hand Gottes geschrieben wurden (Ex 32, 16) - , wartet das Volk nicht tatenlos auf ihn, sondern fordert Aaron auf: „Lève-toi, fais-nous un dieu qui marchera en avant de nous, car, en ce qui concerne ce Moïse, l'homme qui nous a fait monter du pays d'Égypte, nous ne savons vraiment pas ce qui lui est arrivé.“ (Ex 32, 1). Diese Revolte gegen die Herrschaft von Moses drückt sich dadurch aus, dass sich seine Idee der bilderlosen monotheistischen Religion noch nicht gänzlich durchgesetzt hat. Dieser große Richtungswechsel in der Religion geht nicht ohne Rückfälle einher. Johannes Lehmann sagt dazu treffend, dass „dies wohl zuviel an Abstraktion [für das gläubige Volk war]“¹³⁶. Der Gott von Moses „duldet [allerdings] keinerlei Stellvertreter, und Mose oder auch die Propheten sind nichts als Boten, Sprachrohre Gottes [...]“¹³⁷.

Archäologen bringen dieses Narratem rund um das goldene Kalb sehr oft in Verbindung mit den großen Neuerungen im Bereich der ägyptischen Religion des Pharaos Echnaton.

¹³⁵ Johannes Lindblom: *Diese Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im Alten Testament* (S. 263-288). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1963, Band 75. S. 280.

¹³⁶ Johannes Lehmann: *Moses - der Mann aus Ägypten. Religionsstifter, Gesetzgeber, Staatsgründer*. Hamburg: Hoffmann und Campe. 1983. S. 180.

¹³⁷ Friedrich Wilhelm Graf: *Moses Vermächtnis: über göttliche und menschliche Gesetze*. München: Beck 2006. S. 34..

Dieser Pharao, der in das 14. Jhdt. v. Chr. eingeordnet wird, verlangte von seinem Volk, dass sie nur mehr einem Sonnengott dienen sollten, den er Aton nannte. Jan Assmann sagt zu den Neuerungen Echnatons:

Echnatons monotheistische Revolution war nicht nur der erste, sondern auch der radikalste und gewaltsamste Ausbruch einer Gegenreligion in der Menschheitsgeschichte. Die Tempel wurden geschlossen, die Götterbilder zerstört, ihre Namen ausgehackt und ihre Kulte abgebrochen.¹³⁸

Nach seinem Tod kehrten die alten Götter aber wieder zurück¹³⁹. Sigmund Freud setzt Moses deshalb mit einem Priester in der Zeit Echnatons gleich. Diese These wird von Historikern heute aber durchwegs abgelehnt¹⁴⁰. Dieser Rückfall in alte Schemata wird auch von Machiavelli angesprochen: „[...] les difficultés qu'ils ont à parvenir au pouvoir naissent en partie des institutions et usages nouveaux qu'ils sont forcés d'introduire [...]. [...] car celui qui les introduit a pour ennemis tous ceux à qui les institutions anciennes sont profitables.“¹⁴¹

Auf den ersten Blick scheint die harte Strafe, die Moses in der Folge über das Volk verhängt, narrativ nicht ganz nachvollziehbar. Betrachtet man die chronologische Abfolge der Narration, so hat Moses die Sittengesetze seines Gottes ja noch nicht in ihrer vollständigen Gesamtheit dem Volk vorgelegt.

Trotzdem greift Moses an dieser Stelle hart gegen die Revolte durch: „Mettez chacun l'épée au côté. Passez et revenez de porte en porte dans le camp et tuez chacun son frère, chacun son compagnon, chacun son intime. ' ” 28 Et les fils de Lévi se mirent à faire comme avait dit Moïse, si bien qu'il tomba du peuple, en ce jour, environ trois mille hommes.“ (Ex 32, 27b-28). Johannes Lehmann wiederum drückt den schweren Grad dieses Vergehens wie folgt aus: „Daß sich das Volk ein verbotenes Bild seines Gottes gemacht hatte, war kein Abfall von Jahwe, sondern von Moses, dessen Autorität wieder einmal auf dem Spiel stand.“¹⁴². Damit wäre auch die Strenge Moses' auf einer rein narrativen Ebene erklärbar. Eine andere - stärker interpretatorische - Erklärung bietet

¹³⁸ Jan Assmann: *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Ungekürzte Ausgabe. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag (Fischer Taschenbücher, 14371) 2011. S. 49.

¹³⁹ Vgl. Georg Graffe (Reg.): *Das Bibelrätsel: Mythos Moses* (erzählt von Maximilian Schell)

¹⁴⁰ Vgl. Jan Assmann: *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Ungekürzte Ausgabe. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag (Fischer Taschenbücher, 14371) 2011. S. 47f.

¹⁴¹ Machiavel: *Le prince. L'art de la guerre*. Paris: Flammarion (Le Monde de la Philosophie, 12) 2008. p. 29.

¹⁴² Johannes Lehmann: *Moses - der Mann aus Ägypten. Religionsstifter, Gesetzgeber, Staatsgründer*. Hamburg: Hoffmann und Campe. 1983. S. 182.

Klaus Koenen. Für ihn stellt die Geschichte um das goldene Kalb ein aus viel späterer Zeit stammendes Narratem dar: „Ein solches Ereignis kann es nicht gegeben haben, denn sonst hätte man es später nicht gewagt, in Bethel und Dan Stierbilder aufzustellen oder auch nur stehen zu lassen. Ex 32 bezieht sich vielmehr ausweislich der Übereinstimmungen mit 1 Reg 12 von Anfang an auf die Stierbilder Jerobeams.“¹⁴³

Nach seiner Argumentation habe man diese Geschichte eingefügt, um den Israeliten der Zeit - und vor allem König Jerobeam, der diese Stierbilder aufstellen ließ - zu zeigen, dass die Kälberanbetung schon in Moses' Zeit verwerflich war. Auch diese Erklärung lässt den Bedeutungsgrad von Moses erkennen. Stellt Ex 32 demnach eine später eingefügte Erzählung dar, so unterstreicht sie ebenfalls nur die besondere Bedeutung von Moses.

Nachdem das Volk von der neuen bilderlosen Religion abgefallen ist, wiederholt Gott im folgenden Kapitel (Ex 33) noch einmal das Versprechen, dass er das Volk in ein Land führen werde, das von Milch und Honig fließt (Ex 33, 3). Er geht hier aber auch darauf ein, dass er seines Versprechens an Abraham gedenkt und deshalb das Volk nicht vollständig vernichtet habe. Ex 33, 11 präsentiert bereits Josua, der in der Folge das Volk führen wird. Josua wird in den einzelnen Büchern immer wieder kurz erwähnt. Genauere Informationen bietet die Narration ihn betreffend zwar nicht, aber an allen Stellen, an denen er Erwähnung findet, wird gezeigt, dass es sich bei ihm um einen rechtschaffenen Mann handelt, der dem Gott des Moses treu dient.

In diesem Kapitel (Ex 33) bittet Moses seinen Gott, sich ihm zu zeigen. Jahwe spricht zwar immer wieder von Angesicht zu Angesicht mit Moses, aber dieser konnte ihn dabei anscheinend nie wirklich sehen, was nicht verwunderlich scheint, handelt es sich immerhin um einen Gott, der keinerlei Bilder oder andere sichtbare Repräsentationen seiner selbst wünscht. An dieser Stelle erlaubt Gott seinem Mittler einen Blick auf seinen Rücken: „22 „Et il devra arriver ceci : pendant que passera ma gloire, je devrai te placer dans un creux du rocher, et je devrai mettre ma paume en écran sur toi jusqu'à ce que je sois passé. 23 Ensuite je devrai retirer ma paume, et tu verras vraiment mon dos. Mais ma face, on ne peut la voir.“ (Ex 33, 22f)

Johannes Lindblom erwähnt zu dieser Gottesschau: „Der Verkehr zwischen Jahwe und Moses ist überall durchaus anthropomorph-realistisch und als ein unmittelbarer Umgang

¹⁴³ Klaus Koenen: *Eherne Schlange und Goldenes Kalb. Ein Vergleich der Überlieferungen* (S. 353-372). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1999, Bd 111. S. 364.

gedacht.“¹⁴⁴. Damit unterstreicht er die besondere Stellung, die Moses gewährt wird. Andere Propheten, die in der Bibel erwähnt werden, bekommen von Gott „nur“ Visionen oder von Engeln überbrachte Botschaften. Moses ist die einzige in der Bibel erwähnte Person, die mit Gott regelmäßig spricht und ihn zu sehen bekommt.

Ex 37 beschreibt einen Kultgegenstand, der nach vielfacher Ansicht als typisches Heiligtum von Nomaden gesehen werden kann: die Bundeslade. Diese dient der „Begegnung und Gespräch mit Jahwe“¹⁴⁵. Interessant ist, dass diese Lade, welche die Anwesenheit Gottes darstellen soll, vor dem Volk getragen wurde - denkt man zurück an die Begebenheit mit dem Goldenen Kalb, scheint dieser Umstand hier merkwürdig. Allerdings fordert Moses hier den Bau direkt an, ein Umstand, der beim Goldenen Kalb so nicht vorkommt.

Mit der Beschreibung der Bauarbeiten endet das Buch Exodus. Von dem handlungsreichen Beginn des Buches (Geburt von Moses, Zehn Plagen, ...) bleibt am Ende des Buches nicht sehr viel Narratives übrig. Exodus endet mit der Beschreibung von Bauarbeiten und dem Aufstellen von Gesetzen, die wegweisend für die Inkraftsetzung einer Nation sind. Das folgende Buch *Lévitique* beinhaltet hauptsächlich kultische Vorschriften für die Priester. Auf diese Gesetze wird in dieser Arbeit nur dann näher eingegangen, wenn sie die narrative Biographie von Moses betreffend aussagekräftig sind. In der *Einleitung in das Alte Testament* wird dieses Buch wie folgt zusammengefasst: „Das Buch Levitikus entwirft die von JHWH »mitten aus dem Offenbarungszelt« (1,1) verkündete Lebensordnung für Israel als »heiliges und priesterliches Volk« [...]. Hier wird die »Hausordnung« für das Zusammenleben Israels mit seinem Gott entworfen, wobei den Priestern als den »Hausdienern« JHWHs eine besondere Verantwortung zukommt.“¹⁴⁶

5.3. Moses strukturiert das Volk

Moses erweist sich aber weiterhin als unantastbar. Sein Wort ist Gesetz und wenn jemand dagegen verstößt, dann folgt sofortige Strafe - wie bereits bei der Begebenheit mit dem

¹⁴⁴ Johannes Lindblom: *Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im Alten Testament* (S. 263-288). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1963, Band 75. S. 266.

¹⁴⁵ Johannes Lehmann: *Moses - der Mann aus Ägypten. Religionsstifter, Gesetzgeber, Staatsgründer*. Hamburg: Hoffmann und Campe. 1983. S. 225.

¹⁴⁶ Erich Zenger: *Einleitung in das Alte Testament. 7. durchges. u. erw. Aufl. Mit einem Grundriss der Geschichte Israels von Christian Frevel*. Stuttgart: Kohlhammer (Kohlhammer-Studienbücher Theologie, 1,1) 2008. S. 65

goldenen Kalb dargestellt. Vor dieser Strafe werden auch die Kinder Aarons nicht bewahrt, wie folgendes Narratem zeigt:

1 Plus tard, les fils d'Aaron, Nadab et Abihou, prenant chacun son récipient à feu, l'apportèrent, y mirent du feu et placèrent dessus de l'encens, et ils se mirent à offrir devant Jéhovah un feu irrégulier qu'il ne leur avait pas prescrit. 2 Mais un feu sortit de devant Jéhovah et les consuma, de sorte qu'ils moururent devant Jéhovah. (Lév 10, 1f).

Aaron und seine Söhne haben zwar nominell die Stellung als Priester inne, sie stehen aber trotzdem unter Moses. Sie dürfen nicht gegen seine Gesetze verstoßen. Im selben Kapitel gerät Moses über die zwei überlebenden Söhne von Aaron in Zorn, da auch sie seinem Gebot nicht genau gefolgt sind (Lév 10, 16-18). An diesen zwei Beispielen wird bereits deutlich, dass Moses weiterhin alle Macht in seiner Person bündelt und keine Abweichung von seinen Gesetzen zulässt.

Ein weiterer narrativer Einschub in die Gesetze findet sich im Kapitel 24:

10 Or le fils d'une femme israélite, mais qui était le fils d'un homme égyptien, sortit au milieu des fils d'Israël, et le fils de l'israélite et un homme israélite commencèrent à se battre dans le camp. 11 Et le fils de la femme israélite se mit à injurier le Nom et à appeler le mal sur lui. On l'amena donc à Moïse. [...] 23 Après cela, Moïse parla aux fils d'Israël ; ils firent sortir en dehors du camp celui qui avait appelé le mal et ils le criblèrent de pierres. (Lév 24, 10f. 23)

Auf die besondere Stellung des Gottesnamens wurde bereits weiter oben eingegangen. Moses lässt es nicht zu, dass dieser Name verflucht wird. Die Strafe für ein solches Vergehen besteht darin, dass das gesamte Volk den Schuldigen außerhalb des Lagers steinigt. Dieser kurze Einschub zeigt aber auch die Unsicherheit des Volkes den neuen Geboten gegenüber. Es wird - narrativ betrachtet - noch einige Zeit dauern, bis die Gesetze für das Volk wirklich überschaubar werden.

Der Aufenthalt des Volkes am Berg Sinai wird im Buch *Nombres* weiter ausgeführt. Moses übermittelt weitere Gesetze, die die Gruppe vereinheitlichen sollen und die Basis für die Gründung einer Nation darstellen. Erich Zenger fasst dieses Bibelbuch wie folgt zusammen: „Das *Buch Numeri* erzählt Israels vierzigjährigen Weg vom Sinai durch die Wüste bis an die Grenze des Verheißenen Landes.“¹⁴⁷

¹⁴⁷ Erich Zenger: *Einleitung in das Alte Testament. 7. durchges. u. erw. Aufl. Mit einem Grundriss der Geschichte Israels von Christian Frevel*. Stuttgart: Kohlhammer (Kohlhammer-Studienbücher Theologie, 1,1) 2008. S. 66.

Dieses Buch beginnt mit einer zeitlichen und räumlichen Einordnung. Seit dem Auszug aus Ägypten sind mehr als zwei Jahre vergangen (Nm 1,1). Die Narration beginnt mit einer Volkszählung, die zum Ziel haben soll, eine Heeresordnung einzusetzen. Zu diesem Zweck werden alle Männer „depuis l'âge de vingt ans et au-dessus“¹⁴⁸ gezählt. Auf dieses Gebot folgt in diesem ersten Kapitel eine genealogische Aufstellung des Volkes. In diesen Versen wird also eine essentielle Weiche gestellt, die bei jeder Staatsinitiation zu finden ist. Um die Gemeinschaft nach außen hin verteidigen zu können, muss es ein Heer geben. Diese Weiche wird von Moses nun gestellt. Die Strukturierung der Gemeinschaft wird im folgenden Kapitel noch deutlicher. Nachdem das Volk gezählt wurde, und somit überschaubar ist, kann es geordnet und strukturiert werden: „Les fils d'Israël camperont chacun près de sa division [de trois tribus], près des signes de la maison de leurs pères. Ils camperont vis-à-vis de la tente de réunion, tout autour.“ (Nm 2, 2).

Nachdem nun das gesamte Lager einer Ordnung unterzogen wurde, wird die Stellung von Aaron als oberster Priester befestigt. Hier wird auch die Initiierung einer Priesterkaste beschrieben: „Tu devras donner les Lévites à Aaron et à ses fils. Ce sont des donnés, donnés à lui, d'entre les fils d'Israël. 10 Tu préposeras Aaron et ses fils, et ils devront s'occuper de leur prêtrise ; tout étranger qui s'approchera doit être mis à mort.“ (Nm 3, 9f)

Das Volk wird also nicht nur gesellschaftlich geordnet, sondern es erfolgt auch bereits eine Aufgabenverteilung. Der sakrale Charakter der Priesterkaste wird auch durch den Nachsatz verstärkt, dass jeder sterben soll, der sich ihnen nähert. Sie werden also für ihren Dienst abgesondert. Die Leviten haben aber nicht nur innerhalb des Volkes eine besondere und abgesonderte Stellung inne, auch der Gott von Moses sieht in ihnen etwas Besonderes:

12 Quant à moi, voici que je prends vraiment les Lévites du milieu des fils d'Israël, à la place de tous les premiers-nés qui ouvrent la matrice d'entre les fils d'Israël ; et les Lévites devront m'appartenir. 13 Car tout premier-né est à moi. Le jour où j'ai frappé tout premier-né au pays d'Égypte, j'ai sanctifié pour moi tout premier-né en Israël, depuis l'homme jusqu'à la bête. Ils m'appartiendront. [...] (Nm 3, 12f)

An diesem Vers wird die besondere Stellung der Erstgeborenen für den Gott von Moses deutlich. Es wird auch eine Brücke zur zehnten Plage geschlagen. Die Priester werden von Gott erwählt und nehmen damit die Position der Erstgeborenen ein, die eigentlich geopfert werden müssen. Auch Frazer geht auf die Besonderheit der Erstgeborenen ein:

¹⁴⁸ Nm 1, 3

Many races in different parts of the world are reported to have been in the habit of putting all their firstborn children to death. The motives for this barbarous custom are obscure, but among them in certain cases appears to have been a superstitious fear, that the birth of a firstborn son was in some way a menace to the life of the father.¹⁴⁹

Frazer erwähnt an dieser Stelle das Töten der Erstgeborenen. Auf diese kurze Erklärung folgen bei ihm zahlreiche Beispiele aus den verschiedensten Kulturen. An späterer Stelle (Dt 15, 19-23) wird die Praxis der Tötung auch in der Bibel erwähnt, allerdings nur bei Tieren. Die menschlichen Erstgeborenen werden scheinbar durch die Leviten freigekauft. Besonders verhasst scheint dem Gott von Moses die Kindstötung zu sein. „Die Sitte des Kindesopfers wird als Gräuel der kanaänischen Vorbewohner des Landes gekennzeichnet.“¹⁵⁰. Zimmerli vertieft diesen Gedanken noch: „Durch das Eintreten des ganzen Stammes Levi tritt in der Tat für jeden einzelnen Erstgeborenen in Israel ein ganzer Mensch als Gabe an Gott ein.“¹⁵¹. Dadurch wird das Töten von Kindern obsolet, da sie durch einen anderen Menschen ersetzt werden.

Der Bibelbericht geht aber noch viel weiter. So folgt auf dieses Erwähnen der Leviten eine Volkszählung, die zu einem nahezu fantastisch anmutendem Ergebnis kommt. Auszugsweise:

39 Tous les enregistrés parmi les Lévites, ceux qu'enregistrèrent Moïse et Aaron, sur l'ordre de Jéhovah, d'après leurs familles, tous les mâles depuis l'âge d'un mois et au-dessus, furent vingt-deux mille. [...] 43 Tous les premiers-nés mâles, suivant le nombre des noms, depuis l'âge d'un mois et au-dessus, de leurs enregistrés, furent vingt-deux mille deux cent soixante-treize.[...] 46 Pour prix du rachat des deux cent soixante-treize qui sont en excédent sur [le nombre] des Lévites parmi les premiers-nés des fils d'Israël, 47 tu prendras cinq sicles par individu. Tu prendras cela d'après le sicle du lieu saint. Un sicle c'est vingt guéras. 48 Et tu devras donner l'argent à Aaron et à ses fils pour prix du rachat de ceux qui sont en excédent sur [leur nombre]. (Nm 3, 39.43.46-48)

Walther Zimmerli sagt zu diesem „pedantisch genauen Rechnungsverfahren“: „In dieser genauen Nachrechnung soll unterstrichen werden, daß die menschliche Ersatzleistung mit

¹⁴⁹ James George Frazer: *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in comparative religion, legend and law I*. London: Curzon Press (The collected works of J. G. Frazer, Volume XII) 1994. S. 562.

¹⁵⁰ Walther Zimmerli: *Erstgeborene und Leviten. Ein Beitrag zur exilisch-nachexilischen Theologie* (S. 235-246). IN: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd II: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*. Chr. Kaiser Verlag: München (Theologische Bücherei. Altes Testament, Bd 51) 1974. S. 283.

¹⁵¹ Walther Zimmerli: *Erstgeborene und Leviten. Ein Beitrag zur exilisch-nachexilischen Theologie* (S. 235-246). IN: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd II: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*. Chr. Kaiser Verlag: München (Theologische Bücherei. Altes Testament, Bd 51) 1974. S. 245.

einer kleinen Abrundung genau der göttlichen Forderung entspricht.“¹⁵². Durch diese genauen Vorgaben unterstreicht der Redaktor die Wichtigkeit der Erstgeborenen - aber noch viel mehr die besondere Stellung der Leviten als Priesterklasse. Sie werden in dieser Passage Gott übergeben. Roman Herzog bringt die Sache auf den Punkt, wenn er schreibt: „In fast allen antiken Staaten kam die Skala der *Ämter* und *Titel* dem unausrottbaren Bedürfnis der Menschen nach Auszeichnung und Belobigung weit entgegen.“¹⁵³. An dieser Stelle erhält die Kaste der Leviten die wohl größte Auszeichnung, die man sich innerhalb der israelitischen Gemeinde vorstellen kann. Sie werden von Gott persönlich aus dem gesamten Volk erhöht.

5.3.1. Rechtsspruch mit bitterem Wasser

An dieser Stelle soll ein weiteres Gebot, das Moses überliefert, genauer analysiert werden. Es handelt sich hierbei um ein Gesetz, das bei Eifersucht zur Anwendung kommt:

[...] Si la femme de n'importe quel homme dévie en ce qu'elle commet vraiment un acte d'infidélité envers lui ; 13 oui, si un autre homme couche avec elle et a une émission de sperme ; si cela est demeuré caché aux yeux de son mari et que cela soit resté dissimulé, mais qu'elle se soit souillée sans qu'il y ait de témoin contre elle et sans qu'elle ait été surprise ; 14 si l'esprit de jalousie a passé sur [le mari] et qu'il ait commencé à avoir des soupçons sur la fidélité de sa femme [...] 15 alors il faudra que l'homme amène sa femme au prêtre [...] (Nm 5, 12-15)

Beim Priester sollte die Frau dann schwören und bitteres Wasser zum Trinken bekommen. Sollte sie lügen und außerehelich mit einem Mann geschlafen haben, würde ihr Bauch anschwellen. In anderen Situationen werden zur Wahrsagung zwei Steine genommen: „l'Ourim et le Thoummim“ (Ex 28, 30). An dieser Stelle geschieht das aber mit geheiligtem Wasser. Frazer sagt zu dieser Praktik:

[...] we cannot doubt that the practice which it enjoins was no novelty, but that on the contrary it had been in vogue among the Israelites from time immemorial. For trial by ordeal, wherever it flourishes, is a mode of ascertaining guilt as barbarous as it is ineffectual; and though, by reason of the conservative nature of law and custom, it may long linger even among peoples who have attained to

¹⁵² Walther Zimmerli: *Erstgeborene und Leviten. Ein Beitrag zur exilisch-nachexilischen Theologie* (S. 235-246). IN: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd II: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*. Chr. Kaiser Verlag: München (Theologische Bücherei. Altes Testament, Bd 51) 1974. S. 245.

¹⁵³ Roman Herzog: *Staaten der Frühzeit: Ursprünge und Herrschaftsformen*. 2. überarb. Auflage. München: Beck 1998. S. 273.

a considerable degree of civilization, it can only take its rise in ages of gross ignorance and credulity.¹⁵⁴

Auf diese Darstellung folgen ebenfalls zahlreiche Beispiele aus den verschiedensten Kulturen. Frazer geht in der Folge ebenfalls auf dem Umstand ein, dass der Priester die Worte aufschreibt und diese Schrift in dem bitteren Wasser auflösen lässt (Nm 5, 23f):

The notion, that the magical influence of a written charm, whether for good or evil, can be communicated to any person by making him or her drink the water into which the characters have been washed off, is widespread among superstitious people at the present time and has no doubt been so since the days of antiquity.¹⁵⁵

Dass die in den letzten Kapiteln beschriebene Umstrukturierung des Volkes/die Nationalisierung (Volks- und Heeresordnung) Früchte trägt, lässt sich an der narrativen Umsetzung des Aufbruchs vom Berg Gottes erkennen:

11 Or il arriva, dans la deuxième année, au deuxième mois, le vingtième jour du mois, que le nuage s'éleva d'au-dessus du tabernacle du Témoignage. 12 Alors les fils d'Israël partirent, suivant l'ordre de leurs départs, du désert du Sinaï, et le nuage résida dans le désert de Parân. 13 C'était la première fois qu'ils partaient, selon l'ordre de Jéhovah, [transmis] par le moyen de Moïse. (Nm 10, 11-13).

Ab diesem Zeitpunkt präsentieren sich die Flüchtlinge nicht mehr als solche, sondern als geeintes und strukturiertes (Krieger-)Volk. Insofern kann der Aufenthalt in der Berggegend als Zäsur der Narration gesehen werden. Moses erhält die Gesetze und formt das Volk. Erst nach der Einigung und Organisation kann weitergezogen werden. Moses wird auf der weiteren Reise in Richtung Jordan immer noch als Befehlshaber dargestellt und mehr oder weniger anerkannt. So befiehlt er dem Volk weiterzuziehen, wenn die Wolke aufbricht. Wenn eine Pause eingelegt wird, so befiehlt er dem Volk zu halten (vgl. Nm 10, 34-36). Das Volk folgt der Wolke - dem sichtbaren Zeichen der Macht Moses' - wie einem Navigationssystem:

17 Chaque fois que le nuage s'élevait d'au-dessus de la tente, les fils d'Israël partaient aussitôt après, et au lieu où résidait le nuage, là campaient les fils d'Israël. 18 Sur l'ordre de Jéhovah les fils d'Israël partaient et sur l'ordre de Jéhovah ils campaient. Tous les jours que le nuage résidait au-dessus du tabernacle, ils restaient campés. 19 Et quand le nuage prolongeait pendant de

¹⁵⁴ James George Frazer: *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in comparative religion, legend and law III*. London: Curzon Press (The collected works of J. G. Frazer, Volume XIV) 1994. S. 306.

¹⁵⁵ James George Frazer: *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in comparative religion, legend and law III*. London: Curzon Press (The collected works of J. G. Frazer, Volume XIV) 1994. S. 413.

longs jours sa station au-dessus du tabernacle, alors les fils d'Israël observaient leur obligation envers Jéhovah : ils ne portaient pas. (Nm 9,17-19)

Er hat also noch seine magischen Fähigkeiten, die es ihm ermöglichen, die alltäglichen Bedürfnisse seines Volkes zu befriedigen. Allerdings häufen sich mit der Fortsetzung der Wanderung auch die Aufstände. Auf diese wird in der Folge noch näher eingegangen werden.

5.4. Anhaltende Revolten während der Reise

Nachdem die Israeliten in geordneter Form vom Sinai wegziehen, folgen ab Nm 11 zahlreiche Kapitel mit verschiedenen Revolten gegen die Herrschaft von Moses. In diesen Kapiteln wird sein Gott sehr eifernd und wenig barmherzig gezeigt. So lässt er bei einer nicht genauer definierten Situation Feuer vom Himmel regnen, das an einem Ende des Lagers zahlreiche Menschen tötet (Nm 11,1). Erst nachdem Moses für das Volk Partei ergreift, hört das Feuer auf. Können hier bereits erste Anzeichen für einen schwachen Führer, der die Natur nicht mehr unter Kontrolle hat, gesehen werden? Da in den folgenden Versen und Kapiteln immer wieder gegen Moses rebelliert wird, ist diese Lesart nicht gänzlich von der Hand zu weisen. Ein weiteres Anzeichen auf die aufkommende Schwäche von Moses findet sich in den folgenden Versen. Das Volk sagt gegen Moses:

[...] Qui nous donnera de la viande à manger ? 5 Comme nous nous souvenons du poisson que nous mangions pour rien en Égypte, [et] des concombres, et des pastèques, et des poireaux, et des oignons, et de l'ail ! 6 Mais maintenant notre âme est desséchée. Nos yeux ne sont sur rien, à l'exception de cette manne.“ (Nm 11, 4b-6)

Eine der Grundaufgaben eines amtierenden Herrschers besteht in der Versorgung seiner Untergebenen und der Erfüllung der Grundbedürfnisse. In diesem Auszug werden zwei Menschengruppen unterschieden: die Israeliten und die Menschen, die sich ihnen angeschlossen hatten (Nm 11, 4a). Moses scheint also nicht von der gesamten Gruppe anerkannt zu werden. Mithilfe seines Gottes schafft es Moses zwar, ein weiteres Nahrungswunder zu tun, dieses geht aber im Endeffekt negativ aus. Ein Wind bringt kleine Vögel (Wachteln) mit, die von den Israeliten gegessen werden können: „Et un vent se leva soudain de par Jéhovah ; il entraînait des cailles depuis la mer et les laissait tomber au-dessus du camp [et ...] tout autour du camp, et à près de deux coudées au-dessus de la surface de la terre. “ (Nm 11, 31). Trotzdem werden sie in der Folge vom Gott von Moses geschlagen, weil sie eine falsche Einstellung bekundet hatten, sie werden als gierig

bezeichnet (cf. Nm 11, 34f). Elias Auerbach stellt dieses Wunder mit dem Manna und den einzelnen Wasserwundern gleich, wenn er sagt: „Ursprünglich aber ist das Manna-Wunder, genau wie das Wachtel-Wunder, ein einmaliges.“¹⁵⁶. Dieser Umstand erklärt das dauerhafte Murren des Volkes um Essen sehr gut. Moses kann zwar auch in dieser Situation mithilfe eines Nahrungswunders die Grundbedürfnisse seines Volkes stillen, narrativ betrachtet bleibt die Lage aber weiterhin angespannt.

Nach dieser Revolte, die als Grundlage mangelndes Essen hatte, sprechen sich in der Folge Mirjam und Aaron gegen Moses' Frau aus. Diese Rede gegen die Frau von Moses scheint hier narrativ betrachtet fehl am Platz, da sie während der gesamten Narration nie wirklich zu Wort kommt, ja nicht einmal Erwähnung findet. Deshalb finden manche Kommentatoren¹⁵⁷, dass dieses Narratem eigentlich an eine andere Stelle gehört, und zwar unmittelbar auf die Ankunft Yithros (Ex 18) folgt.

Die Anschuldigung, die von seinen eigenen Verwandten vorgetragen wird, ist nicht unbekannt. Korah wird in der Folge (Nm 16) beinahe die gleichen Worte verwenden, die hier von Mirjam ausgesprochen werden. Nach den abwertenden Worten über Moses' Frau, sagt sie: „[...] Est-ce uniquement par Moïse que Jéhovah a parlé ? N'est-ce pas aussi par nous qu'il a parlé ? [...]“ (Nm 12, 2). Seine zwei Geschwister scheinen mit ihrer jeweiligen Stellung nicht einverstanden zu sein.

Johannes Lehmann weist bei dieser Begebenheit darauf hin, dass die geschwisterliche Nähe der drei Protagonisten dieses Narratems nur zeigen soll, „daß Mirjam, Aaron und Moses von Anfang an zusammen waren und einen gemeinsamen Ursprung hatten.“¹⁵⁸. In der Folge erklärt Lehmann, dass Moses nicht mit der gesamten Schar der Israeliten aus Ägypten ausgezogen sei, sondern seine Gruppe sich mit anderen Gruppen zusammengeschlossen hätten. Die Streitigkeiten der einzelnen Gruppenführer wäre durch diese Begebenheit verschriftlicht worden.

Egal, welchen Weg man einschlägt: diese Begebenheit bildet die Grundlage für eine wiederholte Befestigung der Stellung von Moses. Sein Gott zeigt ihn als den Auserwählten und zeigt den Unterschied zwischen ihm und gewöhnlichen Propheten - wie Mirjam eine

¹⁵⁶ Elias Auerbach: *Moses*. Amsterdam: Ruys 1953. S. 94.

¹⁵⁷ Vgl. Wilhelm Feilchenfeldt: *Die Entpersönlichung Moses in der Bibel und ihre Bedeutung* (S. 156-178). IN: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. Berlin, NY: de Gruyter 1952, Vol. 64. S. 158

¹⁵⁸ Johannes Lehmann: *Moses - der Mann aus Ägypten. Religionsstifter, Gesetzgeber, Staatsgründer*. Hamburg: Hoffmann und Campe. 1983. S. 238.

zu sein scheint¹⁵⁹ - auf. Diese erhalten ihre Eingebungen nur durch Visionen und Träume (cf. Nm 12, 6). Bei Moses verhält es sich anders. Gott sagt direkt zu den beiden Unzufriedenen: „Je lui parle bouche à bouche, lui faisant ainsi voir, et non par énigmes. Et c'est l'apparition de Jéhovah qu'il contemple. Pourquoi donc n'avez-vous pas craint de parler contre mon serviteur, contre Moïse ?“ (Nm 12, 8). Gott spricht mit seinem Vermittler also nicht indirekt über Visionen oder dergleichen, sondern von Angesicht zu Angesicht.

Mirjam wird für ihr Verhalten bestraft, sie wird mit Aussatz geschlagen und muss sieben Tage abseits des Lagers bleiben. Dieses Krankheitsbild lässt an die Berufung von Moses in Ex 4, 6 denken. An dieser Stelle wird Moses' Hand weiß wie Schnee, und nachdem er sie in seinem Mantelumhang versteckt, wird sie wieder gesund. Moses hat auch in dieser Situation durch seinen göttlichen Helfer noch die Macht, diese Krankheit und deren Heilung zu bewirken. Aaron wird an dieser Stelle nicht so stark bestraft - wie auch schon bei der Begebenheit mit dem Goldenen Kalb. Elias Auerbach sieht darin nur eine Erklärung, und zwar, „dass eine spätere Hand diese Strafe getilgt hat, weil für diesen Bearbeiter Aharon bereits der fromme Hohepriester war.“¹⁶⁰.

Dies ist narrativ die letzte Stelle, an der Mirjam als handelnde Person auftritt. Auf ihren Tod wird nicht näher eingegangen. Es heißt nur: „C'est là [à Qadesh] que mourut Miriam, là qu'elle fut enterrée.“ (Nm 20, 1)

In die Reihe der Revolten fügt sich in Nm 13 der Kundschafterbericht ein. Moses sendet Männer aus, um das verheißene Land Kanaan auszukundschaften. Nach 40 Tagen kehren die Kundschafter zurück und bringen eine schlechte Nachricht mit:

Le pays par où nous avons passé, pour l'explorer, est un pays qui dévore ses habitants; et tout le peuple que nous avons vu au milieu de lui, ce sont des hommes d'une taille extraordinaire. 33 Nous y avons vu les Nephilim, les fils d'Anaq, qui sont d'entre les Nephilim; si bien que nous sommes devenus à nos yeux comme des sauterelles, et tels sommes-nous devenus à leurs yeux. (Nm 13, 32b-33)

An dieser Stelle rebelliert das Volk zum ersten Mal direkt gegen Moses, indem sie sagen: „Établissons un chef et retournons en Égypte !“ (Nm 14, 4b). Nur Aaron und Josua bleiben auf seiner Seite und beschwören das Volk, nicht gegen Moses zu rebellieren. Daraufhin

¹⁵⁹ cf. Ex 15, 20 (Darauf wurde weiter oben bereits näher eingegangen.)

¹⁶⁰ Elias Auerbach: *Moses*. Amsterdam: Ruys 1953. S. 107.

materialisiert sich Gott und will das gesamte Volk schlagen. Moses ergreift aber für das Volk Partei und bittet um Erbarmen für sie. Moses schafft es nicht, seinen Willen durchzusetzen. Er kann mit dem Volk nicht den Jordan überqueren. Das naheliegende Ende einer solchen Revolte liegt in der Ersetzung des Herrschers - von Moses - durch einen geeigneteren Herrscher, was vom Volk auch gefordert wird. Die Narration geht hier aber einen anderen Weg. Nicht der Herrscher wird ersetzt, sondern das gesamte untergeordnete Volk: „Dans ce désert tomberont vos cadavres, oui, tous vos enregistrés de tout le nombre que vous êtes, depuis l'âge de vingt ans et au-dessus, vous qui avez murmuré contre moi.“¹⁶¹ Für ihr Verhalten sollen sie in der Folge vierzig Jahre in der Wüste umherwandern. Ihre Kinder sollen dann in das Land Kanaan einmarschieren. Betrachtet man das prototypische Schema der Königersetzung von Metzeltin/Thir (siehe weiter oben), so erkennt man, dass an diesem Punkt der Narration essentielle Elemente fehlen. Die Schwachheit von Moses (1. Narratem) wurde durch die verschiedenen Revolten angesprochen. Allerdings konnte Moses mithilfe seines göttlichen Helfers die Revolten immer wieder abwenden. Es wurden narrativ auch noch keine möglichen Prätendenten eingeführt (2. Narratem). Natürlich wird Josua immer wieder erwähnt, allerdings stellt ihn die Narration an keiner Stelle in den Vordergrund. Auf diesen Umstand - das Fehlen möglicher Prätendenten - geht sogar die Narration direkt ein, indem das Volk die oben zitierte Aussage tätigt. Das Volk hat noch keine echte Alternative, sie wollen zwar einen neuen Führer über sich bestellen, allerdings wird an dieser Stelle keine Person namentlich erwähnt, was auf das Fehlen eines Prätendenten hinweist. Trotzdem verweigert das Volk dem Moses den Gehorsam, es überquert nicht den Jordan. Deshalb kommt es zu dieser narrativen Umkehrung: nicht der Führer wird ausgetauscht, sondern das zu führende Volk.

Wolfgang Oswald postuliert drei Funktionen in dieser Kundschafter-Episode:

Die Kundschafter-Erzählung [etabliert] den Generationenwechsel bei den Textakteuren, der einerseits den Übergang von Moses auf Josua vorbereitet (Dtn 1, 37f - 3, 28), andererseits die Hörer der folgenden Gebotsübermittlung von jenen trennt, die am Gottesberg die Gebote hörten (Ex 24, 3). [...] Die dritte Aufgabe der Kundschafter-Erzählung ist die Hervorhebung der beiden treuen Gefolgsleute Moses: Kaleb und Josua (Dtn 1, 36.38).¹⁶²

Diese Kundschafter-Erzählung und die folgende vierzigjährige Wanderung der Israeliten dient also nicht primär einem narrativen Ziel. Es geht darum, neue Personen einzuführen.

¹⁶¹ Nm 14, 29

¹⁶² Wolfgang Oswald: *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer 2009. S. 101.

Mithilfe dieses Narratems ist es möglich, den echten Prätendenten für die Ersetzung von Moses zu erkennen. Josua wurde in der Narration zwar schon an einigen Stellen erwähnt, aber erst an dieser Stelle bekommt er eine längere narrative Stelle zugesprochen. Im Vergleich zu ihren zehn Rivalen beweisen Kaleb und Josua Mut und lassen sich von den gesehenen Dingen im Land Kanaan nicht erschrecken. Somit haben diese zwei Prätendenten eine erste Prüfung positiv abgelegt. Interessanterweise werden zwei Männer hier namentlich erwähnt und als vorbildlich dargestellt. An dieser Stelle sollte nicht vergessen werden, dass in der bisherigen Geschichte auch immer zwei Männer an der Spitze des Volkes präsentiert worden sind: Moses und Aaron. Diese Zweierkonstellation scheint sich hier nun zu wiederholen.

Dass die vierzigjährige Zäsur rein narrativ betrachtet problematisch ist, zeigen auch die folgenden Verse. Gott hat noch weitere Regeln für die Israeliten. Diese Gebote werden mit den Worten eingeleitet: „[...] Quand finalement vous entrerez au pays de vos lieux d'habitation, celui que je vous donne, [...]“ (Nm 15, 2). Dass die Gesetze für das Volk - und selbst die Vorsteher des Volkes - noch nicht ganz klar waren, zeigt ein kurzer narrativer Einschub in diesem Kapitel (Nm 15, 32-36). Ein Mann wird dabei erwischt, wie er Holz am Sabbat (dem heiligen Tag) sammelt. Auf diese kurze Geschichte folgt folgender Satz: „Et on le mit sous garde, car ce qu'on devait lui faire n'avait pas été indiqué avec précision.“ (Nm 15, 34). Trotz der kurzfristigen Unsicherheit, wie mit dem Mann nun verfahren werden soll, wird er nach einem Beschluss von Moses schlussendlich trotzdem zu Tode gebracht. Moses zeigt auch an dieser Stelle keinerlei Kompromissbereitschaft. Er setzt seine Herrschaft ohne Schwäche durch.

Auf diesen kurzen Einschub folgen Anweisungen, die für die Nationalisierung des Volkes von großer Wichtigkeit sind:

[...] ils doivent faire des bordures frangées aux pans de leurs vêtements, dans toutes leurs générations, et qu'ils mettent un cordon bleu au-dessus de la bordure frangée du pan. [...] 40 C'est pour que vous vous souveniez et pour que vous pratiquiez vraiment tous mes commandements et pour que vous soyez réellement saints pour votre Dieu. (Nm 15, 38.40)

Diese spezielle Kleidermode sollte die Israeliten von ihren Nachbarnationen absondern. Michael Metzeltin geht auf ein besonderes Merkmal von Gruppenzugehörigkeit ein, wenn er schreibt: „Die Tatsache, jemandem zu gleichen, einer Gemeinschaft anzugehören, bestimmte Eigenschaften mit jemandem zu teilen, impliziert immer auch, einer anderen Gruppe nicht anzugehören oder sich anhand verschiedener Charakteristika von

jemandem zu unterscheiden.“¹⁶³. Dieser Umstand - die Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe wird durch diese Kleidermode visuell zum Ausdruck gebracht. Die Israeliten können sich und ihre Gruppe an den Fransen und dem blauen Band erkennen. Diejenigen, die der Gruppe nicht angehören, werden ebenfalls auf den ersten Blick erkannt.

Narrativ betrachtet ist das Volk, das mit Moses aus Ägypten floh, also noch immer nicht zur Gänze geeint und präsentiert sich noch nicht als solches. Daran lässt sich auch erkennen, dass die Aufgabe, zu der Moses in der Narration berufen scheint - das Volk nicht nur aus der Sklaverei zu befreien, sondern es als Volk Gottes zu strukturieren - noch nicht erfüllt ist. Mit diesem Umstand lässt sich die weitere vierzigjährige Wanderschaft erklären: die Aufgaben sind noch nicht gänzlich erfüllt. Deshalb kann Moses auch noch nicht ersetzt werden, sein Beitrag, zu dem er von Gott beim brennenden Dornbusch berufen wurde, ist noch nicht komplett erfüllt.

5.4.1. Rebellion von Korah, Dathan und Abiram (Nm 16)

Nach dem Abfall der Israeliten bei der Anbetung des Goldenen Kalbes stellt dieses Narratem die deutlichste und - narrativ betrachtet - längste Darstellung einer Rebellion dar. Mit Korah stellen sich 250 Vorsteher des Volkes - mögliche Prätendenten auf die Herrschaft - gegen Moses. Vergleicht man dieses Narratem mit der Narrativisierung von Königersetzungen, so erkennt man, dass es sich hierbei um die 6. Phase handelt. Moses muss sich hier gegen mögliche Prätendenten wehren. Diese Erprobung wird wie folgt narrativ umgesetzt: „[...] procurez-vous des récipients à feu, Qorah et toute son assemblée, 7 mettez-y du feu et placez sur eux de l'encens [...]“ (Nm 16,6f). In der Folge sollte Gott durch ein Wunder zeigen, wem seine Gunst gilt. Diese Rebellion endet durch ein Wunder: „Et la terre ouvrit sa bouche et les engloutit, eux et leurs maisonnées, ainsi que tous les humains qui appartenaient à Qorah, et tous les biens. 33 Ainsi ils descendirent vivants au shéol, eux et tous ceux qui leur appartenaient, et la terre les recouvrit, si bien qu'ils disparurent du milieu de la congrégation.“ (Nm 16, 32f).

Diese Rebellion findet damit aber noch kein Ende. In der Geschichte wird erwähnt, dass am nächsten Tag wiederum ein Teil der Israeliten zu rebellieren beginnt. Diese Revolte wird durch ein weiteres Wunder niedergeschlagen: eine Plage schlägt die Israeliten. Das Ergebnis, das die Narration präsentiert: „Ceux qui étaient morts du fléau se montèrent à

¹⁶³ Michael Metzeltin: Michael Metzeltin: *Nationalstaatlichkeit und Identität: ein Essay über die Erfindung von Nationalstaaten. Mit einem Epilog von Benita Ferrero-Waldner*. Wien: 3 Eidechsen-Verlag (Cinderella, 4) 2000. S. 29.

quatorze mille sept cents, en plus de ceux qui étaient morts à cause de Qorah.“ (Nm 16, 49).

Das Ergebnis ist narrativ doch erschütternd umgesetzt. Trotzdem präsentiert sich Moses selbst als überaus demütig und sanftmütig, wenn er sagt: „[...] Je ne leur ai pas enlevé un seul âne, et je n'ai fait de mal à aucun d'eux.“ (Nm 16, 15). Ludwig Bieler streicht diese besondere Eigenschaft bei allen Gottesmännern heraus: „In besonderer Weise äußert sich die Seelenruhe in der Sanftmut gegen alle Insulte und Beleidigungen.“¹⁶⁴ Auch bei allen anderen Rebellionen stellt sich Moses immer auf die Seite des Volkes und bittet seinen Gott um Vergebung. Er wird dadurch immer als Mittler zwischen Gott und den Menschen dargestellt - obwohl eigentlich sein Bruder Aaron und dessen Söhne als Priester dienen.

Moses wird also auch bei dieser Rebellion nicht als schwacher Herrscher dargestellt. Er ringt jede Revolte nieder. Allerdings sind die Auswirkungen verheerend. Wie bei der vierzigjährigen Wanderschaft wird auch hier wiederum nicht der Herrscher abgesetzt, sondern das Volk vernichtet. Dass diese Revolte tiefere Einschnitte hinterlassen hat, lässt sich in der Narration am folgenden Kapitel (Nm 17) erkennen. Hier kommt wiederum ein Stab zum Einsatz. Weiter oben wurde bereits die Besonderheit von Moses' Stab dargestellt. In diesem Kapitel wird nun Aarons Stab als Hilfsmittel für ein Wunder gebraucht. Dieses Wunder hat das Ziel, Aarons Stellung ebenfalls zu befestigen. Sein Stab beginnt auszutreiben und Blüten zu tragen, wohingegen die anderen Stäbe nichts dergleichen tun. Ziel dieses Wunders wird von Gott durch Moses so ausgedrückt: „Remets le bâton d'Aaron devant le Témoignage comme une chose qu'on doit garder en signe pour les fils à l'esprit de rébellion, afin que leurs murmures cessent de devant moi, pour qu'ils ne meurent pas.“ (Nm 17, 10).

Moses und Aaron haben ihre jeweiligen Stellungen untermauert. An dieser Stelle wird dem Volk aber auch jegliche Entscheidungsmöglichkeit genommen. Nachdem bei der vorigen Revolte mehrere Tausend Menschen gestorben sind, wird hier ebenfalls erwähnt, dass sie alle sterben würden, sollten sie rebellieren. Narrativ betrachtet hat Moses seine Stellung so weit ausgebaut, dass keine Ersetzung als möglich erscheint.

¹⁶⁴ Ludwig Bieler: *Theios anēr. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*. Bd 1: Problem und Quellen. Wien: Höfels 1935. S. 59.

5.5. Wasser von Meriba

Ein paar Kapitel weiter (Nm 20) murt das Volk aber wieder, weil es wiederum unter Wasserknappheit leidet. Auch an dieser Stelle denken sie zurück an die guten Dinge, die sie in Ägypten hatten. Die Quelle wird hier als die Quelle von Meriba bezeichnet. Bereits in Ex 17, 1-7 wurde eine Quelle so bezeichnet. Die Israeliten murren in beiden Episoden auf die selbe Art und Weise. Das Vorgehen von Moses wird in dieser Situation aber anders beschrieben. Es ist insofern beachtenswert, da es narrativ als Grund für seinen Tod angegeben wird. Da er in dieser Situation falsch gehandelt hat, verweigert ihm sein Gott das Betreten des versprochenen Landes. Moses sagt: „[...] Entendez donc, rebelles ! Est-ce de ce rocher que nous ferons sortir de l'eau pour vous ? ” 11 Là-dessus Moïse leva sa main et frappa deux fois le rocher avec son bâton ; alors il sortit de l'eau en abondance, et l'assemblée se mit à boire, ainsi que ses bêtes de somme.“ (Nm 20, 10). Da Moses an dieser Stelle nicht Gott die Ehre gibt, sondern sich selbst die Macht zuschreibt, wird er von Gott dafür bestraft (cf. Dt 32, 50f).

Ludwig Bieler zeigt - vor einem anderen Hintergrund - das Problem auf:

Eines aber wird einstimmig abgelehnt, wo immer echte Religiosität lebendig ist: das Wunder als reines Kunststück oder zur Befriedigung persönlicher Bedürfnisse und Wünsche des Wundertäters. Einem Yogi, der nach fünfundzwanzigjähriger Askese einen Fluß überschreiten konnte, ohne einzusinken, sagte Buddha: „Hast du wirklich damit deine Zeit vergeudet und brauchtest doch dem Fährmann nur einen Heller zu geben, dann setzte er dich in seinem Kahn über (David-Neel 212.)“¹⁶⁵

Betrachtet man die sprachliche Umsetzung der einzelnen Wunder, in die Moses verstrickt ist, so erkennt man, dass Moses nie aktiv Wunder wirkt. Er wird immer nur als Mittler Gottes dargestellt. Nur bei diesem Wunder scheint er nicht seinem Gott den Vortritt zu geben. Die Falle, seinem Gott nicht die Ehre zu geben, in die Moses hier tappt, spricht auch Machiavelli an: „Il faut donc qu'un prince ait grand soin qu'il ne lui sorte jamais de la bouche chose qui ne soit pleine des cinq qualités susdites, et qu'il paraisse, à le voir et l'entendre, toute miséricorde, toute bonne foi, toute droiture, toute humanité, toute religion.“¹⁶⁶. Moses übersieht an dieser Stelle seinen Gott. Trotzdem scheint die Strafe dafür überaus hart auszufallen, bedenkt man, dass das Volk immer wieder rebelliert. Die harte Strafe ist eher verständlich, wenn man sich die Narration aus der Sicht der

¹⁶⁵ Ludwig Bieler: *Theios anēr. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*. Bd 1: Problem und Quellen. Wien: Höfels 1935. S. 117.

¹⁶⁶ Machiavel: *Le prince. L'art de la guerre*. Paris: Flammarion (Le Monde de la Philosophie, 12) 2008. p. 87.

prototypischen Initiationssequenz ansieht. Darauf wird aber beim Herrschaftsende von Moses noch genauer eingegangen.

Kurz nach dem Aufenthalt in Meriba folgt der Tod von Aaron: „[...] sous les yeux de toute l'assemblée, ils se mirent à gravir le mont Hor. 28 Puis Moïse dépouilla Aaron de ses vêtements et en revêtit Éléazar son fils ; après quoi Aaron mourut là, au sommet de la montagne. Puis Moïse et Éléazar descendirent de la montagne.“ (Nm 20, 27f).

Die hier zu findende narrative Beschreibung des Todesritus bei Aaron weist einige Parallelen - aber auch zahlreiche Unterschiede - zur noch folgenden Beschreibung des Todes von Moses auf. Auch Moses wird sich auf einen Berg zurückziehen, um dort zu sterben. Allerdings ist Aaron nicht alleine. Sein Sohn begleitet Moses und Aaron, um die Priesterwürde seines Vaters zu übernehmen. Dies ist das große Unterscheidungsmerkmal der beiden Todesszenen. Die Position, die Moses innehat, wird nicht bei seinem Tod übertragen. Auch - wie bereits erwähnt - seine Blutlinie wird nicht direkt weitergeführt. Auf seine Söhne wird in der Narration nie eingegangen - auch bei seinem Tod finden sie keine Erwähnung. Bei Moses wird keine genaue Ortsangabe gemacht. Bei Aaron sieht das anders aus. Beispielsweise erwähnt Frazer seinen Schrein und geht darauf ein, dass er von Pilgern besucht wird¹⁶⁷ - eine Praxis, die sich bis heute gehalten hat.

5.6. Die eherne Schlange

Bei einer weiteren Revolte sendet Gott giftige Schlangen, „[...] et ils mordaient le peuple, si bien qu'il mourut beaucoup de gens d'Israël.“ (Nm 21, 6). Moses kann diese Plage abwenden: „9 Moïse aussitôt fit un serpent de cuivre et le plaça sur la perche-signal ; et voici ce qui arriva : si un serpent avait mordu un homme et si ce dernier regardait le serpent de cuivre, alors il restait en vie.“ (Nm 21, 9).

Moses kann in dieser Situation das Landeswohl wiederum absichern¹⁶⁸. Ludwig Bieler geht auf diese besondere Fähigkeit heiliger Menschen ein: „Wie der Heilige den Menschen nützliche Beutetiere verschafft, so bändigt, vertreibt oder tötet er schädliche Bestien. [...] Für den jüdisch-christlichen Kreis kommt der Gedanke hinzu, daß die wilden

¹⁶⁷ Vgl James George Frazer: *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in comparative religion, legend and law II*. London: Curzon Press (The collected works of J. G. Frazer, Volume XIII) 1994. S. 409.

¹⁶⁸ Vgl. dazu das 4. Narratem der rituellen Königersetzung bei Metzeltin/Thir: *Textanthropologie*

Tiere zum Reiche des Bösen gehören.“¹⁶⁹ Denkt man zurück an den Garten Eden, wird auch dort die Schlange gebraucht, um das Böse darzustellen. Dieses Narratem bildet also einen weiteren Mosaikstein in dieser Reihe. Johannes Lehmann kommt zu einem ähnlichen Schluss, wenn er schreibt: „Die Midianiter und Moses’ Schwiegervater Jitro, das Zeltheiligtum und die Schlange des Moses, ja, selbst die Schlangenzaubereien am Hof des Pharao fügen sich hier in ein sinnvolles Puzzle; denn das hebräische Wort für ‚Zaubern‘ ist mit dem Wort für ‚Schlange‘ identisch.“¹⁷⁰ Giovanni Garbini stellt ebenfalls die Verbindung zur ägyptischen Religion her und verweist auf die Uräusschlange¹⁷¹, auf die weiter oben bereits eingegangen wurde. Karen Randolph Joines erklärt, warum in der Zauberei das Abbild eines Tieres verwendet wird, um dieses abzuwehren. Man denkt dabei an den Voodoo-Zauber, der sich Puppen bedient, um damit Menschen unter die eigene Kontrolle zu bekommen. Joines nennt es sympathetic magic: „[...] the belief that the fate of an object or person can be governed by the manipulation of its exact image. Therefore, a representative of a noxious creature could be controlled by the manipulation of an image of him.“¹⁷² In der Folge gibt er noch ein weiteres Beispiel an, und zwar das Aufstellen von fünf goldenen Mäusen, als diese die Philister mit Krankheiten anstecken (1 Sam 6, 4f).

Klaus Koenen geht auf den Aufbau des Narratems ein, und meint: „Die Erzählung ist sorgfältig aufgebaut. Der erste Teil [...] nimmt seinen Ausgang beim Murren Israels. [...] Der zweite Abschnitt [...] bringt eine Wende. Die Murrsgeschichte endet als Rettungsgeschichte. [...] Die Erzählung von Num 21 besteht also aus zwei Teilen, die in sich klar gegliedert und zudem aufeinander bezogen sind.“¹⁷³

¹⁶⁹ Ludwig Bieler: *Theios anēr. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*. Bd 1: Problem und Quellen. Wien: Höfels 1935. S. 108.

¹⁷⁰ Johannes Lehmann: *Moses - der Mann aus Ägypten. Religionsstifter, Gesetzgeber, Staatsgründer*. Hamburg: Hoffmann und Campe. 1983. S. 251.

An dieser Stelle führt Lehmann auch einen archäologischen Funde an, der diese Nähe zwischen ägyptischer, midianitischer und mosaischer Religion zum Ausdruck bringt.

¹⁷¹ Vgl. dazu: Giovanni Garbini: *Le Serpent d’Airain et Moïse* (S. 264-267). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1988, Bd 100. S. 265.

¹⁷² Karen Randolph Joines: *Serpent symbolism in the Old Testament. A linguistic, archaeological, and literary study*. Haddonfield, NJ: Haddonfield House 1974. S. 87.

¹⁷³ Klaus Koenen: *Eherne Schlange und Goldenes Kalb. Ein Vergleich der Überlieferungen* (S. 353-372). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1999, Bd 111. S. 357.

Diese von Moses errichtete Schlange kommt im Bibelbericht an späterer Stelle noch einmal vor, und zwar in 2. Kö 18,4. An dieser Stelle wird sie von König Hiskia zerstört. Walther Zimmerli erwähnt dazu:

Bedeutsam ist nun allerdings, daß noch der Bericht über die Beseitigung dieses Bildes unbekümmert feststellt, daß Mose dieses angefertigt habe. Darin ist zunächst auch hier zu sehen, daß, was in Israels Jahwedienst legitim zu sein beansprucht, das Signum der Herkunft aus der Wüstenzeit, in der Mose das Volk nach seinem Auszug aus Ägypten geführt hat, tragen muß.¹⁷⁴

Die Eherne Schlange hatte also durch die Legitimierung ihrer Herkunft bis in die Zeit Hiskias Verehrung und Opfergaben erhalten. Der Symbolgehalt, den die Schlange am Stab beinhaltet, wird sogar noch ihre Zerstörung überdauern. Sogar noch im Neuen Testament wird dieses Bild verwendet - hier wird es allerdings auf Jesus Christus übertragen (Joh 3, 14f)¹⁷⁵. Selbst wenn der Pentateuch die Illusion kreiert, Moses habe hier die Schlangensymbolik „erfunden“, ist offensichtlich, dass der Symbolgehalt auf eine viel frühere Verwendung zurückgeht. Auch diese alten Wurzeln erwähnt Zimmerli: „[...] der ältere Hintergrund des heilkräftigen Bildes einer Schlangengottheit ist wohl kaum zu verkennen.“¹⁷⁶.

Zwei verschiedene Erklärungen sollen hier angeführt werden: Giovanni Garbini erklärt die Zerstörung der Schlange durch Hiskia wie folgt: „[...] ce qui avait été un symbole apotropaïque dans une situation exceptionnelle a probablement été identifié au symbole plus courant de fertilité et assimilé au serpent canaanéen [...]“¹⁷⁷. Garbini erwähnt zwar die ägyptische Wurzel dieser religiösen Handlung, meint aber, dass diese Wurzel während der Herrschaft Hiskias von der kanaanitischen Praxis völlig überschattet worden war. Dieser Überschattung - wie erwähnt, scheint der Schlange Räucherwerk dargebracht worden zu sein - scheint so stark gewesen zu sein, dass selbst ihre mosaische Herkunft sie nicht retten konnte.

¹⁷⁴ Walther Zimmerli: *Das Bilderverbot in der Geschichte des alten Israel. Goldenes Kalb, Eherne Schlange, Mazzeben, und Lade* (S. 247-260). IN: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd II: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*. Chr. Kaiser Verlag: München (Theologische Bücherei. Altes Testament, Bd 51) 1974. S. 255.

¹⁷⁵ Vgl. dazu: ebda. S. 255.

¹⁷⁶ Ebda S. 255.

¹⁷⁷ Giovanni Garbini: *Le Serpent d'Aïraïn et Moïse* (S. 264-267). IN: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. Berlin, NY: de Gruyter 1988, Bd 100. S. 266.

Klaus Koenen geht in der Erklärung einen anderen Weg. Er blendet die ägyptische Herkunft vollkommen aus und sieht in der Nechuschtan-Verehrung „[...] einen ursprünglich kanaanäischen [...] Kultgegenstand [...], der wie viele andere vom Jahwe-Kult übernommen wurde, als sich dieser von außen kommend im eisenzeitlichen Palästina ausbreitete.“¹⁷⁸. Erst im Nachhinein habe man die Erzählung in die Zeit der Wüstenwanderung rückdatiert.

Betrachtet man den Bericht im Pentateuch vorurteilsfrei, wird man eher der Argumentation von Garbini folgen, da die ägyptischen Wurzeln auch an vielen anderen Stellen in der Narration zum Vorschein treten - das Narratem um die Eherne Schlange wäre in dieser Kette nur ein weiterer Schritt. Aber selbst wenn man eher der Argumentation von Koenen folgt, so bleibt Moses die zentrale Person in der Narration. Er scheint so großen Einfluss auf das kollektive Gedächtnis der Israeliten gehabt zu haben, dass alle Kultgegenstände in seine Zeit (rück-)datiert werden.

5.7. Bileam

Die vierzigjährige Wanderschaft scheint mit Nm 22 beendet zu sein: „1 Puis les fils d’Israël partirent et campèrent dans les plaines désertiques de Moab, de l’autre côté du Jourdain de Jéricho.“ An dieser Stelle werden die Israeliten einige Zeit später - und unter anderer Führung - den Jordan queren. Zuvor stellt sich aber Bileam als Magier/Prophet dem Volk und vor allem Moses entgegen.

Das Narratem um Bileam wird in der Sekundärliteratur immer als in sich geschlossene Handlung betrachtet, die Bileam-Perikope.

Balaq, der König von Moab fürchtet sich vor dem Volk, das aus Ägypten ausgezogen ist, und sendet deshalb die Älteren Moabs zu Bileam mit der Begründung: „[...] car je sais bien que celui que tu bénis est béni et que celui que tu maudis est maudit.“ (Nm 22, 6)

Bileam wird nicht als Moabiter beschrieben, da er aus einem anderen Land geholt werden muss. Nm 23, 7 gibt hier genauere Auskunft. Bileam sagt hier: „[...] Depuis Aram Balaq le roi de Moab a voulu me conduire, [...]“. Andreas Schüle erwähnt, dass in Aram die „Nahorsippe und damit die unmittelbare Verwandtschaft Abrahams“¹⁷⁹ wohnt. Bileam ist als aus der Sicht der Israeliten kein Fremder, sondern ein Verwandter. Dieser Umstand

¹⁷⁸ Klaus Koenen: *Eherne Schlange und Goldenes Kalb. Ein Vergleich der Überlieferungen* (S. 353-372). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1999, Bd 111. S. 359.

¹⁷⁹ Andreas Schüle: *Israels Sohn - Jahwes Prophet. Ein Versuch zum Verhältnis von kanonischer Theologie und Religionsgeschichte anhand der Bileam-Perikope (Num 22-24)*. Münster u.a.: Lit (Altes Testament und Moderne, 17) 2001. S. 146.

wird auch in der Folge noch unterstrichen, wie zum Beispiel in Nm 24, 14, wo Bileam von *seinem* Volk spricht.

Nm 22, 9-12 geht genauer auf den Gott Bileams ein: er ist mit dem Gott von Moses identisch. Dieser verwehrt ihm in einer ersten Runde, mit den Gesandten von Balaq zu gehen. Bileam darf erst der zweiten Aufforderung Folge leisten. Bileam macht sich auf den Weg, und an dieser Stelle folgt die Eselin-Sequenz. Diese Sequenz passt nicht unbedingt in die Erzählung und wird deshalb in der Sekundärliteratur als spätere Beifügung gesehen. Dieses Narrateme beginnt nämlich mit folgenden Worten: „Mais la colère de Dieu s'enflamma parce qu'il s'en allait; [...]“ (Nm 22, 22). Die Eselin rettet Bileam in dieser Situation das Leben, denn nur sie sieht den Engel, dessen Auftrag es ist, Bileam zu töten, wenn er seine Reise fortsetzen würde. Erst nachdem er sie dreimal geschlagen hat, öffnet ihm Gott die Augen, um den Engel vor ihm zu sehen. Am Ende dieses Einschubes sagt der Engel nun aber doch zu Bileam: „[...] Va avec ces hommes, mais c'est uniquement la parole que je te dirai que tu pourras dire. [...]“ (Nm 22, 35)

Horst Seebass stellt eine Verbindung zwischen der hier beschriebenen Blindheit des Propheten und seiner „Seh- und Visionsfähigkeit in 24, 1-19“¹⁸⁰ her. Deshalb meint er: „Die Erzählung will mit Selbstironie und Humor, nicht mit Bissigkeit gelesen werden [...]. Denn die Perikope wirft an keiner Stelle Bileam einen ernsthaften Ungehorsam vor, sondern zeigt in vielen Einzelschritten, wie Gott den Propheten zu seinem Werkzeug machte.“¹⁸¹

Nachdem Bileam zu Balaq kommt, spricht er seine vier *paroles proverbiales*. Alle vier beinhalten mehr oder weniger eine Segnung die Israeliten betreffend. Dieser Einschub endet mit den Worten: „25 Puis Balaam se leva et s'en alla, il retourna en son lieu. Balaq, lui aussi, s'en alla par son chemin.“ (Nm 24, 25)

Andreas Schüle meint dazu: „Berücksichtigt man dies [...], dann wird damit zumindest als Möglichkeit angedeutet: Wohin Bileam zurückkehrt, ist nicht irgendeine auswärtige Heimat, sondern dieser Ort ist das neue Israel“¹⁸². Mit dem „neuen Israel“ meint er die aus Ägypten kommenden Israeliten, die mit Gott einen Bund geschlossen haben und damit in

¹⁸⁰ Horst Seebass: *Zur literarischen Gestalt der Bileam-Perikope* (S. 409-419). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1995, Band 107. S. 415.

¹⁸¹ Horst Seebass: *Zur literarischen Gestalt der Bileam-Perikope* (S. 409-419). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1995, Band 107. S. 410.

¹⁸² Andreas Schüle: *Israels Sohn - Jahwes Prophet. Ein Versuch zum Verhältnis von kanonischer Theologie und Religionsgeschichte anhand der Bileam-Perikope (Num 22-24)*. Münster u.a.: Lit (Altes Testament und Moderne, 17) 2001. S. 194.

einem starken Kontrast zu den Bewohnern von Aram - der ausgewiesenen Heimat von Bileam und der Familie von Abraham - stehen.

Für diese Arbeit ist ein Aspekt in der ersten *parole proverbiale* von Interesse. Hier sagt Bileam vom Volk der Israeliten:

9 Car du sommet des rochers je les vois,
et des collines je les aperçois.
Là, comme peuple, ils continuent de camper à l'écart,
et ils ne se rangent pas parmi les nations. (Nm 23, 9)

Bileam beschreibt sie hier als abgesondert von ihren Nachbarnationen. Weiter oben wurde bereits auf die besondere Kleiderordnung der Israeliten eingegangen. Auch auf die besonderen Essensvorschriften, die durch das Manna ausgedrückt wurden, wurde eingegangen. Selbst die besonderen kultischen Gesetze führten zu einer Absonderung. Zu guter Letzt führt natürlich auch das Erwähltsein von Gott zu einer Absonderung der Israeliten. Die Zeit, die die Israeliten in der Wüste verbracht haben, hat sie - wie an dieser Stelle gezeigt wird - geformt und vereint. Hans-Jürgen Zobel geht ebenfalls auf das Selbstverständnis der Israeliten ein, wenn er für diese Stelle zwei Lesarten anbietet: „eine geographische, also äußere, räumliche Trennung Israels von den umwohnenden Völkern“ und „eine innere, Israels Wesensart betreffende Abgeschiedenheit oder religiöse Absonderung“¹⁸³.

Wie in dieser kurzen Darstellung ersichtlich kommt Moses an keiner Stelle in diesem Narratem vor. Damit nehmen diese drei Kapitel (Nm 22-24) eine Sonderstellung im gesamten Pentateuch ein. An keiner anderen Stelle, beziehungsweise in keinem anderen Narratem, wird Moses so lange Zeit nicht erwähnt. Er tritt erst wieder beim Tod von Bileam auf. Eine Erklärung mag sein, dass spätere Generationen, die sich nicht mehr auf Moses als Vermittler berufen können, trotzdem den Schutz seines Gottes genießen können, wenn sie seine Gebote halten. Darauf geht auch Rainer Bickert mit den folgenden Worten ein: „Der Grundbestand der Bileamerzählung [...], führt am Beispiel Moabs die Unangreifbarkeit des Volkes Israel durch Feinde vor, da sein Gott mit ihm ist.“¹⁸⁴

¹⁸³ Hans-Jürgen Zobel: *Das Selbstverständnis Israels nach dem Alten Testament* (S. 281-294). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1973, Band 85. S. 282.

¹⁸⁴ Rainer Bickert: *Israel im Lande Moab* (S. 189-210). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 2009, Band 121. S. 205.

Nachdem nun die einzelnen Zaubersprüche Bileams immer einen Segen mit sich gebracht haben, suchen die Moabiter einen anderen Weg, um sich der Israeliten zu entledigen. So senden sie Frauen ins Lager der Israeliten, um die israelitischen Männer zu betören und sie dazu zu bringen, ihrem Gott Baal zu opfern. Die Midianiterinnen scheinen somit die Richtlinien genau gekannt zu haben, nach denen die Israeliten zu leben hatten. Dieses Narratem bietet allerdings dem Enkelsohn von Aaron die Möglichkeit, als Vorbild in Erscheinung zu treten: Er tötet die vermeintlichen Rädelsführer und folgt somit den Geboten ihres Gottes (Nm 25, 6-9). Hier scheint die Grundlage für die Überlieferung verankert zu sein. Alle bisherig betrachteten Narrateme enden immer wieder damit, dass entweder Moses oder Aaron (oder dessen Söhne) das Volk davor bewahren, gegen Gottes Gebote zu sündigen.

Nachdem diese Gefahr nun abgewendet scheint, folgt eine weitere Volkszählung. Auf dieser Basis wird das Erbe - das verheißene Land - verteilt (Nm 26f). Diese Kapitel sind wiederum für die Staatsgründung wichtig, da sie als Basis der Landesverteilung dienen. In dieser Erbverteilung tritt allerdings ein nennenswertes Problem auf. Die Töchter des *Tselophehad* befürchten übergangen zu werden, da das Land nur auf männliche Erben verteilt wird:

3 „Notre père est mort dans le désert, et pourtant il n’était pas au milieu de l’assemblée, c’est-à-dire de ceux qui se soulevèrent contre Jéhovah dans l’assemblée de Qorah, mais c’est pour son propre péché qu’il est mort ; et il n’a pas eu de fils. 4 Pourquoi le nom de notre père serait-il retranché du milieu de sa famille, parce qu’il n’a pas eu de fils ? Oh ! donne-nous une propriété au milieu des frères de notre père !“ (Nm 27, 3f)

Mit diesem Problem treten sie vor Moses. Als Vermittler tritt er vor Gott und erhält folgende Entscheidung:

[...] Si un homme, quel qu’il soit, meurt sans avoir de fils, alors vous devrez faire passer son héritage à sa fille. 9 S’il n’a pas de fille, alors vous devrez donner son héritage à ses frères. 10 S’il n’a pas de frères, alors vous devrez donner son héritage aux frères de son père. 11 Et si son père n’a pas de frères, alors vous devrez donner son héritage à son parent par le sang qui est le plus proche de lui dans sa famille, et celui-ci devra en prendre possession. [...] (Nm 27, 8-11)

Diese scheinbar leicht getroffene Entscheidung beinhaltet aber große und weitreichende Veränderungen. Diese Entscheidung beendet die rein patriarchale Erblinie. Diese wird für die gesamte Familie aufgegeben. Mit diesem Gebot haben auch die Frauen/Töchter das

Recht, ein Landerbe anzutreten. Hinter dieser Geschichte verbirgt sich offenbar ein lang andauerndes Substrat, das mit dieser Darstellung ausgedrückt werden soll.

5.8. Das Ende der Wanderschaft (in *Nombres*)

Das Volk der Israeliten ist mit Moses als ihrem Führer also am Jordan angelangt. Damit endet nicht nur die Wanderschaft, sondern auch die Regentschaft von Moses neigt sich dem Ende zu. Gott sagt zu Moses:

12 [...] Monte dans cette montagne d'Abarim et vois le pays que je donnerai à coup sûr aux fils d'Israël. 13 Quand tu l'auras vu, alors tu devras être réuni à ton peuple, oui toi, comme a été réuni Aaron ton frère, 14 puisque vous vous êtes rebellés contre mon ordre dans le désert de Tsîn, lors de la querelle de l'assemblée, quand il s'agissait de me sanctifier par les eaux, sous leurs yeux. Ce sont là les eaux de Meriba, à Qadesh, dans le désert de Tsîn. (Nm 27, 12-14)

Unmittelbar darauf folgt auch die Einsetzung von Josua als Moses' Nachfolger. Hierfür wird vom Hohenpriester das Ourim verwendet (Nm 27, 21), auf das weiter oben schon eingegangen wurde. Auf diese Ersetzung wird an späterer Stelle noch genauer eingegangen werden - sie wird im *Deutéronome* narrativ detailreicher umgesetzt.

Auf diese erste Erwähnung der Ersetzung von Moses wird die Narration wieder ausgesetzt. Es folgt ein Nachtrag an Geboten: hierbei geht es um genaue Passagebote, die in jedem siebten Monat befolgt werden müssen (Nm 29).

Nach diesen Passageboten wird die Handlung in Bezug auf die Midianiter wieder aufgenommen. In Nm 25 waren die Rädelsführer im Lager der Israeliten getötet worden. Nm 31 beschreibt nun, wie mit dem Volk der Midianiter verfahren wird: „8 Ils tuèrent les rois de Madiân en même temps que les autres qui furent tués, à savoir : Évi, Réqem, Tsour, Hour et Réba, les cinq rois de Madiân ; et ils tuèrent par l'épée Balaam le fils de Béor.“ (Nm 31, 8)

An dieser Stelle wird Bileam ebenfalls wieder erwähnt. Moses erklärt in diesem Kapitel auch, warum Bileam getötet wurde: Die Idee, die Israeliten durch die moabitischen Frauen zu verführen, scheint von ihm gekommen zu sein (Nm 31, 16). Dass Bileam hier unter den Königen von Moab erscheint, ist inhaltlich zu den vorigen Kapiteln widersprüchlich. Deshalb wird weithin angenommen, dass diese Passage nicht unbedingt zur ursprünglichen Bileam-Geschichte gehörte¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Vgl. dazu: Elias Auerbach: *Moses*. Amsterdam: Ruys 1953. S. 191.

Nm 32 nimmt die Inbesitznahme des verheißenen Landes bereits voraus, indem es zwei Stämme - Ruben und Gad - beginnen lässt zu siedeln. Sie müssen allerdings schwören, dass sie ihren Brüdern in der Schlacht um das verheißene Land in vorderster Reihe beistehen. Textinhärent betrachtet unterstehen diese zwei Stämme somit nicht mehr der Macht von Moses, da sie für sich bereits eine Heimat gefunden haben. In diesem Sinne kann gesagt werden, dass seine Macht in dem Maße schwindet, wie seine Aufgabe erfüllt scheint. Archäologisch betrachtet ist diese Stelle erst im Nachhinein an die Narration angefügt worden. Elias Auerbach erwähnt dazu: „Woher sollten gerade diese beiden Stämme nach einer 40-jährigen Wüstenwanderung viel Vieh haben? [...] Da diese Darstellung unmöglich ist und wir von einer späteren Ueberwanderung der beiden Stämme ins Ostjordanland nichts hören, folgt auch von hier aus, dass sie zur Zeit Mosches bereits dort ansässig waren.“¹⁸⁶

In Bezug auf die Staatsgründung ist Nm 34 sehr aussagekräftig. In Nm 26 wurden die einzelnen Stämme gezählt, um das Erbe aufzuteilen. In Nm 34 3-12 wird nun das Land, das ihnen als Besitz gegeben werden soll, geographisch abgesteckt.

Nm 35 beschreibt einen wichtigen Aspekt der israelitischen Juristik. Insofern stehen diese Kapitel auch mit der Staatsgründung in Verbindung. Hier werden das erste Mal die Zufluchtsstädte genauer beschrieben. Diese waren bereits in Ex 21, 12 angedeutet worden. In Dt 19, 1-13 wird wiederum darauf eingegangen - allerdings in leicht veränderter Form. Diese Städte werden den Leviten übergeben, die sonst keinen Erbesitz im Land bekommen sollen. Dorthin dürfen Mörder flüchten, die einen Mord unbeabsichtigt begangen haben. Vor wem sollten sie flüchten können? „12 Les villes devront vous servir de refuge contre le vengeur du sang, pour que l’homicide ne meure pas avant de s’être tenu devant l’assemblée pour le jugement.“ (Nm 35, 12)

Der mosaische Gesetzestext geht hier auf den Bluträcher ein. Diesem war es erlaubt, einen Mörder straffrei zu töten. Jedem Mörder sollte aber die Möglichkeit geboten werden, vor einer Richterversammlung befragt zu werden. Dafür werden hier Zufluchtsstädte ins Leben gerufen. „Die Blutrache [...] gibt in ihrer Abscheulichkeit einen plastischen Eindruck von der Rechtsverwirklichung in vorstaatlichen Epochen. [...] Der Ausweg konnte nur darin

¹⁸⁶ Elias Auerbach: *Moses*. Amsterdam: Ruys 1953. S. 188.

bestehen, daß man Rache und Schadensregulierung unparteiischen Instanzen übertrug, anders ausgedrückt *Gerichten*.“¹⁸⁷ Mit dem hier in Nm 35 aufgezeichneten Gesetz befinden wir uns rechtsgeschichtlich genau an der Nahtstelle zwischen dieser vorstaatlichen und der staatlichen Epoche. Wird der Mörder für unschuldig erklärt, so wird ihm das Leben geschenkt. Allerdings muss er trotzdem gewisse Regeln befolgen:

25 Et l'assemblée devra délivrer l'homicide de la main du vengeur du sang, et l'assemblée devra le faire retourner à sa ville de refuge où il s'était enfui, et il faudra qu'il y habite jusqu'à la mort du grand prêtre qui a été oint de l'huile sainte. 26 “ ‘ Mais si vraiment l'homicide sort des frontières de sa ville de refuge où il viendra à s'enfuir, 27 et si le vengeur du sang le trouve réellement en dehors des frontières de sa ville de refuge, et si le vengeur du sang tue bel et bien l'homicide, il n'est pas coupable de meurtre. (Nm 35, 25-27)

Die Blutrache wird mit diesem Gesetz also nicht aufgehoben, aber es wird versucht, diese abzuschwächen, beziehungsweise die Wut und die blutige Handhabung, die dahinter steckt, zu kanalisieren.

¹⁸⁷ Roman Herzog: *Staaten der Frühzeit*. 1998. S. 81.

6. Moses' Herrschaft endet

Das Buch Deuteronomium spielt szenisch in den Gefilden von Moab und präsentiert narrativ die Ereignisse am Todestag des Mose, 40 Jahre (!) nach dem Auszug aus Ägypten (1,3; 32,48); das Buch schließt mit dem Tod des Mose und mit 34, 10-12 als Kolophon des ganzen Pentateuch [...].¹⁸⁸

Im letzten Buch des Pentateuchs werden viele Episoden aus den vorangegangenen Büchern noch einmal aufgegriffen. Narrativ wird diese Wiederholung dadurch begründet, dass Moses die gesamte Wanderung in seiner Abschlussrede noch einmal aufgreift.

In dieser Abschlussrede erklärt Moses noch einmal, warum er nicht in das Verheißene Land einziehen darf:

27 Monte au sommet du Pisga, lève les yeux vers l'ouest et vers le nord, vers le sud et vers l'est, et vois de tes yeux, car tu ne traverseras pas ce Jourdain. 28 Établis Josué dans sa charge, encourage-le et fortifie-le, car c'est lui qui traversera devant ce peuple, et c'est lui qui les fera hériter du pays que tu vas voir. (Dt 3, 27f)

An dieser Stelle wird also nicht nur das Abdanken von Moses narrativ umgesetzt, sondern auch die Ersetzung durch Josua göttlich begründet. Auf diese vorweggenommene Herrscherersetzung - sie wird erst am Ende des Buches endgültig vorgenommen - folgt eine Wiederholung zahlreicher Gebote, die in diesem Bibelbuch teilweise noch detaillierter dargestellt werden. Moses weist die Israeliten auch noch einmal darauf hin, dass sie alle die Gebote halten müssen, die ihren Vorvätern gegeben worden waren: „3 Ce n'est pas avec nos ancêtres que Jéhovah a conclu cette alliance, mais avec nous, tous ceux d'entre nous [qui sont] vivants ici aujourd'hui.“ (Dt 5, 3). Am Beginn dieser Arbeit wurde bereits erwähnt, dass mit der Moses-Narration ein großer Umbruch im Verhalten Gottes mit den Menschen stattfindet. An dieser Stelle wird dieser Aspekt noch einmal aufgegriffen, Gott hat für sich keine Einzelperson ausgewählt, wie das noch bei den Patriarchen der Fall war, sondern ein ganzes Volk - und damit auch die noch kommenden Generationen dieses Volkes. Moses gibt auch einen Grund dafür an, warum gerade sie ausgesucht worden waren: „8 Mais c'est parce que Jéhovah vous aimait et parce qu'il gardait le serment qu'il avait juré à vos ancêtres, que Jéhovah vous a fait sortir à main forte, afin de te racheter de la maison des esclaves, de la main de Pharaon le roi d'Égypte.“ (Dt 7, 8)

¹⁸⁸ Erich Zenger: *Einleitung in das Alte Testament*. 7. durchges. u. erw. Aufl. Mit einem Grundriss der Geschichte Israels von Christian Frevel. Stuttgart: Kohlhammer (Kohlhammer-Studienbücher Theologie, 1,1) 2008. S. 67.

Es wurde bereits auf die besondere Kleiderordnung der Israeliten hingewiesen, die sie als Volk kennzeichnen sollten. Mit diesem Gewand wird in der Narration noch ein Wunder verbunden: „5 ‘ Pendant que je vous guidais dans le désert, quarante ans durant, vos vêtements ne se sont pas usés sur vous, et ta sandale ne s’est pas usée à ton pied.“ (Dt 29, 5)

Roman Herzog erwähnt in Bezug auf die Grundbedürfnisse des Menschen: „Er [der Mensch] benötigt Nahrung und Wasser, ohne die er dem Verhungern und Verdursten preisgegeben wäre. Er braucht Kleider, um nicht zu erfrieren, und zu dem gleichen Zweck eine Wohnung.“¹⁸⁹ Moses präsentiert sich rückblickend als guter Herrscher, da er für sein Volk in allen Belangen sorgte. Diese Versorgung konnte er mit seinem Helfer aufrechterhalten. Das Volk erhält Wasser durch Quellen, die von Moses auf wundersame Weise gefunden und geöffnet werden, das Essen kommt vom Himmel und auch bei der Kleidung verweist die Narration auf eine wundersame Erhaltung. Moses präsentiert sich nicht nur selbst als der richtige Herrscher dieser Wanderung, sondern er wird auch narrativ als der ideale Führer dargestellt. Diese Herrschaft muss aber mit dem Ende der Wanderung ebenfalls ein Ende finden.

Vor dem Ende seiner Herrschaft schreibt Moses das Gesetz noch in ein Buch, das seinen Tod überdauern soll. Selbst an dieser Stelle geht er aber noch auf das oftmalige Murren gegen seine Herrschaft ein:

24 Et il arriva ceci : dès que Moïse eut achevé d’écrire dans un livre les paroles de cette loi, jusqu’à leur fin, 25 Moïse se mit à donner ordre aux Lévites, les porteurs de l’arche de l’alliance de Jéhovah, en disant : 26 “ Prenant ce livre de la loi, vous devrez le placer à côté de l’arche de l’alliance de Jéhovah votre Dieu, et là il devra servir de témoin contre toi. 27 Car moi, je connais bien ton esprit de rébellion et ton cou raide. Si aujourd’hui, tandis que je suis encore vivant avec vous, vous vous êtes, vous, par votre façon d’agir, montrés rebelles envers Jéhovah, alors combien plus après ma mort ! (Dt 31, 24-27)

Moses erscheint hier überaus pessimistisch. Betrachtet man die Narration und die zahlreichen Versuche, sich seiner Herrschaft zu widersetzen, lässt sich dieser Pessimismus aber narrativ erklären. Der Zeuge, der im obigen Zitat erwähnt wird, wird bereits im vorangegangenen Kapitel in einer der berühmtesten Stellen seiner Abschlussrede aufgegriffen: „19 Oui, je prends aujourd’hui à témoin contre vous les cieux et la terre, que j’ai mis devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction ; et tu dois choisir la vie, afin que tu restes en vie, toi et ta descendance,“ (Dt 30, 19)

¹⁸⁹ Roman Herzog: *Staaten der Frühzeit*. 1998. S. 71.

Moses legt hier noch einmal den Fokus auf die Segnungen, die das Volk genießen könnte, wenn sie auf ihn - und in der Folge auf Josua - hören würden.

Eine letzte Erwähnung finden auch die Wasser von Meriba, die narrativ den Grund liefern, warum Moses nicht ins Verheißene Land einziehen darf. Dt 33, 8 erwähnt einen Kampf zwischen Moses und seinem Gott bei den Wassern von Meriba:

Gott stritt mit Mosche (oder Mosche mit Gott) bei Meriba. [...] Ein solcher Wettkampf hat seinen Preis - wenn der Mensch über die Gottheit siegt. In der Erzählung Ex. 34 ist dieser Preis, wie wir zeigten, augenscheinlich die Lade. In der Anspielung des Mosche-Segens ist der Preis durchaus klar: *Es sind die Urim und Tummim, die Mosche bei dieser Gelegenheit der Gottheit abgewonnen hat.*¹⁹⁰

Diese Lesart lässt sich auch mit einer anderen Stelle aus der Bibel belegen: Gn 32, 24-30. An dieser Stelle ringt Jakob mit einem Engel Gottes. Für sein Ausharren wird er dann von ihm gesegnet. Allerdings wird ihm auch eine Verletzung beigebracht. Frazer bietet zahlreiche Geschichten, in denen sterbliche Männer mit Göttern/gottähnlichen Gestalten um ihren Segen gerungen haben. Er sieht in der nächtlichen Gestalt dieser Episode, die auf viel ältere narrative Wurzeln zurückgeht, einen Flussgott¹⁹¹.

Narrativ betrachtet gibt es also mehrere Möglichkeiten, dieses Einzugsverbot zu begründen. Elias Auerbach geht hier auf einen Kampf ein, bei dem Moses zwar etwas - die zwei Lossteine - gewinnt, aber auch einen Verlust hinnehmen muss - das Verbot seines Einzuges. Weiter oben wurde erwähnt, dass ihm der Einzug verboten wird, da er bei diesem einen Wunder die Ehre nicht seinem Gott gegeben hat. Betrachtet man dieses Verbot aber aus der Sicht der Herrscherersetzung, so lässt sich eine plausible Lösung finden: Moses wird in der gesamten narrativen Darstellung als guter Herrscher für die Wanderung beschrieben. Mit dem Ende der Wanderschaft muss auch seine Herrschaft zwangsläufig enden. Josua hatte sich im Laufe der Narration als geeigneter Nachfolger herauskristallisiert - dieser wird von Anfang an als Schlachtenführer dargestellt. Seine Nähe zu Moses wird auch an zahlreichen Stellen immer wieder erwähnt. So wird er beispielsweise in Nm 11,28 als der Diener von Moses bezeichnet, der ihm schon seit seiner Jugend dient.

So einen Schlachtenführer benötigt das Volk in der Folge, wenn es das Verheißene Land einnehmen möchte. Die Aufgabe von Moses bestand in der Narration darin, das Volk mit

¹⁹⁰ Elias Auerbach: *Moses*. Amsterdam: Ruys 1953. S. 150.

¹⁹¹ James George Frazer: *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in comparative religion, legend and law II*. London: Curzon Press (The collected works of J. G. Frazer, Volume XIII) 1994. S. 412.

seinem Gott zu verbinden, was durch die zahlreichen religiösen Gebote geschehen ist. Roman Herzog sagt dazu: „Ein Volk, das sich generationenlang auf Wanderung befunden hat, muß über Herrschaft und Führung gänzlich anders denken als ein seßhaftes Volk [...].¹⁹²“. Diese Tatsache wird, wie gerade gezeigt, in der Mosesgeschichte narrativ verarbeitet, aber in einem symbolisch stark aufgeladenen Narratem.

Narrativ wird das Lebensende von Moses in Dt 34 dargestellt:

1 Alors Moïse se mit à monter des plaines désertiques de Moab au mont Nebo, au sommet du Pisga, qui fait face à Jéricho. Puis Jéhovah lui fit voir tout le pays [...] 5 Après cela Moïse le serviteur de Jéhovah mourut là, au pays de Moab, sur l'ordre de Jéhovah. 6 Il l'enterra alors dans la vallée, au pays de Moab, en face de Beth-Péor, et personne n'a jamais connu sa tombe jusqu'à ce jour. 7 Moïse était âgé de cent vingt ans à sa mort. Son œil ne s'était pas affaibli et sa puissance vitale ne s'était pas enfié. (Dt 34, 1.5-7)

Für Ludwig Bieler ist die narrative Darstellung des Lebensendes von Moses prototypisch für die Darstellung von Heiligen: „Rüstigkeit bis ins hohe Alter (Deut. 34, 7), Weihe des von Gott bestimmten Nachfolgers (34, 9), vor allem aber die breit angelegte Abschiedsrede, die den Hauptteil des Deuteronomion ausmacht.“¹⁹³ An einer anderen Stelle fügt er noch hinzu: „Fast immer stirbt er eines außerordentlichen Todes. [...] Doch auch wenn sein Tod kein gewaltsamer ist, fehlt es nicht an wunderbaren Zügen: gerne zieht sich der Sterbende zurück, um ohne menschliche Zeugen aus der Welt zu scheiden.“¹⁹⁴

Auch in anderen literarischen Texten lässt sich diese Vorgehensweise nachweisen. Hat der Vermittler seine Aufgabe erfüllt (hier: Moses), zieht er sich ohne weitere Zeugen zurück. Hermann Hesse lässt in seiner Erzählung *Siddhartha* den Fährmann Vasudeva, der für Siddhartha der Vermittler zum Wissen - dargestellt als der Fluss - ist, auf die gleiche Art verschwinden, als Siddhartha die Erleuchtung gefunden hat. Vasudeva sagt in der Erzählung: „Ich habe auf diese Stunde [der Erleuchtung von Siddhartha] gewartet, Lieber. [...] Nun ist es genug. Lebe wohl, Hütte, lebe wohl, Fluß, lebe wohl, Siddhartha!“¹⁹⁵

¹⁹² Roman Herzog: *Staat der Frühzeit. Ursprünge und Herrschaftsformen*. 2., überarb. Auflage. München: Beck 1998. S. 16.

¹⁹³ Ludwig Bieler: *Theios anēr. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*. Bd 2: Ausführungen und Interpretationen. Wien: Höfels 1935. S. 8.

¹⁹⁴ Ludwig Bieler: *Theios anēr. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*. Bd 1: Problem und Quellen. Wien: Höfels 1935. S. 44.

¹⁹⁵ Hermann Hesse: *Siddhartha. Eine indische Dichtung*. Frankfurt: suhrkamp (suhrkamp taschenbuch, 82) 1953. S. 110.

Bisher lag der Fokus fast zur Gänze auf Moses. Zu Beginn der Abhandlung wurde gezeigt, dass die Narration seiner Jugend mit dem Initiationsschema von Metzeltin/Thir in Verbindung zu bringen ist. In der Folge wurde gezeigt, dass die Erzählung auch die Etappen der prototypischen Herrscherersetzung durchlaufen. Ein letzter Schritt soll nun in der Abstraktion von Moses liegen. Lässt man Moses als Einzelperson einmal außer Acht und konzentriert sich nur auf die neu gegründete Religion, so erkennt man die Basis der gesamten Narration genauer. Dies soll nun im folgenden Kapitel dargestellt werden.

7. Religionsstiftung und Initiation

Wie an mehreren Stellen gezeigt wurde, sind nicht alle Narrateme immer handlungslogisch erklärbar. Horst Seebass sagt dazu: „Die historisch-kritische Forschung [...] ist zu dem Ergebnis gekommen, daß dem in ihm Erzählten eine historische Wirklichkeit nicht entspricht. [...] Das Buch Numeri verzeichnet vielmehr so etwas wie eine theologische »Geschichte«, besser noch: eine theologisch-didaktische »story«.“¹⁹⁶

Der bereits erwähnte veränderte Blickwinkel, mit dem die Narration gelesen werden soll, liegt folgendem Zitat von Jan Assmann zugrunde. Er erklärt den Aufenthalt in der Wüste wie folgt:

Die Wüste ist die Gegenwelt Ägyptens und daher der geeignete Rahmen für die Gründung einer Gegenreligion, die in allem, wofür Ägypten steht, ihr Anderes, die schlechthinnige ‚Sünde‘ erblickt. Der Auszug aus Ägypten ist der Gründungsakt einer Religion, die auf Weltbeheimatung verzichtet, um Gott nahe zu sein. [...] Ägyptens Rolle in der Exodus-Geschichte ist nicht historisch, sondern mythisch: sie gehört bestimmend zum Selbstbild derer, die diese Geschichte erzählen. Ägypten ist der Mutterleib, aus dem das auserwählte Volk hervorging [...]¹⁹⁷

Besonders die Begriffe „Gegenwelt“ und „Gegenreligion“ verändern den Fokus.

Der Bericht kann nicht nur als Initiation von Moses in die Herrschaftsgewalt gelesen werden. Sublimiert man die neu gegründete Religion und ihre Vertreter (das Volk Israel) in eine Person und lässt diese synthetische Figur die prototypische Initiationssequenz¹⁹⁸ durchlaufen, so merkt man, dass die gesamte Narration dieser Sequenz entspricht:

Zu Beginn wird der Weggang von zuhause dargestellt. Aus dem Schoß des ägyptischen Vielgötterglaubens erwächst nach und nach eine neue Religion. Die in Ägypten lebenden Menschen - mit Moses an ihrer Spitze - verlassen das Land. Die neue Religion - vertreten durch ihre Anhänger - überschreitet eine Grenze und wird an einem bestimmten Ort isoliert. Die Überschreitung der Grenze wird narrativ mit der Durchquerung des Roten Meeres/des Schilfmeeres magisch ausstaffiert.

Die Anhänger der neuen Religion verbringen eine lange Zeit am Berg Sinai, wo Moses die ersten Gesetze übermittelt. Am Berg Sinai erscheint eine „unheimliche Gestalt, die ein

¹⁹⁶ Horst Seebass: *Numeri. 1. Teilband: Numeri 1,1 - 10,10*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Biblischer Kommentar - Altes Testament, 4) 2012. S. 39*.

¹⁹⁷ Jan Assmann: *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Ungekürzte Ausgabe. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag (Fischer Taschenbücher, 14371) 2011. S. 246f.

¹⁹⁸ Vgl. Michael Metzeltin, Margit Thir: *Textanthropologie*. Wien: praesens (Bachelor Studies, 3) 2012. S. 55.

Wesen aus dem Jenseits symbolisiert und die durch Gebrüll und ihre Gewalttätigkeit die Initianden erschreckt. Diese Funktion erfüllt in der Narration Gott, der durch Donner und Blitze die Israeliten erschreckt und sie auf Abstand hält:

18 Or tout le peuple voyait les tonnerres et le flamboiement des éclairs, le son du cor et la montagne fumante. Lorsque le peuple vit cela, alors il frémit et se tint à distance. 19 Et ils disaient à Moïse : “ Parle avec nous, toi, et que nous écoutions, mais que Dieu ne parle pas avec nous, de crainte que nous ne mourions. “ (Ex 20, 18f)

Moses übernimmt hier die Rolle des Helfers, da er für das Volk als Mittler fungiert. Zur Initiation gehören Rituale, wie die Beschneidung. Auch diese wird an den Anhängern durchgeführt - narrativ gesehen allerdings erst an späterer Stelle. Nachdem die Israeliten den Jordan überquert haben - und somit die andere wieder Welt verlassen haben - müssen alle männlichen Israeliten beschnitten werden:

4 Voici la raison pour laquelle Josué fit cette circoncision : tout le peuple qui était sorti d'Égypte, les mâles, tous les hommes de guerre, étaient morts dans le désert, pendant la route, tandis qu'ils sortaient d'Égypte. 5 Car tout le peuple qui était sorti était circoncis, mais tout le peuple qui était né dans le désert, pendant la route, tandis qu'il sortait d'Égypte, on ne l'avait pas circoncis. (Josué 5, 4f)

Die Beschneidungssequenz wird narrativ nach hinten verlegt. Die nun folgende „Lehr- und Übungszeit“ wird noch in der anderen Welt abgelegt. Die Wanderung vom Berg Sinai bis zum Jordan kann als Übungszeit gesehen werden. Beispielsweise zeigt Nombres 15, 32-36, dass es immer wieder zu Übertretungen des Gesetzes kam, da den Anhängern der neuen Religion die vielen Gesetze noch nicht zur Gänze vertraut waren. Zum endgültigen Erlernen der Gebote war also mehr Zeit nötig - die Anhänger mussten deshalb weitere 40 Jahre in der Wüste umherwandern, um das Training abzuschließen. Nachdem diese Übungszeit beendet ist, wird die „Gegenwelt“, wie sie Jan Assmann nennt, wieder verlassen. Die Rückkehr wird narrativ der ersten Überquerung ähnlich beschrieben:

14 Et voici ce qui se passa : quand le peuple partit de ses tentes, juste avant de traverser le Jourdain, avec, devant le peuple, les prêtres qui portaient l'arche de l'alliance, 15 et dès que les porteurs de l'Arche furent arrivés jusqu'au Jourdain et que les pieds des prêtres qui portaient l'Arche eurent trempé au bord des eaux (or le Jourdain déborde sur toutes ses rives durant tous les jours de la moisson), 16 alors les eaux qui descendent d'amont s'arrêtèrent. [...]“ (Josué 3, 14-16)

Das Verlassen der Gegenwelt wird somit auf die gleiche magische Weise narrativ umgesetzt. Bei Metzeltin/Thir wird der Initiierte bei der Rückkehr „als neuer Mensch“ beschrieben. Auch diesem Aspekt wird in der Narration Rechnung getragen. Moses kann

das Land nicht betreten - so wie alle anderen Männer und Frauen, die aus Ägypten ausgezogen waren. Somit kehren - narrativ gesehen - wirklich neue Menschen aus dieser anderen Welt zurück:

22 Mais tous ces hommes qui ont vu ma gloire et mes signes que j'ai accomplis en Égypte et dans le désert, et qui pourtant m'ont mis à l'épreuve ces dix fois et n'ont pas écouté ma voix, 23 ne verront jamais le pays au sujet duquel j'ai fait serment à leurs pères ; oui, tous ceux qui manquent de respect envers moi ne le verront pas. (Nm 14, 22f)

Die Anhänger der neuen Religion können als neue Menschen in die Welt aufgenommen werden. In der Narration erfolgt dies durch die Übernahme des verheißenen Landes Kanaan, welche im Buch Josua beschrieben wird.

Diese Darstellung zeigt, dass in der Geschichte, die im Pentateuch überliefert wird, zahlreiche rituelle Textmuster kompiliert werden. Im Exodus findet man die prototypische Knaben-Initiationssequenz am Beispiel von Moses wieder. Zusätzlich dazu findet eine Königersetzung statt, in welcher der vorher initiierte Knabe Moses als Prätendent auftritt. Schlussendlich verläuft die Religionsstiftung ebenfalls nach der prototypischen Form der Initiation, wie sie Metzeltin/Thir postulieren.

8. Abschließende Bemerkungen

Die besondere Leistung, die diese Narration mit sich bringt, ist die Tatsache, dass sie einer Gruppe hilft, sich selbst als Volk zu sehen und sich von ihren umliegenden Völkern abzugrenzen. Michael Metzeltin weist auf folgende Bereiche hin, die für die Identifizierung eines Volkes maßgeblich sind: „Eigenbezeichnung, Territorialität, Herkunft, Sprache, Riten und Religion, Gesetzgebung und Verwaltung, Kriegführung/Konfliktaustragung, Bewusstsein einer gemeinsamen historischen Vergangenheit, Kleidung/Mode, Essensgewohnheiten, bestimmte moralische Eigenschaften, Leistung in Technik und Kunst“¹⁹⁹.

Ob nun Moses eine historisch belegbare Person ist oder nicht, sei dahingestellt. Die Narration, die von seinem Leben berichtet schafft es, das Volk der Israeliten bis heute zu vereinen. Darauf geht auch Johannes Lehmann mit folgenden Worten ein: „Bereits in einem anderen Zusammenhang war deutlich geworden, daß die Bibel den Moses bestimmt nicht wegen seiner Führungseigenschaften so stark in der Erinnerung behalten hat, sondern als »Mann Gottes«, der seinem »Volk« einen eigenen Gott als Retter in der Not mitbrachte, mit ihm einen Bund schloß und von ihm die Gebote erhielt.“²⁰⁰

Die Eigenbezeichnung „Israeliten“ geht zurück auf die Zeit der Patriarchen (Gen 32, 28). Der Name Israel stammt demnach von Gott und wurde dem Jakob gegeben. Darin ist auch die Herkunft des Volkes begründet. Das sogar sprichwörtlich gewordene „Land, das von Milch und Honig fließt“ wurde den Israeliten schon früh in ihrer Geschichte versprochen, erst mit Moses nimmt die Narration aber einen konkreten Weg dorthin ein. Moses befreit in der Narration das Volk aus Ägypten und bringt es bis an die Furten des Jordan. Er nimmt also eine Mittlerrolle ein, er führt das Volk bis zum gelobten Land. Im Bereich der Riten und der Religion nimmt Moses eine besondere Stellung ein. Er wird als der Gründer der Religion dargestellt, als direkter Mittler zu dem einen wahren Gott. Die Regeln, die bei seiner Anbetung befolgt werden müssen, werden durch Moses dem Volk übermittelt. Sein Bruder Aaron nimmt dabei die Stelle des Hohenpriesters ein. Auch in der Gesetzgebung und Verwaltung ist die Figur des Moses als Vorbild dargestellt. Ihm werden nicht nur die Zehn Gebote in den Mund gelegt, sondern auch zahlreiche weitere Gesetze,

¹⁹⁹ Michael Metzeltin: *Nationalstaatlichkeit und Identität: ein Essay über die Erfindung von Nationalstaaten. Mit einem Epilog von Benita Ferrero-Waldner*. Wien: 3 Eidechsen-Verlag (Cinderella, 4) 2000. S. 58f.

²⁰⁰ Johannes Lehmann: *Moses - der Mann aus Ägypten. Religionsstifter, Gesetzgeber, Staatsgründer*. Hamburg: Hoffmann und Campe. 1983. S. 260.

die nicht nur im Bereich der Religion ihre Anwendung finden, sondern auch im Alltag der Israeliten spürbar waren. Wolfgang Oswald meint zur politischen Darstellung in der Narration des Alten Testaments:

Es handelt sich um theologisch-politische Programmtexte, und daher sind sie auch nicht einfach Abbild der staatlichen oder gesellschaftlichen Verfasstheit Israels zur Zeit ihrer Abfassung, vielmehr sind sie ein - möglicherweise unvollständiges - Abbild des damaligen gesellschaftlichen Diskurses über diese Fragen.²⁰¹

Auch im Bereich der Kleidung/Mode konnte man nach den einzelnen Anweisungen von Moses die Israeliten sehr schnell erkennen. Diese Kleidervorschriften sind bis heute (mit einigen Modifikationen) erhalten geblieben. Die Essgewohnheiten werden nicht nur in der Narration besonders herausgearbeitet. So erhält das Volk das Manna - die Speise der Engel - und sondert sich dadurch von seiner Umgebung ab. Auch die realistischeren Gesetze in Bezug auf Essgewohnheiten sondern sie von ihren Nachbarnationen ab. Als besondere Leistung in Technik und Kunst kann die Beschreibung der Stiftshütte gesehen werden. Der Bibelbericht gibt genaue Auflistungen der verwendeten Materialien und der Machart der kultischen Gegenstände. Auch die eingesetzten Arbeiter werden im Bericht namentlich erwähnt.

Das Buch Deutéronome endet mit den folgenden Worten, die ebenfalls auf die besondere Stellung des Moses innerhalb des religiösen Kontextes aufzeigt:

10 Mais il ne s'est encore jamais levé en Israël de prophète comme Moïse, que Jéhovah connaissait face à face, 11 ni quant à tous les signes et miracles que Jéhovah l'envoya faire au pays d'Égypte, à l'égard de Pharaon, de tous ses serviteurs et de tout son pays, 12 ni quant à toute la main forte et à toute la grande et redoutable puissance que Moïse mit en œuvre sous les yeux de tout Israël. (Dt 34, 10-12)

²⁰¹ Wolfgang Oswald: *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer 2009. S. 10.

9. Résumé en langue française

Les hiérarchies politiques et administratives existent depuis le début de l'histoire humaine. Pour unifier un peuple il est nécessaire d'avoir un nom, une propre langue et un territoire dans lequel on trouve assez de ressources pour subvenir aux besoins de base de chaque membre du groupe. Très souvent les rites et la religion deviennent un trait distinctif. Avec le temps même une histoire commune devient de plus en plus importante.

Plus une société grandit, plus elle devient complexe et difficile à gérer. De ce fait, une hiérarchie gouvernementale devient de plus en plus inévitable. Celui qui gouverne doit garantir à ses sujets qu'il ait la possibilité de maintenir l'ordre. Quand le moment arrive où il ne possède plus cette capacité, il devient un fardeau pour le groupe- une surcharge qu'il faut éliminer ou - du moins - remplacer. L'histoire humaine nous montre que le remplacement de celui qui exerce le pouvoir est un mode d'assainissement omniprésent. Cette réalité se manifeste, non seulement dans »la réalité historique«, mais aussi dans les textes littéraires. Michael Metzeltin et Margit Thir ont écrit pour ce remplacement un schéma prototypique qui, selon eux, peut être trouvé dans les textes qui traitent ce sujet. Dans ce travail on voulait répondre à cette question:

- Est-ce que ce schéma peut être utilisé dans l'interprétation de textes de différentes sources historiques et culturelles?

On a commencé par choisir un petit nombre de textes. Un conte breton écrit en français a servi comme base. Grace à ce texte on a décrit et expliqué le schéma prototypique de l'initiation et du remplacement d'un roi. Par la suite on a analysé la biographie narrative de Moïse décrite dans le Pentateuque. Le texte n'est certes pas français, mais la bible peut être considérée comme un livre bien établi dans la culture occidentale. En plus, la narration de l'exode contient de fortes similitudes comparée avec le conte breton *Les trois poils de la barbe du diable*. La base scientifique pour ce travail se trouve dans le livre *Textanthropologie* de Metzeltin/Thir.

Dans le deuxième chapitre on a présenté brièvement l'idée qui se trouve derrière le pouvoir. On a vu que la motivation de régner sur d'autres humains se manifeste déjà très tôt dans l'histoire humaine. Dans la suite on a cité les textes littéraires qui avait pour but

de soutenir sa propre prétention à la domination, comme par exemple *Il principe* de Machiavel. On a montré les sources et la propagation de ces textes.

Après cette description de la méthode dans le deuxième chapitre, on a traité dans le chapitre 3 la version écrite de François-Marie Luzel du conte *Les trois poils de la barbe d'or du diable*. On a choisi ce conte, parce que ce type de conte est très répandu surtout en Europe, spécialement en Bretagne. Il est intéressant qu'au début le protagoniste - le prétendant - a été abandonné dans un petit berceau de verre. La même réalisation littéraire se trouve dans la biographie narrative de Moïse. Cette forme d'abandon se trouve également dans la vie de Sargon. Deux explications différentes ont été données. Selon la psychanalyse cette représentation symbolise l'accouchement, mais vue de l'inverse. James George Frazer se réfère à une vieille coutume selon laquelle on avait jeté les bébés dans l'eau pour vérifier si le nouveau né était un bâtard ou non.

Puis, le jeune homme recevra une certaine formation qui fait partie de l'initiation. Le but c'est que l'initiant devient un membre utile de la communauté. Après avoir montré d'être initié au monde adulte, le prétendant doit effectuer plusieurs tâches qui lui désignent d'être le vrai prétendant ayant le droit de remplacer le roi et de marier sa fille. Ces tâches sont en général insolubles. C'est la raison pour laquelle l'initiant reçoit l'aide d'un être surnaturel. Dans les contes, ce rôle de marraine est souvent endossé par des fées. Dans le conte analysé c'était au début un maltôtier et puis la mère du diable qui lui venaient en aide. Après avoir effectué une tâche quasiment insoluble - la recherche de trois poils d'or de la barbe du diable - le prétendant est prêt à remplacer le roi. Dans le texte de base le roi meurt et est ainsi remplacé par le vrai prétendant, qui épouse en même temps la princesse.

L'analyse de la biographie littéraire de Moïse commence dans le chapitre 4. Le début de la narration suit de près le schéma de l'initiation d'un garçon. On vient de mentionner l'exposition du bébé dans un petit berceau. Sa formation s'effectue dans une première étape à la cour royale du Pharaon égyptien. Après la fuite de Moïse, sa formation touche à sa fin. A Madian, il devient berger, symbole pour sa capacité de subvenir aux besoins du groupe. Cela peut également être vu comme présage littéraire pour son aptitude de régner. Dans cet «autre-monde» il fait également la connaissance de son aide surnaturel, c'est-à-dire son dieu. Moïse ne peut accomplir sa tâche qu'avec le soutien de lui (son aide). Mais avant que Moïse ne revienne en Egypte, la narration mentionne la

circoncision, signe pour son initiation. Nous venons de dire que le vrais prétendants doivent toujours être initiés.

La présentation narrative de l'épreuve du prétendant est très connu. On utilise les dix plaies comme dicton même aujourd'hui. Dans ce travail on a montré que la plupart des plaies se référait à des dieux égyptiens. A cause de cela, on peut dire que ce n'était pas seulement la guerre entre deux hommes, mais aussi entre deux religions, dont on a parlé plus tard. Au début les magiciens de Pharaon pouvaient faire les mêmes miracles, mais au fur et à mesure Moïse prenait le dessus sur eux. Après avoir gagné cette compétition, le roi devait être remplacé. Ce remplacement du pharaon s'effectuait au bord de la mer rouge. Moïse et son peuple pouvaient traverser miraculeusement la mer. L'armée égyptienne, au contraire, a été écrasé pendant l'essai de la traversée. Ainsi, le remplacement royal finit avec la mort de Pharaon, accompagnée de chants et de danses - des symboles typiques pour montrer la fin d'une initiation positivement terminée.

A partir du chapitre 5, intitulé *Moïse en tant que souverain en exercice*, son rôle de législateur et de guide a été analysé. Dans ce chapitre son œuvre concernant la fondation d'une nation est également mise en relief. Moïse devait, par exemple, s'occuper des besoins de base du peuple. Pendant la marche, il a miraculeusement subvenu aux besoins de son peuple en trouvant ou en créant des sources d'eau. Il a également fait tomber de la nourriture du ciel - la manne.

Aujourd'hui Moïse est toujours en relation avec le décalogue. Dans ce travail, on n'a considéré que les parties législatives qui semblaient importantes pour la fondation d'une nation.

Les révoltes contre Moïse et son dieu ont été également considéré. Les révoltes ont commencé jusqu'après la traversée. La narration autour de la veau d'or est la première grande révolte transmise dans la narration. Mais on a également analysé la révolte menée par Qorah. Par cela on a montré que la fin d'un remplacement royal est toujours le début d'un remplacement nouveau. Qorah s'est présenté comme un successeur possible, mais il ne pouvait pas prendre le dessus sur Moïse. On a également vu que quelques symboles revenait souvent dans la narration, comme par exemple le serpent. Il n'était pas seulement un symbole protecteur du Pharaon, mais également utilisé par Moïse à plusieurs reprises. Dans le chapitre 6 de ce travail la fin du règne de Moïse a été comparé avec la fin d'autres hommes saints dans la littérature. La description de sa personne à la fin de sa vie contient beaucoup de traits caractéristiques d'un homme saint, comme par exemple sa vigueur. Dans la narration le lieu de sa tombe reste - entre autres - dans l'ombre, parce qu'il s'est

retiré avant la mort de ce monde physique. On retrouve ce narratème dans beaucoup de textes littéraires qui décrivent la vie d'hommes saints.

Après la focalisation sur deux personnes spécifiques on a essayé dans le dernier chapitre de changer le point de vue. En lisant le Pentateuque avec un certain recul et une abstraction, c'est-à-dire en ne pas se focalisant seulement sur des personnes isolées, comme par exemple Moïse, on voit que toute la narration suit de près le schéma prototypique de l'initiation. On a montré que dans les cinq premiers livres de la bible, un peuple tout entier s'est fait initié. La religion nouvellement formée quitte l'Egypte et traverse la frontière pour entrer dans un autre-monde. Là, le dieu nouveau se présente et se manifeste en tant qu'initiateur. Les membres de cette religion doivent s'entraîner et apprendre les lois nouvelles. Dans la narration cela dure quarante ans. Cette manière de lire explique plusieurs révoltes qui étaient dues à une compréhension mauvaise des lois nouvelles. Avant le retour des adeptes tous les mâles doivent se faire circoncire - preuve pour l'initiation. Quand les adeptes de la religion nouvellement fondée se présentent de nouveau, une nation s'est formée, c'est-à-dire un groupe s'est fait initié. De l'extérieur le changement est facilement à remarquer. Le peuple doit porter, par exemple, des vêtements nouveaux et vivre séparé des autres peuples.

Avec ce travail on a montré que le schéma prototypique de Metzeltin/Thir peut être utilisé pour analyser et expliquer des textes venant de différentes sources culturelles et historiques. Les passages dans les textes analysés que l'on ne pourrait pas expliquer logiquement dans le déroulement de l'action - de la narration - renvoient dans la plupart des cas à des étapes initiatrices.

10. Bibliographie

Antti Amatus Aarne: The types of the folktale: a classification and bibliograpy. translated and enlarged by Stith Thompson. Porvoo: Söderström (FF communications, 184) 1981.

Ahuis Ferdinand: Exodus 11,1 - 13,16 und die Bedeutung der Trägergruppen für das Verständnis des Passa. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 168) 1996.

Assmann Jan: Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur. Ungekürzte Ausgabe. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag (Fischer Taschenbücher, 14371) 2011.

Auerbach Elias: Moses. Amsterdam: Ruys 1953.

Bartelmus Rüdiger: Von Eselinnen mit Durchblick (S. 27-43). IN: Theologische Zeitschrift. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag 2005, Bd 61.

Beyerle Stefan: Die »Eherne Schlange«. Num 21, 4-9: synchron und diachron gelesen (S. 23-44). IN: Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1999, Bd 111.

Bickert Rainer: Israel im Lande Moab (S. 189-210). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 2009, Band 121.

Bieler Ludwig: Theios anēr. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum. Bd 1: Problem und Quellen, Bd 2: Ausführungen und Interpretationen. Wien: Höfels 1935.

Borgeaud Philippe (Hrsg.): Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome. Ed. par Philippe Borgeaud, Thomas Römer et Youri Volokhine. Leiden, u.a.: Brill (Jerusalem studies in religion and culture; 10) 2010.

Delarue Paul et Tenèze Marie-Louise: Le conte populaire français: catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer: Canada, Louisiane, Îlôts

français des États-Unis, Antilles Françaises, Haïti, Ile Maurice, La Réunion. Paris: Maisonneuve et Larose 1964.

Feilchenfeldt Wilhelm: Die Entpersönlichung Moses in der Bibel und ihre Bedeutung (S. 156-178). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1952, Bd 64.

Frazer James George: Folk-Lore in the Old Testament. Studies in comparative religion, legend and law I-III. London: Curzon Press (The collected works of J. G. Frazer, Volume XII-XIV) 1994.

Frazer James George: The golden Bough. A study in comparative religion 1, 2. London: Curzon Press (The collected works of J. G. Frazer, Volume XIV, XII) 1994.

Freud Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion. Frankfurt am Main: Fischer (Fischer Taschenbuch, 6300) 1975¹⁵.

Garbini Giovanni: Le Serpent d'Airain et Moïse (S. 264-267). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1988, Bd 100.

Gerhards Meik: Die Aussetzungsgeschichte des Mose: literatur- und traditions-geschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament; 109) 2006.

Graf Friedrich Wilhelm: Moses Vermächtnis: über göttliche und menschliche Gesetze. München: Beck 2006.

Brüder Grimm (Hrsg.): Kinder- und Hausmärchen. Ausgabe letzter Hand mit Originalanmerkungen der Brüder Grimm. Band 1: Märchen Nr. 1-86. Stuttgart: Reclam (Reihe Reclam, 3191) 2010.

Herzog Roman: Staaten der Frühzeit: Ursprünge und Herrschaftsformen. 2. überarb. Auflage. München: Beck 1998.

Hesse Hermann: Siddhartha. Eine indische Dichtung. Frankfurt: suhrkamp (suhrkamp taschenbuch, 82) 1953.

Joines Karen Randolph: Serpent symbolism in the Old Testament. A linguistic, archaeological, and literary study. Haddonfield, NJ: Haddonfield House 1974.

Koenen Klaus: Eherne Schlange und Goldenes Kalb. Ein Vergleich der Überlieferungen (S. 353-372). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1999, Bd 111.

Landesmann Peter: Woher kamen die Israeliten? Vortrag im Wiener Rathaus am 5. Oktober 2009. Mit einem Beitrag von Manfred Bietak. Wien: Picus-Verlag (Wiener Vorlesungen im Rathaus, 151) 2010.

Lehmann Johannes: Moses - der Mann aus Ägypten. Religionsstifter, Gesetzgeber, Staatsgründer. Hamburg: Hoffmann und Campe. 1983.

Lindblom Johannes: Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im Alten Testament (S. 263-288). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1963, Band 75.

Lurker, Manfred (Hrsg.): Lexikon der Götter und Symbole der alten Ägypter. Handbuch der mystischen und magischen Welt Ägyptens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987.

Luzel François-Marie: Contes populaires de Basse-Bretagne. 3 volumes préfacés et annotés par l'auteur. Paris: Maisonneuve et Leclerc 1887.

Machiavel: Le prince. L'art de la guerre. Paris: Flammarion (Le Monde de la Philosophie, 12) 2008.

Metzeltin Michael (Hrsg.): Diskurs. Text. Sprache: Einführung in die Sprachwissenschaft für Romanistinnen und Romanisten. Wien: Praesens (Edition Praesens-Studienbücher, 1) 2002.

Metzeltin Michael: Nationalstaatlichkeit und Identität: ein Essay über die Erfindung von Nationalstaaten. Mit einem Epilog von Benita Ferrero-Waldner. Wien: 3 Eidechsen-Verlag (Cinderella, 4) 2000.

Metzeltin Michael: Theoretische und angewandte Semantik. Vom Begriff zum Text. Wien: praesens 2007.

Metzeltin Michael, Thir Margit: Textanthropologie. Wien: praesens (Bachelor Studies, 3) 2012.

Moroni Claudia, Lippert Helga: Die Biblischen Plagen: Zorn Gottes oder Rache der Natur. Wissenschaftler lösen ein altes Rätsel. München: Piper 2009.

Noort Ed: Religion und Normativität: interdisziplinäre Überlegungen zum Dekalog damals und jetzt; Vorträge der dritten Konferenz der mittelsüdosteuropäischen und niederländischen Theologischen Fakultäten in Groningen. Groningen: Rijksuniversiteit (Theologie zwischen Ost und West; 3) 2004.

Oehming M., Schmid K. (éds): Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel. Zürich: Theologischer Verlag (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 82) 2003.

Oswald Wolfgang: Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments. Stuttgart: Kohlhammer 2009.

Radday Yehuda T.: Auf den Spuren der Parascha: Ein Stück Tora. Zum Lernen des Wochenabschnitts. Bd 8 (verkaufte Geburt, die zehn Plagen, Koscher, Empörung gegen Mosche, Jagd nach Recht). Frankfurt am Main: Sauerländer 2001.

Rank Otto: Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung. Wien: Turia und Kant 2000.

Reallexikon für Antike und Christentum. Hrsg. v. Georg Schöllgen. Stuttgart: Hiersemann. Bd 8: Fluchtafel (Defixion)-Gebet. Hrsg. v. Theodor Klauser 1972.

Römer Thomas (éd.): La construction de la figure de Moïse. supplément n° 13 à Transeuphratène. Paris: Gabalda 2007.

Sasson Vanessa Rebecca: The birth of Moses and the Buddha: a paradigm for the comparative study of religions. Sheffield: Sheffield Phoenix Press (Hebrew Bible monographs, 9) 2007.

Schmid Konrad: Genesis and the Moses story: Israel's dual origins in the Hebrew Bible. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns (Siphrut, 3) 2010.

Schmidt Ludwig: Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus VII 14-XI 10. Leiden: Brill (Studia biblica, 4) 1990.

Schmidt Werner: Exodus 1. Teilband. Exodus 1-6. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Biblischer Kommentar, Bd II) 1988.

Schmidt Werner: Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Erträge der Forschung, Bd 191) 1983.

Schmitt Rainer: Exodus und Passah. Ihr Zusammenhang im Alten Testament. 2. Neubearb. Aufl. Freiburg: Univ.-Verlag, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht (Orbis biblicus et orientalis, 7) 1982.

Schüle Andreas: Israels Sohn - Jahwes Prophet. Ein Versuch zum Verhältnis von kanonischer Theologie und Religionsgeschichte anhand der Bileam-Perikope (Num 22-24). Münster u.a.: Lit (Altes Testament und Moderne, 17) 2001.

Seebass Horst: Numeri. 1. Teilband: Numeri 1,1 - 10,10. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Biblischer Kommentar - Altes Testament, 4) 2012.

Seebass Horst: Zur literarischen Gestalt der Bileam-Perikope (S. 409-419). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1995, Band 107.

Stammen, Theo: Fürstenspiegel als literarische Gattung politischer Theorie im zeitgenössischen Kontext - ein Versuch (S. 255-285). IN: Mühleisen, Stammen (Hrsg.):

Politische Tugendlehre und Regierungskunst. Tübingen: Niemeyer (Studia Augustana, 2) 1990.

Stemberger Günter (Hrg.): Die Juden: ein historisches Lesebuch. München: Beck (Beck'sche Reihe, 410) 1995⁴.

Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. v. Gerhard Müller. Bd 11: Familie - Futurologie. Berlin: de Gruyter 1983.

Thir Margit: Herrscherersetzung. Ritualität und Textualität. Wien: Praesens Verlag 2010.

Vaulx Jules de: Les Nombres Paris: Gabalda (Sources bibliques) 1972.

Weise Uwe: Vom Segnen Israels: eine textpragmatische Untersuchung der Bileam-Erzählung Num 22-24. Gütersloh: Gütersloher Verlag (Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel, 3) 2006.

Zenger Erich: Einleitung in das Alte Testament. 7. durchges. u. erw. Aufl. Mit einem Grundriss der Geschichte Israels von Christian Frevel. Stuttgart: Kohlhammer (Kohlhammer-Studienbücher Theologie, 1,1) 2008.

Zimmerli Walther: Gesammelte Werke. Bd II: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Chr. Kaiser Verlag: München (Theologische Bücherei. Altes Testament, Bd 51) 1974.

Zobel Hans-Jürgen: Das Selbstverständnis Israels nach dem Alten Testament (S. 281-294). IN: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin, NY: de Gruyter 1973, Band 85.

Georg Graffe (Regisseur): Das Bibelrätsel: Mythos Moses. Erzählt von Maximilian Schell.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53019391x/f14.image> (März 2014)

Anhang

LES TROIS POILS DE LA BARBE D'OR DU DIABLE²⁰²

Kement-man oa d'ann amzer
Ma ho devoa dennt ar ier.
Ceci se passait du temps
Où les poules avaient des dents.

IL se nommait Malo et était jardinier à la cour d'un roi. Mais, comme il était déjà âgé, il ne travaillait plus guère et avait la surveillance des autres jardiniers de la cour. Le roi, qui aimait à causer avec lui, quand il venait se promener dans le jardin, lui dit un jour :

— Ta femme est donc enceinte encore, Malo ?

— Oui, sire, et je serai bientôt père pour la sixième fois, car, comme vous le savez, j'ai déjà cinq enfants. Mais, ce qui m'embarrasse le plus, c'est de savoir où trouver un parrain pour le sixième.

— Eh bien, que cela ne t'inquiète plus ; viens me trouver, quand ton enfant naîtra, et je lui trouverai un parrain.

Huit jours plus tard, Malo alla trouver le roi, et lui dit :

— Il vient de me naître un sixième garçon, sire.

— Eh bien, répondit le roi, c'est moi qui serai son parrain.

Le baptême fut célébré solennellement, et l'enfant fut nommé Charles. Puis, il y eut un grand dîner, au palais du roi. Vers la fin du repas, le vieux jardinier, qui avait bu un peu plus que d'habitude, était gai et dit, en levant son verre plein :

— A votre santé, sire, et Dieu fasse la grâce à mon fils nouveau-né d'être uni un jour à la princesse votre fille.

Il y avait quelques jours seulement qu'une fille était aussi née au roi.

Le monarque fut mécontent du souhait de son jardinier, et il le renvoya.

Malo entra chez un grand seigneur.

Cependant, le roi ne tarda pas à regretter son vieux jardinier, et il lui demanda de revenir à la cour, comme précédemment.

Malo, qui regrettait également les beaux jardins où il avait passé toute sa vie, et les bonnes conversations avec son roi, revint volontiers. Le roi voulut se charger de l'éducation de Charles, et Malo y consentit facilement.

Le vieux monarque n'avait pas oublié les paroles imprudentes du jardinier, au dîner du baptême, et il voulait prendre ses précautions, de bonne heure, pour empêcher la réalisation du souhait qu'il avait exprimé.

Charles fut bientôt exposé sur la grande mer, dans un berceau de verre, et abandonné à la grâce de Dieu.

Le roi attendait son marchand de vin de Bordeaux, qui devait venir lui apporter du vin. Le marchand de Bordeaux rencontra en mer le berceau où avait été exposé Charles. Il recueillit l'enfant, admira sa beauté et résolut de l'amener à sa femme et de l'adopter. Dans sa joie et son empressement à le montrer à sa femme, il fit virer de bord son bâtiment et retourna immédiatement à Bordeaux.

Sa femme fut heureuse du cadeau que lui faisait son mari, car ils n'avaient pas d'enfants, quoique mariés depuis longtemps. Charles fut dès lors élevé et instruit comme s'il eût été

²⁰² François-Marie Luzel: *Contes populaires de Basse-Bretagne. 3 volumes préfacés et annotés par l'auteur.* Paris: Maisonneuve et Leclerc 1887. S. 86-97.

le propre fils du marchand. On le baptisa de nouveau, dans la crainte qu'il ne l'eût pas été déjà, et le hasard voulut qu'on lui donnât encore le nom de Charles. On lui donna des maîtres de toute sorte, et il appelait le marchand et sa femme son père et sa mère, car on le laissa dans une ignorance complète de ses premières années.

Cependant le roi, plusieurs années plus tard, fit un voyage à Bordeaux. Quand il vit Charles, il admira sa bonne mine et demanda au marchand s'il était son enfant. Le marchand lui raconta comment, l'ayant trouvé en pleine mer, dans un berceau de verre, il l'avait recueilli et adopté comme son propre enfant. Alors le roi vit clairement que c'était l'enfant de son jardinier, celui-là même dont il avait voulu se débarrasser, et demanda au marchand de le lui céder, pour qu'il en fit plus tard son secrétaire. Le marchand céda l'enfant à son roi, mais a regret.

Le roi, qui ne devait pas retourner immédiatement à Paris, envoya Charles devant et lui donna une lettre pour la reine, dans laquelle il ordonnait à celle-ci de faire mettre à mort le porteur, des qu'il arriverait. Il ajoutait qu'il reviendrait aussi, sans retard, mais qu'il fallait que son ordre fût mis à exécution, avant son arrivée.

Charles part avec la lettre, ne se doutant pas qu'elle contenait son arrêt de mort. Il loge dans un village, au bord de la route, et y mange avec trois inconnus, des maltôtiers.

Après souper, on joue aux cartes. Charles perd tout son argent et même sa montre. On se couche. Les trois maltôtiers étaient dans la même chambre, et Charles était dans un cabinet, à côté. Il n'y avait qu'une cloison de planches à les séparer, et il entendait leur conversation : — Le pauvre garçon ! dit l'un d'eux, il a perdu tout son argent ; comment pourra-t-il payer son écot et retourner jusque chez lui ? J'ai pitié de lui ; si nous lui rendions son argent ? — Oui, répondirent les deux autres ; rendons-lui son argent.

Et un des trois alla dans sa chambre pour lui remettre son argent. Il dormait profondément, car il était très fatigué de sa marche. Sur sa table de nuit, le maltôtier aperçut une lettre cachetée ; c'était celle que le roi lui avait donnée pour être remise à la reine. Poussé par la curiosité, il rompit le cachet, lut la lettre et fut bien étonné de ce qu'elle contenait.

— Le pauvre garçon ! pense-t-il, il porte lui-même l'ordre de le faire mettre à mort, et il ne le sait pas !

Il montra la lettre à ses deux camarades, et ils lui substituèrent une autre lettre, qui recommandait à la reine de bien accueillir et bien traiter le porteur.

Le lendemain matin, quand Charles se leva, les maltôtiers étaient déjà partis. Il retrouva dans ses poches son argent et sa montre, et sa lettre était aussi sur sa table de nuit, où il l'avait posée. Il paya son hôte et se remit en route, sans que rien lui eût fait soupçonner une substitution de lettre. Il marche, il marche, et finit par arriver à Paris. Il va tout droit au palais royal et remet sa lettre à la reine. Celle-ci l'accueille on ne peut mieux, le fait manger à sa table et l'emmène avec elle et la princesse, sa fille, dans ses visites et ses promenades.

Le roi revint au bout d'un mois, et son étonnement fut grand et grande aussi sa colère de retrouver Charles dans la société de sa femme et de sa fille.

— Comment ! dit-il à la reine, vous n'avez donc pas fait ce que je vous recommandais, dans ma lettre ?

— Vraiment, si, répondit-elle ; voici votre lettre ; relisez-la.

Le roi lut la lettre que lui présenta la reine, et vit clairement qu'il avait été trahi, mais il ignorait par qui.

Charles fut alors envoyé à l'armée, comme simple soldat. C'était un soldat exemplaire. Il devint promptement officier, et, comme il se comportait vaillamment, dans toutes les rencontres, et contribuait plus que nul autre à la victoire, il parvint vite aux plus hauts grades, et on ne parlait que de lui, à l'armée et à la ville. La princesse s'éprit d'amour pour lui, et demanda à son père de le lui laisser épouser.

— Jamais ! répondit le roi.

Survint une grande guerre, et le roi de France était sur le point de perdre une bataille décisive, quand arriva Charles avec ses soldats. Aussitôt les choses changèrent de tournure, et les Français remportèrent une grande victoire, au lieu de la défaite désastreuse dont ils étaient menacés.

La princesse demanda de nouveau à son père de lui permettre d'épouser le jeune héros.

— Je le veux bien, répondit-il, cette fois, mais, à la condition qu'il m'apportera trois poils de la barbe d'or du Diable [1].

— Et où irai-je chercher le Diable ? demanda Charles.

— En Enfer, parbleu ! lui répondit la princesse.

— C'est facile à dire ; mais, par où aller Enfer ?

Il se mit tout de même en route, à la grâce de Dieu.

Après avoir marché longtemps et traversé bien des pays, il arriva au pied d'une haute montagne, où il vit une vieille femme qui venait de puiser de l'eau à la fontaine, dans une barrique défoncée qu'elle portait sur la tête.

— Où allez-vous ainsi, l'homme ? lui demanda la vieille ; ici, il ne vient pas de gens en vie. Je suis la mère du Diable.

— Eh bien, c'est alors votre fils que je cherche ; conduisez-moi jusqu'à lui, je vous prie.

— Mais, mon pauvre enfant, il te tuera ou t'avalera vivant, quand il te verra.

— Peut-être. Faites que je lui parle, et nous verrons après.

— Tu n'es pas peureux, à ce qu'il paraît ; mais, dis-moi ce que tu as à faire avec mon fils.

— Le roi de France m'a promis de me donner la main de sa fille, si je lui apporte trois poils de la barbe d'or du Diable, et je pense, grand'mère, que vous ne voudrez pas me faire manquer un si beau mariage pour trois poils de barbe.

— Eh bien, suis-moi, et nous verrons ; ta mine me plaît.

Et Charles suivit la vieille, qui le conduisit à un vieux château délabré et tout noir. Aussitôt arrivée, elle se mit à faire des crêpes pour son fils, sur une poêle plus large qu'une meule de moulin. Bientôt, on entendit un vacarme effroyable.

— Voilà mon fils qui arrive, dit la vieille ; cache-toi vite sous mon lit.

Charles se cacha sous le lit, et le fils de la vieille entra aussitôt en criant :

— J'ai grand'faim, mère, grand'faim [2] !

— Eh bien, mange, mon fils ; voilà de bonnes crêpes.

Et il se mit à manger des crêpes, qui disparaissaient comme dans un gouffre.

Quand il en eut ainsi englouti quelques douzaines, il s'interrompit un instant, et dit :

— Je sens ici odeur de chrétien, et il faut que j'en mange.

— Tu déraisonnes, mon fils, dit la vieille ; mange des crêpes et ne songe pas aux chrétiens ; tu sais bien qu'il n'en vient jamais ici.

Et il engloutit encore quelques douzaines de crêpes, puis il huma l'air et répéta :

— Je sens odeur de chrétien ici, et il faut que j'en mange.

— Laisse-moi donc tranquille avec les chrétiens, lui dit la vieille, et mange des crêpes ou va te coucher, si ton ventre est plein.

— Oui, bonne petite mère, dit-il, radouci, je suis fatigué et je vais me coucher.

Il se mit au lit, et, un instant après, il ronflait. La vieille s'approcha de lui et lui arracha un poil de sa barbe d'or. Il se gratta le menton, mais ne s'éveilla pas. Un moment après, la vieille lui arracha un second poil, puis un troisième. Il s'éveilla enfin et sauta hors du lit en disant :

— Je ne puis pas dormir dans ce lit, mère, il y a trop de puces ; je vais coucher à l'écurie.

— Vas à l'écurie, si tu veux, mon fils ; demain, je te mettrai des draps frais.

Et il sortit pour se rendre à l'écurie.

— Arrive ici, vite, à présent ! dit la vieille à Charles.

Et, lui présentant les trois poils qu'elle venait d'arracher au menton de son fils :

— Voici trois poils de la barbe d'or du Diable. Emporte-les vite, et vas épouser la fille du roi de France.

Charles prit les trois poils, remercia et partit promptement. Quand il arriva au palais du roi de France, la reine et sa fille étaient à se promener dans le jardin. Il alla les y trouver, et, dès qu'elle l'aperçut, la princesse lui demanda :

— Et les trois poils d'or de la barbe du Diable ?

— Les voici, répondit-il en les montrant. La princesse courut le dire à son père. Quand le vieux roi vit les trois poils, il fut pris d'un tel accès de fureur, qu'il se planta lui-même son poignard dans le cœur et mourut aussitôt.

— Va-t'en au Diable ! dit Charles, en voyant cela.

Rien ne s'opposait plus au mariage de Charles avec la princesse.

Il écrivit au marchand de Bordeaux de se rendre promptement à Paris. Il vint, révéla tout, et l'on sut alors que Charles était le fils du vieux jardinier du palais et le filleul du roi. On constata aussi l'accomplissement du souhait du vieux jardinier, lorsqu'il avait dit, en portant la santé du roi, au dîner du baptême : A votre santé, sire, et Dieu veuille que votre fille et mon fils soient unis, un jour.

Le mariage fut célébré, et il y eut de belles noces, avec des festins, des danses et des jeux de toutes sortes, pendant quinze jours.

J'étais là cuisinière ; j'eus un morceau avec une goutte, un coup de cuillère à pot sur la bouche, et, depuis, je n'y suis pas retournée. Mais, avec cinq écus et un cheval bleu, j'y serais encore allée ; avec cinq écus et un cheval brun, j'y serais allée demain en huit.

Conté par Barbe Tassel, Plouaret, 1870.

Voici cette formule finale rimée en breton :

Me oa eno kegineres,
Em boa eun tamm hag eur bannec'h,
Eun tol klogle war ma geno,
Hag a-boë n'oun ket bet eno.
Met gant pemp scoed hag eur marc'h glaz,
'Vizenn êt da welet, ware'hoaz ;
Pe gant pemp scoed hag eur marc'h brun,
'Vizenn ét warc'hoaz ar pen-zunn.

[1] Jusqu'ici, notre conte appartient à un autre type que celui des Voyages vers le Soleil, et tout ce commencement doit être une interpolation de ma conteuse.

[2] Dans tous les contes populaires où l'on représente le Soleil rentrant de sa tournée journalière, il commence par demander à manger. Il est évident que le Diable a été substitué ici au Soleil.

Abstract

Der Schwerpunkt der vorliegenden Diplomarbeit liegt auf der analytischen Untersuchung von zwei historisch und kulturell unabhängigen Texten, mit dem Fokus auf der narrativ dargestellten rituellen Herrscherersetzung. Anhand der textanthropologischen Grundlagen, die von Metzeltin/Thir vorliegen, konnte gezeigt werden, dass beide Texte nicht nur eine rituelle Königsersetzung narrativ umsetzen, sondern auch Teile einer Knabeninitiation vorweisen. Der Fokus liegt allerdings bei beiden Texten inhaltlich und quantitativ auf der rituellen Herrscherersetzung.

Besonders Narrateme, die handlungslogisch nicht vollständig zu erklären sind, weisen oftmals einen initiatorischen Hintergrund auf. Auch bestimmte Symbole werden in diesen literarischen Texten immer wieder aufgegriffen, wie zum Beispiel die schicksalsträchtige Geburt und die Aussetzung des Prätendenten als Kleinkind. Bis zur endgültigen Initiierung müssen die Initianden verschiedene Prüfungen bestehen, bevor sie als erwachsene Glieder der Gruppe aufgenommen werden können. Diese Prüfungen sind mitunter unmöglich zu erfüllen. In diesen unmöglich scheinenden Situationen treten dann immer Helferfiguren auf, die den Initianden auf magische Art und Weise beistehen. In der rituellen Herrscherersetzung finden sich immer wieder Spuren einer Knabeninitiation, da der Prätendent auf die Königsmacht nur aus der Reihe der Initiierten kommen darf.

Durch die Bearbeitung des Märchens von François-Marie Luzel wird gezeigt, dass in der narrativen Umsetzung einer Herrscherersetzung auch eine Brautwerbung eingeflochten sein kann. Diese Brautwerbung findet insofern statt, als der Prätendent um die Tochter des Königs - wenn diese narrativ vorhanden ist - werben muss.

Im zweiten Teil der Arbeit steht Moses als der große Religionsstifter und Gesetzgeber im Mittelpunkt. Es wird im Pentateuch aber nicht nur die Initiation von Moses, seine geglückte Herrscherersetzung und seine Religionsgründung narrativ dargestellt. Besonders der Exodus und die darauf folgende vierzigjährige Wanderung des Volkes durch die Wüste zeigen, dass es sich hierbei ebenfalls um eine narrative Umsetzung einer Initiation handelt - allerdings um die Initiation eines ganzen Volkes. Diese literarisch umgesetzte Besonderheit wird im letzten Teil dieser Arbeit analytisch dargestellt.

Curriculum vitae

Persönliche Daten

Name	Samuel Brandstetter
Geburtsort	Melk
Nationalität	Österreich

Ausbildung

1996	Abschluss der Volksschule Melk
2000	Abschluss der Hauptschule Melk
2006	Reife- und Diplomprüfung an der Handelsakademie der Stadtgemeinde Ybbs an der Donau, mit gutem Erfolg bestanden
2007	Beginn des Lehramtsstudiums UF Deutsch, UF Französisch an der Universität Wien
2010	1. Diplomprüfungszeugnis bestanden

Berufserfahrung

2006	Zivildienst im LKH Melk
WS 2009	pädagogisches Praktikum
seit 2010	Lehrer (Deutsch und Französisch) im Sondervertrag im BG/BRG Pichelmayergasse, 1100 Wien und im ORG 10 für Leistungssport, 1100 Wien (damalige Expositur des BG/BRG Pichelmayergasse)

SS 2012	fachbezogenes Praktikum Deutsch
SS 2012	fachbezogenes Praktikum Französisch
seit 2013	ehrenamtlicher Lernhelfer in der Wiener Lerntafel

Sprachkenntnisse

Deutsch	Muttersprache
Französisch	fließend (in Wort und Schrift)
Englisch	fließend
Latein	Grundkenntnisse
Spanisch	Grundkenntnisse