



MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Mose in der Tradition des jüdischen Rabbinertums und der christlichen Patristik“

- Eine Untersuchung am Textbeispiel des Midrash Shemot Rabbah und
der Exodus Homilien des Kirchenvaters Origenes -

verfasst von / submitted by

>Akademische(r) Grad(e) Vorname Zuname Akademische(r)
Grad(e)<
Mag. Andreas Koch BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for
the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, >Jahr< / Vienna >Year<

2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 793

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Kath. Religionspädagogik

Betreut von /
Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Agnethe
Siquans

VORWORT

Danksagung an Frau Prof. Siquans

Ganz herzlich bedanke ich mich bei Frau ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Agnethe Siquans, die mich in ihrer fachlich hochkompetenten Professionalität beim Verfassen dieser Masterarbeit kontinuierlich und geduldig begleitet hat. Sie ist für die Klärung von Fragen sowie für Hilfestellungen (besonders in Hinblick auf Fachliteratur, sowie inhaltlichen und sprachlichen Herausforderungen) und Vorschläge für Problemlösungen unterschiedlichster Natur immer bereitwillig und engagiert zur Verfügung gestanden.

Vielen Dank!

ABSTRACT

Die vorliegende Masterarbeit beschäftigt sich mit Mose in der jüdischen und christlichen Tradition. Die leitende Forschungsfrage lautet: Ob und inwieweit hat eine gegenseitige Beeinflussung und/oder Abgrenzung der jeweils jüdischen und christlichen Traditionen stattgefunden. Das Forschungsprojekt wird an Ex 1,1-2,22, das die Geburt und die Jugendjahre des Mose erzählt, am Midrash Shemot Rabbah aus der rabbinischen Tradition und den Exodus Homilien I und II des Kirchenvaters Origenes durchgeführt. Die Arbeit gliedert sich in vier Teile. Der erste Teil legt Ex 1,1-2,22 auf Grundlage von einschlägigen Exoduskomentaren aus der jüdischen und christlichen Theologie in Hinblick auf die Person Mose aus. Im zweiten Teil erfolgt ein Vergleich mit den Deutung und Interpretationen des Midrash Shemot Rabbah, der eine ausführliche Textbearbeitung des jüdischen Midrash umfasst. Der dritte Teil geht auf die Exodus Homilien I und II des Kirchenvaters Origenes ein.

Origenes gehört zweifelsohne zu den herausragendsten Kirchenväter der Antike. Ähnlich wie im zweiten Teil wird dabei auf den Text der Homilien eingegangen. Im vierten Teil wird die leitende Forschungsfrage in Hinblick auf vorliegende Studien ausführlicher untersucht. Vorausblickend kann gesagt werden, dass in Bezug auf eine mögliche gegenseitige Beeinflussung jüdischer und christlicher Traditionen, höchstwahrscheinlich auf christlicher Seite bejaht werden kann. Die christlich-patristische Bibelhermeneutik wurde in Hinblick auf die Methodik nachweislich vom Rabbinismus geprägt. Auf jüdischer Seite gab es vermutlich, den Ausführungen von Stemberger folgend, eine bewusste Abgrenzung vom aufstrebenden und gesellschaftlich dominierenden Christentum in der Zeit der Antike bis zum frühen Mittelalter. Ob, es z.B. regen Austausch zwischen Rabbinen und Origenes bzw. eine gegenseitige Beeinflussung beider Zugänge zu Person des Mose gegeben hat, wird von Wissenschaftlern unterschiedlich „beantwortet“. Einige Forscher gehen davon aus, dass es persönliche Kontakte und einen intensiven Austausch zwischen Rabbiner und Kirchenväter gab. Andere hingegen verneinen das. Aufgrund der Situation des Judentums in der Antike kann man eher davon ausgehen, dass keine Anregungen aus patristischer Bibelhermeneutik übernommen wurden. Jedenfalls kann man das am Beispiel des Kirchenvater Origenes nachweisen. Der Schluss der Arbeit gibt einen Überblick über die angestellten Überlegungen.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG

5

1. Der biblische Text Ex Kap. 1- Kap. 2,22 – oder die Jugendjahre des Moses..... 8

1.1. Ex 1,1-22 und 2,1-22 (Elberfelder Bibel) 9

1.2. Ex 1,1-22 – Die Israeliten in Ägypten – Segen und Unterdrückung oder Befreiung und Sklaverei 12

1.2.1. Ex 1,1-7 – Die Jakobs- und Josefgeschichte als Erzählung des Namens Israel sowie Landverheißung und Exodus Ankündigung 14

1.2.2. Ex 1,1-7 – Die Erfüllung der Segensverheißung, die Erzelternerzählungen der Genesis und das Volk Israel 17

1.2.3. Ex 1,8-14: Die Segenserfüllung als Ausgang für den Konflikt mit Ägypten: Israel wird versklavt und die verschärfenden Maßnahmen des Pharaos 19

1.2.4. Ex 1,15-19: Der Pharao ergreift härtere Maßnahmen; die Hebammen Schifra und Pua erweisen sich als Retterinnen 21

1.3. Ex 2,1-22: Der Retter Mose tritt auf – Geburt, Jugendjahre und Zeit in Midian 24

1.3.1. Ex 2,1-10: Moses Geburt, seine Rettung und sein Aufwachsen am ägyptischen Königshof 24

1.3.2. Ex 2,11-15a: Moses Jugendjahre, seine Solidarität mit seinem Volk und die Flucht nach Midian 28

1.3.3. Ex 2,15b-22: Mose in der Fremde oder Mose ein Fremder unter Fremden 30

1.4. Zusammenfassung und Rückblick 33

2. Der Midrash Shemot Rabbah und Mose 35

2.1. Ex 1,1-22 und der Midrash Shemot Rabbah 39

2.2. Ex 2,1-22 und der Midrash Shemot Rabbah 47

2.3. Zusammenfassung und Rückblick 59

3.Ex 1-2 und die Exodus Homilien I und II des Kirchenvaters Origenes.....	65
3.1.Der Kirchenvater Origenes – Leben und Werk	655
3.2.Grundsätzliches zur patristischen Schriftauslegung und zur Bibelhermeneutik des Origenes im Speziellen.....	67
3.3.Ex 1,1 – Ex 1,11 und die Exodus Homilie I	700
3.4.Ex 1,12 – Ex 2,22 und die Exodus homilie II.....	79
 4.Gegenseitige Beeinflussung oder Abgrenzung der jüdischen und christlichen Tradition anhand der bearbeiteten Texttradition und Autoritäten?	 87
4.1.Palästinensische Rabbinen und Origenes und ihr fraglicher Austausch (geschichtlich-kultureller Hintergrund und Quellen)	88
4.2.Beeinflussung oder Abgrenzung in Hinblick auf Methodik der Bibelauslegung (Hermeneutik).....	94
4.3.Vorläufige „Ergebnisse“ in Hinblick auf Mose – Beeinflussung contra Abgrenzung.....	100
4.4.Beeinflussung oder Abgrenzung? – Versuch einer Beantwortung –.....	103
 SCHLUSS	 107
 LITERATURVERZEICHNIS	 109

EINLEITUNG

Die biblische Gestalt Mose fasziniert sowohl in der jüdischen als auch christlichen Tradition. In beiden Religionen spielt er eine mehr und weniger entscheidende Rolle. „Unter allen biblischen Gestalten nimmt Mose im rabbinischen Judentum die dominante Stellung ein“¹. Er trägt den Beinamen „Mosche Rabbenu“, das mit „Mose unser Lehrer“ ins Deutsche übersetzt werden kann.² Mose ist der Prophet schlechthin, Mittler zwischen JHWH und Israel, Überbringer der Tora und dadurch Gesetzesvermittler. Die rabbinische Tradition preist Mose als denjenigen, der direkt mit Gott gesprochen hat und sich durch seine Treue, Weisheit und Vorbildfunktion dermaßen auszeichnet, dass man im Judentum gar nicht an Mose „vorbei kommt“. Günter Stemberger schreibt in seinem erst kürzlich über Mose erschienenen Buch:

„Mose ist die zentrale Gestalt des ersten Teils der Bibel, der Tora, nach ihm auch als ‚fünf Bücher Moses‘ benannt, Führer des Auszugs aus Ägypten und in den vierzig Jahren der Wanderung Israels durch die Wüste, Mittler des Bundes zwischen Gott und seinem Volk am Sinai und, damit verbunden, auch des Gesetzes“.³

Mit Mose werden im Judentum darüber hinaus viele Legenden und Vorstellungen verbunden, die in dieser Arbeit nicht berücksichtigt werden können, weil sie klarer Weise den Rahmen einer wissenschaftlichen Abschlussarbeit sprengen würden. Eine Masterarbeit kann auch in keiner Art und Weise dieser Vielfalt und diesem Reichtum gerecht werden. Das Neue Testament und die christliche Tradition hingegen haben schon sehr früh Christus im Blick auf Mose gedeutet. Im Matthäusevangelium ist Mose überall „Vorbild“ für die Deutungen und Interpretationen des Messias. Jesus ist der neue Mose, der einzig darin Mose übertrifft, dass er Messias und Gottessohn ist. Jesus nimmt nichts von dem weg, was Mose den Israeliten als Gesetz, als Tora JHWHs geoffenbart hat. Man kann und muss sogar mit aller Deutlichkeit unmissverständlich hervorheben, dass Jesus Christus ohne Moses nicht zu verstehen ist. Allerdings ist der Sachverhalt, dass sich die Kirchenväter, wie z.B. Origenes, noch sehr intensiv mit der Stellung Moses in der Bibel und im Christentum beschäftigt haben, interessant. Die Auseinandersetzung hat aber im Laufe der folgenden Jahrhunderte jedoch immer mehr abgenommen. Erst

¹ WENGST, Klaus: Der jüdische Mose, die Gestalt des Mose im rabbinischen Judentum, in: Bibel und Kirche 1/2011, S. 19.

² Vgl. EGO, Beate: Mose im Judentum, in: Mose in Judentum, Christentum und Islam, hrsg. von BÖTTRICH Christfried, EGO, Beate und EßLER, Friedmann, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, S. 52.

³ STEMBERGER, Günter: Mose in der rabbinischen Tradition, Herder Verlag, Freiburg, 2016, S. 8.

seit geraumer Zeit wird in der jüngeren christlichen Exegese Mose wieder neuentdeckt und das jüdische Erbe des Christentums auf eine völlig andere Art und Weise hervorgehoben.

Mose im Judentum und Christentum, die Auslegung dieser Person, seine Deutung und sein Verständnis für den Glauben in beiden Religionen ist ein lohnenswertes und vielversprechendes Thema. Daher will diese Arbeit in dieses thematische Feld eintauchen, um bestenfalls gewinnbringende Überlegungen im Rahmen der exegetisch-theologischen Forschung anzubringen. Die vorliegende Masterarbeit nimmt sich daher vor, die Person des Mose konzentriert auf die Jugendpassagen des Buches Exodus Kapitel 1-2 im Hinblick auf die Auslegungstradition des Midrash Shemot Rabbah im rabbinischen Judentum und in den Exodus Homilien des Kirchenvaters Origenes zu untersuchen. Im Zentrum soll dabei vor allem die Frage stehen, ob und inwieweit eine gegenseitige Beeinflussung und/oder Abgrenzung der jeweils jüdischen und christlichen Traditionen stattgefunden hat.

Die Arbeit gliedert sich in vier große Teile. Der erste Teil beschäftigt sich mit dem biblischen Text Exodus 1,1 bis 2,22. Hier werden exegetische Kommentare sowohl aus der jüdischen als auch christlichen wissenschaftlichen Exegese sowie biblische Theologie herangezogen, um die zentralen Aussagen der zwei Kapitel herauszufiltern. Im zweiten Teil erfolgt auf Grundlage der exegetischen Erkenntnisse des ersten Teils eine Beschäftigung mit dem Midrash Shemot Rabbah. Wie wird dort Mose gesehen, verstanden und gedeutet? Welche Textauslegung nimmt der Midrash Shemot Rabbah bezüglich Exodus Kapitel 1,1 - 2,22 vor? Daran anschließend soll in einem zusammenfassenden und rückblickenden Abschnitt die theologischen Kernaussagen über Mose zusammengefasst werden. Die Überlegungen des Midrash Shemot Rabbah sollen auf den Punkt gebracht und in Bezug zum ersten Kapitel gebracht werden. Der dritte Teil setzt seinen inhaltlichen Schwerpunkt auf die Exodus Homilien des Kirchenvaters Origenes. Als Textgrundlage dient die lateinische Übersetzung der nur bruchstückhaften griechischen Originale. Hier sei bemerkt, dass es sich dabei um Mitschriften der gehaltenen Predigten des Origenes handelt. Ähnlich wie im ersten und zweiten Teil ist es auch hier das erklärte Ziel, die Grundzüge der Mose Interpretation herauszuarbeiten und in einer kurzen Zusammenfassung auf wichtige Erkenntnisse hinzuweisen.

Im vierten und letzten Teil steht die Frage, inwieweit eine gegenseitige Beeinflussung bzw. bewusste Abgrenzung beider Traditionslinien in Hinblick auf die Auslegungsgeschichte der Schlüsselfigur Mose vorliegen kann, und wo diese – wenn vorhanden –

auszumachen ist, im Fokus der Untersuchung. Für die Bearbeitung des biblischen Textes, des Midrash Rabbah und der Exodus Homilien werden schwerpunktmäßig die Originaltexte in hebräischer und lateinischer Sprache verwendet. Zusätzlich dienen englische, französische und deutsche Übersetzungen von unterschiedlichen Autoren wie Rabbi S.M. Lehrmann, Marcel Borret, Ronald Heine und Theresia Heiter dem besseren Textverständnis. Nebenbei sei hier erwähnt, dass Lehrmann den Midrash Shemot Rabbah ins Englische übersetzt hat. Borret, Heine und Heither haben jeweils eine französische, englische und deutsche Übersetzung der Exodus Homilien vorgelegt.

Der Schluss möchte ein zusammenfassendes Resümee ziehen, in dem Parallelen und Differenzen zwischen beiden Auslegungen (Midrash Shemot Rabbah und Homilien des Origenes) zur Sprache kommen, um die Fragestellung dieser Masterarbeit differenziert beantworten zu können.

1. Der biblische Text Ex Kap. 1- Kap. 2,22 – oder die Jugendjahre des Moses

Da man – wie Stemberger schreibt – „Erzählungen von Geburt und Kindheit Moses (...) in der rabbinischen Tradition erst ziemlich spät“⁴ vorfindet, ist die Auslegung der Exodus Kapitel ein sinnvoller Einstieg für das Verstehen, Interpretieren und Deuten der Traditionen rund um die Person des Mose. Die Behandlung des biblischen Textes ist ja sowieso eine notwendige Voraussetzung sowohl der jüdischen als auch christlichen exegetischen Arbeit. Der erste Teil der Arbeit konzentriert sich darum zunächst einmal auf den biblischen Text von Ex 1,1 - 2,22. Nach genaueren Vorüberlegungen und einer differenzierten Literaturrecherche hat es sich für die Erschließung der Fragestellung dieser Masterarbeit als sinnvoll und hilfreich ergeben, für die Auslegung der wichtigen Textpassagen des Exodus Buches die deutsche Übersetzung nach der Elberfelder Ausgabe hier wortwörtlich zu zitieren, um sie der eigentlichen Auslegung voranzustellen. Das wird schlussendlich auch der Exegese und Kommentierung der ausgewählten Textpassagen dienlich können. Der Text der Elberfelder Bibel ist gewissermaßen der Ausgangspunkt, von dem aus die Auslegung in Hinblick auf Mose erfolgen soll. Dabei werden ausgewählte Kommentare jüdischer und christliche Autoren, die im Zeitraum von 1970 bis 2016 publiziert wurden, herangezogen. Dies wird auch eine Grundlage für die im zweiten und dritten Kapitel geplanten Texterschließungen mit Hilfe des Midrash Shemot Rabbah und der Exodus Homilien des Origenes ermöglichen. Am Rande sei bemerkt, dass der Kirchenvater nicht den hebräischen Text, sondern den griechischen Text der Septuaginta benutzt hat. Der hebräische Masoretentext wird für dieses Projekt immer wieder Verwendung finden. Vor allem, wenn er für die Durchführung der Auslegung und Interpretation des Bibeltextes eine wichtige Hilfe sein kann. D.h. es werden hier und da Rückbezüge zum hebräischen Text gemacht, wenn dies für das Verstehen des Inhalts notwendig erscheint.

⁴ Ebd., S. 17.

1.1.Ex 1,1-22 und 2,1-22 (Elberfelder Bibel)

Kap. 1

1 Und dies sind die Namen der Söhne Israel, die nach Ägypten kamen – mit Jakob kamen sie, jeder mit seinem Haus.

2 Ruben, Simeon, Levi und Juda;

3 Issachar, Sebulon und Benjamin;

4 Dan und Naftali, Gad und Asser.

5 Und (die Zahl) aller Seelen, die von Jakob abstammten, betrug siebenzig Seelen. Josef aber war (schon) in Ägypten.

6 Und Josef starb und alle seine Brüder und jene ganze Generation.

7 Die Söhne Israel aber waren fruchtbar und wimmelten und mehrten sich und wurden sehr, sehr stark, und das Land wurde voll von ihnen.

8 Da trat ein neuer König (die Herrschaft) über Ägypten an, der Josef nicht (mehr) kannte.

9 Der sagte zu seinem Volk: Siehe, das Volk der Söhne Israel ist zahlreicher und stärker als wir.

10 Auf, laßt uns klug gegen es vorgehen, damit es sich nicht noch weiter vermehrt! Sonst könnte es geschehen, wenn Krieg ausbricht, daß es sich auch (noch) zu unseren Feinden schlägt und gegen uns kämpft und (dann) aus dem Land hinaufzieht.

11 Daher setzten sie Arbeitsaufseher über es, um es mit ihren Lastarbeiten zu drücken. Und es baute für den Pharao Vorratsstädte: Pitom und Ramses.

12 Aber je mehr sie es bedrückten, desto mehr nahm es zu; und so breitete es sich aus, so daß sie ein Grauen erfaßte vor den Söhnen Israels.

13 Da zwangen die Ägypter die Söhne Israel mit Gewalt zur Arbeit

14 und machten ihnen das Leben bitter durch harte Arbeit an Lehm und an Ziegeln, und durch allerlei Arbeit auf dem Feld, mit all ihrer Arbeit, zu der sie sie mit Gewalt zwangen.

15 Und der König von Ägypten sprach zu den hebräischen Hebammen, von denen die eine Schifra und die andere Pua hieß,

16 und sagte: Wenn ihr den Hebräerinnen bei der Geburt helft und bei der Entbindung seht, daß es ein Sohn ist, dann töte ihn, wenn es aber eine Tochter ist, dann mag sie am Leben bleiben.

17 Aber, weil die Hebammen Gott fürchteten, taten sie nicht, wie ihnen der König von Ägypten gesagt hatte, sondern ließen die Jungen am Leben.

18 Da rief der König Ägypten die Hebammen (zu sich) und sagte zu ihnen: Warum habt ihr das getan, daß ihr die Jungen am Leben gelassen habt?

19 Die Hebammen antworteten dem Pharao: Ja, die hebräischen Frauen sind nicht wie die ägyptischen, denn sie sind kräftig; ehe die Hebamme zu ihnen kommt, haben sie (schon) geboren.

20 Und Gott tat den Hebammen Gutes, und das Volk vermehrte sich und wurde sehr stark.

21 Und weil die Hebammen Gott fürchteten, geschah es, daß er ihnen Nachkommen schenkte.

22 Da gebot der Pharao seinem ganzen Volk: Jeden Sohn, der geboren wird, sollt ihr in den Nil werfen, jede Tochter aber sollt ihr am Leben lassen!⁵

Ex 2,1-22

1 Und ein Mann vom Haus Levi ging hin und nahm eine Tochter Levi (zur Frau).

2 Und die Frau wurde schwanger und gebar einen Sohn. Als sie sah, daß er schön war, verbarg sie ihn drei Monate (lang).

3 Und als sie ihn nicht länger verbergen konnte, nahm sie für ihn ein Kästchen aus Schilfrohr und verklebte es mit Asphalt und Pech, legte das Kind hinein und setzte es in das Schilf am Ufer des Nil.

4 Seine Schwester aber stellte sich (einiger) Entfernung hin, um zu erfahren, was mit ihm geschehen würde.

5 Und die Tochter des Pharao ging hinab, um am Nil zu baden, während ihre Dienerinnen am Ufer des Nil hin und her gingen. Und sie sah das Kästchen mitten im Schilf und sandte ihre Magd hin und ließ es holen.

6 Und als sie es geöffnet hatte, sah sie das Kind und siehe, ein weinender Junge (lag darin). Da hatte sie Mitleid mit ihm und sagte: Das ist (eins) von den Kindern der Hebräer.

7 Und seine Schwester sagte zur Tochter des Pharao: Soll ich hingehen und dir eine stillende Frau von den Hebräerinnen herbeirufen, damit sie das Kind für dich stillt?

⁵ DIE HEILIGE SCHRIFT, aus dem Grundtext übersetzt, Elberfelder Bibel revidierte Fassung, 6. Auflage, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1999, S. 67.

8 Die Tochter des Pharao antwortete ihr: Geh hin! Da ging das Mädchen hin und rief die Mutter des Kindes herbei.

9 Und die Tochter des Pharao sagte zu ihr: Nimm dieses Kind mit und stille es für mich, dann werde ich (dir) deinen Lohn geben! Da nahm die Frau das Kind und stillte es.

10 Als aber das Kind groß geworden war, brachte sie es der Tochter des Pharao und es wurde ihr zum Sohn. Und sie gab ihm den Namen Mose, indem sie sagte: Ich habe ihn ja aus dem Wasser gezogen.

11 Und es geschah in jenen Tagen, als Mose groß geworden war, da ging er zu seinen Brüdern hinaus und sah bei ihren Lasterarbeiten zu. Da sah er, wie ein ägyptischer Mann einen hebräischen Mann (einen) von seinen Brüdern, schlug.

12 Und er wandte sich hierhin und dorthin, und als er sah, daß niemand (in der Nähe) war, erschlug er den Ägypter und verscharrte ihn im Sand.

13 Als er aber am Tag drauf wieder hinausging, siehe da rauchten sich zwei hebräische Männer, und er sagt zu dem Schuldigen: Warum schlägst du deinen Nächsten?

14 Der aber antwortete: Wer hat dich zum Aufseher und Richter über uns gesetzt? Gedenkst du etwa, mich umzubringen, wie du den Ägypter umgebracht hast? Da fürchtete sich Mose und sagte sich: Also ist die Sache doch bekannt geworden!

15 Und der Pharao hörte diese Sache und suchte Mose umzubringen.

Mose aber floh vor dem Pharao und hielt sich im Land Midian auf. Und er setzte sich an einen Brunnen.

16 Nun hatte der Priester von Midian sieben Töchter: die kamen, schöpften (Wasser) und füllten die Tränkrinnen, um die Herde ihres Vaters zu tränken.

17 Aber die Hirten kamen und trieben sie weg. Da stand Mose auf, half ihnen und tränkte ihre Herde.

18 Als sie nun zu ihrem Vater Reguel kamen, sagte er: Warum seid ihr heute so früh gekommen?

19 Sie antworteten: Ein ägyptischer Mann hat uns aus der Gewalt der Hirten befreit, und er hat sogar eifrig für uns geschöpft und die Herde getränkt.

20 Da sagte er zu seinen Töchtern: Und wo ist er? Warum habt ihr den Mann draußen gelassen? Ladet ihn doch ein, damit er Brot (mit uns) ißt!

21 Und Mose willigte ein, bei dem Mann zu bleiben. Und er gab Mose seine Tochter Zippora (zur Frau).

22 Die gebar einen Sohn, er gab ihm den Namen Gerschom, indem er sagte: Ein Fremder bin ich in einem fremden Land geworden.⁶

1.2.Ex 1,1-22 – Die Israeliten in Ägypten – Segen und Unterdrückung oder Befreiung und Sklaverei

Das erste Kapitel des Buches Exodus könnte einfach gesagt als Präludium für die Gestalt des Moses, der mit Exodus auf den Plan tritt, bezeichnet werden. Daher ist es nachvollziehbar, dass dem ersten Kapitel eine gewisse Aufmerksamkeit in Hinblick auf die Frage, welche Mose-Traditionen sich im Anschluss an die Kindheits- und Jugendjahre des genannten Propheten sowohl aus jüdischer als auch aus christlicher Perspektive ergeben haben, zugestanden wird. Das erste Kapitel leitet mit ׀ „Und...“ die Erzählung des zweiten Buches des Pentateuchs ein. Dohmen charakterisiert in seinem Kommentar dieses „und“ im Anschluss an Houtman als „eine zurückblickende Zusammenfassung der Genesis als Prolog des Exodus Buches“⁷. Damit knüpft der erste Vers und demnach das ganze Exodus buch an die Genesis an. Das 2. Buch des Mose versteht sich daher als Weiterführung des ersten Buches des Pentateuchs oder als fixer Bestandteil der Tora. Christoph Dohmen vertritt die These, dass dadurch zwischen den Erzelternerzählungen und der Exodus Erzählung eine enge Verbindung hergestellt werden soll.⁸ Ebenso sehen das auch Utzschneider und Oswald. Sie stimmen mit ihren inhaltlichen Ausführungen in ihrem Kommentar mit Dohmen überein, wenn sie das „und“ als Verbindung zur Genesis auslegen. Außerdem meinen sie, dass Ex 1,1 nicht nur die Genesiserzählung fortführt, sondern auch in Gänze eines Einstiegssatzes „Und dies sind die Namen der Söhne Israels...“ wie eine Überschrift für die gesamte Erzählung des zweiten Pentateuch Buches gelesen werden kann.⁹ Weitere Exegeten wie Zenger, Fischer und Markl¹⁰ teilen den gleichen Argumentationsgang wie Utzschneider und Oswald. Sie führen mit einer anderen inhaltlichen Schwerpunktsetzung den gleichen Gedanken aus,

⁶ Ebd., S. 67-68.

⁷ DOHMEN, Christoph: Exodus 1-18, übersetzt und ausgelegt DOHMEN, Christoph, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, hrsg. von BERGES, Ulrich u.a., Herder Verlag, Freiburg 2015, S. 90.

⁸ Vgl. DOHMEN, Christoph, S. 90-92.

⁹ Vgl. UTZSCHNEIDER, Helmut und OSWALD, Wolfgang: Exodus 1-15, Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKA), hrsg. von DIETRICH, Walter u.a., W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2013, S. 57-58.

¹⁰ Vgl. ZENGER, Erich: Das Buch Exodus, geistliche Schriftlesung, Erläuterungen zum Alten Testament für die Geistliche Lesung, hrsg. von EISING, Hermann und LUBSCZYK, Hans, Patmos Verlag, 1. Auflage, Münster 1978 und FISCHER, Georg und MARKL, Dominik: Das Buch Exodus, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2009.

dass nämlich das Buch Exodus an die Genesis anknüpft und die Erzelternerzählung fortführt.

Zenger z.B. setzt dabei stärker den Fokus auf die Segenserfüllung in Exodus 1, die in den Verheißungen an die Erzväter von JHWH versprochen worden sind.¹¹ Auch Zenger liegt in der gleichen Argumentationslinie mit Dohmen, Utzschneider und Oswald. Zwei inhaltliche Aspekte sind in den Kommentaren von Dohmen, Utzschneider, Oswald, Zenger, Fischer und Markl, Stuart und Hamilton¹² u.a. herauszulesen. Zum einen besteht in der Anbindung an die Jakobs- und Josefsgeschichte, die sich in der Erweisung des Volkes Israel als „Israel“ herauskristallisiert, eine Verschränkung des Exodus Buches mit der Genesis. Zum anderen, wie z.B. bei Zenger pointiert zu lesen ist, erfolgt die Erfüllung der Segensverheißungen an die Erzeltern in der Entstehung des Volkes Israel in Ägypten. D.h., auch wenn die Segensverheißung, die sich im Großwerden Israels zeigt und in untrennbarer Union mit der Thematik der Landverheißung steht, erfolgt die Erfüllung der Segensverheißung schon früher in der wundersamen Vermehrung der Israeliten in Ägypten trotz Versklavung und Unterdrückung. Die zukünftige Rettung durch JHWH klingt hier schon an. Die noch ausstehende Erfüllung der Landverheißung wird erwartet und zum Greifen nahe. Die Geschichte vom Exodus tritt mit ihrer Rückbindung an die Genesis zum einen in ein enges Verhältnis zur Erzelternerzählung und zum anderen in den großen Rahmen der universalmenschlichen Erzählung von der Schöpfung und den Anfängen der Menschheit. Israel wird im Buch Exodus zu einem Volk. Erst hier beginnt etwas Neues im Alten, das sich in der Genesiserzählung der Erzväter und -mütter angedeutet hat.

Der Prolog, der sich von Ex 1,1-7 erstreckt, mündet laut dem Alttestamentler Dohmen in vier große Teile und zwar 1) Ex 1,8-22, 2) 2,1-10, 3) 2,11-22 und 4) 2,-23-25. Diese stehen nach der Meinung des Exegeten in einer solch engen Verbindung miteinander, dass Exodus 1 und 2 als eine Erzähleinheit gelesen werden kann. Damit liefert Christoph Dohmen eine nachvollziehbare Begründung für die in dieser Arbeit vorgenommene schon mit Kapitel 1 des Buches Exodus beginnende Auslegung. Des Weiteren vertritt Dohmen den Standpunkt, dass das Zentrum der vier großen Teile in Exodus 2,1-10 liegt. Er begründet dies damit, dass in Ex 1,8-22 drei große Maßnahmen des ägyptischen Pharaos gegen die in Ägypten lebenden Israeliten ausführlich beschrieben und

¹¹ Vgl. ZENGER, S. 27-29.

¹² Vgl. STUART, Douglas K.: The New American Commentary, An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture, Volume 2 Exodus, B&H Publishing Group, USA 2006 sowie HAMILTON, Victor P.: Exodus: An Exegetical Commentary, USA Michigan, 2011.

erzählt werden. Diese drei Maßnahmen – 1. Bedrückung und Ausbeutung in Ex 1,11-14, 2. Tötungsbefehl an die Hebammen Ex 1,15-21 und 3. Ertränkung aller neugeborenen Jungen in Ex 1,22 – entsprechen nach dem Alttestamentler Dohmen den drei Episoden aus dem Leben des jungen Mose und zwar: 1. Totschlag eines Ägypters, 2. Auseinandersetzung mit zwei Hebräern und 3. Flucht und Neuanfang in Midian. Christoph schlussfolgert daraus, dass die gesamte Komposition von Exodus 1-2 auf das Zentrum in Exodus 2,1-10 zusteuert. Im Fokus der Betrachtung und im Zentrum der Erzählung steht Mose, der in Hinblick auf seine doppelte Zuordnung zu Ägypten und Israel, geschildert und beleuchtet wird.¹³

1.2.1. Ex 1,1-7 – Die Jakobs- und Josefgeschichte als Erzählung des Namens Israel sowie Landverheißung und Exodus Ankündigung

Exodus 1,1 wird erst verständlich durch den hermeneutischen Schlüssel von Exodus 1,2-5 und Genesis 46,8b-25 וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיִמָּה אֶת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ . Hier ist zentral, argumentiert Dohmen, dass der naheliegende textliche Rahmen, in dem die Aufzählung der Jakobsnachkommen begreifbar wäre, weggelassen ist. Josef selbst wird erst am Ende V. 5 genannt. Der Exeget Christoph Dohmen erläutert dazu, dass eine Verbindung zwischen der Exodus Geschichte und Gen 50,24-25 hergestellt werden soll. Die Verknüpfung entsteht dadurch, dass Mose beim Auszug aus Ägypten die Gebeine des verstorbenen Josefs mitführen wird. Auch existiert in der Verwahrung der Gebeine eine Brücke zwischen Mose, Josef und Jakob. Jakob wird nicht in Ägypten bestattet, sondern von Josef ins Land Kanaan zurückgeführt.

Josef selbst wiederum äußert in Gen 50,24-25 den Wunsch im Land Kanaan bestattet zu werden. In Folge dessen wird Josef in die Reihe der großen Vorfahren Abraham, Isaak und Jakob eingegliedert. Gleichzeitig wirkt das Buch Exodus an Genesis, durch den erst mit dem Auszug aus Ägypten erfüllten Wunsch Josefs in Kanaan begraben zu werden, rückgebunden und umgekehrt.¹⁴ Ex 1,1-4 kann als ein Rückverweis und ein Anklang an Gen 29-35 gelesen werden. Die in Ex 1,1-5 genannte Genealogie bezieht sich auf Gen 35,21-26 mit dem einen Unterschied, dass die Mütter Lea, Rahel, Bilha und Silpa in Ex 1,1-4 nicht genannt werden. Dies liegt laut Benno Jacob darin begründet, dass es in Ex 1,1-4 konkret „nur“ auf den Stammvater Jakob ankommt. Die Bezeichnung in Ex 1,1 בְּנֵי

¹³ Vgl. DOHMEN, S.90-91.

¹⁴ Vgl. Ebd., S. 91-92.

יִשְׂרָאֵל spiegelt laut dem jüdischen Theologen zwei wichtige Gedanken, die mit dem Erzvater Jakob assoziiert werden, wieder. Erstens bündelt sich im Zweitnamen bzw. Ehrennamen Israel, den Jakob von Gott erhält, das Göttliche und Unüberwindbare in Jakob für die ewige Berufung seiner Nachkommen wieder. Jakob ist der derjenige, der seinen Ehrennamen im Streit mit JHWH erhalten hat. Zweitens sollen sich die Nachkommen Jakobs als „Söhne Israels“ erweisen. Sie müssen sich als Nachkommen Jakobs als Gottesstreiter beweisen. Darum bekommen sie die Bezeichnung auch nicht automatisch durch die Geburt übertragen, sondern müssen sich diese zunächst einmal „verdienen“, indem sie als „Söhne Israel“ nach der Weisung (Tora) JHWHs leben.

Die Bezeichnung „Bene Israel“ kommt fast nur nach der Versöhnung der zwölf Söhne Jakobs mit Josef vor. Darin liegt scheinbar der Sinn der Josefsgeschichte. Sie soll aufzeigen, dass mit dem Begriff „Söhne Israels“ eine ganz bestimmte Haltung der Nachkommen Jakobs eingefordert wird, nämlich die Praxis der Versöhnung. Gen 35,21-26 will dem Leser daher mitteilen, dass sich die Söhne Jakobs die Bezeichnung בְּנֵי יִשְׂרָאֵל – nachdem sie sich an Josef und seinem Vater Jakob versündigt hatten – erst „erarbeiten“ mussten, indem sie Versöhnung praktizierten. Später sind die Söhne Israel diejenigen, die sich gerecht verhalten und gezeigt haben. Ein Hinweis am Rande dazu: Rechtes und gerechtes Verhalten ist klarerweise an den Geboten der Tora gebunden und zurückverwiesen. Ein weiterer Aspekt, der laut Benno Jacob, hier in Ex 1,1-4 mit anklingt, ist, dass die Namen der Söhne Jakobs deswegen hier aufgelistet werden, weil damit auf der einen Seite an das Gottesvolk, die „Bene Israels“ und auf der anderen Seite an ihre Gliederung in Stämme, die im levitisch-aaronidischen Priestertum gipfelt, erinnert werden soll. Die Namen der Söhne Jakobs sind zugleich die der zwölf Volksstämme und die der Enkel der Stammesgeschlechter. Der Vorfahre Jakob-Israel ist der Vater aller.¹⁵ Jacob äußert sich pointiert dazu, indem er resümierend feststellt: „Stärker und ursprünglicher kann die ideale Einheit eines Volkes nicht ausgedrückt werden als durch die Identität mit dem verklärten Namen des gemeinsamen Vaters. Indem das ganze Volk wie ein Mann angeredet wird, ist es zu einem Manne geworden. Diese Anrede schafft eine Volkspersönlichkeit und ein Volksgewissen.“¹⁶ Die Söhne Israels sind als „Bene Israel“ nach Ägypten gekommen – offensichtlich kündigt sich hier schon das zukünftige Volk an – um als freie Männer und Gäste im Land zu leben. Die Tora hebt hervor, dass so-

¹⁵ Vgl. JACOB, Benno: Das Buch Exodus, hrsg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von MAYER, Shlomo, Calwer Verlag, Stuttgart 1997, S. 1-30.

¹⁶ JACOB, Benno: Das Buch Exodus, S. 4-5.

wohl beim Verlassen des Landes Kanaans in Gen 46,8, als auch beim Exodus die Söhne Israels gemeint sind. Hingegen werden in den folgenden Kapiteln des Buches Exodus bis zum erwähnten Auszug die Söhne Israels als Hebräer bezeichnet. Hier will die Tora den wesentlichen Unterschied unterstreichen, der darin zeigt, dass die Söhne Israels als Hebräer das Volk JHWHs in Ägypten sind. Die in Ex 1 erzählte Versklavung war demnach eine ungerechte und rechtswidrige Freiheitsenteignung. Darum ist die von den Israeliten gestellte Forderung, gehen zu dürfen, ein berechtigtes Grundrecht, weil sie das Volks JHWHs, der seine Verheißungen schon an die Erzväter und -mütter ausgesprochen hat, sind.¹⁷ Ab V. 7 kommt es auffallend zu einer sprachlichen Wende. An den sprachlichen Nuancen kann klar erkannt werden, dass aus den Nachkommen Jakobs, die unter der Zeit Josefs nach Ägypten gekommen sind, ein Volk geworden ist.

Durch die Kombination und exakte Reihenfolge der hebräischen Verben פרה und רבה als auch שרין und עצם sowie der Wendung בְּמֵאֹד מְאֹד, was nach Jacob so viel wie „Vielheit der Vielheit“ übersetzt heißt¹⁸, wird die unglaubliche, fast wundersame Vermehrung der Nachkommen Jakobs aus den genannten 70 beschrieben. Anklänge an den Schöpfungshymnus in Gen 1,22.28 sind bewusst so gewählt, dass nach der Überzeugung von Benno Jacob, die Israeliten ganz Ägypten besiedelt hatten.¹⁹ Damit klingt ein weiteres, durchaus zu beachtendes Thema an, das unter anderem bei Christoph Dohmen erläutert wird und fast unvermeidlich mit der Geschichte der Versklavung und des Exodus der Israeliten verwoben ist. Es handelt sich hierbei um die Erfüllung der Segensverheißung. Der Alttestamentler und Exeget Dohmen erörtert, ebenso wie Jacob, dass Ex 1 sich bei der Abstammung der Israeliten auf die Person des Jakobs konzentriert. Begründet liegt das seiner Meinung darin, weil es vor allem auf die Erfüllung der Segensverheißung an die Erzeltern, nach der sowohl Abraham als auch Jakob eine reiche Nachkommenschaft von JHWH versprochen wurde, ankommt. Die zwei Exegeten Fischer und Markl kommen in ihrem Exodus Kommentar diesbezüglich zu einer ähnlichen Feststellung, wenn sie schreiben:

„Die beiden Namen ‚Israel‘ (in der Wendung ‚Kinder Israels‘) und Jakob referieren auf dieselbe Person; die Spannung zwischen ihnen macht zwei Dimensionen des Geschehens be-

¹⁷ Vgl. Ebd., S. 5.

¹⁸ Vgl. Ebd., S. 6.

¹⁹ Vgl. Ebd.

wusst. Der Name Jakob steht für den Patriarchen als ‚lieblicher Vater‘ (B. Jacob); für ihn als *Segensgestalt* wird dagegen ‚Israel‘ verwendet“.²⁰

Mit Jakob und Israel klingt an, dass Abstammung, Segenserfüllung und Volkswendung in Ägypten aufeinander bezogen sind und nicht voneinander getrennt werden können. Demnach ist laut Ex 1,1-7 vor allem die Verheißung der reichen Nachkommenschaft erfüllt. Zusammen mit der Erkenntnis, dass Josef im fünften Vers gesondert aufgeführt wird, stellt Christoph Dohmen zusätzlich die Vermutung auf, dass Ex 1 das Thema der Erfüllung des Segens und der Weitergabe des Segens über die Generationen hinaus gegenüber dem Aspekt der Leidenssituation – sprich der in den folgenden Versen geschilderten Versklavung der Israeliten in Ägypten – deutlicher hervorheben will.²¹

Das Thema des Segens und der Vermehrung weckt einige Anklänge an viele Passagen der Genesis. Im folgenden Abschnitt soll dies näher diskutiert und erläutert werden.

1.2.2. Ex 1,1-7 – Die Erfüllung der Segensverheißung, die Erzelternerzählungen der Genesis und das Volk Israel

Mit der Segenthematik ist gewissermaßen bildlich gesprochen das wahr geworden, was Exodus 1,7 erzählt: Aus der Familie, aus dem Hause Jakobs, ist ein Volk geworden.²²

Christoph Dohmen untermauert seine Behauptung, dass in Ex 1,1-7 eine Fokussierung auf die Segenthematik gegenüber der Leidensgeschichte der Israeliten in Ägypten vorliegen könnte, dadurch, indem er darauf hinweist, dass Josef in V. 5 exponiert auftritt und am Anfang von Ex 1 die genaue Genealogie der Nachkommen Jakobs aufgelistet wird. Genealogien weisen seiner Erläuterung nach immer auf die Segenthematik und die Weitergabe des Segens hin.²³ Der Alttestamentler führt dazu aus:

„Dieser Segen, der am Anfang der Exodusgeschichte wirksam wird, nimmt zunächst den berühmten Segen über Abraham aus Gen 12,2f. auf: ‚Ich werde dich zu einer großen Nation machen, ich werde dich segnen und deinen Namen werde ich groß machen, du sollst ein Segen sein.‘ Letztlich aber greift er auf den Schöpfungssegens von Gen 1,28 zurück, der nach der Sintflut in Gen 9 erneuert wird. Die sprachlichen Bezüge zwischen Ex, 1,7 und Gen 1,20.21.22.28; 9, 1.7 sprechen eine deutliche Sprache und sie sind auch nicht auf diesen Vers

²⁰ FISCHER, Georg und MARKL, Dominik: Das Buch Exodus, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2009, S. 28.

²¹ Vgl. Ebd., S. 92-94.

²² Vgl. STUART, S. 57.

²³ Vgl. DOHMEN, S. 94-97.

begrenzt. Der Segen und seine Weitergabe gehört weit über das Buch Genesis hinaus ganz wesentlich zur Funktion der Genealogien (...).²⁴

In der gleichen Argumentationslinie denkt auch William H. C. Propp, ein anerkannter Historiker und Judaist am Eleanor Roosevelt College in UC San Diego, wenn er meint, dass die Verheißung bzw. Thematik des Segens in Ex 1,7 zur Sprache kommt.

Die Art und Weise, wie hier vom Wachsen, Werden und Zahlreichwerden des Volkes Israel erzählt wird, erinnert in den sprachlichen Formulierungen sehr stark an den Schöpfungshymnus und im Speziellen an Gen 1, 28, sowie an den Auftrag Gottes an Noah und seine Familie, den er nach der Sintflut Geschichte in Gen 9,1.7 erteilt. Propp schlussfolgert daraus, dass „the Priestly Writer’s choice of language hints that the events of Exodus represent a new Flood of Creation itself. Conversely, one may regard the Flood and Creation as foreshadowing Israel’s birth“.²⁵ Jacob, Dohmen und Propp kommen darin überein, dass die Erfüllung der Segensverheißung an die Erzväter (sowie Erzmütter) in Ex 1,7 einen unleugbaren Ausdruck findet. Des Weiteren kann ergänzend angeführt werden, dass V. 7 von Ex 1 die Segensverheißungen an die Erzväter, beginnend mit Abraham in Gen 15,5, 17,2, 22,1, 26,4. 24, und weiterführend an Jakob in Gen 32,13, 46,3 und 48,4, sprachlich unverkennbar anklingen lässt. Der Münsteraner Alttestamentler Erich Zenger unterstreicht und hebt in seinem Kommentar ergänzend hervor, dass „Jakob der Mann des Segens in Fülle ist“²⁶. Sein Ehrenname ist, so könnte man verkürzt sagen, Ereignis geworden.

Die Volkswendung Israels aus den Lenden Jakobs in Ägypten ist Zeichen der Schöpfungsmacht und -liebe JHWHs.²⁷ Segensthematik und Volkswendung werden im Buch Exodus untrennbar ineinander und miteinander verwoben. Dies geschieht auf gleicher Weise wie in der Genesiserzählung, vor allem in Gen 12,1-3. Die Erzeltern Erzählungen werden in die Volkswendung Israels und den Bund mit JHWH hineingenommen. Mose wird zugleich Mittler zwischen dem neuen Volk Israel, die ehemaligen „Bene Israel“ und JHWH, der sich schon vor ihm an den Erzvätern Abraham, Isaak, Jakob und Josef (und Erzmüttern) erkenntlich gezeigt hat. Die Offenbarungsgeschichte nimmt demnach ihren Lauf.

²⁴ DOHMEN, S. 97.

²⁵ PROPP, William H. C.: Exodus 1-18, a New Translation with Introduction and Commentary, in: The Anchor Bible Volume 2, Doubleday a division of Random House, Inc., New York 1998, S. 134.

²⁶ ZENGER, S. 29.

²⁷ Vgl. Ebd.

1.2.3. Ex 1,8-14: Die Segenserfüllung als Ausgang für den Konflikt mit Ägypten: Israel wird versklavt und die verschärfenden Maßnahmen des Pharaos

Die Segenserfüllung drückt auf der einen Seite aus, dass JHWH seinen Verheißungen treu bleibt und sein Volk nicht allein lässt. In der wunderbaren Vermehrung der Israeliten verwirklicht Gott seine Pläne; sein Schöpfungs- und Segnungshandeln geht weiter, sowohl in Kanaan als auch in der Fremde, im Land Ägypten.²⁸

Erwähnenswert ist an dieser Stelle noch, dass W. Gunther Plaut, in seinem jüdischen Kommentar zum Buch Exodus behauptet, dass das erste Kapitel der Exodus Erzählung vor allem durch die Abwesenheit JHWHs bzw. Gottes geprägt ist. In der Art und Weise, wie von Israels Bevölkerungszunahme erzählt wird, klingt eine fast säkulare Erzählweise an. Erst verhältnismäßig spät, nämlich in der Passage von den gottesfürchtigen Hebammen in Ex. 1, 15-21 wird Gott als Handelnder an den Hebammen explizit erwähnt. Vorher kann der Leser nur vermuten, dass Gott der eigentlich Handelnde ist, der hinter dem ganzen Geschehen steht.²⁹ Erst und nur durch die Vermehrung der Söhne Israels, der Nachkommen Jakobs in Ägypten, die als Segenserfüllungen der Verheißungen an die Erzväter zu lesen und zu verstehen ist, ahnt der Leser, dass Gott sich als Handelnder hinter dem Erzählten verbirgt. Gleichzeitig wird durch die Vermehrung und Verbreitung der Israeliten in ganz Ägypten ein Konflikt mit dem dortigen Herrscher, dem Pharaos, der in dem gewachsenen Volk eine Bedrohung sieht, provoziert.

Utzschneider und Oswald gliedern den vorliegenden Abschnitt Ex 1,8-22 in zwei einzelne Episoden, weil in ihnen der wachsende Kampf des Königs gegen die Israeliten langsam gesteigert und zwischen erahnter und erwarteter Rettung aus dem Konflikt und wachsender Unterdrückung hin und her gependelt wird. Die erwartete Rettung und die sich durchsetzende Segenserfüllung scheint immer wieder durch und wird gleichzeitig aber durch die sich steigernden Maßnahmen des Pharaos gegen die Hebräer immer wieder zurückgedrängt. Damit wird hier eine Spannung, die sich bis zur Landnahme im Josua Buch durchhält, aufgebaut. Beide Exegeten Utzschneider und Oswald betrachten darum Ex 1,8-22 als Ausgangserzählung, von der her sich die weiteren Kapitel erschließen und verstehen lassen. Sie gliedern das folgende zweite Kapitel des Buches Exodus dementsprechend noch in weitere, sich an Ex 1,8-22 anschließende drei Episoden näm-

²⁸ Vgl. FISCHER, Georg und MARKL, Dominik, S. 29.

²⁹ Vgl. PLAUT, Gunther: Die Tora in jüdischer Auslegung, autorisierte Übersetzung und Bearbeitung von BÖCKLER, Annette, mit einer Einleitung von Landesrabbiner HOMOLKA, Walter, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, dt. Erstausgabe, Gütersloh 2000, S. 32-35.

lich Ex 2,1-10, 2,11-15 und 2,15-22.³⁰ Diese drei Episoden, die vor allem die Geburt und die Jugendjahre des Moses thematisieren, werden in den folgenden Abschnitten dieser Masterarbeit näher behandelt. Die erste, in Ex 1,8-14 und die zweite, in Ex 1,15-22 vorliegende Episode schildern die zunehmende Unterdrückung, Bedrohung sowie Versklavung mit der der ägyptische König die Israeliten ausmerzen will. Erst mit Ex 2,1, verschiebt sich die Perspektive der Erzählung von den Maßnahmen des Königs von Ägypten gegen die Israeliten auf das Hebräerkind Mose, in dem Sinne, dass dieser von der letzten Maßnahme des Pharaos, nach der alle Erstgeborenen in den Nil geworfen und getötet werden sollen, betroffen ist, und die wundersame Rettung dieses Kindes in den Mittelpunkt der Geschichte gerückt wird. Die Konfliktgeschichte, die sich aus der Segenserfüllung an dem Volk Israel ergeben hat, und die sich nun zwischen Israel und Ägypten abspielt, lässt die Episode von der Rettung des Mose Kindes durch die ägyptische Prinzessin als Ankündigung bzw. erhoffte Erwartung der Rettung der Israeliten aus der Sklaverei durch die Ägypter erscheinen. Dadurch wird die Geschichte der Israeliten unverkennbar mit der des Mose in Form eines Mittel- bzw. Drehpunktes der ersten Erzählphase verkettet. Erst durch die letzte Episode, die Flucht Moses, in Ex 2,15-22 wird diese fast schon sichere Rettung Israels wieder in Frage gestellt.³¹

Das in der Episode von der Rettung des Moses Erzählte, vor allem der sich darin wiederfindende Konflikt zwischen Israel (JHWH) und Ägypten (Pharao) und die Gefährdung der Segenserfüllung durch die Versklavung, Unterdrückung und Vernichtung Israels durch den König von Ägypten, findet seinen entscheidenden ersten Beginn in den Episoden Ex 1,8-14 und Ex 1,15-22. In Ex 1,8-14 wird vor allem ein Augenmerk auf die Landverheißung, die nachdem die Mehrungsverheißung erfüllt worden ist, ansteht, gelegt. Das Zentrum der Verse 8-14 und 15-22 ist das Bemühen der Ägypter das Wachsen und Werden der Israeliten zu bekämpfen. Christoph Dohmen meint vor allem darin schon eine Anbahnung des Konflikts zwischen Pharao und JHWH zu erkennen, der in den folgenden Kapiteln des Exodus Buches ausbrechen wird. So wird vor allem in der Stichwortverbindung V. 10 פָּרִי-יִרְבֶּה „damit es nicht größer wird“ und V. 12 כִּן יִרְבֶּה „so wurde es größer“ diese Spannung bzw. Konfrontation deutlich, die aber eindeutig zugunsten JHWHs Heilshandeln ausfällt.³²

³⁰ Vgl. UTZSCHNEIDER, Helmut und OSWALD, Wolfgang, S. 65-66.

³¹ Ebd., S. 67-103.

³² Vgl. DOHMEN, S. 100.

Der Pharao geht langsam, schrittweise und bedacht vor. Zunächst will er die Israeliten davon abhalten, aus dem Land „aufzusteigen“. Die Segensverheißungen und die Heilsgeschichte Israels sind damit in Gefahr, weil sie untrennbar mit der Landverheißung und Landnahme verknüpft sind. Zunächst will der Pharao Anteil am Wohlergehen der Israeliten haben. Darum fordert er sozusagen eine Entschädigung für die Zugeständnisse, die die Israeliten unter der Zeit Josefs in Form von Recht auf Niederlassung im Grenzgebiet Ägyptens erfahren haben. Der Aufenthalt in Ägypten war und ist für die Israeliten schon ein Hindernis für die Landnahme. Klarerweise ist deswegen hier schon ein folgenreicher Konflikt zwischen Ägypten und Israel entbrannt. Der Pharao setzt sogenannte Fronvögte, die über die Israeliten, die nun für den Pharao Dienstleistungen in Form von Mitarbeit bei den Städten Pitom und Ramses leisten müssen, ein. Israel muss in Ägypten bleiben, die ersehnte Befreiung rückt damit in weiter Ferne und scheint unerreichbar.³³ Und trotzdem, die Segensgeschichte in Form der Vermehrung, geht weiter. „Aber je mehr sie es bedrückten, desto mehr nahm es zu; und so breitete es sich aus, so daß sie ein Grauen erfaßte vor den Söhnen Israels“ (Ex 1,12). Der König von Ägypten greift daraufhin zu härteren Maßnahmen. Nun werden sie zu körperlich schwerer Arbeit gezwungen. Sie müssen aus Lehm Ziegeln herstellen und auf dem Feld allerlei Arbeiten verrichten. Utzschneider und Oswald machen die Schwere und die Härte der Zwangsarbeit am hebräischen עבד fest, das vor allem in Kombination mit der gebrauchten Wendung בפרך die Assoziationen mit Gewalt und Härte herstellt.³⁴ Der Konflikt nimmt seinen Lauf. Der Pharao verschärft seine Maßnahmen noch einmal, indem er sich an die Hebammen, die die Israelitinnen betreuen, wendet. Sie sollen alle männlichen Säuglinge der Israelitinnen ermorden, die weiblichen Nachkommen sollen sie hingegen am Leben lassen (Ex 1,15-16).

1.2.4. Ex 1,15-19: Der Pharao ergreift härtere Maßnahmen; die Hebammen Schifra und Pua erweisen sich als Retterinnen

Der Pharao wendet sich persönlich an die beiden Hebammen, die im Text mit Namen genannt werden. Die eine heißt Schifra, was so viel wie Schönheit heißt, und die andere wird Pua genannt, was laut Utzschneider und Oswald mit Glanz übersetzt werden kann. Die Exegeten sind bezüglich der Volkszugehörigkeit der Hebammen nicht einig. Das

³³ Vgl. Ebd., S. 100-104.

³⁴ Vgl. UTZSCHNEIDER und OSWALD, S. 70-71.

liegt darin begründet, dass der Konsonantentext selbst nicht eindeutig ist, sondern zwei Leseweisen zulässt. Er kann also so oder so gelesen werden. Einige behaupten, dass sie Hebräerinnen sind, andere wiederum gehen davon aus, dass sie auch Ägypterinnen sein können, die aufgrund ihrer Gottesfurcht zugunsten der Israeliten handeln. Beide Alttestamentler argumentieren in zwei Richtungen:

„Trotz dieser strahlenden Namen umgibt die beiden Gestalten eine geheimnisvolle Aura. Warum sind es nur zwei Hebammen für das doch zahlreiche Volk, wie kommt es, dass sich der ägyptische Herrscher unmittelbar an sie wendet? Selbst die Bezeichnung מִילֵּדֶת הָעִבְרִית, ist mehrdeutig. Versteht man die Bezeichnung entsprechend der Vokalisierung des masoretischen Textes, so bedeutet sie ‚hebräische Hebammen‘. Die beiden Frauen wären also Israelitinnen. Der Konsonantentext ist aber auch als ‚die Hebammen der (als Gen. Obj. im Sinne von ‚für die‘) Hebräerinnen lesbar; die beiden Frauen können demnach auch als Ägypterinnen gesehen werden, was ihre Nähe zum ägyptischen König erklären würde. Auch die Anrede des Königs, der in V. 16 mit den Hebammen über ‚die Hebräerinnen‘ spricht, legt diese Auslegung nahe“.³⁵

Falls es sich um ägyptische Hebammen handelt, würden diese ein „Dreigespann“ an rettenden Frauen im näheren Umfeld von Mose bilden. Schließlich ist es ja die Tochter des Pharaos, die sich im zweiten Kapitel des Buches Exodus des Kindes im Binsenkörbchen annimmt. Daniel Krochmalnik hingegen geht davon aus, dass es sich bei den Hebammen um Israelitinnen handelt. Er versteht beide Frauen als „locus classicus in der hebräischen Bibel für gewaltlosen Widerstand“.³⁶

Auch Fischer, Markl, sowie Jacob sind der Meinung, dass es sich bei den Hebammen selbst um Hebräerinnen handelt, die gottesfürchtig sind und ganz im Sinne ihrer Verbundenheit mit ihrem Volk die Anweisungen des Pharaos missachten. Und gerade darin liegt fast schon so etwas wie eine Ironie des Schicksals. Es sind gerade Frauen, die hier den Befehl des Königs missachten und damit zu Retterinnen des Volkes der Israeliten werden. Frauen, die vom Mordbefehl des Pharaos, nach dem ausschließlich die männlichen Hebräer gemordet werden sollen, ausgenommen sind. Gerade das Geschlecht, das vom König von Ägypten verschont wird, wendet sich gegen ihn.³⁷ Auch, wenn beide Frauen nicht direkt an der Rettung des Mose Kindes beteiligt sind, vielmehr durch ihr Handeln sogar auf der einen Seite eine Verschärfung der königlichen Mordbefehle provozieren, ist die Frage, ob die Hebammen nun Israelitinnen oder Ägypterinnen sind, auf

³⁵ UTZSCHNEIDER und OSWALD, S. 79.

³⁶ Vgl. KROCHMALNIK, S.35-50.

³⁷ Vgl. FISCHER und MARKL, S. 17-50.

keinen Fall eine unwesentliche Frage. Denn für die Aussagen des Textes verschieben sich natürlich je nach Perspektive gewisse theologische Schwerpunktsetzungen. Eins dürfte allerdings gewiss sein; zwar verhindern die Hebammen durch ihren Widerstand nicht das weitere Vorgehen des Pharaos, aber ähnlich wie die Tochter des Königs im Kapitel zwei das Kind im Binsenkörbchen rettet, indem sie es in ihre Obhut nimmt, wird dem Handeln des Königs für eine gewisse Zeit Einhalt geboten. Auf die Frage des Königs, warum sie seinen Befehl missachtet haben, reagieren sie mit vortrefflicher Geistesgegenwart und Schlagfertigkeit, die an die der Schwester des Moses im Kapitel zwei erinnert bzw. diese sogar auf eine gewisse Weise schlichtweg vorwegnimmt.³⁸

Rainer Albertz würdigt in seinem Kommentar zum Buch Exodus besonders die ironisch-witzige und schlagfertige Art der Erwiderung der Hebammen auf die Frage des Königs. Dass, so die Hebammen, die Hebräerinnen wie Tiere sind und immer schon geboren haben, wenn die Hebammen zu ihnen kommen, passt laut Albertz, sehr gut in den Kontext der Erzählung. Diese Formulierung stellt eine Doppeldeutigkeit dar, die auf der einen Seite eine gespielte Loyalität gegenüber dem Pharao vorgibt und auf der anderen Seite eine Respektbezeugung gegenüber dem gefährdeten israelitischen Volk zum Ausdruck bringt.³⁹ Darüber hinaus fügen sich die Aussagen der Hebammen gut in das Motiv der Widerstandskraft der Israeliten in der vorhergehenden Episode ein. Sie werden in V. 20 mit ihrer Gottesfurcht in Zusammenhang gesetzt.

Der Leser gewinnt darüber hinaus den Eindruck, dass sich hinter dem Handeln der Hebammen Gottes machtvolleres Eingreifen zeigt. Daher ist es von entscheidender Wichtigkeit zu erwähnen, dass erstaunlicherweise erst im V. 20, Gott als handelndes Subjekt zum ersten Mal in der Exodus Geschichte auf den Plan tritt. Er nimmt den Widerstand der Hebammen als Anlass das Volk der Israeliten erneut zu stärken und zu mehrern sowie die Hebammen für ihr Handeln mit Nachkommen zu beschenken (Ex 1,20-21). Der abschließende V. 22 des Kapitels 1 erweitert die Erzählung dann dadurch, dass der Pharao in seiner vorerst letzten Maßnahme, den Mordbefehl an den hebräischen Söhnen verschärft, indem er ihn an das ganze ägyptische Volk adressiert. Jeder Ägypter soll israelitische Söhne in den Nil werfen (Ex 1,22). Das ist der Auftakt für das Kapitel zwei, das die Geburt und Rettung Moses umfangreich schildert.

³⁸ Vgl. UTZSCHNEIDER und OSWALD, S. 80-81.

³⁹ Vgl. ALBERTZ, Rainer: Exodus. 1. Ex.1-18, TVZ, Zürich 2012., S. 44-60.

1.3. Ex 2,1-22: Der Retter Mose tritt auf – Geburt, Jugendjahre und Zeit in Midian

Das hebräische וּפֶגַעֵת fügt die beginnende Episode im Kapitel zwei in die vorhergehenden Episoden ein, auch, wenn auf den ersten Blick kein ausdrücklicher Bezug zu Ex. 1 erkennbar ist. Damit sind beide Kapitel rein formal untrennbar miteinander verbunden und nehmen aufeinander Bezug. Klar ist damit, dass dadurch indirekt auch ein Rückbezug zur Genesis geschaffen wird. Ein indirekter inhaltlicher Verweis des zweiten Kapitels auf das vorangehende Kapitel wird durch den Name Levi, über den sowohl der namenlose Mann und die unbenannte Frau bezeichnet wird, hergestellt. Levi kommt auch in Ex 1,1 vor. Durch die Zuordnung sowohl des Mannes als auch der Frau zum בֵּית לֵוִי wird die Formulierung von Ex 1,1 erneut aufgegriffen.

Das Kapitel zwei kann in drei einzelne Episoden unterteilt werden. Nach Utzschneider und Oswald erzählt Ex 2,1-10 von Mose, der als hebräisches Kind geboren und ausgesetzt und von der Tochter des Pharaos adoptiert wird. Ex 2,11-15a erzählt über die Jugendjahre Mose sowie seine Flucht nach Midian, weil seine Tötung eines ägyptischen Aufsehers, aufgefliegen und die Kunde davon bis zum Pharao gedungen ist. Die dritte Episode in Ex 2,15b-22 hat das Leben Mose beim midianischen Priester und seiner Tochter Zippora, die seine Frau wird und ihm den erstgeborenen Sohn namens Gerschom, schenkt, zum Thema. Mose bleibt solange in der Fremde bis sich die Lage in Ägypten wieder entschärft hat und er sicher zurückkehren kann.⁴⁰

1.3.1. Ex 2,1-10: Moses Geburt, seine Rettung und sein Aufwachsen am ägyptischen Königshof

In Ex 2,1 will der Alttestamentler Dohmen Mose einfach nur genealogisch in den Stamm Levi eingereiht wissen. Christoph Dohmen behauptet, dass das unverkennbar daran zu bemerken ist, dass die ganze Episode nur im V. 1 mit „Levi“ und im V. 10 mit „Mose“ Eigennamen nennt. Die Mutter des Kindes, die im hebräischen Text mit בַּת לֵוִי umschrieben wird, kann nur im weiteren und übertragenen Sinne als Tochter des Levi verstanden werden. Sie soll vermutlich eine Frau aus dem Stamme Levi darstellen. Fraglich bleibt der Sachverhalt, wie die ältere Schwester, die erst im späteren Verlauf der Erzählung auf die Bühne der Handlung tritt, im Zusammenhang mit dieser Verbin-

⁴⁰ Vgl. UTZSCHNEIDER und OSWALD, S. 83-98.

dung steht bzw. aus ihr hervorgegangen sein soll, da ja laut der Formulierung der folgenden Verse, das Kind, das ausgesetzt wird, als Erstgeborenes aus dieser Ehe hervorgeht.

Der Exeget Dohmen erläutert, dass die jüdische Tradition annimmt, das Ex 2,1 von einer zweiten Ehe – vielmehr einer Wiederverheiratung – der Eltern berichtet, der eine vorübergehende Trennung als Folge der Hoffnungslosigkeit, die sich aufgrund der Mordbefehle des Pharaos bei den Israeliten breitgemacht hat, vorausging.⁴¹ Allerdings verweist Christoph Dohmen in diesem Zusammenhang auf die Tatsache, dass Mose zunächst einmal nur als Nachkomme Levis, sowohl von väterlicher als auch von mütterlicher Seite skizziert werden soll. Mit dem Stamm Levi wird unmissverständlich das Priestergeschlecht und damit auch die Funktion des Segnens bzw. die Segenstheologie zum Ausdruck gebracht. Erich Zenger greift diesen Gedanken indirekt in seiner Aussage auf, die behauptet, dass Mose nur durch seine Abstammung vom Hause Levi das Entscheidende für seine Retterfunktion mitbringt. Wer aus dem Stamme Levi kommt, lebt ganz für JHWH. In diesem „ganz-für-JHWH-leben“ wird Mose zum Retter für Israel. Die Kontraststellung zwischen Mose und dem Pharao wird durch die Art und Weise des Pharaos, der im Gegensatz zu Mose ganz für sich selbst lebt, greifbar zur Sprache gebracht.⁴² In Anknüpfung an die Ausführungen von Dohmen liegt in Ex 2,1 eine Eingliederung Moses in die Segensgeschichte, die sich im Buch Genesis mit den Erzvätern eröffnet, vor.

„Damit wird er in diese große genealogische Linie von Verheißung und Segen eingeordnet, die im Buch Genesis beginnt. Seine Geburtsgeschichte als Geschichte von der Rettung des Retters ist Teil der Vermittlung des göttlichen Segens in der Geschichte. Auf diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum die Erzählung nicht sogleich die Namen der Eltern – Amram und Jochebed – nennt, die erst in Ex 6,20 nachgetragen werden. Ihre Nennung in Ex 2,1 hätte den Blick auf die individuellen Eltern des Moses verengt. Das aber gerade soll verhindert werden, um den Blick auf die große Linie der Nachkommen Levis zu weiten.“⁴³

Christoph Dohmen zufolge lässt sich diese Sichtweise besonders treffend mit der Aussage verbinden, dass das geborene Kind gut bzw. schön sei, was im Hebräischen mit טוב umschrieben wird. Die Wendung „dass er/es gut sei“⁴⁴ in Kombination mit dem Verb „sehen“ – im Hebräischen ראה – erweckt ohne Zweifel Assoziationen mit der bzw. An-

⁴¹ Vgl. DOHMEN, S. 109-10.

⁴² Vgl. ZENGER, S. 38-39.

⁴³ DOHMEN, S. 112.

⁴⁴ Ebd.

spielungen auf die Schöpfungserzählung in Gen 1. Darin liegt für Dohmen ein klares Indiz für Moses Einordnung in die Segensgeschichte des Volkes Israel.⁴⁵ Das Gutsein bzw. Schönsein ist dann auch nicht der wahre Grund für das Verhalten der Mutter, die das Kind, nachdem sie es drei Monate verborgen hatte, am Nilufer aussetzt. Vielmehr, so erläutert Christoph Dohmen, sah die Mutter keine alternative Möglichkeit mehr das Kind vor dem Mordbefehl des Pharaos zu schützen. Das Aussetzen war gewissermaßen die letzte Option, die der Mutter zur Rettung des Kindes übrig blieb.

„Und als sie ihn nicht länger verbergen konnte, nahm sie für ihn ein Kästchen aus Schilfrohr und verklebte es mit Asphalt und Pech, legte das Kind hinein und setzte es in das Schilf am Ufer des Nil“ (Ex 2, 3). Hierin kann man eine deutlich erkennbare Anspielung auf die Noah Geschichte in Gen 6-9 ausfindig machen. Das hebräische Nomen תבה wird dort wie hier gleich verwendet. Das Kind wird zudem nicht in die Fluten des Nils gesetzt, sondern ans Ufer, wo es nicht vom Wasser mitgerissen werden kann. Utzschneider und Oswald meinen hier feststellen zu können, dass diese Szene klar mit der Hebammengeschichte verbunden ist, weil das Aussetzen des Kindes am Ufer des Nils den Befehl des Pharaos die hebräischen Söhne in den Nil zu werfen, auf den Kopf stellt und dadurch wirkungslos macht.⁴⁶ Gleichzeitig steht die Schwester des Kinders in näherer Entfernung, um zu warten und über das Kind zu wachen, bis die Prinzessin – die Tochter des Pharaos – eintrifft, um im Nil zu baden. Die Menschen, die hier zur Rettung des Kindes bereitstehen, sind auffälliger Weise ausschließlich Frauen. Das lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers auf die zwei Hebammen, von denen im ersten Kapitel die Rede war.⁴⁷ Die Schwester des Kindes und die Pharaonentochter handeln gemeinsam und auf Augenhöhe. Sie ermöglichen die Rettung des Kindes, die dadurch auch noch verstärkt wird, dass die leibliche Mutter des Kindes als Amme zurück ins Geschehen geholt wird.⁴⁸ Benno Jacob argumentiert diesbezüglich, dass die Mutter des Kindes und seine Schwester der Pharaonentochter das Kleinkind bewusst „zugespielt“ haben. Sie haben demnach davon gewusst, dass die Prinzessin an den Nil zum Baden kommen würde. Ihr Mitleid, das sie von der ersten Sekunde an für das Findelkind empfindet, lässt sie als Mitstreiterin im Bunde der Retterinnen für Mose erscheinen.⁴⁹

⁴⁵ Vgl. DOHMEN, S. 112-116.

⁴⁶ Vgl. UTZSCHNEIDER UND OSWALD, S. 85.

⁴⁷ Vgl. DOHMEN S. 113-114.

⁴⁸ Vgl. UTZSCHNEIDER UND OSWALD, S. 86-88.

⁴⁹ Vgl. JACOB, S. 24-26.

Die Auffindungsszene des Mose Kindes durch die ägyptische Prinzessin ist für Dohmen der stärkste Bezug zu Ex 1. Es ist der Tochter des Pharaos sofort klar, dass es sich bei dem Findelkind um ein Hebräerkind handelt. Die Ermordung der männlichen Säuglinge richtet sich in Ex 1 ja ausschließlich gegen die Israeliten.⁵⁰ Besonders ein im weiteren Erzählverlauf wichtig werdendes, in Verbindung mit der Schwester des Kindes stehendes, zweites Motiv kündigt sich hier an. Es wird für die weitere Handlung der Exodus Geschichte immer wieder von Bedeutung sein. Die Schwester lädt die Prinzessin ein, das Findelkind als ihr eigenes Kind anzunehmen. Das geht für Dohmen weit über den Gedanken einer Adoption hinaus. Das Kind soll von der Pharaonentochter wie ihr eigenes angenommen werden. Dadurch gelingt es der Erzählung dem Kind zwei Mütter zuzusprechen. Die doppelte Zuordnung Moses – zu den Israeliten und gleichzeitig zu den Ägyptern – ist damit festgestellt. Sie findet in der Namensgebung des Kindes durch die Prinzessin endgültig einen sinnvollen Abschluss. Auch, wenn der Name hebräisch mit „Ich habe ihn ja aus dem Wasser gezogen“ (Ex 2,10) gedeutet wird, entstammt er etymologisch zweifelsohne dem Ägyptischen. Die Selbstaussage der ägyptischen Prinzessin weist darauf hin, dass sie zur Retterin des Retters geworden ist. In ihrem rettenden Eingreifen hat Gott rettend an Israel gehandelt und sich an ihm erwiesen. Gott wird durch die Pharaonentochter tätig. Der eigentliche Retter ist letztlich JHWH.⁵¹ Durchaus erwähnenswert an ist, dass die Aussage „Ich habe ihn ja aus dem Wasser gezogen“ (Ex 2,10) von Jonathan Cohen als „etymological conclusion of the story“⁵² klassifiziert wird. Cohen stützt sich hierbei auf die Ausführungen von Loewenstamm zu der Frage der literarischen Verwandtschaft zwischen Mose Geschichte und Sargon-Legende.⁵³ Die vorausgehenden Verse laufen also auch für Cohen auf die Aussage „Ich habe ihn aus dem Wasser gezogen“, die gleichzeitig die hebräische Interpretation des etymologisch ursprünglich aus dem Ägyptischen stammenden Namen Mose ausmacht, hinaus.

Im weiteren Verlauf der Erzählung wird die doppelte Identität des Moses eine große Rolle spielen. In der Solidarität mit seinem Volk erschlägt er einen ägyptischen Aufseher, versucht einen Streit zwischen zwei Israeliten zu schlichten und flüchtet schließlich, weil seine Tat aufgefliegen ist, nach Midian, wo man ihn als Ägypter identifiziert. Mose steht in seiner Person für Israel und Ägypten. Er erfährt im ersten Teil vom Kapitel zwei gewissermaßen eine doppelte kulturelle Zuordnung zu beiden Völkern. Dieser

⁵⁰ Vgl. DOHMEN, S. 117.

⁵¹ Vgl. UTZSCHNEIDER UND OSWALD, S. 88-90.

⁵² COHEN, Jonathan: The Origins and Evolution of the Moses Nativity Story, E. J. Brill, Leiden 1993, S.8.

⁵³ Vgl. Ebd., S. 8-10.

Ausgangspunkt gibt damit eine Begründung für die in der zweiten Episode geschilderten Konflikte, die der junge Mose durchstehen muss. Über Mose hinausgehend gewinnt diese doppelte Zuordnung eine enorme Wichtigkeit für die Exodus Geschichte im Ganzen.⁵⁴ Das Volk Israel ist immer ein Volk, dem das Fremde nicht fremd sein wird. Mose steht in dem, was er erlebt und durchläuft, als Bild für ganz Israel, das in der Fremde, in Ägypten selbst schon in dieser doppelten Zuordnung lebt. So wird er unter anderem auch durch eine fremde Frau (ägyptische Prinzessin) gerettet. Seine Rettung durch JHWH wird letzten Endes auch eine Befreiung aus dieser zweifachen Identität sein. Die rettende Tat der Pharaonentochter an Mose ermöglicht, dass die Geschichte weiter ihren Lauf nimmt. Dass, JHWH sich an seinem Volk rettend erweisen wird, steht zu diesem Zeitpunkt nicht mehr in Frage.

1.3.2. Ex 2,11-15a: Moses Jugendjahre, seine Solidarität mit seinem Volk und die Flucht nach Midian

Eine richtungsweisende Begegnung, die die Jugendjahre des Moses entscheidend prägen, ist die mit den Israeliten, die unter der Zwangsarbeit des Pharaos leiden. Mose geht zu seinen Brüdern hinaus und sieht ihre Leiden. Er beobachtet, wie ein ägyptischer Aufseher einen Israeliten schlägt. Daraufhin packt ihn die Wut und er streckt diesen Ägypter nieder. Als er bemerkt, dass dieser tot ist, verscharrt er ihn im Sand. Christoph Dohmen vertritt darauf bezogen die Meinung, dass das hebräische Nomen סבלה „Bürde/Bürden“, das hier im Zusammenhang mit den Israeliten gebraucht wird, eine Verbindung zu Ex 1,11 herstellt. Die Maßnahmen, die der Pharao dort getroffen hat, sind auch in Ex 2,11 noch nicht aufgehoben. Es wird nicht gesagt, ob der erwachsene Mose zum ersten Mal zu seinen Brüdern hinausgeht oder ob er das vorher schon einige Male getan hat. Auch die Intention, unter der sich Mose draußen bei den Hebräern aufhält, wird an dieser Stelle nicht thematisiert. Liegt es ihm nur daran, sein Volk zu sehen oder will er Kontakt zu ihnen aufbauen? Der Text lässt allerdings keinen Zweifel daran, dass zwischen Mose und den Israeliten ein „verwandtschaftliches“ Verhältnis besteht. Anders gesagt, versucht die Erzählung dem Leser ein Naheverhältnis zwischen beiden zu suggerieren. Gleich zwei Mal werden die Hebräer in V. 11 als Moses Brüder charakterisiert. Dabei streicht die Formulierung, „dass er zu ihnen herausgeht“ die doppelte Iden-

⁵⁴ Vgl. DOHMEN, S. 118.

tität bzw. Zuordnung des Moses aus Ex 2,1-10 hervor. Das Hinausgehen und Zurückkehren an sich scheint dabei auf den ersten Blick keine wichtige Rolle zu spielen. Vielmehr vollzieht Mose in den Versen 11-14 eine „Art Konversion in die Identität als Hebräer“⁵⁵, die ihn für seinen Auftrag, den er von JHWH erhalten wird, vorbereitet.

Auffällig ist, so Dohmen, dass die Schilderung der Handlung Moses, in der er einen ägyptischen Aufseher erschlägt, keinerlei Hinweis darauf gibt, wie diese Tat genau zu interpretieren ist. Es fehlt jegliche Bewertung oder hilfreicher Hinweis, wie und warum Mose hier den Ägypter tot schlägt. Vielmehr scheint die Passage dem Leser nahe legen zu wollen, dass Mose hier aus Solidarität mit dem Hebräer handelt. Mose ist nach wie vor Hebräer und Ägypter zugleich. Auch nach der Tat ist dies noch nicht anders. Er ist noch Ägypter und löst sich bisweilen noch nicht bewusst von der ägyptischen Seite, da er in sein ägyptisches Zuhause zurückkehrt. Die sich daran anschließende zweite kurze Episode in den Versen 13-14 erzählt davon, dass Mose erneut zu den Hebräern hinausgeht. Diesmal wird er Zeuge eines Streites zwischen zwei Israeliten. Mose mischt sich ein und versucht zu intervenieren, indem er den Schuldigen zur Rede stellt. Dieser reagiert daraufhin ablehnend auf die Intervention Moses'. Er bezichtigt ihn im V. 14 sogar des Mordes an den Ägypter. Mose bekommt es daraufhin mit der Angst zu tun und flieht. Die Tat des Moses in den Versen 11-13 wird in also in dieser zweiten Episode negativ bewertet und sogar im Sinne eines Mordes interpretiert. Sprachlich greifbar wird dies an dem Verb נכה, das in Vers zwölf mit schlagen übersetzt werden kann und in diesem Vers im Zusammenhang mit dem Totschlag des Ägypters im Sand steht. Bemerkte sei hier, dass in der gesamten Episode dieses Verb sowohl für das Schlagen des Hebräers durch den ägyptischen Aufseher und für das Erschlagen des Ägypters durch Mose als auch für das Schlagen des einen Hebräers durch den anderen gebraucht wird. Die Erzählung möchte hervorheben, dass der Ägypter tot ist. Im V. 14 wird aber das Verb für schlagen mit dem Wort חרג „ersetzt“, das mit „getötet“ ins Deutsche übersetzt werden kann. Nach Christoph Dohmen sollte dies im Sinne eines Mordes gelesen werden.

Die Episode will dem Leser damit nahe legen, dass der Hebräer, den Mose für den Schuldigen des Konflikts zwischen den zwei Israeliten erahnt und anspricht, Moses' Tat an den Ägypter als Mord bewertet. Der Alttestamentler Christoph Dohmen kommt des-

⁵⁵ UTZSCHNEIDER UND OSWALD, S. 95.

wegen in Bezug auf die sich daraus ergebende Furcht des Moses zu folgender Schlussfolgerung und meint:

„Wenn nun davon die Rede ist, dass Mose sich fürchtet, dann ist das auf die ihm in der Rede seines hebräischen Gegenübers bekannt gewordene Deutung des Geschehens zu beziehen. Mose – als Hebräer *und* Ägypter – ist mit den Folgen seiner ‚pro-hebräischen‘ Handlung konfrontiert, die ihn von den Ägyptern abgerückt hat. Genau dies wird auch durch die Reaktion des Pharao bestätigt. Dieser nämlich will an Mose genau das tun, was Mose an dem Ägypter getan hat, so dass durch einander ‚entsprechende‘ Gewaltreaktionen der Handlungsablauf von V 11-15 bestimmt wird“.⁵⁶

Vor der Todesdrohung des Pharaos (Ex 2,15) muss Mose – vergleichbar mit Jakob, der vor Esau flüchtet – fliehen. Seine Flucht führt ihn nach Midian, das pseudoetymologisch von der semitischen Wurzel מִדְּן abgeleitet wird und so viel wie Recht oder Gericht heißen kann. Midian wird demnach in der folgenden Geschichte als Ort des Rechts proklamiert.⁵⁷

Durch die Flucht nach Midian trennt sich Mose endgültig von Ägypten. Die Verse 11-14 schildern also letztendlich eine sukzessive Loslösung Moses von Ägypten.⁵⁸ Laut Utzschneider und Oswald kommt es bei Mose nicht auf politische oder militärische Erfolge an, vielmehr setzt die Exodus Geschichte bei der Jugendgeschichte des Moses einen bewussten Akzent auf die Klärung seiner Identität. Als zukünftiger Retter des Volkes Israels muss er seine Identität eindeutig im Volk der Israeliten finden.⁵⁹ Mit dem Aufenthalt in der Fremde wird Mose in die Traditionsgeschichte der Erzväter eingereiht. Als Fremder im Land Midian erfährt er Entfremdung von Ägypten und die völlige Identifizierung mit seiner Rolle als der von JHWH berufener Retter seines Volkes Israel.

1.3.3. Ex 2,15b-22: Mose in der Fremde oder Mose ein Fremder unter Fremden

Als Mose davon erfährt, dass der Pharao von seiner Tat gehört hat, bedroht er ihn mit dem Tod. Mose flüchtet daher vor dem Pharao in das Land Midian, wo er beim dortigen Priester Reguel lebt und für ihn seine Herde hütet. Die Tochter des Priesters namens Zippora wird seine Frau. Beiden wird ein Sohn geboren, den er Gerschom nennt.

⁵⁶ DOHMEN, S. 122-123.

⁵⁷ Vgl. UTZSCHNEIDER UND OSWALD, S. 97.

⁵⁸ Vgl. DOHMEN, S. 124-126.

⁵⁹ Vgl. UTZSCHNEIDER UND OSWALD, S. 93-94.

Für den Alttestamentler Christoph Dohmen spielen drei Schlüsselbegriffe und zwar יצא für „herausgehen“ in den Versen 11 und 13 ברה für „fliehen“ im V. 15 und ישן für „sich niederlassen“ in den Versen 15 und 21 für das Nachzeichnen einer markanten Linie in den drei Episoden eine wichtige Rolle. Erst mit diesem Hinweis, so argumentiert Dohmen, wird die wirkliche Struktur des gesamten Abschnittes der Verse 11-22 offensichtlich. Es handelt sich nämlich nicht um drei gleichwertige nebeneinanderstehende Ereignisse, die hier erzählt werden. Eher stellt die dritte Episode ab dem V. 15b den längsten und ausführlichsten Abschnitt dar, der auf die vorhergehenden knapper geschilderten Ereignisse in den Versen 11-15a folgt. Mit den Erzählungen über die Zeit in Midian wird eine lange biblische Linie aufgenommen, die unter anderem über Josef auf die Anfänge Israels in Ägypten bis zu den Ervätern zurückgeht, von denen einige auch mit fremden Frauen verheiratet waren. Das hebräische Verb für „sich niederlassen“ und das Motiv des Brunnens erinnern an die Erzählungen über die Erzeltern, vor allem an Jakob, der Rahel in Gen 24 an einem Brunnen kennenlernt. Moses Ankommen im Land Midian spielt auch auf eine Verbindung zu Abraham an, der nach Gen 25,2 mit seiner zweiten Frau Ketura mehrere Söhne zeugt, unter anderem Midian, von dem laut der Bibel die Midianiter abstammen. Christoph Dohmen bringt in diesem Zusammenhang Martin Buber ins Spiel, der in dieser Verbindung auf einen wichtigen Aspekt in der Mose Geschichte aufmerksam gemacht hat. Laut Buber ist Mose im Land Midian auf dem Weg zu seinen Vätern. Er lernt dort die Sitten und Ordnungen der Midianiter, die sich mit denen seiner Väter Israels decken, kennen.⁶⁰ Nur, die Passage erzählt allerdings etwas – und das ist wichtig – völlig Entgegengesetztes. Mose wird von den Töchtern des Priesters Reguels, nachdem er ihnen im Konflikt mit den Hirten am Brunnen geholfen hat, von den sieben Töchtern gegenüber dem Vater als Ägypter vorgestellt. Gerade in der Geschichte von der Rettung der sieben Töchter vor den Hirten, die die Frauen daran hindern wollten, ihre Herde mit Wasser aus dem Brunnen zu tränken, beginnt für Mose die Zeit in Midian. Im Gegensatz zur Episode, wo er einen ägyptischen Aufseher totschlägt, hilft er hier den Frauen, indem er sich gegen die Bedrohung durch die Hirten stellt. Er steht auf und hilft den Schwestern beim Tränken der Herde. Im Gegenzug wird er dafür wieder durch die Fremden gerettet. Vorrangig geschieht das durch den Priester, der seine Töchter, nachdem er von der Tat des fremden Moses gehört hat, beauftragt diesen Mann, den sie für einen Ägypter halten, zu sich einzuladen, damit er mit ihnen

⁶⁰ Vgl. DOHMEN, S. 123-124.

das Brot isst. Der rettende Fremde wird durch die Midianiter wiederum gerettet. Die Brunnengeschichte weckt Assoziationen an die Geschichte Josefs, der von seinen Brüdern in den Brunnen geworfen und nach Ägypten verkauft wird. Auch Josef wird durch einen ägyptischen Kaufmann, also einen Fremden, den gewaltsamen Händen seiner Brüder entrissen, indem er ihn als seinen Sklaven mit nach Ägypten nimmt.

Zippora wird Moses Frau, die ihrem gemeinsamen Sohn Gerschom das Leben schenkt. Mit den Versen 21-22 wird damit der erste Erzählbogen der Exodus Geschichte, der die Kindheits- und Jugendjahre des Moses zum Thema hat, beendet. Der Leser bleibt mit einer unerfüllten Erwartung zurück, die erst in den folgenden Kapiteln des Exodus Buches ins Zentrum rücken und erfüllt werden wird.⁶¹ Für Mose ist der Boden seiner Berufung bereitet.⁶² In Midian wird Mose zunächst von einem anderen Blickwinkel her, JHWH über seinen Vermittler, den Priester von Midian – in V. 18 mit Namen Reguel, was so viel wie „Freund Gottes“ oder „Gott ist Gefährte heißt“⁶³, benannt und sich später zu diesem Gott bekennend –, kennenlernen und erfahren. Im dritten Kapitel wird die Begegnung zwischen JHWH und Mose erzählt, die die Gotteserfahrung, die Mose dazu befähigen wird, JHWHs Volk – die Israeliten – aus Ägypten herauszuführen, geschildert. Der Name Gerschom, den Mose seinem erstgeborenen Sohn gibt, lässt die hebräische Wurzel ג anklingen, die übersetzt Gast oder Fremdling bedeutet. Gen 15,13, wo Gott Abraham die Zeit des israelitischen Exils in Ägypten und den Exodus voraussagt, rückt hierdurch in den Fokus der Betrachtung. Treffend schlussfolgert Christoph Dohmen daraus, dass Mose sich als ehemaliger Gast bzw. Fremdling in Ägypten versteht. Nur dadurch kann man ihn aus der Sicht des Lesers als echten Hebräer begreifen, der in der Nachkommenschaft Abrahams, Jakobs und Josefs steht.⁶⁴ Douglas K. Stuart skizziert die Charakterisierung Moses am Ende dieses ersten Erzählbogens folgendermaßen:

„In other words, the Moses we see here is basically the same Moses we have already seen as an adult in Egypt and whom we will see again throughout the Pentateuch – a figure whom God continued to prepare for a great and daunting task yet for whom such a task, however potentially dispiriting, would not be something inimical to his basic nature“.⁶⁵

Die Namensgebung seines Sohnes schließt darüber hinaus symbolisch Moses' Herauslösung aus Ägypten bewusst ab. Er ist nun ein Exilhebräer geworden, „der durch den

⁶¹ Vgl. UTZSCHNEIDER UND OSWALD, S.101.

⁶² Vgl. JACOB, S. 26-36.

⁶³ Vgl. MARKL UND FISCHER, S. 120-123.

⁶⁴ Ebd., S. 124-126.

⁶⁵ STUART, Douglas K.: The New American Commentary, An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture, Volume 2 Exodus, B&H Publishing Group, 2006, S. 99.

Namen seines Sohnes der Hoffnung Ausdruck verleiht, dass Gott die in Abraham gegebene Verheißung erfüllt“⁶⁶.

1.4. Zusammenfassung und Rückblick

Rückblickend und resümierend kann man an dieser Stelle sagen, dass Mose in den Erzählungen des ersten und zweiten Kapitels des Exodus Buches zunächst vom Blickwinkel des werdenden Gottesvolkes Israel in Ägypten zu verstehen ist. Aus der Familie der Erzeltern Abraham-Sarah, Isaak-Rebekka, Jakob-Lea-Rahel und schließlich Josef, der nach Ägypten gekommen ist und seine Brüder mit seinem Vater Jakob nachholte, wird im fremden Land Ägypten sogar noch unter den Bedingungen der Versklavung ein großes Volk, das unter dem Segen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs steht. Die Segensverheißung wird zwar in der Vermehrung des Volkes erkennbar, bleibt allerdings unvollendet, weil die versprochene Landverheißung weiter aussteht. Sie rückt sogar noch durch den Aufenthalt in der Fremde in weiter ungreifbarer Ferne. In der Zeit der Versklavung entfremden sich die Israeliten von ihrem Gott, so dass eine Wende unabwendbar eintreten muss.

Darum spielt die Vermehrung des Volkes auch unter der Sklaverei und den Bürden des Pharaos von Ägypten auf eine indirekte bald eintretende Kehrtwende in der Geschichte der Israeliten an, die sich in der Geburt des Kindes aus dem Hause Levi ankündigt. Mose selbst wird dadurch zum ersehnten Mittler zwischen Gott und den Israeliten. Seine doppelte Identität als Hebräer und Ägypter wird von der frühesten Stunde seiner Existenz an durch die potentielle Gefahr des Pharaos herausgefordert und bedroht. Mehrmals wird der spätere Retter des Volkes Israels selbst gerettet. Dabei spielen gerade Frauen eine entscheidende Rolle. Mose muss erst einmal mehrere Stufen der Identitätsfindung durchlaufen ehe er sich für seine Aufgabe als Mittler und Retter der Israeliten profiliert hat. Mit der Volkswerdung Israels, das sich in der Fremde seines Namens als „Söhne Israels“ erweisen muss, gibt sich der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs als JHWH zu erkennen und handelt rettend an seinem Volk. Seine rettende Tat zeigt sich darin, dass er Mose aus Ägypten herausführt und er sein Volk durch die Gabe der Tora am Berg Horeb endgültig und für alle Zeiten an sich bindet.

⁶⁶ DOHMEN, S. 127.

Am Ende des ersten Teils der Arbeit, der einen Überblick über die aktuellen exegetischen und bibeltheologischen Inhalte der Exodus Passagen gegeben hat, öffnet sich die Beschäftigung mit der Person des Mose in Richtung jüdischer Tradition. Der nun bevorstehende zweite Teil dieser Masterarbeit untersucht deshalb den Midrash Shemot Rabbah in Hinblick auf die Auslegung von Ex 1,1-2,22 und die Schlüsselfigur Mose.

2. Der Midrash Shemot Rabbah und Mose

Wenn wir vom Midrash im Judentum sprechen, muss einem klar sein, dass sich Experten in Bezug auf eine genaue Definition bezüglich der Zuordnung zu einem Genre und im Verhältnis zur Exegese oft unterscheiden, teilweise sogar widersprechen. Daher ist man sich nicht immer einig darüber, ob es sich um „ein literarisches Genre oder eine Methode des Textzuganges“⁶⁷ handelt. Die Wissenschaftler stimmen aber darin überein, dass Midrash „Auslegung von Schrift um der Schrift willen“⁶⁸ ist. Zum allgemeineren Verständnis, was man mit Midrash assoziieren kann, soll Jacob Neusner, der eine genaue Erklärung dafür abgibt, zu Wort kommen. Er schreibt:

„THE WORD ‚MIDRASH‘, TRANSLATED ‚EXEGESIS‘, PRESENTS CONFUSION, SINCE IT IS routinely used to convey three distinct, if related, meanings. If someone says ‘the *Midrash* says,’ he or she may refer to (1) a distinctive *process* of interpretation of a particular text, thus the hermeneutic, (2) a particular compilation of the results of that process, thus, a book that is the composite of a set of exegesis, or (3) a concrete unit of the working of that process of scriptural exegesis, thus the write-up of the process of interpretation as it applies to a single verse, the exegetical composition on a particular verse (or group of verses)“.⁶⁹

Renée Bloch hingegen konzentriert sich auf die Bedeutung des Wortes Midrash und kommt von daher auf folgende Definition: „It is often taken as a synonym for fable or moral legend. Actually, it designates an edifying and explanatory genre closely to Scripture, in which the role of amplification is real but secondary and always remains subordinate to the primary religious end, which is to show the full import of the work of God, the Word of God“.⁷⁰ Nach Addison Wright kann der Midrash auch auf pagane ägyptische Prophetentexte angewendet werden, ja sogar in der Form der christlichen Rezeption der hebräischen Bibel erkannt werden.

Des Weiteren ist weitgehend und bei einer großen Gruppe von Wissenschaftlern akzeptiert und unbestritten, dass das Genre oder die Methode des Midrash‘ auf das rabbinische Verständnis von Schrift und Tora aufbaut, d.h. „Dreh- und Angelpunkt ist die Ga-

⁶⁷ LANGER, Gerhard: Midrasch, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2016, S. 13.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ NEUSNER, Jacob: Introduction to Rabbinic Literature, ABRL, Doubleday, New York, 1994, S. 223-224.

⁷⁰ BLOCH, Renée: Midrash, translated by Mary Howard Callaway Fordham University, in: Approaches to Ancient Judaism Volume I: Theory and Practise, edited by GREEN, William Scott, Scholars Press, Missoula Montana 1978, S. 29.

be der Tora am Sinai“⁷¹. Erwähnt sei aber, dass auch die Definition von Midrash als rabbinisch nicht unbestritten ist. Schließlich gibt es auch Meinungen, die von einem ägyptischen bzw. christlichen Midrash sprechen. Vorrangige Funktion des Midrash ist es, „die dauerhafte Gültigkeit der Offenbarung“⁷² immer wieder neu zur Geltung zu bringen, indem der biblische Text kontextgebunden aktualisiert wird. Der Midrash soll den Text der Tora nachforschen, ergründen und verkünden. Dies geschieht sehr wohl auch dadurch, dass er eine aktualisierende Auslegung und kreative Weiterentwicklung des Toratextes sein kann. Wichtig ist hier zu betonen, dass für die Rabbinen dabei aber der Bibeltext an sich einen vollkommenen Text darstellt, zu dem man, weil es das Wort Gottes ist, nichts ergänzen und beifügen kann und muss. Vielmehr enthält die Tora schon alles. Der Midrash soll lediglich dazu dienen, alles noch nicht Ergründete ans Licht und zum Vorschein zu bringen.⁷³

Der Midrash Shemot Rabbah hingegen ist Teil der haggadischen Midraschim, unter denen man die Exegese, d.h. das Studieren sowie aktuell bezogene Schriftauslegungen, der erzählerischen Teile der Tora im rabbinischen Judentum versteht. Der in der heutigen Form vorliegende hebräische Text des Midrash Shemot Rabbah ist im 11. und 12. Jahrhundert entstanden. Der Text ist in MS Oxford Bodl. 147 und 2335 überliefert, aber eine wissenschaftliche Ausgabe gibt es bis heute nur ausschließlich für den ersten Teil des Werkes, also für den exegetischen Midrash zu Ex 1-10. Stemberger vermutet außerdem, dass vor allem der zweite Teil des Midrash Shemot Rabbah, der Homilien über Ex 12-40 enthält, älter ist und durchaus bis ins 10. Jh. zurückreicht.⁷⁴ Eine bedeutsame Quelle für den jetzigen Midrash Shemot Rabbah war unter anderem die ältere Mekhilta de Rabbi Jischmael, deren Endreaktion ins 3. Jahrhundert nach Chr. fällt. Des Weiteren macht Stemberger in seinem Buch über Mose darauf aufmerksam, dass z.B. Sota 12a-13a, ein Text aus dem babylonischen Talmud und Kommentar zu Ex 1,8-2,9, der später als in den Midrash Shemot Rabbah 1,19-25 eingeflossen ist, bis in das 6. Jahrhundert zurückgeht.⁷⁵

Eine wichtige Aufgabe des haggadischen Midrash ist im Gegensatz zum halachischen Midrash, der die Gesetzestexte auslegt und die Gläubigen diesbezüglich anleiten soll, vor allem Inspiration. Die ersten vierzehn Kapitel bilden einen durchgehenden Kom-

⁷¹ Ebd., S. 21.

⁷² Ebd., S. 22.

⁷³ Vgl. Ebd. S. 22-50.

⁷⁴ STEMBERGER, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch, 9. Auflage, C. H. Beck Verlag, München 2011, S. 342.

⁷⁵ Vgl. STEMBERGER, Günter: Mose in der rabbinischen Tradition, S. 17-24.

mentar zu jedem Vers von Exodus 1-9. Kapitel 15 bis 52 zitieren ausgewählte Verse, deren Reihenfolge sich an die Sidra anlehnt, unter der man die Abschnitte der Tora nach palästinischer Ordnung anführt.

Kapitel 1-14 erscheinen in ihrer Gestalt wie eine Fortsetzung des Genesis Rabbah und bilden den exegetischen Midrash. Erst ab Kapitel 15 schließt sich der homiletische Teil des Midrash an, der ein Potpourri aus unterschiedlichsten Stilen und Methoden umfasst. Der größere Teil des Midrash Shemot Rabbah wirkt wie eine Kombination und enge Vermischung von Auszügen aus älteren Schriften wie Tanhuma, Peskita und Shir-ha-Shirim Rabbah (auch Agadat Hazita oder Midrasch Hazita genannt). Im Konkreten heißt das, dass der Leser öfters im Zusammenhang einer Homilie auf diese älteren Quellen verwiesen wird, weil der Midrash Shemot Rabbah oft meist nur den Start bzw. Impuls für eine Predigt gibt, aber dabei die Konklusion offenlässt. Hier ist der Leser selbst aufgefordert nachzudenken und eingeladen eigene Überlegungen anzustellen. Außerdem werden im Midrash Shemot Rabbah unterschiedliche Methoden, die einmal mehr dem Text und seinem Verstehen und Auslegen gerecht werden sollen, und dann welche, die wieder mehr den Fokus auf Veranschaulichung und Illustration legen, angewendet. Von den üblichen Ansätzen der Exegese aus dem rabbinischen Judentum wie Gematria und Noterikon wird im Verlauf des Buches immer wieder Gebrauch gemacht. Die durchlaufende Sprache des Midrash Shemot Rabbah kann als amoräisches Hebräisch klassifiziert werden. Diese spezielle Form des Hebräischen hat sich parallel zur Zeit der Entstehung des Midrash ausgeformt. Man kann daher von einem Entstehungsprozess im Rahmen einer Zeitspanne von der Spätantike (3.-5. Jh.) bis zum frühen Mittelalter ausgehen. Das amoräische Hebräisch lebt von Lehnwörtern aus dem Lateinischen, Griechischen und Aramäischen. Der Entstehungsort der vorliegende Ausgabe des Midrash dürfte in Galiläa gelegen sein, wo eine der zwei großen masoretischen Schulen beheimatet war.⁷⁶

Strittig ist nach wie vor das Verhältnis zwischen Midrash und Exegese. Joseph Dan z.B., Professor an der Universität von Jerusalem, grenzt Exegese klar von Midrash ab. Für ihn ist das, was Exegese leisten muss, vom Midrash nicht zu erbringen. Sicherlich kann der Midrash mit den Kriterien und Ansprüchen der historisch-kritischen Exegese nicht auf einen Nenner gebracht werden. Das hindert allerdings nicht daran, den Mi-

⁷⁶ Vgl. Midrash Rabbah, Exodus, translated by Rabbi Dr. S. M. LEHRMANN M.A., PH.D., 3rd edition, The Soncino Press, London – New York 1983, S. VII-VIII.

drash als eine Form der kreativen Exegese zu betrachten.⁷⁷ Der wesentliche Faktor der Geschichtlichkeit bzw. die Frage nach dem Vorher und Nachher, die im Zusammenhang mit historisch-kritischer Exegese immer gestellt wird, fehlt. Dieses nicht vorhandene Kriterium im Anschluss an die Überlegungen von Langer zu behaupten, dass zwar „die Rabbinen keine historisch-kritische Exegese betreiben“⁷⁸, aber zentrale Elemente der historisch-kritischen Exegese wie z.B., dass Widersprüche, Spannungen und Doppelungen im Text bearbeitet werden, im Midrasch vorzufinden sind.⁷⁹

Im Folgenden soll nun die Auslegung des Midrash Shemot Rabbah im Hinblick auf die Kapitel eins und zwei des Buches Exodus mit dem Fokus auf die Gestalt des Mose erläutert werden. Nach Günter Stemberger nimmt der Midrash, der sich teilweise ganz oder teilweise auf Schriften „aus der Zeit des Zweiten Tempels“⁸⁰ bezieht, bis heute einen hohen Stellenwert in der rabbinischen Tradition ein. Auch Lewis Barth hebt die zentrale Bedeutung des Textes hervor, indem er schreibt: „I do not think that all biblical exegesis is midrash, but rather that midrash is one form of biblical exegesis“.⁸¹ Vor allem wird daran deutlich, dass sich der Midrash in seinem Kern immer auf den biblischen Text bezieht und nie allein für sich stehen kann. Nicht unerwähnt soll dabei bleiben, dass das Lesen, Wiedergeben und Deuten dieses Textes nicht ohne Schwierigkeiten und Einschränkungen geschehen kann. Barth listet dazu in seinem Artikel „Reading Rabbinic Bible Exegesis“ hilfreiche Fragen auf, die einem dabei helfen können, den Midrash Shemot Rabbah, wieder neu zu verstehen bzw. zu interpretieren. Zunächst muss man sich den historischen Kontext, in dem dieser Text entstanden ist, vor Augen halten. Die Interpretationen des Midrash zu Ex 1-2 sind klarerweise kontext- und zeitgebunden. Also, wer sagt was und wann zu welchem Vers? Die nächste Frage konzentriert sich auf den Inhalt. Was will die Erläuterung zu einem bestimmten Vers eigentlich sagen? Gibt es klare Aussagen? Die dritte Frage, was diese Aussagen zu bedeuten haben, führt schließlich zur Interpretation der Interpretation. D.h., die hier geleistete

⁷⁷ Vgl. LANGER, Gerhard: Midrasch, S. 181-182.

⁷⁸ LANGER, S. 184.

⁷⁹ Vgl. Ebd.

⁸⁰ Vgl. STEMBERGER, S. 8.

⁸¹ BARTH, Lewis M.: Reading Rabbinic Bible Exegesis, in: Approaches to Ancient Judaism Volume IV, Studies in Liturgy, Exegesis and Talmudic Narrative, edited by GREEN, William Scott, Scholars Press, Chico California 1983, S. 91.

Erläuterung ist schlussendlich auch eine gewisse Form der Interpretation und kann kein alleiniges Anrecht auf Objektivität für sich beanspruchen.⁸²

2.1. Ex 1,1-22 und der Midrash Shemot Rabbah

Ex 1,1 „Das sind die Namen der Söhne Israels, die nach Ägypten gekommen waren – mit Jakob waren sie gekommen, jeder mit seiner Familie...“ wird im Midrash Shemot Rabbah mit Spr 13,24 „Wer seine Rute schont, hasst seinen Sohn, aber wer ihn liebhat, züchtigt ihn...“ assoziiert bzw. ausgelegt. Der Midrash interpretiert diesen Einleitungsvers des ersten Kapitels in dem Sinne, dass jeder Sohn, sprich jedes Kind, von seinem Vater (bzw. von seinen Eltern) erzogen und gezüchtigt werden muss, weil sonst die Gefahr vom rechten Weg abzufallen und böse zu handeln, besteht.

In der weiteren Auslegung werden drei Söhne aus dem Tanach genannt, die vom rechten Weg abgefallen sind, weil sie vermutlich von ihren Vätern zu wenig erzogen bzw. gezüchtigt worden sind. Zunächst Ismael, der Sohn Abrahams, dann Esau, Jakobs Bruder und Isaaks Sohn und Absalom, König Davids Sohn. Dann schlussfolgert der Midrash Rabbah, dass JHWH derjenige ist, der Israel immer wieder züchtigt und erzieht, damit Israel auf dem rechten Weg bleibt. JHWHs Züchtigung ist der Ausdruck seiner Liebe zu Israel.

„*‘But he that loveth him chasteneth him betimes’* (Prov. XIII, 24). This refers to the Holy One, blessed be He; because of His love for Israel, as it is written: *I have loved you, saith the Lord* (Mal. 1,2), doth He heap upon them chastisements. You will find that the three precious gifts which God gave unto Israel were all given after much suffering: The Torah, Eretz Israel, and the Life to Come. ‚The Torah‘ – for it is written: *Happy is the man whom Thou chastisest, O Lord, and teachest out of Thy Law* (Ps. XCIV, 12). ‚Eretz Israel‘ – for it is written: *And thou shalt consider in thy heart, that, as a man chasteneth his son, so the Lord thy God chasteneth thee* (Deut. VIII, 5), and see what is written after this: *For the Lord thy God bringth thee into a good land* (ib 7). ‚The Life to Come‘ – for it is written: *For the commandment is a lamp, and the teaching is light, and reproofs of instruction are the way of life* (Prov. VI, 23)“.⁸³

⁸² Vgl. BARTH, Lewis M.: Reading Rabbinic Bible Exegesis, in: Approaches to Ancient Judaism Volume IV, Studies in Liturgy, Exegesis and Talmudic Narrative, edited by GREEN, William Scott, Scholars Press, Chico California 1983, S. 81-91.

⁸³ Midrash Shemot Rabbah, translated by LEHRMANN, S. 3-4.

Daher setzt sich die Ahnenreihe von Abraham bis Jakob zusammen, die ihre Söhne gezüchtigt und erzogen haben. Sie haben ihnen aus Liebe alles gelehrt haben, was mit der Tora in die Welt gekommen ist. Ex 1,1 möchte nach der Meinung des Midrash so verstanden werden, dass die Söhne Israels, die mit Jakob nach Ägypten gekommen sind, mit ihm verglichen werden und genauso wie er gerecht sind. Ein Garant dafür ist, dass er sie gelegentlich aus Liebe gezüchtigt hat.⁸⁴

Diese Auslegung des ersten Verses kann mit der von Benno Jacob, der natürlich den Midrash gekannt und in seine Auslegung hat einfließen lassen, in Verbindung gebracht werden. Er spricht in seinem Exodus Kommentar davon, dass die Nachkommen Jakobs als „Söhne Israels“ bezeichnet werden, weil sie sich wie Jakob diesen Titel erst verdienen mussten. Dies taten sie, indem sie nach der Weisung Gottes lebten. Zuzufolge des jüdischen Exegeten Jacob wird die Bezeichnung „Söhne Israels“ bewusst erst nach der Josefsgeschichte, in der sich am Ende der Geschichte die Brüder mit Josef versöhnen, verwendet. Die Versöhnung ist ein Teil des Prozesses, der Entwicklung, in der die Israeliten zu Söhnen Israels geworden sind.⁸⁵ Der Midrash verweist auch auf eine weitere Deutung, die auf R. Abahu zurückgeht. Nach der will der Text jedes Mal, wenn er von „dies sind die Namen (...)“ bzw. wenn von diesem „dies sind...“ die Rede ist, die entkräften, die vorher genannt wurden. Hingegen, wenn „und dies sind...“ zu lesen ist, sollen die vorher Genannten gelobt werden. Dadurch will der Beginn „Und dies sind die Namen...“ Lob auf die 70 Seelen, die mit Jakob in Verwandtschaft stehen, aussprechen, weil alle von ihnen gerecht waren. Mit Namen werden die Söhne Israels dann genannt, so der Midrash, wenn sie die künftige Erlösung des Volkes andeuten sollen. Die Namen werden folgendermaßen ausgelegt: Ruben wird mit Ex 3,7 – „Ich habe das Elend meines Volkes gesehen“ – in Verbindung gebracht, Simeon mit Ex 2, 24 – „Gott hörte ihr Stöhnen“ –. Levi wird mit dem Gedanken, dass Gott sich mit der Not seines Volkes verbunden fühlt, assoziiert und daher mit Ps 91,15 – „Ich bin bei ihm in der Not“ – verknüpft. Der Name Judah weckt die Überlegung, dass die Israeliten Gott loben und danken. Mit Issachar verbindet sich der Gedanke, dass Gott ihnen für ihre Sklaverei Lohn gegeben hat – wie es in Gen 15,14 heißt: „Und sie werden mit reicher Habe ausziehen“. Beim Namen Sebulon schwingt Ex 25,8 mit, wo geschrieben, steht, dass Gott im ge-

⁸⁴ Vgl. Midrash Shemot Rabbah, Chapters I-XIV, A Critical Edition Based on a Jerusalem Manuscript with Variants, Commentary and Introduction by SHINAN, Avigdor, Dvir Publishing House 1984, I, 1-3.

⁸⁵ Vgl. JACOB, S. 2-6.

machten Heiligtum in der Mitte seines Volkes wohnen wird. Ja, genauer gesagt, ist mit Sebulon schlicht und einfach das Heiligtum gemeint.

Der Name Benjamin wird mit Ex 15,6 interpretiert – „Deine Rechte, Herr, ist herrlich an Stärke (...)“ –, hingegen wird der Sohn Dan mit Gen 15,14 assoziiert – „Aber auch über das Volk, dem sie als Sklaven dienen, werde ich Gericht halten und nachher werden sie mit reicher Habe ausziehen (...)“ –. Naphtali steht für die Tora und die Vorschriften, die Gott seinem Volk gegeben hat. Der Sohn Gad symbolisiert das Manna, mit dem der Herr seine Israeliten ernährt hat. Asher steht vielmehr für die Vorbildfunktion Israels und Joseph sowie für die erneute bevorstehende Erlösung Israels von Ägypten. Auch die unterschiedliche Reihenfolge der Namen der Söhne Israels wird im Midrash unterschiedlich diskutiert. In Anlehnung an R. Levi ist das deswegen so, weil kein Rangunterschied unter ihnen ausgemacht wird. Es ist klar, dass alle gleich sind. Ein anderer Ansatz geht davon aus, dass sie die Balken der Welt darstellen. Die ausnahmslose Gleichheit der Söhne untereinander drückt sich nach dem Midrash auch in Ex 1, 5 aus „zusammen waren es siebenzig Personen; sie alle stammten von Jakob ab“. Konkret wird dies am Leben und Beispiel Josefs, der zuerst als Sklave, dann aber am königlichen Hof in Ägypten lebte und sich in dieser Zeit nie über seine Brüder stellte, veranschaulicht.⁸⁶

Die V. 7 und 8 erläutern, dass, solange Josef oder einer seiner Brüder gelebt hat, die Ägypter die Israeliten nicht versklavten. Die Fruchtbarkeit und Vermehrung der Israeliten wird so verstanden, dass die Frauen teilweise sechs oder 12 Kinder gleichzeitig zur Welt gebracht haben. Und damit wird verständlich, warum sich das Land von ihnen füllte (Ex 1,7). In Ex 1,8 kommt ein neuer König an die Macht, der Josef nicht kennt. Hierzu führt der Midrash aus, dass Rabbi Rab und Samuel unterschiedliche Erklärungsansätze für diesen Sachverhalt vertreten. Der Erstgenannte geht davon aus, dass es sich um einen neuen König handelt, weil das Adjektiv neu benutzt wird. Der zweite Rabbi hingegen versteht die Aussage so, dass der „alte“ König eine neue Politik betreibt, weil nicht erwähnt wird, dass der König gestorben ist. Die anderen Rabbinen kommentieren diesen Diskurs mit Hosea 5,7 – „Sie haben dem Herrn die Treue gebrochen, sie haben Bastarde geboren. Nun frisst ein glühender Wind ihren ererbten Besitz“. Sie wollen damit auf die Situation der Israeliten hinweisen, die nach dem Tod Josefs aufhörten, ihre Kinder zu beschneiden, weil sie wie die Ägypter sein wollten. Diese Interpretation be-

⁸⁶ Vgl. Midrash Shemot Rabbah, I, 3-8.

gründen sie damit, dass Moses die Israeliten nach ihrem Auszug aus Ägypten beschnitten hat. Aufgrund ihres Verhaltens – wie die Ägypter sein zu wollen und sich nicht mehr zu beschneiden – wandelte Gott die Liebe der Ägypter gegenüber den Israeliten in Hass, wie Psalm 105, 25 besingt – „Er wandelte ihren Sinn zum Hass gegen sein Volk, sodass sie an seinen Knechten tückisch handelten“ –. Mit Jonathan Cohen kann man bezüglich dieser Position zur Feststellung gelangen, dass der Midrash die Ursachen des Exils und damit auch der Sklaverei in den Sünden der Israeliten begründet sieht.⁸⁷

Der Midrash schließt sich in den sich anschließenden Überlegungen außerdem eng an die Meinung an, nach der es sich bei dem König nicht um einen neuen Pharao handelt, sondern um eine Gesinnungswandlung des alten Königes gegenüber den Israeliten. Sie besteht darin, dass er Josephs Bedeutung leugnet und in der Folge auch den Ewigen nicht mehr kennt bzw. von seiner Existenz nichts mehr wissen will. Die Verse 9 bis 10 werden vom Midrash Shemot Rabbah so interpretiert, dass der Aufruf des Pharaos an sein Volk, sich gegen die Israeliten zu wappnen, damit sie nicht weiter anwachsen und sich eventuell gegen die Ägypter erheben, sich nicht direkt gegen die Israeliten wendet, sondern letztlich gegen JHWH gerichtet ist.⁸⁸ Dies wirkt in Bezug zur Aussage, dass Gott schlussendlich auch derjenige ist, der das Verhalten des Pharaos und der Ägypter als „Strafe“ gegen sein untreues Volk, das vom rechten Weg abgekommen ist (keine Beschneidung mehr, so leben wie die Ägypter), lenkt, leicht widersprüchlich. Schließlich würden ja dann die Maßnahmen, die der Pharao setzen will, um die Israeliten zu kontrollieren, letztlich von Gott kommen und gegen ihn selbst gerichtet sein. Der Midrash selbst aber geht auf diesen offensichtlichen Widerspruch nicht ein. Vermutlich ist das auch nicht gewollt, denn schließlich können widersprechende Deutungen und Interpretation immer wieder auch neben einander stehen bleiben. Auf der anderen Seite kann schon auch ein Zusammenhang mit der in den ersten Versen besprochen Thematik der Züchtigung und Erziehung gesehen werden. Gott erzieht also auch züchtigt sein Volk Israel, indem er die Zuneigung der Ägypter zu den Israeliten in Ablehnung und Hass verwandelt. Gleichzeitig erlässt der Pharao daraufhin Maßnahmen zur Unterdrückung des Volkes Israel, die eigentlich Gott treffen sollen.

Der Kampf also zwischen dem Pharao und JHWH, der hier schon beginnt und letztlich von Gott ausgeht, soll sicherlich dazu dienen, JHWH und Israel wieder zusammenzubringen und Israel zurück auf den rechten Weg zu bringen. In der Sprache des Midrash

⁸⁷ Vgl. COHEN, S.74.

⁸⁸ Vgl. Ebd. I,13-14.

formuliert, geht es darum Israel auf diese Weise auch züchtigen zu können. V. 11 – „Da setzte man Fronvögte über sie ein...“ – wird durch den Midrash Shemot Rabbah wiederum so ausgelegt, dass der Pharao durch seine Lasten, die er den Israeliten aufbürdet, eigentlich sich selbst eine Last auferlegt. R. Eleazar spricht davon, dass man dem Pharao selbst einen Ziegelstein brachte und ihm um den Hals hängte. Und immer, wenn nun ein Israelit kam und offen zugab, dass er schwach sei, erwiderte man ihm mit der Frage, ob er denn schwächer als der Pharao sei. Letztlich wenden sich alle gemachten Qualen und Lasten indirekt gegen den Pharao selbst. Diese Position ist durchaus mit den Aussagen von Dohmen vergleichbar, nach denen der Pharao am Segen, Wohlergehen der Israeliten teilhaben will. Er will davon profitieren will und damit ist logischerweise der Wohlstand der Ägypter von der Segensgeschichte der Israeliten abhängig. Wenn diese Abhängigkeit nun durch Unterdrückung und Versklavung der Israeliten gefährdet wird, fällt das Leiden schließlich auf den Pharao und sein Volk zurück.⁸⁹ Daher, so der Midrash, ist es nachvollziehbar, dass, wie V. 12 schreibt, je mehr die Ägypter die Israeliten unterdrückten, desto zahlreicher wurden die Israeliten.

Laut R. Simeon b. Lakish war es der Heilige Geist, der den Ägyptern mitteilen ließ, je mehr sie das Volk der Israeliten unterdrücken würden, desto mehr würden sie sich vermehren. „Und die Ägypter packte vor ihnen das Grauen...“ (Ex 1,12) – mit dem Midrash gelesen waren die Israeliten für sie wie Stacheln bzw. Dornen.⁹⁰ Darum gingen sie hart gegen die Israeliten vor und machten sie zu Sklaven. „Sie machten ihnen das Leben schwer durch harte Arbeit mit Lehm und Ziegeln und durch alle möglichen Arbeiten auf den Feldern. So wurden die Israeliten zu harter Sklavenarbeit gezwungen“ (Ex 1,13-14). Der Midrash Shemot Rabbah äußert sich folgendermaßen dazu:

„Pharao decreed upon them four decrees. At first, he made a decree commanding the taskmasters to insist upon their making the prescribed number of bricks. Then he commanded that they should be allowed to sleep in their homes, intending by this to limit their natural increase, and reasoning to himself: ‚If the be not allowed to sleep in their homes, they will not be able to give birth to children.‘ Thereupon the taskmasters said to them: ‚If you go home to sleep, you will lose a few hours each morning from your work, when we send for you, and you will never complete the allotted number,‘ as it is said: *And the taskmasters were urgent, saying: Fulfil your work* (Ex. V, 13). So they used to sleep on the ground. Whereupon God said to them: ‚I promised Abraham their father that I would multiply his children like the

⁸⁹ Vgl. DOHMEN, S. 100-104.

⁹⁰ Vgl. Midrash, I, 11.

stars, as it is written: *That in blessing I will bless thee, and in multiplying, I will multiply thy seed as the stars of the heaven* (Gen. XXII, 17), and now you are cunningly planning that they do not increase. Well, we will see whose word will prevail, yours or mine.⁹¹ At once we are told: *But the more they afflicted, the more they multiplied*“.⁹¹

Die darauf folgende Deutung, wie sich die Israeliten trotz der enormen Unterdrückung in Form von Sklavendiensten weiter zahlreich vermehren konnten, geht auf R. Akiba zurück, der vor allem die damaligen gerechten israelitischen Frauen hervorhebt. Ohne deren mutigen Einsatz wäre dies nie möglich gewesen. An dieser Stelle folgt ein wörtliches Zitat, weil an diesem Beispiel die Eigenart und Besonderheit der Exegese, wie sie im Midrash betrieben wird, auffällig zum Vorschein kommt.

„Israel was redeemed from Egypt on account of the righteous women of that generation. What did they do? When they went to draw water, God deposited small fishes in their pitchers, with the result that they found them half filled with water and half with fishes. These they brought to their husbands, and then put on two pots, one for hot water and one for fish, and they used to feed them, wash them, anoint them and give them to drink, and cohabited with them between the mounds in the field, as it said: *When ye lie between the mounds, the wings of the dove are covered with silver* (Ps. LXVIII, 14), because the lay between the mounds, did Israel merit to obtain the plunder of Egypt, as it is said: *The wings of the dove are covered with silver.*‘ And as soon as they became pregnant, they went back to their homes; and when the time of their giving birth was due, they went into the field and gave birth under the apple-tree, as it is said: *Under the apple tree I awakened thee; there thy mother was in travail with thee* (S.S. VIII, 5)“.⁹²

Wie im ersten Teil dieser Arbeit durchaus anschaulich verdeutlicht worden ist, würdigen die Exegeten die Frauen, die mit ihrem Einsatz in Exodus 1-2 dazu beitragen, dass die Israeliten trotz ihrer Versklavung überleben und sich sogar noch vermehren können. Dies trägt letztendlich entscheidend dazu bei, dass die im zweiten Kapitel geschilderte Rettung des Mose Kindes gelingen kann. Der Midrash hebt die rettende Rolle der Frauen also ebenfalls hervor, wie es die Exegeten auch machen. Besonders anschaulich kommt die rettende Funktion der Frauen dann in der Episode den zwei Hebammen Schifra und Pua zur Sprache. Der Midrash Shemot Rabbah äußert sich zu Ex 1,15 „zu den hebräischen Hebammen – die eine hieß Schifra, die andere Pua – sagte der König von Ägypten“ zunächst dadurch, indem er die Frage in den Raum stellt, um wen es sich bei den zwei Hebammen handelt. Laut Rabbi Rab handelt es sich dabei um eine

⁹¹ Midrash, translated by LEHRMANN, S. 14-15.

⁹² Ebd.

Schwiegermutter mit ihrer Schwiegertochter, die Elisheba und Jochebed heißen. Dagegen meint R. Samuel b. Nahman, dass hier eine Mutter mit ihrer Tochter gemeint sind, die die Namen Jochebed und Miriam tragen. Daran anschließend werden die verschiedenen Namensdeutungen von Schifra und Pua beschrieben. Sicherlich interessant ist die Tatsache, dass der Midrash hier auf den ersten Blick keiner Deutung der Vorrang gibt. Alle verschiedenen Interpretationen stehen gleichberechtigt nebeneinander und tragen wie ein Chor mit unterschiedlichen Stimmen ihre Positionen nacheinander vor.

Eine Deutung, die durchaus für das zweite Kapitel des Exodus Buches eine wichtige Rolle spielt, ist diejenige, die nach dem Midrash auf R. Hanina, dem Sohn von R. Isaac zurückgehen soll. Danach wird der Name Pua mit einer Interpretation verbunden, nach der sie gegen ihren Vater Amram, der zu der damaligen Zeit Vorsitzender des Sanhedrins war, mutig aufgestanden ist und ihm widersprochen hat. Amram hatte nämlich nach dem Erlass des ägyptischen Königs die Sinnhaftigkeit des Kinderkrieges in Frage gestellt und sich von seiner Frau Jochebed, als sie drei Monate mit Mose schwanger war, getrennt. Daraufhin folgten alle Israeliten dem Beispiel Amrams und ließen sich von ihren Frauen scheiden. Amrams Tochter warf ihm diesbezüglich vor, dass sein Entschluss wesentlich grausamer als der des Pharaos sei. Denn, der königliche Befehl beträfe nur die männlichen Israeliten. Hingegen wären aber von seinem Verhalten sowohl die weiblichen als auch männlichen Nachkommen betroffen. Außerdem würde Amram sich ungerecht verhalten, weil sein Beschluss im Gegensatz zu dem des Königs von Ägypten sicher Bestand haben werde. Auf diese scharfe Kritik seiner Tochter nahm Amram seine Frau wieder zu sich zurück. Alle Israeliten folgten seinem Beispiel.⁹³

Wieso gab der Pharao eigentlich den Hebammen den Befehl die männlichen Hebräer nach der Geburt sofort zu töten? Der Midrash beantwortet diese Frage mit der Überlegung, dass dann Gott die zwei Frauen strafen würde und nicht den König. Des Weiteren beurteilt der Midrash Shemot Rabbah den Befehl des Königs, nach dem nur die männlichen Nachkommen zu töten sind, als töricht, weil Frauen ja ohne Männer keine Nachkommen zeugen können. „Die Hebammen aber fürchteten Gott und taten nicht, was ihnen der König von Ägypten gesagt hatte, sondern ließen die Kinder am Leben“ (Ex 1,17). Hier stimmt der Midrash ein Loblied auf die zwei Hebammen an. Warum, so fragt er, wird extra noch erwähnt, dass die Hebammen die Kinder am Leben ließen, wenn sowieso vorher schon erzählt wird, dass sie den Befehl des Königs missachteten?

⁹³ Vgl. Midrash, I, 13-14.

Sie unterstützten die Israelitinnen, indem sie den Armen mit Nahrung und Wasser aushalfen und für die Kinder beteten, damit ihnen Behinderungen erspart blieben. Auf diese Weise handelten sie – wie Rabbi Levi sagt – nach dem Vorbild ihres Vaters Abraham. Und so tat Gott den Hebammen Gutes.

Worin bestand das Gute, fragt der Midrash. Zunächst einmal sorgte Gott dafür, dass der Pharao keine Bestrafung ihres Widerstandes in Form von Gewalt gegen sie ausüben konnte und ihre Antwort einfach stehen ließ. Zum anderen ihre Erwiderung bezüglich seiner Frage, warum sie seinen Befehl nicht ausgeführt hatte, ihnen keine Gewalt antat und ihre Antwort stehen ließ. Zweitens, so schlussfolgert R. Berekiah im Namen von R. Hiyya, dem Sohn von R. Abba, erhielten sie als Lohn für ihre Gottesfurcht die Weisheit, die Tora JHWHs ist. Daher kann man sagen, weil Jochebed Gott fürchtet, stellte er durch sie Mose in die Welt. Mose, von dem gesagt wird, dass er ein gutes Kind war und, durch den die Tora, von der gesagt wird, dass sie eine gute Lehre ist, in die Welt gekommen ist. Schließlich kommt der Midrash zu dem Fazit, hat das alles dazu beigetragen, dass Miriam Bezalel, der von JHWH mit Weisheit beschenkt worden ist und für die Tora eine Lade anfertigte, zur Welt gebracht hat. Das alles wird damit ausgesagt, wenn davon die Rede ist, dass Gott den Hebammen Gutes tat.⁹⁴ Man könnte sagen, die Hebammen und die Israelitinnen ermöglichten durch ihre Gottesfurcht, dass Mose geboren und durch ihn die Tora an das Volk Israel übergeben werden konnte und in die Welt kommen konnte. Durch die Frauen kann sich das Heilshandeln Gottes schlussendlich durchsetzen.

„Die Israeliten vermehrten sich und wurden sehr stark“ (Ex 1,20). Das Handeln der Hebammen hat entscheidend dazu beigetragen, dass das Volk überleben konnte. Der folgende V. 21 „weil die Hebammen Gott fürchteten, schenkte er ihnen Kindersegen“ wird vom Midrash im Lichte von Rabbi Rab und Levi interpretiert. Der Erste versteht unter dem Kindersegen, was wortwörtlich aus dem Hebräischen eher mit Häuser zu übersetzen ist, als Priester- und Levitenhäuser. Der zweite Rabbi assoziiert damit Herrscherfamilien. Der Midrash verbindet jetzt die Priester und Leviten mit Mose und Aaron und das Herrscherhaus mit Miriam, weil David von ihr abstammt. „Priestly and levitical families – from Moses and Aaron; a royal family from Miriam, as it is written: *And Caleb the son of Heszron begot Azubah his wife – and of Jerioth – and these were her sons: Jasher, and Shobab and Ardon* (1 Chron. II, 18). *‘Azubah‘* is Miriam; (...)“.⁹⁵

⁹⁴ Vgl. Ebd., I, 16-17.

⁹⁵ Midrash, translated by LEHRMANN, S. 22.

In Ex 1,22 heißt es dann: „Daher gab der Pharao seinem ganzen Volk den Befehl (...)“ – der Midrash setzt hier an und versteht die Stelle so, dass in Anlehnung an R. Jose b. R. Hanina, der Pharao seinen Befehl auch gegen sein eigenes Volk anwendet. Er hat von seinen Sterndeutern gehört, so erzählt der Midrash, dass eine Frau mit dem Erlöser Israels schwanger ist. Seine Astrologen wussten aber nicht, ob er von einer ägyptischen oder israelitischen Frau geboren wird. Deswegen bat der König alle Ägypter für neun Monate ihm ihre Kinder zu überlassen, damit er sie in den Fluss werfen lassen könne. Aber, so der Midrash weiter, die Ägypter wollten diesen Befehl nicht umsetzen, weil sie davon überzeugt waren, dass der Erlöser nur ein Israelit sein könne. Die Fortsetzung des V. 22, den die Einheitsübersetzung anders übersetzt, - „(...) jeden Sohn, der geboren wird, in den Fluss zu werfen“ – kann damit auch erklärt werden.

Ex 1,22 wird mit der Bemerkung „die Mädchen dürft ihr alle am Leben lassen“ beendet. Der Midrash Shemot Rabbah fragt, warum gerade die Mädchen überleben dürfen. Darauf versucht der Midrash mit einer „moralische“ Antwort zu erwidern. Die Ägypter waren der Wollust sehr zugetan und deswegen sollten die israelitischen Mädchen überleben.⁹⁶ Der Midrash legt hier demzufolge einen moralischen Schwerpunkt in seiner Interpretation. Jonathan Cohen bemerkt zu dieser Passage, dass: „This interpretation allows the idea of attacking the male children to be separated from the idea of reducing the hebrews‘ numbers“⁹⁷. Man könnte sagen, dass die Midrashinterpretation damit vom offensichtlichen Widerspruch betreffend des königlichen Befehls, nur die männlichen Nachkommen zu vernichten um damit das ganze Volk Israel zu eliminieren, ablenken will. Die Erzählung von der Tötung der männlichen Nachkommen wird aus dem Rahmen der restlichen Erzählung herausgelöst und mit der Interpretation verbunden. Mit Ex 1,22 ist das Ende vom ersten Kapitel erreicht. Der Midrash geht direkt zum Kapitel zwei über.

2.2. Ex 2,1-22 und der Midrash Shemot Rabbah

Der Midrash schließt mit V. 1 des 2. Kapitels indirekt an die Überlegungen von V. 15 des 1. Kapitels an. Es heißt: „Ein Mann aus einer levitischen Familie ging hin (...)“ – der Midrash Shemot Rabbah stellt im Zusammenhang mit diesem ersten Teil des ersten Verses die Frage in den Raum, wohin denn dieser Mann aus dem Hause Levi ging? Mit

⁹⁶ Vgl. Midrash, I, 18.

⁹⁷ COHEN, S. 92.

den Überlegungen von R. Judah, dem Sohn des R. Zebina, beantwortet der Midrash diese Frage in dem er meint, dass jener Mann dem Ratschlag seiner Tochter gefolgt ist. Näheres dazu wurde schon im vorherigen Kapitel ausgeführt. Es handelt sich um Amram, der auf den Rat seiner Tochter Miriam gehört hat und zu seiner Frau, von der er sich aufgrund des Befehls des Pharaos getrennt hatte, wieder zurückgekehrt ist. Hierdurch setzt der Midrash seine Auslegung mit dem zweiten Teil des ersten Verses, wo geschrieben wird: „(...) und nahm eine Frau aus dem gleichen Stamm“ – fort. Laut den Ausführungen des Midrash war dieses „Zur-Frau-Nehmen“ keine wirkliche Hochzeit, sondern eine heiratsähnliche Zeremonie, bei der er die Frau auf die Brautsänfte setzte, Miriam und Aaron vor den beiden Eltern herumtanzten und die Engel, wie es in Psalm 113, 9 heißt, sagten: „(...) Die Mutter freut sich an ihren Kindern“.

Es folgt darauf die Auslegung der Wortfolge „eine Tochter Levis“ (Ex 2,1). Günter Stembergers Erläuterungen zu dieser kurzen Passage seien hier kurz skizziert. Nach ihm fasst der Midrash alle nachträglich in der Bibel aufzufindenden Informationen wie Namen der Eltern Moses‘, seine Schwester Mirjam usw. schon hier zusammen.⁹⁸ Vielleicht könnte man sagen, dass die rabbinischen Verfasser des Midrash an dieser Stelle einen gewissen Interpretationsbogen für diese ersten Verse schaffen wollen. Bezüglich der Mutter Moses‘ handelt es sich nach dem Midrash, der sich an R. Hama b. Hanina anlehnt, um die direkte Tochter des Levi namens Jochebed, die ja dann zu diesem Zeitpunkt schon 130 Jahre alt gewesen sein muss. Ein kurzer, aber wichtiger Hinweis von Stemberger sei an dieser Stelle noch wiedergegeben. Sicherlich ist klar, dass eine Frau mit 130 Jahre keine Kinder mehr bekommen kann. Deshalb, so Stemberger, wird gut anschaulich, dass man mit dieser Interpretation des Midrash „vor einem zentralen Problem biblischer und rabbinischer Chronologie“⁹⁹ steht. Günter Stemberger zufolge haben die Rabbinen kein Interesse an geschichtlichen Zahlen, außer „wo es um die biblische Geschichte geht, der sie mit dem Seder Olam, der ‚Weltchronik‘, eine eigene frühe Schrift gewidmet haben (2. Jh.)“.¹⁰⁰ Darin zeigt sich, dass sich im rabbinischen Judentum schon recht früh eine Sicht durchsetzt, die eine „Symmetrie der Geschichte“¹⁰¹ im Visier hat.

Wendet man sich weiter der Auslegung des Midrash zu, fällt auf, dass sie fragt, warum denn die Mutter des Retters Israels noch Tochter genannt wird? R. Judah, der Sohn de.

⁹⁸ Vgl. STEMBERGER, Günter: Moses, S. 24-25.

⁹⁹ STEMBERGER: Mose, S. 27.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd.

R. Zebina antwortet darauf, dass mit dieser Zeremonie die Jugend zu ihr zurückkehrte und sie deswegen Tochter genannt wird. „Sie wurde schwanger und gebär einen Sohn“ (Ex 2,2). Der Midrash Shemot Rabbah führt dazu aus: „R. Judah said: Her giving birth is compared to her pregnancy; just as her pregnancy was painless so was her giving birth – a proof that righteous women were not included in the decree pronounced on Eve“.¹⁰² Der Midrash deutet dieses Teil des zweiten Verses so, dass die Mutter des Moses gerecht war und deshalb von den Folgen des Sündenfalls, unter Schmerzen zu gebären, befreit war. Ihre Gerechtigkeit zeichnet sich darin aus, dass sie auf die Weisung Gottes geachtet und ihr Leben danach ausgerichtet hat. von den Folgen des Sündenfalls für die Frauen, unter Schmerzen zu gebären, befreit war. Auch hier sei wieder auf Stemberger verwiesen, der in der Interpretation des Midrash, nach dem Jochebed, die Mutter Moses‘ von den Schmerzen bei der Geburt frei gewesen sei, eine bewusste Reaktion auf die christliche Mariologie zu erkennen glaubt. Die Rabbinen wollten damit zum Ausdruck bringen, so Stemberger, dass das was die Christen von Maria behaupten, schon viel früher auf die Mutter Moses‘ zugetroffen habe.¹⁰³ Und weiter heißt es in Ex 2,2: „Als sie sah, dass er schön war (...)“ – was der Midrash mit R. Meir kommentiert, der meint, dass der Name des Kindes „Tob“, was ins Deutsche so viel wie der Gute übersetzt bedeutet, gewesen sei. Rabbi R. Josiah hingegen erklärt, dass sein Name „Tobiah“, was mit „Gott ist gut“ übertragen werden kann. Der Midrash Shemot Rabbah nimmt diese beiden Erklärungsansätze zum Anlass einer Erläuterung und schreibt:

„R. Judah says: He was fit for prophecy. Others say: He was born circumcised. The Sages say: When Moses was born the whole house became flooded with light; for here it says: AND SHE SAW HIM THAT HE WAS A GOODLY CHILD, and elsewhere it says: *And God saw the light, that it was good* (Gen. 1,4)“.¹⁰⁴

Stemberger geht auf die Stelle ein und bemerkt dazu, dass die Aussage des Midrash‘, dass Mose schon beschnitten auf die Welt gekommen sei, darauf hindeute, die herausragende Stellung des Propheten hervorzuheben. Ja, dass dies sogar als „Zeichen der Erwählung, wie Tanchuma Bereshit 11 andeutet“¹⁰⁵, zu verstehen sei.¹⁰⁶ Erwählung korrespondiert hier mit Moses‘ Gutsein bzw. Gerecht sein. Ex 2,3 berichtet weiter: „(...) verbarg sie ihn drei Monate“. Wieso drei Monate, stellt der Midrash zur Diskussi-

¹⁰² Midrash, translated by LEHRMANN, S. 26.

¹⁰³ Vgl. STEMBERGER, S. 29-30.

¹⁰⁴ Ebd., S. 27.

¹⁰⁵ STEMBERGER, S. 31.

¹⁰⁶ Vgl. STEMBERGER, S. 30-31.

on in den Raum. Sie verbarg ihn drei Monate, weil die Ägypter vom Beginn ihrer „Wiederheiratet“ gezählt hatten, aber sie war schon drei Monate davor mit dem Kind schwanger gewesen. „Als sie es nicht mehr verborgen halten konnte, (...)“ (Ex 2,3) – wird vom Midrash aufgegriffen und debattiert. Warum geschieht das so, fragt der Midrash. Zu jener Zeit gingen die Ägypter in jedes Haus, in dem sie vermuteten, dass ein Kind zur Welt gekommen sei; und sie nahmen ein ägyptisches Kind und brachten es zum Weinen, weil sie glaubten, dass sie damit auch die israelitischen Kinder zum Weinen bringen würden. Auf diese Weise versuchten sie die israelitischen Neugeborenen aufzufinden. Das sei der Grund, warum die Mutter ihr Kind nicht weiter verbergen konnte. Dann lautet es weiter: „(...) nahm sie ein Binsenkästchen (...)“ – was der Midrash mit der Frage, warum gerade ein Binsenkästchen, ins Zentrum der Überlegung stellt. Laut R. Eleazar wird ein Kästchen aus Binsen genommen, weil den Gerechten ihr Geld lieber ist als ihre Körper. Und warum dies? Sie strecken ihre Hände nicht nach Raub aus. R. Samuel b. Nahman hingegen führt aus, dass Binsen etwas Weiches sind und sie dadurch sowohl Weichem wie Hartem Widerstand leisten können. In Ex 2,3 wird geschildert, dass sie es mit Pech und Teer abdichtete. Und das deswegen, so der Midrash, damit das gerechte Kind keinen üblen Geruch riechen müsse. „(...) Und sie legte das Kind hinein und setzte ihn am Nilufer im Schilf aus“ (Ex 2,3) – und warum tat sie dies, fragt der Midrash. Damit die Sterndeuter glaubten, er wäre schon in den Nil geworfen worden. Dann würden sie nicht weiter nach ihm suchen. „Und seine Schwester blieb in der Nähe stehen (...)“ (Ex 2,4) – die Schwester, warum stand sie in der Nähe? Diesbezüglich stellt der Midrash zur Diskussion:

„R. Amram in the name of Rab said: Because Miriam prophesied, ‚My mother is destined to give birth to a son who will save Israel; and when the house was floded with light at the birth of Moses, her father arose and kissed her head and said: ‚My daughter, thy prophecy has been fulfilled.‘ This is the meaning of: *And Miriam the prophetess, the sister of Aaron, took a timbrel* (Ex. XV, 20); The sister of Aaron,‘ but not of Moses? [She is so called] because in fact she said this prophecy when he was yet only the sister of Aaron, Moses not having been born yet. Now that she was casting him into the river, her mother struck her on the head, saying: ‚My daughter, what about thy prophecy?‘ This is why it says: **AND HIS SISTER STOOD AFAR OFF**, to know what would be the outcome of her prophecy. The Rabbis interpreted the whole verse as referring to the Holy Spirit. **AND SHE STOOD**, hinting at *And the Lord came, and stood* (I Sam. III, 10). **HIS SISTER**, hinting at: *Say unto wisdom: Thou art my sister* (Prov. VII, 4). **FROM AFAR**, hinting at: *From afar the Lord appeared unto me*

(Jer. XXXI, 3). TO KNOW WHAT WOULD BE DONE TO HIM, hinting at: *For the Lord is a God of Knowledge* (I Sam. II, 3).¹⁰⁷

Miriam will also sehen, was mit ihrer Prophezeiung geschieht. Der Midrash verbindet diese Stelle letztlich mit dem Wirken des Heiligen Geistes. Alles wird auf Gott bezogen und auf ihn hin ausgelegt. An diesem Zitat wird wiederum die exegetische Eigenart des Midrash deutlich. Ex 2,5 fährt fort: „Die Tochter des Pharaos kam herab, um im Nil zu baden“. Die Autoren des Midrash Shemot Rabbah beziehen sich auf „um im Nil zu baden“ und kommen zu folgender Interpretation: Die Tochter des ägyptischen Königs kam zum Nil, um sich von den Götzen ihres väterlichen Palastes zu reinigen. Dadurch vollzieht sie nach R. Johanan eine Art Sinneswandlung. Sie legt ihr ägyptisches Leben ab und richtet sich nicht mehr nach den Befehlen ihres Vaters. Der Midrash äußert sich dazu, in dem er schreibt: „(...) Und sie sandte ihre Magd, um es zu holen“ (Ex 2,5). Im Midrash werden dazu die Meinungen von R. Judah und R. Nehemiah gegenübergestellt. Der erste meint, dass im Hebräischen nicht die Magd gemeint ist, sondern der Arm der Pharaonentochter. Der andere Rabbi hingegen vertritt die Position, dass es sie um die Magd handelt, die das Kind aus dem Nil holt. Die Verfasser des Midrash auf jeden Fall sind der Meinung, dass die Tochter des Königs von Ägypten zum Nil ging, um sich von ihrer Hautkrankheit, von der sie befallen war, rein zu waschen. Als sie das Kästchen, in dem das Kind drinnen lag, berührte, wurde sie sofort geheilt. Das war nach den Rabbinen auch der Grund, warum sie mit dem Findelkind Mitleid empfand und Mose besonders liebte.¹⁰⁸

„Und sie öffnete es und sah es (...)“ (Ex 2,6) – dazu kommentiert der Midrash, dass es nicht heißt „und sie sah“, sondern „und sie sah es“¹⁰⁹ Das ist deswegen so, wie R. Jose b. Hanina ausführt, weil sie sah, dass die „Schechinah“¹¹⁰ mit dem Kind war. Ergänzend muss hier bemerkt werden, dass es eigentlich genau heißt: „Sie sah es, das Kind“. Diese Verdopplung des Objekts „es“ und „das Kind“, was ja dasselbe bezeichnet, ist Anlass für die Interpretation, die R. Jose b. Hanina hier anstellt. D.h., weil dieses „es“ letztlich überflüssig ist, setzt der Rabbiner zu seiner Interpretation an. Im Anschluss an die zitierte Passage erachtet es der Midrash als erwähnenswert, dass in Bezug auf den Versteil „und erblickt einen Jungen, der weinte“, der sich nach R. Judah auf den ersten Teil des Verses bezieht, hier von Kind und Junge in Bezug auf Mose zu sprechen. „To show that

¹⁰⁷ Midrash, translated by LEHRMANN, S. 28.

¹⁰⁸ Vgl. Midrash, I, 23-24.

¹⁰⁹ Midrash, translated by LEHRMANN, S. 29.

¹¹⁰ Ebd., S. 29.

though he was only a child, his voice sounded like that of a boy“¹¹¹. R. Nehemia lässt über diese Stelle und über die Rolle des Mose folgende Aufforderung an die Gläubigen fallen: „If this be so, you are thrusting a blemish upon Moses our teacher, peace be upon him. The fact is that this is to teach us that his mother arragend a youthful bridal canopy for him in the ark“¹¹². An dieser Stelle des Midrash wird zum ersten Mal Mose als Lehrer bezeichnet. Ganz im Sinne der rabbinischen Tradition erscheint hier Mose als Überbringer der Tora. Als Überbringer der Tora ist er gleichzeitig auch ihr erster Lehrer. Am Rande sei bemerkt, dass sich das rabbinische Judentum immer schon als eine Kultur des Lernens und Lehrens verstand und versteht. Eine andere Deutung, die der Midrash für den V. 6 anführt, ist die, wonach Moses zwar der ägyptischen Prinzessin als Kind erscheint, sich aber in Wirklichkeit wie ein Erwachsener verhält. V 6b „Da hatte sie Mitleid mit ihm (...)“ legt der Midrash sinngemäß so aus, dass die Pharaonentochter Mitleid, Erbarmen mit dem Kind hatte als es schrie. Der zweite Teil von V 6b: „(...) und sagte: Das ist (eins) von den Kindern der Hebräer“ kommentiert der Midrash damit, dass genau dieses Hebräerkind in den Fluss geworfen werden sollte und kein anderes, denn als sie Moses in den Fluss geworfen hatten, wurde das Dekret des Pharaos, die Hebräerkinde in den Nil zu werfen, aufgehoben. Nach dem Midrash Shemot Rabbah deckt sich diese Deutung mit der Erklärung von R. Eleazar, der mit Bezugnahme auf Jesaja 8, 19, meint:

*„And when they shall say unto you: Seek unto the ghosts and the familiar spirits, that chirp and that mutter (Isa. VIII, 19) – they see and do not know what they see, they murmur and do not know what they murmur. They foresaw that Israel's deliverer would be punished through water, so they decreed ‚Every son that is born‘, etc., and soon as Moses had been cast into the water, they said: ‚Their saviour has already been cast into the water‘; the decree was therefore immediately cancelled“.*¹¹³

Hier folgt dem Titel des Lehrers der nächste, der direkt auf Mose bezogen wird, nämlich dem des Retters bzw. Heilsbringers. Interessant ist, dass die Aussage über Mose, dass er der Retter Israels ist, hier nicht direkt von den Rabbinen ausgesagt wird, sondern indirekt, indem man diese „Theologie“ in den Mund der Ägypter legt. Die Ägypter waren es, die erkannten, dass Mose der Retter des Volkes Israel ist. Deshalb ließen sie auch wegen ihm alle männlichen Nachkommen Israels in den Nil werfen. Als es

¹¹¹ Ebd., S. 30.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Ebd., S. 30-31.

schließlich Mose traf, ließen sie das Dekret sofort fallen.¹¹⁴ Den Beginn des folgenden V. 7 „Und seine Schwester sagte zur Tochter (...)“ sowie die weitere Episode bringt der Midrash in Hinblick auf die Speisevorschriften bzw. dem Reinheitsgeboten des Volkes Israel in Zusammenhang, indem er behauptet, dass Mose als Säugling alle ägyptische Ammen abgelehnt hat, weil sie nicht rein waren. Daher macht es laut den Rabbinen Sinn, dass Mose seiner leiblichen Mutter zum Stillen übergeben bzw. zurückgeben wurde und die Pharaonentochter sie dafür bezahlt. Der Midrash begründet die Ablehnung des kleinen Moses damit, dass Gott sagt:

‘Shall the mouth that will one day speak with Me such anything unclean? This is the meaning of: *Whom shall one teach knowledge?* (Isa. XXVIII,9), i.e. to whom shall He teach knowledge? To *them that weaned from milk*, etc. (*ib.*). Another reason why Moses rejected their breasts is this. God said: ‘This child will one day speak with Me and then the Egyptian women will say: ‘I will suckled him now speaking with the *Shechinah*‘.¹¹⁵

Mose wird hier als aktiv Handelnder gezeichnet, der sich als Säugling seiner Aufgabe und Herkunft klar bewusst ist und sich aus seiner Einbindung in das Volk Israel und seinem Gott JHWH heraus versteht. Ein fixer Dreh- und Angelpunkt dieser Einbindung ist die Auserwählung des Volkes Israel, die sich im Halten der Geboten der Tora zeigt. Ein wichtiger Teil dieser Gebote sind die Speisevorschriften, die koschere Lebensweise von treifen Lebensformen trennt. D.h., nur die Gerechten und Reinen können mit JHWH sprechen und Anteil an seiner Gegenwart haben. Moses Sonderstellung wird nach dem Midrash Shemot Rabbah auch daran erkennbar, dass er innerhalb von 24 Monaten soweit wuchs, dass seine leibliche Mutter ihn an die Pharaonentochter übergeben konnte. Er wuchs ungewöhnlich schnell. V. 10 wird in Hinblick auf die Beziehung zwischen der ägyptischen Prinzessin und dem kleinen Mose so gedeutet, dass die Pharaonentochter Moses wie ihren eigenen Sohn liebte. Selbst der Pharao liebte den kleinen Jungen, was man daran erkannte, dass er ihn küsste und drückte. Der Midrash erzählt dann im Folgenden die Anekdote über Mose, wo er als Kind die Pharaonenkrone nahm und sich selbst auf den Kopf setzte. Damit wollte er andeuten, so die Rabbinen, was er ihn Zukunft sein würde. Auch die Tochter des Pharaos verstand ihn als den Nachfolger ihres Vaters. Er sollte ihn auf diese Weise in der Zukunft rächen. Die Sterndeuter des Pharaos hingegen erkannten in der Aktion des jungen Moses, die potentielle Gefahr, die vom Mose ausgehen würde. Der Pharao würde seine Macht verlieren. Deswegen rieten

¹¹⁴ Vgl. Midrash., I, 24.

¹¹⁵ Ebd., I, 25.

sie dem König von Ägypten, das Kind umzubringen. Auch Jethro war unter den Stern-
deutern und machte den Vorschlag, das Kind auf die Probe zu stellen, indem man ihm
eine Goldschale mit heißen Kohlen vorsetze. Würde das Kind nach dem Gold greifen,
wäre das ein Indiz dafür, dass er wirklich der gefährliche Retter sei, würde er hingegen
nach den Kohlen greifen, zeige dies, dass er ein normales Kind sei, das nicht über eine
außergewöhnliche bzw. göttliche Klugheit verfüge. Die Anekdote erzählt weiter, dass
Mose schon nach dem Golde greifen wollte, aber blitzartig der Engel Gabriel einschritt
und die Hand des Kindes Richtung Kohlen führte und die Zunge des Kindes an den
Kohlen verbrannte, so, dass es nicht mehr sprechen konnte.¹¹⁶ Man könnte sagen, dass
diese Anekdote erzählen will, dass Mose von Anfang über seine Berufung Bescheid
wusste. Gleichzeitig achtete Gott immer darauf, dass diese nicht sein Leben gefährden
würde, weil einige Ägypter gleichfalls darüber in Kenntnis waren und jederzeit danach
trachteten, ihn zu „überführen“.

Als Abschluss der Kindheitsgeschichte von Mose betont der Midrash, dass die Na-
mensgebung durch die Pharaonentochter, die hier sogar einen Namen zugesprochen
bekommt, ganz im Sinne der Tora und JHWHs war. Der Midrash schreibt:

„AND SHE CALLED HIS NAME MOSES – From here you can infer how great is the re-
ward of those who perform kind acts; for although Moses had many names, the name by
which he is known throughout the Torah is the one which Bithiah, the daughter of Pharaoh,
called him, and even God called him by no other name“.¹¹⁷

Die folgenden Verse ab V. 11, die die Jahre des jungen Erwachsenen Moses beschrei-
ben, interpretiert der Midrash vor allem in Hinsicht auf seine Zuwendung zu seinem
Volk, das unter der Sklaverei der Ägypter leidet. Man kann höchstwahrscheinlich sa-
gen, dass er hier eine wichtige Entwicklung durchmacht, die ihn in seiner Empathie
bzw. Mitleidensfähigkeit mit seinen Brüdern schult. Damit wird überhaupt einmal seine
Berufung als Retter ermöglicht bzw. vorbereitet. Der Midrash Shemot Rabbah bezieht
sich diesbezüglich auf R. Eleazar, dem Sohn von R. Jose, dem Galiläer, indem er sich
auf folgendes Zitat von ihm stützt:

„He saw great burdens put upon small people and light burdens upon big people, and a
manburden upon a woman and a woman’s burden upon a man, and the burden which an old
man could carry on a youth, and of a youth on an old man. So he left his suite and rearranged

¹¹⁶ Vgl. Ebd. I, 26. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass dies auch eine Erklärung dafür ist, dass
Mose in Ex 4 Gott gegenüber sagt, dass er nicht gut reden könne.

¹¹⁷ Midrash, translated by LEHRMANN, S. 34.

their burdens, pretending all the time to be helping Pharaoh. God then said to him: ‚Thou hast put aside thy work and hast gone to share the sorrow of Israel, behaving to them like a brother; well, I will also leave those on high and below and only speak with thee.‘ Hence it is written: *And when the Lord saw that he turned aside to see (ib. III, 4);* because God saw that Moses turned aside from his duties to look upon their burdens, *He called unto him out of the midst of the bush (ib)“*.¹¹⁸

Das Mitleiden Moses, seine Empathie mit seinen Brüdern, bringt ihn endgültig auf die Seite seines Volkes und ermöglicht, dass JHWH zu ihm aus dem brennenden Dornbusch spricht. Im Sinne seines Gottes, der mit seinem Volk mitleidet, mitfühlt, die Leiden seines auserwählten Volkes hört und darauf reagiert, wird auch Mose ein Mitleidender seines Volkes und damit zum Retter, der im Auftrag JHWHs Israel befreien wird. Eine andere Deutung des V. 11 beschreibt, dass Mose die Lasten und Fronarbeiten der Israeliten gesehen hat und daraufhin zum Pharao ging, um ihn davon zu überzeugen, dass Knechte bei dieser schweren Arbeit einen Ruhetag brauchen, ohne den sie bald sterben würden. Der Pharao erlaubte Mose daraufhin den Sabbat einzuführen. Nach diesem Textzugang ist Mose also der Begründer des Sabbats. Zu dieser Passage macht Cohen eine beachtenswerte Feststellung. Die Einführung des Sabbats, die in der Deutung des Midrash in die Zeit der Sklaverei in Ägypten zurückverlegt wird, wird laut Cohen deswegen gemacht, weil der Midrashtext sozusagen vom eigentlichen Ziel des Pharaos, seine Sklaven zu töten, ablenken will. Gleichzeitig lenkt er damit die Aufmerksamkeit vom Widerspruch, der offensichtlich in der Exodus Erzählung zwischen der Bemerkung „und sie wurden zahlreich“ und dem Faktum der Sklaverei, das schlussendlich auf die Vernichtung des Volkes zielt, besteht, ab.¹¹⁹

Den Totschlag Moses an den Ägypter ab V. 12 deutet der Midrash mit einer Hintergrundgeschichte, die erzählt, dass dieser Ägypter mit einer Israelitin Ehebruch begangen hat, indem er sich ihr gegenüber als israelischer Mann ausgegeben hatte. Daher kann man sagen, dass auch der Midrash die Tötung des Moses an den Ägypter als einen Totschlag, nicht aber als einen Mord wertet, weil hier ein Delikt, nämlich der Ehebruch, auf den nach Levitikus, die Todesstrafe steht, vorlag. Mose fungiert daher auch als Richter und Vollstrecker des Gesetzes. Im Weiteren diskutiert der Midrash darüber, wie Mose diesen Ägypter getötet hat. Die einen meinen, dass er ihn mit einer Schaufel erschlug, die Rabbinen wiederum, vertreten den Standpunkt, dass er ihn tötete, indem er über ihn

¹¹⁸ Ebd., S. 34-35.

¹¹⁹ Vgl. COHEN, S. 90-91.

den Gottesnamen aussprach. Die zweite Szene in V. 13 „Als er aber am Tag darauf wieder hinausging, siehe, da raufeten sich zwei hebräische Männer (...)“ wird hier im Kontext mit den Namen der beiden Streitenden gesehen. Nach dem Midrash sind es Dathan und Abiram, die hier miteinander streiten. Man bezieht sich auf Num 14, 4, wo die beiden Namen genannt werden. Die beiden sind es, die die Israeliten gegen Mose aufwiegeln und ihnen sagen, dass sie sich einen Führer wählen sollen, um nach Ägypten zurückzukehren. Sie sind es auch, die am Roten Meer gegen Mose rebellieren. Eine andere Stimme im Midrash deutet diese Stelle so, dass die beiden miteinander stritten, weil sie sich gegenseitig erschlagen wollten. Die folgende V. 13 und 14 werden hier im Zusammenhang mit der ersten Szene in den V. 11 – 12 verstanden. Moses Frage, die er an den Israeliten richtet, warum er den anderen schlägt, wird mit dessen Infragestellung der Position Moses zurückgewiesen. Mose wird nicht als oberster Richter akzeptiert, weil er nach R. Judah gerade erst 20 Jahre alt ist und erst mit 40 Jahren die nötige „Reife“ für die Richterfunktion erreicht hätte. Nach R. Nehemiah war er zwar 40 Jahre alt und wirklich ein Mann, aber noch nicht fähig ein Gesetzesgeber und Richter über die Israeliten zu sein. Die Rabbinen meinen dazu, dass die beiden Israeliten mitbekommen haben, was Mose dem Ägypter angetan hat. Sie denken, dass er deshalb nicht „würdig“ sei, über sie zu richten. Außerdem fürchten sie, dass auch sie von ihm mit dem Aussprechen des Gottesnamens getötet werden.¹²⁰

Im Unterschied zur historisch-kritischen bzw. aktuellen Exegese versteht der Midrash den zweiten Teil des V. 14 „(...) also ist die Sache doch bekannt geworden!“ gänzlich anders. Nach dem Midrash Shemot Rabbah war Mose völlig entrüstet über die Widerrede seines hebräischen Bruders und dachte darüber nach, was der Grund für die Versklavung der Israeliten sei. Er sei, nach dem Midrash zu der Erkenntnis gekommen, dass sie unter Verleumdungssucht litten und deswegen in die Sklaverei gerieten. Auch zweifelte Moses daran, ob sie überhaupt würdig seien, von der Sklaverei befreit zu werden. „Die Sache ist bekannt geworden“ ist nach dem Midrash der Ausdruck für die gemachte Erkenntnis, die Mose im Zusammenhang mit der Frage, warum die Israeliten versklavt wurden, gewinnt. V. 15, „nachdem der Pharao davon hörte, was Mose getan hatte“, wird im Midrash so ausgelegt, dass die beiden Israeliten, die nach dem Midrash Dathan und Abiram hießen, Moses beim König von Ägypten verrieten. Die im V. 15 geschilderte Flucht des Moses vor dem Pharao wird im Midrash eifrig diskutiert. R. Jannai

¹²⁰ Vgl. Midrash, I, 29-30.

fragt, wie denn ein gewöhnlicher Mensch vor der Regierung fliehen kann? Das ist unmöglich. Also ist ein Engel in der Gestalt des Moses herabgestiegen und wurde anstelle des menschlichen Mose getötet. R. Joshua ben Levi deutet die wundersame göttliche Rettung Moses vor dem Pharao damit, dass der Pharao daran scheiterte Mose auszumachen, weil er einmal nur auf Stumme traf, die ihm nicht sagen konnten, wo Mose sei, dann auf Taube, die nicht hörten, was der Pharao fragte und verlangte und andere blind waren und deswegen Mose nicht verraten konnten, weil sie ihn nicht sahen. Letztlich ist es der Ewige, der Moses gerettet und alles darangesetzt hat, dass der Pharao ihn nicht morden konnte. „(...) und hielt sich im Land Midian auf. Und er setzte sich an einen Brunnen“ am Ende von V. 15 ist nach dem Midrash ganz klar ein Indiz dafür, dass Mose die Art und Weise der Erzväter annahm; denn am Brunnen trafen die Erzväter Isaak und Jakob ihre Frauen. „Three met their marriage partners at the well – Isaac, Jacob, and Moses“¹²¹ heißt es im Midrash. Das ist ein Hinweis dafür, dass Mose in die Reihe mit Isaak und Jakob gestellt wird. Die folgende Szene mit den Töchtern des Priesters von Midian, der laut Midrash hier Jethro heißt, nicht wie in V. 18 Reguel, wird vom Midrash Shemot Rabbah ähnlich interpretiert, wie von den Exegeten, die im ersten Teil dieser Arbeit zitiert wurden. Dem Midrash zufolge hat sich der Priester von Midian schon von seinem Götzendienst abgewendet und JHWH zugewendet. Mose rettete die Töchter des Priesters im Sinne eines „schützen, sichern“ vor der Gefahr, die von den Hirten ausging. Der Midrash in der englischen Übersetzung nuanciert hier zwischen den Verben „deliver“, was mit „erlösen, retten“ und „save“, was mit „retten, schützen“ passend übersetzt werden kann. Ein Augenmerk liegt hier im V. 17 auf „retten, schützen“, das im Verb „save“ zur Sprache kommt. Damit wird Mose, der von JHWH Gerettete, selbst zum Retter. Der Midrash beschreibt die Rettung im Bild, dass Mose die Töchter aus dem Wasser gezogen hätte. „Der-aus-dem-Wasser-Gezogene“ zieht bildlich gesprochen die Töchter des Priesters aus dem Wasser und rettet damit ihr Leben. Der Schlussteil des V. 17 „(...) und tränkte ihre Herde“ soll aussagen, dass Mose für die Töchter Wasser schöpfte und ihre Herde tränkte wie der Erzvater Jakob es für Rachel getan hat. Der Name des Priesters von Midian Reguel in V. 18 wird im Midrash so verstanden, dass es sich eigentlich um Jethro handelt, er aber hier Reguel heißt, weil er ein Freund von JHWH geworden ist. Die Antwort der Töchter auf die Frage des Vaters, warum sie denn so früh vom Tränken zurückgekommen seien, die Mose als Ägypter zu erkennen

¹²¹ Midrash, translated by LEHRMANN, S. 39.

gibt, wird im Midrash einmal mit seinem ägyptischen Kleidungsstil erklärt. Eine andere Deutungsweise ist komplizierter und bringt die Aussage der Töchter über Mose, dass er ein Ägypter sei in den Zusammenhang mit der Episode über Moses Tötung des Ägypters vor seiner Flucht. Er sei es schließlich gewesen, der durch seinen Tod die Töchter vor den Hirten gerettet hätte, weil, wenn er nicht von Mose getötet worden wäre, hätte Mose auch nicht nach Midian fliehen müssen bzw. können. Die Töchter erzählen ihrem Vater, dass Mose sie vor den Hirten gerettet und sogar ihre Herde getränkt hat. Der Vater fragt sie daraufhin in V. 20 „Und wo ist er?“ Der Midrash meint, dass Jethro wusste, dass Mose ein Nachkomme des Jakob sein müsse, weil alles, was die Töchter über ihn erzählten, darauf hindeutete. Im V. 20 heißt es weiter: „Warum habt ihr denn den Mann draußen gelassen?“ Im Sinne des Midrash will Jethro damit andeuten, dass Mose vielleicht eine Tochter heiraten will. Verdeutlicht wird dies mit der Aussage, dass Jethro den Mose zum Brotessen einladen will. Brotessen ist eine übliche Metapher für Heiraten. Und so war es auch Zippora, die künftige Frau des Moses, die ihm nachlief, um ihn in das Haus des Priesters von Midian zu holen. Sie hieß Zippora, so der Midrash, weil sie wie ein Vogel das Haus reinigte.¹²² In V. 21 willigt Mose ein und nimmt Zippora zur Frau. Im Midrash gibt es verschiedene Deutungen zu diesem Vers. Die eine Deutung, die auf R. Jehuda zurückgeht, besagt, dass der Priester von Midian dem Mose Zippora zur Frau gab, um ihm bei sich zu halten. R. Nehemia hingegen versteht den Satz so, dass Jethro Mose damit einlud, bei ihm zu nächtigen. Die Rabbinen hingegen vertreten den Standpunkt, dass Mose durch die Heirat mit Zippora begann die Schafe seines Schwiegervaters zu weiden. V. 22, der da lautet: „Die gebär einen Sohn, und er gab ihm den Namen Gerschom, indem er sagte: Ein Fremder bin ich in einem fremden Land geworden“, wird hier im Midrash so interpretiert, dass es unter den Gerechten (Name für die Israeliten, die die Tora halten) üblich ist, den eigenen Kinder Namen zu geben, die an Ereignisse erinnern. Wie also Josef seine zwei Söhne nach Ereignissen benannte, so tut es auch Mose mit seinem Sohn. Der Name seines Sohnes soll ihn daran erinnern, dass JHWH ihn gerettet hat und er nun in als Fremder in einem fremden Land lebt, wie es abschließend im Midrash lautet: „So Moses called the name of his son Gershom on account of the miracle God had done unto him, for though he was a stranger in an alien country God caused ihm to prosper even there“¹²³. Stemberger bringt die Kernaussagen dieser Episode auf den Punkt, indem er meint, dass Mose hier seine Lebensaufgabe ge-

¹²² Midrash, I, 32-33.

¹²³ Midrash, translated by LEHRMANN, S. 43.

funden hat. „Mose ist von diesem Zeitpunkt an bis zum Ende seines Lebens Hirte, der Hirte Israels“¹²⁴. Zum Motiv des Fremden, der in der Fremde zu seinem Volk und Gott findet, gesellt sich also nach Stemberger auch das Bild des Hirten Mose, das sicherlich im Durchzug durch das Rote Meer und in der Wanderung durch die Wüste am stärksten zum Tragen kommt.

2.3. Zusammenfassung und Rückblick

Zunächst soll am Anfang dieses Kapitels darauf verwiesen werden, welchen bedeutsamen Verständnishorizont die Methoden des Midrash für die Perspektive des Midrash Rabbah Shemot auf Ex 1-2 einnehmen und was das heute für das Verstehen und den Stellenwert der konkreten Interpretationen und Deutungen des Midrash Shemot Rabbah ausmacht.

Einleitend zu den folgenden Überlegungen soll vor allem Günter Stembergers grundsätzliche Einschätzung der Eigenart rabbinischen Midrashim ein Ausgangspunkt sein. Nach ihm kennt der Midrash sehr wohl Methoden ‚objektiver‘ Fachexegese und wendet diese bei Zeiten auch an. Im Gegensatz zur Exegese geht es dem Midrash aber vor allem immer um Aktualisierung bzw. stellt er förmlich diese Aktualisierung dar, die „die Gegenwartsbedeutung des Textes bzw. der biblischen Geschichte stets von Neuem zu erheben hat“¹²⁵. Dem Midrash ist es also ein zentrales Anliegen, die Bibel durchgehend als „geistig-religiöse Umwelt“¹²⁶ hervorzuheben, in der der Jude lebt und glaubt. Vereinfacht könnte man auch sagen, dass der Midrash die Überzeugung teilt, „dass in der Tora alles enthalten ist“¹²⁷.

Wie schon in der Einleitung zum Midrash generell erläutert wurde, stellt der Midrash zur Zeit seiner Entstehung und Verwendung für sich, man könnte fast sagen, Absolutheitsanspruch in Punkto Auslegung der Tora und als Erkenntnisquelle. Im Mittelpunkt steht dabei die Autorität der Rabbinen als Ausleger.¹²⁸ Diese Autorität begründet sich in der Überzeugung, dass „der Ausleger der Tora (...) der Mittler zu Gott“¹²⁹ ist. Damit dürfte auch klar sein, wieso im Verlauf des Textes des Midrash Shemot Rabbah so viele Bezüge zu rabbinischen Autoritäten und deren Auslegungen hergestellt werden. Um,

¹²⁴ STEMBERGER: Mose, S. 71.

¹²⁵ STEMBERGER, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch, S. 262.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Ebd., S. 263.

¹²⁸ Vgl. LANGER, S. 51-53.

¹²⁹ LANGER, S. 53.

die Art der Methode des Midrash besser nachvollziehen zu können, ist es hilfreich, das Ziel, das der Midrash verfolgt, genauer zu bestimmen. Gerhard Langer meint, dass es dem Midrash darum geht, im biblischen Text entdeckte Fragen zu beantworten, Unklarheiten auf zu klären und Spannungen zu lösen.¹³⁰ Um das zu erreichen,

„verwenden die Rabbinen die hermeneutischen Regeln, stellen intertextuelle Bezüge zu anderen – aus unterschiedlichsten Gründen vergleichbaren – Bibelstellen her, benützen Gleichnisse oder Beispielerzählungen etc. Gerade die so genannten *gaps*, also die Leerstellen und offenen Fragen innerhalb des Textes ermöglichen es zudem, wichtige Botschaften zu transportieren, die in der Form der Auslegung des Bibeltextes erscheinen, über bloße ‚Exegese‘ aber weit hinausgehen. Isaak Heinemanns in Bezug auf die Haggada geprägte Begriffe der ‚schöpferischen Philologie‘ bzw. der ‚schöpferischen Geschichtsschreibung‘ (*Darcho ha-Aggada*) haben hier ihre tiefe Berechtigung. ‚Schöpferisch‘ trifft insofern zu, als es sich bei den Auslegungen der Rabbinen tatsächlich um Kreationen von Zusammenhängen mit dem Ziel handelt, diese für die eigene Lebenswelt anwendbar zu machen“.¹³¹

Zur allgemeinen Erörterung der Hermeneutik der Rabbinen wäre zu sagen, dass man sie nach Langer wohl als „Hermeneutik der Anknüpfungen“¹³² beschreiben kann, die sich darin zeigt, dass die Rabbinen „ihre Auslegungen zu einem großen Teil auf der Basis von Assoziationen treffen, die sie aus dem intertextuellen Zusammenhang des Bibeltextes erschließen“¹³³. Unter anderem wird dabei die Bedeutung eines Wortes intertextuell beleuchtet, die Doppelbedeutung eines Begriffes ausgelegt, die Bedeutung eines Wortes diskutiert und aufeinanderfolgende Bibelstellen werden zur Deutung genützt. Vor allem die sogenannte Atomisierung, nach der ein Text zergliedert wird, weil er nach der Meinung der Rabbinen mehrere Botschaften enthält sowie Vergleiche und Kontraste, spielen dabei eine wichtige Zugangsweise, die die Rabbinen immer wieder verwenden.¹³⁴

Das Ganze mündet dann schlussendlich wieder in das Grundprinzip rabbinische Hermeneutik, dass nach Hermann L. Strack und Günter Stemberger darin liegt, „die Tora als das Lebensgesetz des Judentums den sich wandelnden Lebensverhältnissen anzupassen“¹³⁵. Auch, wenn auf den ersten Blick, die Hermeneutik der Rabbinen willkürlich erscheinen mag, folgt sie letztendlich klaren Regeln, die auf die sieben Regeln Hillels, 13 Regeln des Jischmaels und die 32 Regeln des R. Eliezer (ben Jose haGelili) zurück-

¹³⁰ Vgl. Ebd., S. 56.

¹³¹ LANGER, S. 56.

¹³² Ebd., S. 57.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Vgl. LANGER, S. 58-64.

¹³⁵ STRACK, Hermann L. und STEMBERGER, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch, 9. Auflage, C. H. Beck Verlag, München 2011, S. 25.

zuföhren sind.¹³⁶ Die Regeln der Gematria und des Notarikons, die in der Einleitung zu diesem zweiten Teil dieser Masterarbeit erwähnt wurden, fallen unter anderen in dieses Regelwerk. Den Umfang und das genaue Detail der gesamten hermeneutischen Regeln, an die sich die Rabbinen gehalten haben, zu erläutern, sprengt eindeutig den Rahmen dieser Arbeit um ein Vielfaches.

Wendet man sich zum Abschluss dieses Kapitels den „Kernaussagen“ des Midrash Shemot Rabbah über Ex 1 und 2 und Moses zu, kann man resümierend festhalten, dass zuerst einmal die Bezeichnung „Söhne Israels“ in einem engen Zusammenhang mit der Ahnenreihe von Abraham bis Jakob steht und pointiert zum Ausdruck bringt, dass die Israeliten, die als „Söhne Israels“ bezeichnet werden, gerecht sind. Gleichzeitig assoziiert der Midrash mit dem Titel den Anklang an die bevorstehende Erlösung des Volkes Israels. Hier kann man durchaus Parallelen zum heutigen Stand der Exegese, wie es im ersten Teil dieser Arbeit beschrieben wurde, ziehen. Einen wesentlichen Unterschied im Verständnis des Textes bildet hingegen die Deutung des Midrash, nach der die Israeliten selbst durch ihren Abfall von JHWH und dem nicht Verfolgen der Tora, die Unterdrückung und Versklavung in Ägypten provoziert haben. Danach war es JHWH, der sie auf diese Art und Weise gezüchtigt hat. Trotz allem bleibt aber die Hoffnung auf Erlösung und die Rückbindung an den gerechten Ahnvater Jakob bestehen.

Im Weiteren würdigt der Midrash, ähnlich wie es die heutige wissenschaftliche Exegese auch herausgearbeitet hat, die zwei Hebammen in Hinblick auf die bevorstehende Erlösung des Volkes Israels. Ein offensichtlicher Unterschied stellt hier allerdings die „Legende“, die der Midrash über die Hebamme Mirjam (gemeint ist Pua) erzählt, dar. Sie war es, man erinnere sich an die Ausführungen im zweiten Teil der Arbeit, die ihren Vater Amram wegen seiner Trennung von seiner Frau heftig kritisierte und ihm vorwarf, dass er dadurch grausamer handle als der Pharao mit seinem Erlass. Im Midrash scheint in diesem Zusammenhang eine Tendenz in Richtung Reduzierung der Frauen auf ihre Rolle im Umfeld der Fortpflanzung vorzuliegen. Ob man dies als negativ oder positiv betrachtet, scheint im Auge des Betrachters zu liegen. Die hebräischen Hebammen werden auf jeden Fall so lobend erwähnt, weil sie sich gänzlich gegen die Erlasse des Pharaos stellen und sogar noch die Hebräerinnen und ihre Säuglinge mit Nahrung und Wasser versorgen. Damit, so der Midrash, handeln die zwei Hebammen wie ihr Vater Abraham. Sie verhalten sich nach dem Vorbild ihres männlichen gerechten Erz-

¹³⁶ Vgl. Ebd.

vaters. Als Hintergrundmotiv für das mutige Handeln der Hebammen, hebt der Midrash ihre Gottesfurcht hervor, die hingegen die versklavten Israeliten vergessen bzw. verlernt hatten. Erst die Gottesfurcht der Hebammen und ihr gerechtes Handeln ermöglichten die Geburt Mose.

Bezüglich der Geburtsgeschichte des Moses unterstreicht der Midrash, dass seine Mutter gerecht war und diese Gerechtigkeit sich darin äußerte, dass sie auf die Weisung Gottes gehört und nach ihr gelebt hat. Deswegen war sie auch von den Folgen des Sündenfalls unter Schmerzen zu gebären, verschont. Mose wird von Beginn an als der Gerechte JHWHs schlechthin gesehen. Der Midrash Shemot Rabbah deutet das hebräische Wort טוב durchgehend als gut im Sinne von gerecht. Mose hätte demnach auch den Namen „Tob“ bzw. „Tobiah“ getragen, sei schon beschnitten und bereit für die Prophetie gewesen. Ähnlich wie die aktuelle Exegese erkennt auch der Midrash Bezüge zum Adjektiv „gut“ bzw. „sehr gut“ in der ersten Schöpfungserzählung. Der kleine, im Binsenkörbchen, auf dem Nil schwimmende Mose, wird von der Pharaonentochter gefunden und laut dem Midrash von ihm geheilt. Sie „erkennt“ ihn dem Knaben die „Schechinah“ JHWHs und wird durch ihr Mitgefühl mit diesem gerechten Kind vom ägyptischen Götzendienst befreit. In der Auffindungsszene des zukünftigen Retters Israels bezeichnet der Midrash Mose selbst zum ersten Mal als Lehrer, der der Welt die Tora gebracht hat. Der Midrash Shemot Rabbah bringt die Ehrbezeichnung Moses als Lehrer Israels, als Lehrer der Tora pointiert, differenziert und expressiv zum Ausdruck. Allein die Redewendung „Mose, unser Lehrer“, die andererseits für rabbinische Weise und Gelehrte, vor allem für Judah dem Patriarchen gebräuchlich ist, wird im Midrash vier Mal gebraucht.¹³⁷

Über Mose wird auch gesagt, dass er als Retter bzw. Heilsbringer Israels eine wichtige Rolle einnimmt. Das wird nicht direkt über Mose ausgesprochen, sondern indirekt durch ergänzende Geschichten und Vergleiche, die im Midrash immer wieder eingebaut werden, um diverse Teststellen näher zu deuten. Mose erscheint schon als Kleinkind als aktiv Handelnder und als jemand, der schon als quasi Säugling weiß, wer er ist und, was seine Berufung sein wird. Dies wird vor allem an der Geschichte deutlich, in der Mose laut der Überlieferung bewusst das Säugen durch eine ägyptische Amme abgelehnt habe. Daran wird ersichtlich, warum er seiner leiblichen hebräischen Mutter von der ägyptischen Prinzessin zum Stillen „zurückgegeben“ wurde. Eine entscheidende Ent-

¹³⁷ Vgl. GRAVES, Michael: Scholar and Advocate: The Stories of Moses in Midrash Exodus Rabbah, in: Bulletin for Biblical Research 21,1, 2011, S. 11.

wicklung macht Mose als junger Mann durch, als er in der Begegnung mit seinen „Brüdern“ durch sein Mitleiden mit ihrem Schicksal der Sklaverei und Unterdrückung so etwas wie Empathie und Solidarität für sie aufbringt, die wesentlich für seine spätere Berufung als Retter sein wird. Sicherlich wird schon in der Szene mit den zwei sich streitenden Hebräern angedeutet, dass Mose auch Richter und Vollzieher des Gesetzes der Tora sein soll. Allerdings wird gleichzeitig durch die Ablehnung dieser Funktionen durch den einen Hebräer Mose ein noch ausstehender notwendiger Aufenthalt in der Fremde, der zu seiner vollen Identität als Israelit führen wird, als notwendig angekündigt. Erst beim Priester von Midian, wird sich Mose seiner Abstammung, seiner Stellung und seiner Berufung voll bewusst. In der Fremde versteht Mose – das wird er dann durch den Namen seines Erstgeborenen – Gershom – zum Ausdruck bringen – dass er als zukünftiger Retter Israels nur Retter sein kann, weil er selbst durch das Wirken JHWHs gerettet wurde.

Michael Graves hebt im Zusammenhang seines Artikels über Mose als Lehrer und Stellvertreter im Midrash Shemot Rabbah hervor, dass das Verständnis Moses als Lehrer und Anwalt seines Volkes im rabbinischen Midrash zur Zeit seiner Entstehung im 10. und 11. Jh. eine so große Rolle eingenommen hat, weil das Judentum durch das immer stärker werdende einflussreiche katholische Christentum unter päpstlicher Vormachstellung komplett in Frage gestellt und seiner theologischen, aber auch geschichtlichen Legitimität beraubt wurde.

„Christian polemics against Judaism included the charge that the prophets themselves had testified to the corruption of the physical Israel. When hostility against the Jews turned into violence in the 11th century, the Jews often found that even political authorities who were more positively inclined toward the Jews (including many bishops) were unable to intercede successfully on their behalf with the mobs and other forces at work that were devastating Jewish communities. In this context, it is the Moses who pleaded (successfully) with God to avert disaster who is of primary significance. Moses in ER is a heroic figure: bold, shrewd, and selfsacrificing. He is, of course, an extraordinary figure in the biblical text (e.g., Deut 34:10-12), but it is his remarkable ability to save Israel from disaster that may have been particularly meaningful for medieval readers of ER.“¹³⁸

Auffällig, ja charakteristisch für die hermeneutische Methode des Midrash Shemot Rabbah scheint sein Anachronismus zu sein, mit dem er in völliger Freiheit Moses so porträtiert, dass er wie ein Rabbiner zu Zeit der Entstehung des Midrash erscheint. Da-

¹³⁸ GRAVES, S. 18.

bei wird die Geschichte, die dieses Porträt Moses darbietet, an den biblischen Text angeschlossen, ohne diesen zu verstellen oder umzudeuten. Hier geschieht eine Aktualisierung des biblischen Textes, die sich im Dialog zwischen biblischen Text, der als Wort Gottes absolute Autorität genießt, Rabbinen, die den Midrash als Kommentar zur Tora Gottes verfassen und der jüdischen Leserschaft, an die der Midrash in ihrem konkreten Lebensumfeld gerichtet ist, manifestiert.¹³⁹

Aufgrund dieser Zeit- und Kontextgebundenheit des Midrash erscheint es weder verwunderlich, noch sonderlich außergewöhnlich, dass viele Interpretationen des biblischen Textes von Ex 1-2 mit dem aktuellen Stand heutiger wissenschaftlicher Exegese im Konkreten so nicht mehr haltbar sind. Im damaligen Zeitkontext und im Hinblick auf die entsprechende Leserschaft hatte und hat der Midrash Shemot Rabbah als Kommentar des biblischen Textes sicherlich seine Berechtigung. Nichts desto trotz bleibt und ist er nur eine Stimme unter vielen.

¹³⁹ Vgl. Ebd., S. 19-20.

3. Ex 1-2 und die Exodus Homilien I und II des Kirchenvaters Origenes

Nach den ersten beiden Kapiteln dieser Masterarbeit, die sich zunächst mit dem Bibeltext und seinen theologischen Zentrallaussagen beschäftigt und im Anschluss daran im zweiten Kapitel den Midrash Shemot Rabbah diesbezüglich zu Wort kommen lassen hat, um herauszuarbeiten, wie Mose in beiden Texten gedeutet und verstanden wird, wendet sich das dritte Kapitel dem Kirchenvater Origenes und seinen zwei ersten Exodus Homilien zu, um Mose und seine Stellung sowie Interpretation an einem konkreten Beispiel aus der Zeit des frühen Christentum herauszuschälen. In einer kurzen Einleitung soll kurz auf das Leben und Wirken des bedeutsamen Kirchenvaters des dritten und vierten nachchristlichen Jahrhunderts eingegangen werden.

3.1. Der Kirchenvater Origenes – Leben und Werk

Origenes ist einer der Kirchenväter, über den die Geister weit auseinandergehen. Geboren um 185 und gestorben um die Mitte des 3. Jh. (um 254) n. Chr. war er ein Theologe in einer Zeit, in der sich die Gnosis, auch unter den Christen, großer Beliebtheit erfreute. Origenes scheute sich nicht das Gedankengut der Gnosis mit zu berücksichtigen, zu durchdenken und zu hinterfragen, um sie dann aber auch abzuwehren. Trotz alledem wurde er aufgrund seiner Lehren posthum auf dem Konzil von Konstantinopel 553 verurteilt.

Geboren und Aufgewachsen ist er als Sohn christlicher Eltern in Alexandrien, wo ihn sein Vater in der „Enkyklios paideia“¹⁴⁰ eine damals angesehene schulische Ausbildung zuteil kommen lässt. Einer seiner berühmtesten Lehrer war Clemens von Alexandrien, der zu den einflussreichsten christlichen Theologen des 3. Jahrhunderts zählt.¹⁴¹ Anfangs wird Origenes Lehrer für die alexandrinische Ortskirche, der er nach Streitigkeiten mit dem damaligen Bischof Demetrius 231 den Rücken zugekehrt und von dort nach Cäsarea in Palästina übersiedelt. Dort wird er nach kürzester Zeit zum Presbyter geweiht und unterrichtet dort verschiedene Disziplinen wie Ethik, Physik, Geometrie, Astronomie und Dialektik, sowie die Auslegung biblischer Texte und Meditation, weil er

¹⁴⁰ SCHOLTEN, Clemens: Origenes, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/origenes-at/ch/0b1d6575c18a7f90f4aea21ace221413/>, 11.04.2017.

¹⁴¹ Vgl. HEINDL, Erich J.: Das Christentum – unverstanden und missbraucht, die Religion der Liebe steht erst an ihrem Anfang, hrsg. von SPEYER, Adelheit und Wolfgang, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2010, S. 87.

von einem ganzheitlichen Wissenskonzept überzeugt ist. Zeitlebens las er verschiedenste Texte von christlichen Theologen, jüdischen Vertretern, Philosophen und römischen Denkern wie z.B. Kelsos.¹⁴² Umstritten ist, ob Origenes Hebräisch Kenntnisse besaß oder nicht. Autoren wie Heindl und De Lange bejahen dies. Andere hingegen wie z.B. Stemberger gehen davon aus, dass Origenes kein Hebräisch konnte.¹⁴³ Heindl meint, dass er in seiner palästinischen Zeit Kontakt mit Rabbinen und jüdischen Denkern hatte. Ob, aber dieser Kontakt auf persönlichen Begegnungen basierte oder sich auf das Lesen von Schriften beschränkte, kann heute nicht mit Sicherheit bestätigt werden.¹⁴⁴

Ein unübersehbarer Einfluss jüdischen Denkens der damaligen Zeit, sei es in der Art der Schrifthermeneutik oder der Art und Weise mit biblischen Texten umzugehen, wird aber grundsätzlich von einer breiten Autorenschaft in der Forschung rund um Origenes bejaht. Origenes ist vermutlich an den Folgen der Folter unter der Christenverfolgung, die Kaiser Decius in den Jahren 253 und 254 durchführte, in Tyrus gestorben.

Origenes Schriften sind nur bruchstückhaft in der griechischen Originalsprache vorhanden. Das, was nun heute vom Kirchenvater vorliegt, ist fast ausschließlich in Latein verfügbar und wurde von den beiden Kirchenschriftstellern Rufinus, der von der Mitte des 4. Jahrhunderts bis Anfang des 5. Jahrhunderts lebte, und Hieronymus, übersetzt. Vieles, was Origenes selbst gelehrt, gedacht und gepredigt hat, hat er selbst nie niedergeschrieben. Allerdings wurden seine Predigten mitgeschrieben. Auch der Verlust der Originaltexte in griechischer Sprache und seine Verurteilung auf dem Konzil von Konstantinopel 553 führten dazu, dass es nicht immer möglich ist, sein eigentliches Gedankengut, zu rekonstruieren. Den größten Anteil seiner Schriften machen seine biblischen Schriften wie in Kommentare, Homilien, Scholien und Exzerpten aus.¹⁴⁵ Einen besonderen Stellenwert im Bereich der altkirchlichen Exegese nimmt Origenes mit seiner eigenen Art der Bibelinterpretation ein. „Hier entwickelte Origenes die allegorische Interpretation. Der Wortsinn der Heiligen Schrift sei von ihrem tieferen Sinn zu unterscheiden, wobei dessen Erfassen zugleich eine tiefere Einsicht in die Offenbarung ermögliche. Gottes Offenbarung habe offensichtlich zwei Seiten, die entsprechend zu betrachten und zu werten seien.“¹⁴⁶ Für die damaligen Exegeten, die vor allem Ihre Auf-

¹⁴² Vgl. Ebd.

¹⁴³ Vgl. HEINDL, S. 87-90.

¹⁴⁴ Vgl. DE LANGE, N. R. M.: Origen and the Jews, Studien In Jewish-Christian Relations In Third-Century Palestine, Cambridge University Press, London 1976, S. 1-37.

¹⁴⁵ Vgl. <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/origenes-at/ch/0b1d6575c18a7f90f4aea21ace221413/>, 11.04.2017.

¹⁴⁶ DE LANGE, S. 88.

gabe darin sahen, dem Gläubigen den Schriftsinn auszulegen und zeitgemäß zu aktualisieren – vor allem im Rahmen von Predigten und Unterweisungen – spielte die Spannung zwischen Wortsinn und Allegorie eine entscheidende Rolle.

Basil Studer bringt die Spannung dieser beiden Kategorien auf den Punkt, wenn er schreibt:

„Das durchgehende Interesse an der Problematik von Buchstabe und Allegorie versteht sich ohne weiteres. Die Unterscheidung zwischen einem mehr an der Oberfläche liegenden und einem tieferen Sinn der Heiligen Schriften gehört tatsächlich zu dem, was jedem Leser der patristischen Darlegungen zur Bibel auffallen muss. Sie beherrschte nicht nur den praktischen Gebrauch der biblischen Texte. Sie wurde von den bedeutenden, ja von vielen frühchristlichen Exegeten in den Einleitungen zu den Predigten und in den Prologen zu den Kommentaren auch thematisiert. Selbst eigentliche Abhandlungen zur Frage fehlten nicht, wie vor allem aus dem vierten Buch *Peri Archon* des Origenes oder Schrift *de doctrina christiana* des Augustinus hervorgeht“.¹⁴⁷

Auch wenn die Unterscheidung zwischen Wortsinn und Allegorie für die Kirchenväter wie Origenes wichtig war, ging es ihnen allen aber um ein gemeinsames Hauptinteresse, nämlich „um eine Aktualisierung eines religiösen Textes. Ob Buchstabe oder Allegorie, es ging immer um das *pro nobis*, um den Nutzen und die Erbauung.“¹⁴⁸ Für Origenes‘ Denken, Sprechen, Schreiben und Theologisieren sollte ein wichtiger Aspekt nicht unerwähnt bleiben. Schon damals vertrat er im Gegensatz zu Athenagoras, der meinte, dass Gott die Bibel Wort für Wort diktiert habe, die Position, dass „die biblischen Texte die geschichtlich bedingte literarische Deutung der Offenbarung seien“¹⁴⁹.

3.2.Grundsätzliches zur patristischen Schriftauslegung und zur Bibelhermeneutik des Origenes im Speziellen

Origenes war als Schüler Clemens von Alexandriens bestens mit den in der antikhellenistischen Welt üblichen Methoden der Rhetorik und Hermeneutik vertraut. Da, die Frage umstritten ist, ob Origenes Hebräisch verstand, muss man von der Tatsache ausgehen, dass er die Septuaginta als Grundlage seiner bibelexegetischen Tätigkeit verwendet hat. Es könnte aber durchaus sein, dass er über Informationen von Rabbinen, die

¹⁴⁷ STUDER, Basil: Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift: zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung in: *Revue des études augustiniennes*, 42/1/1996, 71-95, S. 74.

¹⁴⁸ Ebd., S. 75.

¹⁴⁹ HEINDL, S. 89.

sich über die Bedeutung und Auslegung hebräischer Wörter bezog, verfügte. So gut wie gesichert ist aber, dass Origenes für seine Bibelarbeiten nicht nur auf die Septuaginta allein zurückgriff, sondern unter anderem auch auf andere Übersetzungen Bezug nahm. Sein Werk, die sogenannte Hexapla – eine mehrsprachige Synopse in sechs Spalten – stellt den Versuch dar, die Übereinstimmung des griechischen Textes der Septuaginta mit dem hebräischen Text nachzuweisen, gibt davon ein eindeutiges Zeugnis.¹⁵⁰ Generell ist zur Perspektive, von der aus Origenes seine umfangreichen biblischen Studien betrieb und im speziellen seine Homilien verfasste, zu wiederholen, was Agnethé Si-quans in ihrem Aufsatz „Origen’s Fifth Homily on Exodus: A Narratological Approach to Ancient Biblical Interpretation“, sichtlich auf den Punkt bringt, nämlich, dass: „Origen’s homilies on Exodus interpret the biblical text from a Christian community’s perspective. This includes his reading of the ‚Old Testament‘ through the lens of the ‚New‘, especially Paul’s allegorical interpretation of the Exodus in 1 Corinthians 10“¹⁵¹. Allgemein ist zu der Theologie, die hinter der Exegese des Kirchenvaters steht, zu sagen, dass Origenes davon überzeugt ist, dass hinter der Heilsgeschichte, die in der Bibel niedergeschrieben ist, die göttlichen Mysterien der Erlösung verborgen enthalten sind. Der Heilige Geist ist derjenige, der durch die Heilige Schrift Wissen bzw. Weisheit oder Erkenntnis über Gott und seinem Sohn, über die Seele, die Welt bzw. den Ursprung des Bösen (der beim Teufel liegt) schenkt. Allerdings, so stellt der Theologe Origenes in seinem Werk „De Principiis“ fest, muss man zwischen drei Arten von Bibellesern unterscheiden. Analog zur Unterscheidung zwischen Körper, Seele und Geist. Auf die Schrift bezogen differenziert er zwischen Wortsinn und tieferen, sprich geistigen und moralischen Sinn. Origenes ist im tiefsten davon überzeugt, dass er im Alten Testament alle Glaubenswahrheiten, die für den christlichen Glauben fundamental entscheidend sind, geoffenbart auffindet. Charles Kannengiesser meint dazu: „God’s saving activity in Jesus Christ is the hidden content of all scripture, which can be laid hold of by allegorizing“¹⁵². Über Origenes bibeltheologischen Zugang referiert er beziehungsweise auf Origenes’ eigenen Ausführungen weiter:

¹⁵⁰ Vgl. KANNENGIESSER, Charles: Handbook of Patristic Exegesis, The Bible in Ancient Christianity, Volume I, Brill, Leiden 2004, S. 539-545.

¹⁵¹ SIQUANS, Agnethé: Origen’s Fifth Homily on Exodus: A Narratological Approach to Ancient Biblical Interpretation, in: Biblical Reception 3 (2014), edited by EXUM, J. Cheryl and CLINES, David J.A., Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2014, S. 292.

¹⁵² VOGT, Hermann J.: Origen of Alexandria (185-253), A Special Contribution, in: KANNENGIESSER, S. 546.

„Jesus, the Logos become man – Origen can treat him too, like the Holy Spirit, as the author of all Scripture – even warn: ‚Search the Scripture!‘ (Jn 5:39). One must thus penetrate through the surface of the holy text into its depths. The meaning of the obscure passages must be opened up with the aid of similar word and concepts which occur at other places in the Bible, on the basis of the results it will then be possible to discover a deeper spiritual meaning in those passages also which are meaningful read literally, and finally to grasp the real meaning of the Bible as a whole“.¹⁵³

Jesus Christus ist die letztgültige offenbarte Wahrheit bzw. das Wort Gottes und stellt damit für Origenes den Dreh- und Angelpunkt jeglicher Schriftauslegung dar. Er lebt in seiner Kirche fort und inspiriert sie durch den Heiligen Geist. Der Kirchenvater ist der Meinung, dass mit Hilfe der allegorischen Schriftinterpretation alle offenbarungsbezogenen Glaubenswahrheiten im Alten und Neuen Testament auffindbar sind. Gerade und vor allem durch das Heilswirken und die Lehren Jesu Christi, so Origenes, konnte und kann die Göttlichkeit des Alten Testaments voll zur Geltung kommen. Daher ist es vor allem das Lehren Jesu, das in der Kirche weiterlebt und sich in ihrer katechetischen und homiletischen Praxis unter der Inspiration und durch das Wirken des Heiligen Geistes zeigt, dass das Alte Testament als Offenbarung Gottes vollends ans Licht bringt.¹⁵⁴

Wesentliche Voraussetzung für die allegorische Schriftauslegung beim Kirchenvater ist die Grundüberzeugung, dass die Schrift geistlich auszulegen ist. Die Kirche, so erläutert er, ist davon überzeugt, dass alles, also das Gesetz und die Schrift geistlich zu verstehen und zu deuten ist. Alles deutet auf eine tiefere, nicht an der Oberfläche des Wortsinns ergründbare Dimension hin. „Denn was aufgeschrieben ist, sind die äußeren Gestalten von gewissen Geheimnissen und Abbilder von göttlichen Dingen“.¹⁵⁵ Der Theologe denkt, dass zusätzlich auf Seiten des Lesers eine „*intelligentia spiritualis*“, d.h. eine geistlich orientierte Verständnissfähigkeit und eine von Gott für den Menschen zum Ergründen des Wortes Gottes geschenkte „*scientia spiritualis*“ notwendig vorausgesetzt werden muss.¹⁵⁶ Erst dann lassen „der Schrift innenwohnende ‚geistliche Sinn‘ und das dem Menschen von Gott geschenkte ‚geistliche Verständnis‘, der *sensus divinus* seines Geistes (...) das Herz Gottes schauen“¹⁵⁷. Interessant ist, dass Origenes es zu schaffen

¹⁵³ Ebd., S. 547.

¹⁵⁴ Vgl. TORJESEN, Karen J.: *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin/New York, 1986, S. 38-39.

¹⁵⁵ LIES, L.: Die ‚Gottes würdige‘ Schriftauslegung nach Origenes, in: *Origeniana Sexta, Origène et la Bible / Origen and the Bible*, hrsg. von DORIVAL, Gilles und LE BOULLUEC, Alain, Leuven University Press, Leuven 1995, S. 365.

¹⁵⁶ Vgl. Ebd.

¹⁵⁷ LIES, S.365.

meint, Widersprüche, die sich auf der Ebene des buchstäblichen bzw. historischen Aspekts der Bibel ergeben, mit Hilfe des geistlichen Schriftverständnisses aufzuheben, weil er glaubt, dass zwar im Bereich des Wortsinns Widersprüche existieren, diese sich aber auf der geistlichen Ebene auflösen scheinen bzw. gar nicht vorhanden sind, weil das geistliche Verständnis schlussendlich in Gott selbst begründet ist und diesem nicht widersprechen kann. Daher muss förmlich „jeder buchstäbliche Sinn der Schrift (...) einen geistlichen Sinn“¹⁵⁸ enthalten. Den für Origenes so wichtigen moralischen Sinn der Schrift, der im geistlichen verankert ist bzw. aus ihm hervorgeht, übersteigt die menschlichen Fähigkeiten. Daher braucht es die Unterweisung und Belehrung sowie Bestärkung durch die Schrift unter der Führung des Heiligen Geistes. Hier nimmt der christliche Lehrer bzw. Verkünder eine wichtige Rolle ein. Lehre – sprich Auslegung der Schrift – und authentische Sittlichkeit des Verkünders sind deswegen untrennbar miteinander verknüpft.¹⁵⁹ Das moralische Leben des Verkünders muss sich mit der Wahrheit des christlichen Glaubens decken. Ansonsten verwirkt die Verkündigung jegliche Glaubwürdigkeit und göttliche Ursprünglichkeit.

3.3. Ex 1,1 – Ex 1,11 und die Exodus Homilie I

Grundsätzlich kann man sich einleitend zu den Grundgedanken der Exodus Homilien auf das beziehen, was Anna Tzvetkova-Glaser allgemein über die Auslegung des Exodus bei Origenes schreibt, dass, nämlich „das Geschehen des Alten Testaments einen Weg der geistigen Erziehung Israels bezeichnet“¹⁶⁰. Origenes ist der Überzeugung, dass Gott als Vater sein Volk „stets zu einer geistigen Perfektion“¹⁶¹ führt.

Der Kirchenvater Origenes leitet seine erste Predigt zum Buch Ex Kapitel 1 mit einer Analogie in Form eines Gleichnisses über das Wort Gottes ein. Er vergleicht das Wort der Schrift mit einem Samenkorn, in dessen Natur es liegt, in die Erde fallen zu müssen, damit es zu einer Pflanze heranwachsen und sich vielfach vermehren kann, „videatur mihi unusquisque sermo Scripturae divinae similis esse alicui seminum...“¹⁶². Es ist der

¹⁵⁸ Ebd., S. 368.

¹⁵⁹ Vgl., Ebd. S. 370-72.

¹⁶⁰ TZVETKOVA-GLASER, Anna: Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen, in: *Early Christianity in the Context of Antiquity*, edited by BRAKKE, David, JACOBSEN, Anders-Christian und ULRICH, Jörg, Volume 7, Peter Lang Verlag, Frankfurt a. Main, 2010, S. 240.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² BAEHRENS, W. A.: Origenes Werke, sechster Band, Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, 1. Teil, die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1920, S. 145.

erfahrene und gewissenhafte Bauer, der das Wort Gottes als Samenkorn bearbeitet und es auf geistiger Ebene auslegt, wodurch es erst dann zu einem Baum heranwächst und sich auf vielen Zweigen ausbreiten kann. Der Kirchenvater weist aber entschieden allen Denkern und Rednern, die mit ihren edlen Worten hohe Ziele verfolgen ohne jedoch den Sinn des Wortes Gottes, der darin besteht es als Lebensregel zu begreifen, zu erfassen, eine Absage. Origenes macht mit der Analogie seiner Hörschaft klar, dass er jetzt sozusagen der Bauer ist, der das Wort Gottes sorgfältig bearbeitet und geistig für sie auslegt. Gleichzeitig geht es ihm um eine Aktualisierung des Wortes Gottes auf die Zeit und Lebensumstände seiner Zuhörschaft. Das Ganze dient der Erbauung der Gläubigen. Bei Rufinus liest man daher:

„(...) si peritum inveniatur et diligentem colonum, cum primo attactu videatur exiguus et brevis, ut coeperit excoli et spiritali arte tractari, crescit in aborem, in ramos et in virgulta diffunditur: ita ut possint venire, 'avec coeli' levibus pennis, verborum dumtaxat pompa, excelsa sectantur et ardua et rationibus capti velint habitare in ramis istis, in quibus non loquendi decor est, sed ratio vivendi“.¹⁶³

Origenes verbindet Ex 1,1-5 mit Jes 52,4, wo es heißt „Mein Volk zog nach Ägypten hinab, um dort zu wohnen, und ist mit Gewalt nach Assur verschleppt worden“, indem er äußert, dass diese Stelle dem Mysterium in Ex 1,1-5 ähnlich ist. Mysterium vom griechischen Wort *μυστήριον* hat zwei wesentliche Bedeutungen. Einmal bezeichnet es schlichtweg das Geheimnis (z.B. des Glaubens) und zweitens kann es auch für das Wort Symbol verwendet werden. Studer weist darauf hin, dass bei Origenes Mysterium allgemein eine verborgene Wirklichkeit umschreibt. Einmal wird mehr der symbolische Wert hervorgehoben, ein anderes Mal hingegen mehr der Aspekt der verborgenen Wahrheit.¹⁶⁴ Worin das Mysterium genau besteht, lässt Origenes hier noch nicht verlauten. Im nächsten Schritt stellt Origenes zu Ex 1,1-5 Bezüge zum Neuen Testament her, um die Stelle im Alten Testament geistig zu deuten. Mit 1 Kor 10,18, wo Paulus von einem irdischen Israel spricht, das Origenes als „secundum carnem Istrahele“ übersetzt. Daraus schlussfolgert der Kirchenvater dann, dass es auch ein geistiges Israel geben muss („ut alium sine dubio indicet esse secundum spiritum“). Dabei nimmt das geistige Israel den wahren Stellenwert ein und steht für das Neue, das das Alte ablöst bzw. ge-

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Vgl. STUDER, B.: Die doppelte Exegese bei Origenes, in: ORIGINIANA SEXTA, ORIGÈNE ET LA BIBLE / ORIGIN AND THE BIBLE, Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly, hrsg. von DORIVAL, Gilles et LE BOULLUEC, Alain, Leuven University Press 1995, S. 312-320.

nauer gesagt erfüllt.¹⁶⁵ Hierbei spielt vor allem der Apostel Paulus für Origenes eine autoritative Rolle, weil er, seiner Meinung nach, aufgrund seiner Berufung und Stellung, den hermeneutischen Rahmen absteckt. Darum werden sukzessive die weiteren Verse von Ex 1,1 mit Hilfe neutestamentliche Stellen, vor allem aus den paulinischen und katholischen Briefen, ausgelegt, gedeutet und in einen größeren kanonischen Interpretationskontext gestellt. Die Unterschiede zwischen den israelitischen Stämmen deutet Origenes geistig. Er fragt und stellt zur Diskussion:

„Sed et differentias tribuum contemplabitur, ut coniciat, quid eximium visum sit in tribu Levi, quod ex ea sacerdotes Domini eliguntur ac ministri; quid etiam in tribu Iuda praecipuum Dominus senserit, quod ex ea reges assumuntur et principes; et quod est maius omnium, quod ex ipsa etiam Dominus et Salvator noster secundum carnem nascitur. (...) in coelo vero quod dicit, quomodo paternitas nominetur, ipsius est nosse solius, cuius, coelum coeli est, terram autem dedit filiis hominum“.¹⁶⁶

Ob, so fragt Origenes, die Auserwählung außergewöhnlicher Stämme, seien es Levi, Juda oder wer auch immer, von ihrer irdischen Abstammung von den Vätern her zu leiten sei oder doch eher auf die Verdienste himmlischer, damit göttlicher und geistiger Gnade zurück zu führen ist, ist von vornherein noch nicht klar. Diese Frage, die Origenes in seiner Homilie in den Raum stellt, dient, so könnte man behaupten als Einleitung für seine Interpretation der nächsten Verse von Ex 1, 1-5. Hier legt Origenes vor allem das Augenmerk auf die Erwähnung der 75 Personen, die auch in anderen Übersetzungen mit Seelen wiedergegeben werden und im Zusammenhang mit den Familien von Ruben, Simeon, Levi usw. genannt werden. Auch im Hebräischen steht hier „nephesh“, was Seele, aber auch Person meinen kann. Der Kirchenvater fokussiert sich auf das Wort Seele, was seiner Meinung nach das Mysterium schon fast lüftet. „Hic iam nominando ‚animas‘ paene nudaverat mysterium sermo propheticus, quod ubique contexerat, ut proderet quod non de corporibus, sed de animabus haec dicit“¹⁶⁷. Origenes räumt ein, dass das Mysterium noch nicht ganz klar zum Vorschein tritt, weil das Wort Seele oft als Synonym für den Begriff Mensch verwendet wird. Allerdings, so fragt er, kann denn ein einzelner Mensch, in diesem Fall handelt es sich um Josef, 75 Seelen zeugen?

„Ego non puto quod quilibet hominum possit animam gignere, nisi si qui forte talis sit, qualis ille, qui dicebat: ‚nam etsi multa milia paedagogorum habeatis in Christo, sed non multos

¹⁶⁵ Vgl. BAEHRENS, S. 147.

¹⁶⁶ BAEHRENS, S. 147-148.

¹⁶⁷ Ebd., S. 148.

patres. Nam in Christo Iesu per evangelium ego vos genui'. Isti tales sunt, qui generant animas et parturiunt eas, sicut et alibi dicit: 'filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis'. Alii enim huiusmodi generationis curam aut nolunt habere aut nequeunt'.¹⁶⁸

Für Origenes liegt es auf der Hand, dass diese Art der Verwandtschaft, die sich über die Seele ausdrückt, etwas Besseres als die Verwandtschaft dem Fleische nach ist. Sie kann auch nicht durch den Menschen an sich erkannt werden. Adam erkannte daher zwar, dass Eva, nicht nur von seinem Fleisch war, sondern auch von seiner Seele, wie auch Laban zu Jakob sagte, dass er von seinem Bein und Fleisch sei, aber er sprach es – so Origenes – nicht aus. Die Verwandtschaft nach der Seele, nach dem Geiste, mit der Jakob nach Ägypten hinunterzog, die auch den anderen Erzvätern und Heiligen zugesprochen wird, ist von einer anderen Art als, die der nach dem Fleische.¹⁶⁹

Er scheint vor allem in Bezug auf die Patriarchen Jakob und Josef diese Unterscheidung zwischen leiblicher und seelischer Verwandtschaft klar machen zu wollen, weil er, wie Anna Tzvetkova-Glaser erläutert, „eine deutliche Zäsur zwischen die historische Persönlichkeit Jakobs und den auserwählten Patriarchen ‚Israel‘ setzt“¹⁷⁰. Tzvetkova-Glaser meint, dass Origenes einerseits durchgehend zwischen Jakob und Israel differenziert und des Weiteren klar zwischen den Ausdrücken „Söhne Israel“ und „Söhne Jakobs“ unterscheidet, wobei mit dem ersterem das auserwählte Volk angesprochen wird und unter zweiteren die leiblichen Nachkommen Jakobs aufgefasst werden.¹⁷¹ Anna Tzvetkova-Glaser schlussfolgert daraus: „Wir beobachten so bei Origenes eine Entwicklung auf zwei historischen Ebenen: die Geschichte der Familie Jakobs und die Heilsgeschichte Israels. Zwischen den beiden Ebenen besteht eine enge Verbindung: die Fortsetzung der Heilsgeschichte wird durch die konkrete Geschichte der Familie Jakobs möglich“.¹⁷²

Der Patriarch Josef hingegen wird von Origenes mit Jesus mittels einer Typologie verglichen. Man könnte sogar sagen, dass er mit ihm gleichgesetzt wird, weil Origenes über ihn schreibt, dass er von einem seiner Brüder namens Juda für 30 Silberlinge verkauft wurde. Die Auslegung mittels der Typologie war in der Antike üblich und erfreute sich bei Origenes und anderen Kirchenvätern großer Beliebtheit. Die Typologie, die schon in vorchristlicher Zeit unter anderem auch von Philo von Alexandrien angewen-

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Vgl. Ebd., S. 148-149.

¹⁷⁰ TZVETKOVA-GLASER, S. 232.

¹⁷¹ Vgl. Ebd.

¹⁷² TZVETKOVA-GLASER, S. 232.

det wurde, entstand im hellenistischen Kulturkreis. Das Christentum und vor allem die Kirchenväter versuchten mit Hilfe dieser Methode beide Testamente miteinander zu harmonisieren. Dies war gerade auch in Hinblick auf das Wirken Marcions, der mit seiner Lehre eine Frontstellung zwischen Altem und Neuem Testament und den jüdischen Wurzeln christlichen Glaubens provoziert hatte, notwendig. Die antike Kirche wollte unmissverständlich das Alte Testament und die Heilsgeschichte Israels in das christliche Erbe aufnehmen, um die Kontinuität des Heilshandelns Gottes, das in der Offenbarung in Jesus Christus gipfelte, offen zu bekennen. Origenes betonte diesbezüglich, dass Christus Mose und das Gesetz bestätigt hat.¹⁷³ Origenes hat nun vor allem durch die Typologie und Allegorie versucht, den geistlichen Sinn der Schrift, wie dies in dieser Arbeit schon vorhergehend erläutert wurde, herauszuarbeiten. Horbury charakterisiert die Typologie – bezugnehmend auf die Überlegungen von Lampe und Woollcombe, in Abgrenzung zur Allegorie folgendermaßen:

„Typology can be said to differ from allegorical interpretation in that it takes seriously the historical setting of an OT law or event; type and antitype identify some correspondence between different states in a sacred history, whereas allegory elicits timeless truth from beneath the veil of the biblical ‚letter‘, which may be regarded as having no reference to history“.¹⁷⁴

Danach könnte man also sagen, dass die Typologie im Gegensatz zur Allegorie die Geschichtlichkeit der Heilsgeschichte in dem Sinne ernst nimmt, insofern zwei Ereignisse oder zwei Gesetze einmal aus dem Alten Testament und zweitens dem Neuen Testament gegenübergestellt werden, um etwaige Entsprechungen bzw. Übereinstimmungen aufzuzeigen. Hingegen verweist Joachim Vette in seinem Aufsatz über christliche Bibelauslegung darauf, dass nicht das Kriterium der Geschichtlichkeit ausschlaggebend für die Definition der Typologie ist. Bei der Typologie werden vielmehr „eine Person oder ein Geschehen mit einer anderen Person, bzw. einem anderen Geschehen in Bezug gesetzt (...). Die so aufeinander bezogenen Personen bzw. Geschehen werden in ein Sinnkontinuum gesetzt, innerhalb dessen sie sich wechselseitig interpretieren“¹⁷⁵. An Personen aus der Heilsgeschichte könnten z.B. Mose aus dem Alten Testament und Je-

¹⁷³ Vgl. HORBURY, William: Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers, in: Mikra, Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, hrsg. von: MULDER, Martin Jan and SYSLING, Harry, Van Gorcum Assen/Maastricht, Fortress Press/Philadelphia, 1988, S. 763-764.

¹⁷⁴ HORBURY, S. 766.

¹⁷⁵ VETTE, Joachim: Bibelauslegung, christliche, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/bibelauslegung-christliche/ch/0221e1344ac71f18925a2870983348a2/>, 31.08.2017.

sus Christus aus dem Neuen Testament in einer Typologie in Zusammenhang gebracht werden. Origenes tut dies an dieser Stelle seiner Homilie eben mit Josef und Jesus.

Wichtig zu erwähnen ist aber, dass Origenes schon gewisse Unterschiede dabei unter den Tisch fallen lässt. In Gen 37,28 wird Josef für 20 Silberstücke an die Ismaeliter verkauft. Der Bruder Josefs wird also mit dem Jünger Judas, der Jesus für 30 Silberlinge an die Hohepriester verriet, gleichgesetzt und Josef wird von Origenes als Jesus gedeutet. Von dieser Perspektive her macht auch der folgende Absatz in der ersten Exodus Homilie Sinn:

„Antequam moreretur noster Ioseph, ille, qui distractus est triginta argenteis ab uno ex fratribus suis Iuda, valde pauci erant filii Istrahel. Cum vero pro omnibus gustavit mortem, per quam ‚destruxit eum, qui habebat mortis imperium, id est diabolum‘, multiplicatus est fidelium populus, ‚et diffusi sunt filii Istrahel, et multiplicavit eos terra, et creverunt nimis valde“.¹⁷⁶

Origenes verbindet dann im darauffolgenden Satz den Ausdruck „Söhne Israels“ mit der Kirche. Für ihn ist es letztlich die Kirche, die sich hier im Vorausbild in der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen zeigt. „Nisi enim, sicut ispe dixit, ‚cecidisset granum frumenti in terram et mortuum fuisset‘, non utique fructum hun plurimum totius oris terrae ecclesia attulisset“¹⁷⁷. Daran anschließend greift Origenes die Analogie in Form eines Gleichnisses vom Anfang seiner Homilie wieder auf und deutet Ex 1,7 „(...) die Söhne Israels (...) vermehrten sich und wurden überaus stark“ mit dem Weizenkorn, das in die Erde gefallen und gestorben ist und, aus dem „diese ganze Saat der Glaubenden“¹⁷⁸ auferstanden ist. Von daher sind es nach Origenes dann auch die Apostel, die diese Saat des Wortes Gottes in die Welt gebracht und vermehrt haben. Der Kirchenvater beendet diesen ersten Abschnitt seiner ersten Homilie über das Buch Exodus mit folgendem Fazit: „Haec quantum ad mysticum pertinet intellectum“¹⁷⁹. Origenes bleibt bis zum Ende dieses ersten Abschnittes seiner Analogie vom Weizenkorn, mit dem er das Wort Gottes vergleicht, treu und versucht auf diese Art und Weise, die ersten Verse des Buches Exodus auf dem Hintergrund des Neuen Testaments für seine christliche Zuhörerschaft neu zu deuten und zu aktualisieren. Der sich daran anschließende „zweite Abschnitt“ seiner Predigt, wendet sich dann dem praktischen Bezug seiner zuvorderst

¹⁷⁶ BAEHRENS, S. 149

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ HEITHER, Theresia: Predigten des Origenes zum Buch Exodus, lateinisch-deutsch, Übersetzung und Einleitung Theresia Heither, Aschendorff Verlag, Münster 2008, S. 29.

¹⁷⁹ BAEHRENS, S. 149.

hermeneutischen Aktualisierung des Wortes Gottes, nämlich dem Lehrhaften bzw. dem praktisch Nützlichen für das christliche Leben zu. Kurz gesagt, Origenes geht es um Moral, um das Leben eines Christen, um das christliche Ethos. Die Figur des Josef und sein in V. 5 von Ex 1,1 genanntes Sterben wird von Origenes im Zuge dessen mit dem Leiden und Sterben Jesu Christi assoziiert und auf das Innenleben des Christen hin gedeutet. Wenn also der Christ seinen Körper bzw. seine Glieder für die Sünde tötet, dann, so Origenes, werden in ihm die „Söhne Israels“ vermehrt.¹⁸⁰ Der griechische Kirchenvater Origenes versteht unter dem Ausdruck „Söhne Israels“ hier die „sensus boni et spirituales“¹⁸¹, also die guten und vom Geist bestimmten Gedanken, wie es Theresia Heither in ihrer deutschen Übersetzung wiedergibt.¹⁸² Allerdings geht bei der deutschen Übersetzung von Heither ein durchaus erwähnenswerter Aspekt vom lateinischen Wort „sensus“ unter. Die französische Übersetzung der Origenes Homilien von Marcel Borret mit dem französischen Begriff „affections“¹⁸³ als auch die englische von Heine mit dem Wort „senses“¹⁸⁴ berücksichtigt diesen Aspekt nämlich, dass „sensus“ neben dem Bereich der Gedanken (des Verstandes) auch den der Empfindungen, der Wahrnehmung und der Leiden(-schaft) umfasst. Gerade, wenn es Origenes hier um eine moralische Dimension des praktischen Lebens eines Christen geht, sollten diese Bereiche, die Heither mit ihrer deutschen Übersetzung eher außer Acht lässt, durchaus mitbedacht werden. Zumal Origenes im darauffolgenden Satz in diesem Zusammenhang vom Wachsen der Tugenden spricht, das nur möglich ist, wenn der Christ die Sinne des Fleisches absterben lässt.¹⁸⁵ Tugenden, so könnte man nach Aristoteles oder Thomas von Aquin sagen, wenden sich an alle Bereiche menschlichen Lebens, betreffen demnach sowohl menschliches Denken als auch Empfinden und Handeln.

Im Folgenden wendet sich Origenes Ex 1,8-9 zu und geht als erstes auf die Frage ein, wer denn der König in Ägypten sei, der Josef kennt und welcher, der mit ihm nichts anfangen kann. Der Kirchenvater begründet seine Entscheidung damit, dass ja gerade mit dem König von Ägypten, der Josef nicht mehr kannte, die Unterdrückung und Versklavung der Söhne Israels begann und nicht mit dem, der von der Bedeutung der Person Josefs unterwiesen war. Origenes verknüpft seine Fragestellung am Anfang mit

¹⁸⁰ Vgl. HEITHER, S. 29.

¹⁸¹ BAEHRENS, S. 150.

¹⁸² Vgl. HEITHER, S. 29.

¹⁸³ BORRET, Marcel: *Origène Homélies sur L'Exode*, Texte Latin Introduction, Traduction et Notes, Les Éditions du Cerf, Paris 1985, S. 55.

¹⁸⁴ HEINE, Ronald E: *Origen, Homilies on Genesis and Exodus in: The Fathers of the Church 71*, Washington D. C. 1982, S. 232.

¹⁸⁵ Vgl. HEITHER, S. 29.

einer geistlichen Erbauung, die darin mündet, dass Jesus Christus, der Herr die Gemeinde (also die Hörschaft Origenes) und ihn selbst immer lenkt und leitet. Entscheidend ist, so Origenes der Glaube, dass Jesus, wie Paulus an Timotheus in 2 Tim 2,8 schreibt, von den Toten auferstanden ist. Dann, so der Kirchenvater weiter, übt der Geist der Christen, die sich z.B. auch in Ägypten befinden oder befinden können, die Herrschaft der Gerechtigkeit aus und noch so große Leiden und Unterdrückungen können sie dann nicht in die Knie zwingen. Allerdings, so mahnt Origenes, wenn die Christen den Geist Christi verlieren und sich von Gott abwenden, wird der Körper, der symbolisch hier im König von Ägypten, der Josef nicht kannte, vertreten ist, siegen und die „Söhne Israel“ – bei Origenes die Christen – unterdrücken.¹⁸⁶ Nach seiner Erläuterung kommt Origenes zu einem wesentlichen Fazit bzw. zu einer wichtigen Schlussfolgerung. Er schreibt:

„Non nobis haec ad historiam scripta sunt neque putandum est libros divinos Aegyptiorum gesta narrare; sed, quae scripta sunt, ‚ad nostram‘ doctrinam et ‚commonitionem scripta sunt‘, ut tu, qui haec audis, si forte iam gratiam baptismi consecutus es et adnumeratus es inter filios Israel ac suscepisti in te Deum regem et post hoc declinare volueris, opera saeculi agere, actus terrae et lutea explere ministeria, scia et agnoscas quia ‚surrexit in te rex alius, qui nescit Ioseph‘ (...) Si vero et aliquid de hoc etiam altius sentiendum est, potest videre ‚rex‘ iste, ‚qui nescit Ioseph‘, diabolus, ‚insinpiens‘ ille, qui ‚dixit in corde suo: non est Deus‘ (...).“¹⁸⁷

Zunächst ist es wichtig, hervorzuheben, dass Origenes an dieser Stelle, deutlich sagt, dass die Geschichte Israels zur Belehrung und Ermahnung der Christen aufgeschrieben worden ist. Diese Sichtweise ist dann auch der Grund dafür, warum der Kirchenvater den König von Ägypten, der Joseph nicht kannte, mit dem Teufel identifiziert und die geschilderten Frondienste der Israeliten als Anfechtungen des Teufels an den Christen interpretiert. Die nächsten Verse von Ex 1 werden von Origenes systematisch in diese Richtung weiter entfaltet. Es ist der Teufel, der sein Volk davor warnt, dass Israel ein großes Volk geworden ist und stärker als sein eigenes sein kann. Dass, Krieg drohen kann, versteht der Teufel nach Origenes so, dass er ahnte, dass Christus (bald) kommen würde, um den Endkampf mit ihm anzutreten. Origenes über den Teufel selbst: „prae-sensisse et inde scire quod sibi imminet bellum. Sentit venturum ‚qui exuat principatus eius et potestates et cum fiducia triumphet eos et affigat in ligno crucis suae‘. Igitur con-

¹⁸⁶ Vgl. HEITHER, S. 31.

¹⁸⁷ BAEHRENS, S. 151.

vocata omni gente sua circumvenire et circumscribere cupit in hominibus rationabilem sensum, qui nunc figuraliter dicitur Istrahel (...).¹⁸⁸

Besondere Beachtung soll hier der Ausdruck „hominibus rationabilem sensum“, der nach Heither mit „das vernünftige Denken in den Menschen“¹⁸⁹ übersetzt werden kann und nach Origenes „bildhaft als Israel bezeichnet wird“¹⁹⁰. Man kann hier erkennen, dass Origenes Israel als Symbol für etwas ansieht, das primär mit der erzählten Geschichte im Buch Exodus nichts zu tun hat. Seine allegorische Methode versteht „Israel“ als etwas, das für das Seelenleben eines Christen steht. Auf diese Art und Weise versucht er den Bibeltext auf seine Zuhörerschaft (vermutlich seine damalige Gemeinde, für die er im Auftrag seines Bischofs predigen durfte) den Text zu aktualisieren und auf die christliche Existenz zu adaptieren. Das theologische Fundament dahinter ist die Überzeugung des Kirchenvaters, die von Torjesen folgendermaßen zusammengefasst wird:

„The universal content of Scripture is the teaching of Christ the Logos. The content of Scripture is everywhere identical with the teaching of the incarnate Christ because the truth contained in these teaching is universal truth taught by Christ himself from the time of the patriarchs to the time of his incarnation“.¹⁹¹

Origenes deutet dann die Städte, die die Israeliten für den Pharao bauen mussten – also Pitom und Ramses – auch mit Hilfe der allegorischen Methode. Pitom übersetzt der Kirchenvater mit „os defectionis“ oder „os abyssi“¹⁹². Den Namen der Stadt Ramses deutet er mit dem Ausdruck „commotio tinae“¹⁹³. Mit Hilfe dieser Deutung der beiden Städtenamen kann Origenes dann Bezüge zum Neuen Testament herstellen, wo seiner Meinung nach die Rede vom Teufel ist, der die Lüge will und den Diebstahl befürwortet. Ex 1,9 „Er sagte zu seinem Volk: Seht nur, das Volk der Israeliten ist größer und stärker als wir“ interpretiert der Kirchenvater als Ausspruch des Teufels, der in der Größe und Stärke der Christen, die sich im Glauben an Jesus Christus festhalten und niemanden anderen als ihren Gott bekennen, erkennt und diese fürchtet. Origenes sieht in diesen Versen schon den Endkampf, der mit Jesus Christus vollzogen wird, angekündigt. Der Teufel schaut seinem Untergang schon entgegen, denn die Christen werden

¹⁸⁸ Ebd., S. 152.

¹⁸⁹ HEITHER, S. 33.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ TORJESEN, S. 111.

¹⁹² BAEHRENS, S. 152.

¹⁹³ Ebd.

Jesus Christus folgen, der sie gezeugt hat, ja alles wird zu seinem Schöpfer zurückkehren und der Teufel wird am Ende als völliger Narr dastehen.¹⁹⁴

Der Kirchenvater beschließt seine erste Homilie über das Buch Exodus mit dem Hinweis, dass die Christen letztlich immer wieder den Versuchungen des Teufels ausgesetzt sind, weil er z.B. auch Fronvögte, in Anspielung auf Ex 1,11, eingesetzt hat. Jesus Christus hat den Menschen hingegen andere Lehrer gegeben, die die Söhne Israels gegen die Angriffe des Teufels verteidigen sollen und sie „israelitische Werke“¹⁹⁵ lehren sollen. Vereinfacht gesagt, versteht sich Origenes selbst auch als einer dieser Lehrer, der seine Gemeinde vor den Anfechtungen des Teufels bewahren und schützen will. Er meint dies tun zu können, indem er sie lehrt, wie sie „überhaupt ‚den alten Menschen mit seinem Tun abzulegen und den neuen Menschen anzuziehen‘“¹⁹⁶ haben. Mit 1 Petr 4,11 beschließt der Kirchenvater die erste Homilie über das Buch Exodus. Es folgt die zweite Exodus Homilie, die als Thema die Hebammen und die Geburt des Moses hat.

3.4.Ex 1,12 – Ex 2,22 und die Exodus Homilie II

Die zweite Exodus Homilie, die Origenes über das Buch Exodus gehalten hat und die wie die Exodus Homilie I auch nur in Fragmenten in der griechischen Originalsprache erhalten ist. Dafür aber liegt sie allerdings komplett in der lateinischen Übersetzung des Rufinus vor und thematisiert vor allem die Kindheit des Moses bis circa Ex 2,22. Die Einleitung schließt an die erste Exodus Homilie an. Origenes greift darin das Motiv des Königs auf, der Josef nicht kannte. Damit spricht er erneut das Wirken des Teufels an. Der Kirchenvater versucht durch das Aufgreifen der Hebammen, die in Ex 1, 15 auf die Bühne des Geschehens treten, das Handeln des Teufels aus einer anderen Perspektive zu betrachten. Origenes gibt aber ganz unmissverständlich zu verstehen, dass die Erzählung von den Hebammen, die in Ex 1,17 erwähnt, dass die Hebammen nicht das taten, was der Pharao von ihnen verlangte, nicht als geschichtliche Erzählung zu fassen ist. Dies zu tun macht seiner Meinung nach keinen Sinn. Er begründet das damit, dass er davon ausgeht, dass die Hebammen wirklich erst gegen den Befehl des ägyptischen Königs gehandelt hätten, wenn sie nicht nur die Jungen am Leben gelassen hätten, sondern im Gegenzug dazu auch die Mädchen getötet hätten. Daher, so endet der Kirchen-

¹⁹⁴ Vgl. BAEHRENS, S. 152-153.

¹⁹⁵ HEITHER, S. 37.

¹⁹⁶ Ebd.

vater, die Mädchen am Leben zu lassen, war nach der Anordnung des Königs zu handeln. Dies mag für die damalige sowie für die heutige Zuhörer- und Leserschaft vermutlich recht hart geklungen haben bzw. recht hart klingen, denn der Kirchenvater fügt der Argumentation noch eine Art Rechtfertigung an, die äußert, dass er sich mit dieser Begründung vor allem an diejenigen wendet, die er als „amici (...) literae“¹⁹⁷ bezeichnet und, die nicht akzeptieren wollen, dass das Gesetz quasi danach verlangt als ein geistiges Gesetz verstanden zu werden.¹⁹⁸ Damit grenzt sich der Kirchenvater von einer Gruppe von Theologen und Gläubigen (ob nur christlich, oder auch jüdisch – vermutlich gerade auch die zweitgenannte Gruppierung) ab, die er als Konkurrenz oder Gegenpart in Bezug auf das Lesen und Verstehen des Wortes Gottes ansieht. Im Gegensatz dazu versteht Origenes sich selbst und seine Zuhörerschaft (vermutlich die gesamte Kirche) als Gruppierung, die das Geschriebene über Ägypten nicht als Erzählung aus der Vergangenheit ansieht, sondern vielmehr als Weg der Belehrung und zum Nutzen christlichen Lebens. Oder, vielmehr könnte man sagen, als etwas, das hilft, das, was hier als Ägypten bezeichnet und beschrieben wird als etwas aufzufassen, das im eigenen Inneren von statten gehen kann.¹⁹⁹ Dieser Betrachtungsweise wendet sich der Kirchenvater nun im Folgenden zu. Er identifiziert den König von Ägypten, wie schon in der ersten Homilie, mit dem Teufel, indem er ihn als den „Fürst dieser Welt“ nach Joh 16,11, entlarvt. Origenes stellt die Frage, wieso der Teufel nicht will, dass die Jungen leben dürfen, die Mädchen hingegen schon. Was der griechische Theologe dann anschließt, ist eindeutig als eine Allegorie zu identifizieren (eine Allegorisierung wie es Philo v. Alexandrien auch gerne vornimmt, allerdings zu dieser Bibelstelle gerade nicht). Er erläutert, dass das Männliche an sich für das vernünftige Denken und den verständigen Geist, das Weibliche dagegen für den Körper und die Affekte steht. Der Teufel in der Gestalt des Pharaos will daher alles Geistige töten, damit das Körperliche die Herrschaft übernimmt. Das Geistige steht aber für die göttliche Dimension. Darum, so Origenes, wendet sich der König in der Erzählung an die zwei Hebammen, deren Namen Schifra und Pua der Kirchenvater einmal mit „Sperling“ und einmal mit „schamrot“ oder „schüchtern“ deutet.²⁰⁰ Beide Hebammen haben Gottesfurcht und führen den Befehl des Königs nicht aus. Origenes interpretiert die beiden Namen der Hebammen so, dass Schifra, der Sperling für das vernünftige Denken steht, das das Höhere anstrebt

¹⁹⁷ BAEHRENS, S. 155.

¹⁹⁸ Vgl. HEITHER, S. 39.

¹⁹⁹ Vgl. Ebd.

²⁰⁰ Vgl. Ebd., S.41,

und damit etwas Männliches symbolisiert. Pua, die schamrot ist bzw. die Scham zeigt, charakterisiert die Moral, die die Sittlichkeit ordnet. Daran anschließend zitiert er eine Meinung eines anderen Auslegers, nach der in den beiden Hebammen die zwei Testamente dargestellt zu sehen sind. Schifra wird danach mit dem geistigen Gesetz, das im Römerbrief des Paulus zur Geltung kommt, gleichgesetzt und Pua weist auf die Evangelien hin, die „durch das Blut Christ rot gefärbt sind und vom Blut seines Leidens über die ganze Welt rot leuchten“²⁰¹. Der Theologe stellt die Wichtigkeit dieser zwei Testamente, die er in den zwei Hebammen zu erkennen, glaubt, folgendermaßen dar:

„Ab his ergo animae, quae nascuntur in ecclesia, velut obsecricubs medicantur, quia ex scripturarum lectione cuncta in eas eruditionis medicina confertur. Temptat tamen Pharaon per haec necare ecclesiae masculos, cum studiosis quibusque in scripturis divinis haereticus sensus et perversa dogmata suggerit. Sed stat immobile fundamentum Dei. ‘Timent’ enim ‘obsertrices Deum’, id est timorem Dei docent, quia ‘initium sapientiae timor Domini’“²⁰²

Origenes betont als erstes einmal die Bedeutung der Schriftlesung als enorm wichtig. Dies macht er, indem er sie mit einem Heilmittel vergleicht bzw. sie als Heilmittel bezeichnet. Daneben spricht er zusätzlich Bildung und Erziehung eine wesentliche Rolle zu. Alles wird durch die zwei Evangelien in der Kirche gewährleistet. Allerdings, so warnt der Kirchenvater, dringt der Pharao, sprich der Teufel, immer wieder in die Kirche ein und versucht diejenigen zu verführen, die sich mit dem Wort Gottes beschäftigen, indem er ihnen falsche Lehren eingibt. Es könnte durchaus sein, dass Origenes hier auf die theologischen Streitigkeiten, die Zeit seines Lebens und Wirkens das frühe Christentum des 3. und 4. Jahrhunderts erschüttert und ihn selbst ja auch betroffen und teilweise sogar in Bedrängnis gebracht haben, anspielt. Der Theologe hebt im Weiteren vor allem die Gottesfurcht der Hebammen hervor, die seiner Überzeugung nach, das entscheidende Kriterium für eine wahre Gottessohnschaft ist. Gottesfürchtig zu sein, heißt den Versuchungen des Körperlichen, Fleischlichen, des Teuflischen zu widerstehen und seine Tugenden auszubilden und zu leben, eben männlich zu sein. Origenes bringt das auf den Punkt, wenn er schreibt: „Tu si Deum times et exhibes obsetricis officium animae tuae, si ei salutem conferre cupis, non facis haec, sed vivificas masculum, qui in te est, interiorem tuum hominem medicatis et foves et ipsi per acts et intellectus bonus vitam conquiris aeternam“²⁰³ Ex 1,22, wo der Pharao, nachdem die

²⁰¹ HEITHER, S. 43.

²⁰² BAEHRENS, S. 157.

²⁰³ Ebd., S. 157.

Hebammen seinen Befehl nicht ausgeführt haben, zu härteren Maßnahmen gegen die Israeliten greift und sein ganzes Volk beauftragt, die männlichen Nachkommen der Israeliten in den Nil zu werfen, wird vom Kirchenvaters wieder auf die Situation der Kirche übertragen.

Der Teufel hat es vor allem auf die Neugetauften abgesehen und will sie durch allerlei Versuchungen und durch die Hilfe seines Volkes vor allem die neuen Christen vom wahren Glauben abbringen. Aber, auch die „etablierten“ Christen sind vor den Gefahren des teuflischen Herrn nicht gefeit. Origenes untermauert diese seine Aktualisierung des Wortes Gottes mit Hilfe neutestamentliche Bibelstellen, die alle in direkter oder indirekter Weise auf das Wirken Gottes bzw. den Versuchungen Satans anspielen. Zum Ende des Abschnittes, kommt der Theologie noch einmal auf einen seiner Zuhörschaft schon bekannten wichtigen Punkt zu sprechen, nämlich, dass die Geschichten von den Alten die Christen in der Ordnung des Lebens, den sittlichen Weisungen und im Kampf um Glaube und Tugend unterweisen sollen.²⁰⁴

Dann kommt Origenes auf die Erzählung von der Geburt des Moses zu sprechen und zwar auf Ex 2,1-9. Bevor er sich der genauen Interpretation und Hermeneutik der Bibelverse zuwendet, eröffnet der Kirchenvater diesen Abschnitt seiner Homilie mit einer Bemerkung über die Fülle dieser Verse. Er schreibt: „Singula haec immensis repleta mysteriis tempus exigunt grande et totius spatium si in his consumamus, vix fortasse sufficiat. Breviter tamen aliqua nobis pro ecclesiae aedificatione pulsanda sunt.“²⁰⁵ D.h., für Origenes liegen in diesen wenigen Versen so viele Mysterien, was immer er konkret an die Stelle auch mit Mysterien hier meint, verborgen, dass es die Zeit einer Homilie komplett sprengen würde, diese einigermaßen angemessen auszulegen. Und trotzdem, geht es darum, hier etwas für „Erbauung der Kirche“²⁰⁶ auszulegen. Daher schreitet Origenes auch sofort zur Tat und meint in der Tochter des Pharaos die Heidenkirche zu erkennen, die, obgleich sie einen Gottlosen zum Vater hat, von Gott angesprochen wird, ihm zu vertrauen und auf ihn zu hören. Und so geht sie zum Nil, um sich von den Sünden ihres Vaterhauses rein zu waschen. Dort erblickt sie das Kind im Schilfmeer und wird von Mitleid für dieses Kind erfüllt.²⁰⁷ Hier endet die indirekte Repetition der Bibelerzählung des Kirchenvaters und seine Aktualisierung und Interpretation setzt an. Origenes erläutert:

²⁰⁴ Vgl. HEITHER, S. 47.

²⁰⁵ BAEHRENS, S. 159.

²⁰⁶ HEITHER, S. 49.

²⁰⁷ Vgl. Ebd.

„Haec ergo ecclesia ex gentibus veniens in palude invenit iacere Moysen abiectum a suis et expositum, dat eum nutrir, nritur apud suos, ibi agit infantiam. Cum autem ‘fortior factus est’, tunc inducitur ad eam et adoptatur in filium. Moyses quia lex appelletur, in multis locis iam saepe dissertum est. Veniens ergo ecclesia ad aquas baptisimi suscepit etiam legem, quae tamen lex erat intra ‘tubin’ conclusa, pice et ‘bitumine’ oblita. ‘Tibis’ genus est tegminis ex virgis aut ex papyro contextum vel etiam ex arborum cortice formatum, intra quod iniectus infans videbatur expositus. Iacebat ergo lex conclusa intra huiusmodi tegmina et pice ac ‘bitumine’ oblita, vilibus et taetris Iudaeorum sensibus sordebat obsaepta, usque quo ecclesia veniret ex genitibus et adsumeret eam de luteis et palustribus locis atque intra sapientiae aulas et regalia tecta conscisceret. Haec tamen lex infantiam suam apud suos transigit. Apud illos enim, qui spiritualiter eam intelligere nesciunt, parvula est et infans et lactantium habens cibos; cum vero ad ecclesiam venit, cum ecclesia ingreditur domum, fortior est et validior Moyses. Amoto enim velamine literae ‘perfectus’ in lecitone eius ‘cibus et solidus’ invenitur“.²⁰⁸

Zunächst macht Origenes klar, dass es die Kirche ist, die Mose auffindet und nicht die Israeliten, die ihn verlassen und ausgesetzt haben. Die Kirche in der Gestalt der Pharaonentochter ist es, die ihn ernährt und großzieht. D.h., erst durch die Kirche kann Mose groß und erwachsen werden, denn schließlich war Mose, den Origenes als das Gesetz schlechthin interpretiert, im Binsenkörbchen verschlossen und eingesperrt. Das Gesetz – Mose – wurde von den Juden mit Pech und Teer im Binsenkörbchen festgehalten. Er wurde durch ihre „abscheulichen und hässlichen Empfindungen“²⁰⁹ eingeschlossen. Erst die Kirche rettete das Gesetz aus dem Sumpf und dem Lehm und gab Mose einen festen Platz unter den königlichen Dächern der Weisheit.²¹⁰ Das Gesetz konnte nur durch die und bei der Kirche aufwachsen und durch die Methode ihrer geistigen Hermeneutik zur wahren Größe gelangen. Wenn die „Hülle des Buchstabens“²¹¹, so Origenes, weggenommen wird, findet der Hörer und Leser des Wortes Gottes eine „vollkommene Speise“²¹².

Die Kirche ist hier bei Origenes diejenigen, die – kurz und prägnant auf den Punkt gebracht – das Wort Gottes mit ihrer geistigen Auslegung wahrheitsgetreu zum Sprechen bringt und damit das Gesetz, für das Mose nach Origenes steht, zur vollen Entfaltung bringt. Man könnte provokant sagen, nur die Kirche kann das Gesetz richtig verstehen

²⁰⁸ BAEHRENS, S. 160.

²⁰⁹ HEITHER, S. 49.

²¹⁰ Vgl. Ebd.

²¹¹ HEITHER, S. 51.

²¹² Ebd.

und leben, weil sie in der Gemeinschaft mit Jesus Christus ist, der als Logos schon immer die wahrhafte Schriftauslegung ermöglicht. Das Gesetz, das unter den Juden eingesperrt und klein blieb, kann in der Kirche aufwachsen und zu wahren Größe gelangen. Nur in der Kirche strahlt es über die Welt hinaus und findet einen Ehrenplatz, dessen Sockel die Weisheit bildet. Der Kirchenvater kommt danach zum Höhe- und Schlusspunkt seiner zweiten Homilie, indem er predigt:

„Quid tamen est quod et mercedem nutrimentorum a filia percipit Pharaonis illa, apud quam lex et nata est et nutrita? Quid est quod synagoga accipit de ecclesia? Puto illud intelligi posse, quod idem Myses scribit, decens: ‘ego in non gentem in aemulationem vos inducam, in gentem insipientem in iram vos concitabo’. Et synagoga ergo de ecclesia istud mercedis accipit, ut ultra idol non colat. Videns enim eos, qui ex gentibus sunt, ita ad Deum conversos esse, ut ultra idola nesciant, Deum praeter unum neminem venerentur, ipsa erubescit idola ultra iam colere. Istud ergo recipit beneficii de ecclesia synagoga, quod ei parvulam nutrisse visa est legem“.²¹³

Origenes äußert hier, man könnte das so frei heraus sagen, eine ziemlich scharfe Polemik gegen die Synagoge, die seiner Meinung nach nichts Anderes darstellt als ein „Nichtvolk (...) ein dummes Volk“²¹⁴, das er nach Dtn 32 wortwörtlich übernimmt. Theresia Heither übersetzt die Stelle „ego in non gentem in aemulationem vos in inducam, in gentem insipientem in iram vos concitabo“²¹⁵ wörtlich ins Deutsche mit „Ich erwecke eure ‚Eifersucht durch ein Nichtvolk, durch ein dummes Volk reize ich euch zum Zorn‘.“²¹⁶ Man muss allerdings feststellen, dass die Wendung „in non gentem“ eher mit „gegen ein Nichtvolk“ übersetzt werden kann und sich damit die Schärfe der hier formulierten Polemik noch etwas steigert. Diese Beobachtung kann durchaus durch die französische Übersetzung von Borret gestützt werden, da es an dieser Stelle im Französischen lautet: „Je coris qu’on peut l’entendre de ce qu’on peut l’entendre de ce qu’écrit le meme Moise: ‚Et moi, j’exciterai vortre jalousie pour ce qui n’est pas un peuple, pour une nation insensée je soulèverai votre colère“.“²¹⁷ Dabei liegt das Augenmerk auf das französische „pour“, das als Präposition im Akkusativ mit „für, gegen, nach“ übersetzt werden kann. Die englische Übersetzung von Ronald E. Heine scheint die Feststellung noch um einiges mehr zu stützen, weil man dort lesen kann: „I will provoke you to envy against a non-nation, I will stir you up to anger against a foolish

²¹³ BAEHRENS, S. 160-161.

²¹⁴ HEITHER, S. 51.

²¹⁵ BAEHRENS, S. 161.

²¹⁶ HEITHER, S. 51.

²¹⁷ BORRET, S. 85.

nation“²¹⁸. Das englische „against“ wird fast ausschließlich mit dem deutschen „gegen“ übersetzt. Damit stellt das deutsche „durch“ von Theresia Heither eine gewisse Abschwächung im Vergleich zum lateinischen, französischen und englischen Text da. Die Eifersucht wendet sich daher *gegen* das Nichtvolk, das Origenes hier mit den Juden, mit dem auserwählten Volk JHWHs identifiziert. Den Höhepunkt seiner Aussagen gegen die Israeliten erreicht der Kirchenvater mit der Aussage, dass die Synagoge sich in Bezug auf die Kirche als dankbar sehen und erweisen muss, weil sie, die Kirche, diejenige ist, die die Juden vom Götzendienst befreit hat. Die Kirche macht es der Synagoge sozusagen vor, wie und worin sich die wahre Gottesverehrung zeigt. Diese Zuwendung von Seiten der Kirche erhält die Synagoge auch nur, weil sie das Gesetz, also Mose in seiner Kindheit gestillt hat. Damit wird auch durch die Taufe das Gesetz angenommen und erst durch die Kirche erfüllt und bewahrt.²¹⁹

3.5.Zusammenfassung und Rückblick

Kommen wir an dieser Stelle zur einer Zusammenfassung und einer kritischen Rückschau bezüglich dessen, was die vorausgegangenen Kapitel bearbeitet haben. D.h., wie hat Origenes Ex 1-2 in seinen Homilien I und II ausgelegt und mit welcher Methode ist er zu einer Aktualisierung und praktischen Anwendung im Sinne einer moralischen Auslegung gekommen. Zur Methode der geistlichen Schriftauslegung mit Hilfe der Typologie und Allegorie ermöglicht Origenes durchaus eine durchgehende Harmonisierung sich widersprechender Bibelstellen des AT und NT. Dies geschieht aber einzig und allein auf Grundlage seiner theologischen Überzeugungen, die davon ausgehen, dass durch Jesus Christus, dem Logos Gottes im Heiligen Geist das AT erst die tieferliegenden, eben geistlichen Wahrheiten zur Tage gebracht werden können. Das AT verliert dadurch, so dürfte man durchaus urteilen, eine offenbarungstheologische Autonomie und findet erst im NT zur letztgültigen Vollendung. Des Weiteren führt die Methode der Typologie dazu, dass zwar eine gewisse Korrespondenz zwischen heilgeschichtlichen Personen wie Moses und Jesus oder Tora und Evangelium hervorgehoben und bekräftigt wird, aber der Eindruck entsteht, dass schlussendlich das AT nur als Erweis und zusätzliche Bekräftigung der heilsgeschichtlichen Glaubenswahrheiten des Christentums herhalten muss. Die Allegorie trägt in sich den Nachteil, dass das Wort der Heili-

²¹⁸ HEINE, S. 247.

²¹⁹ Vgl. HEITHER, S. 51.

gen Schrift ausschließlich anachronistisch aufgefasst wird. Jegliche Geschichtlichkeit der Heilsgeschichte verliert hierdurch jegliche fundamentale Wichtigkeit. Der Ideologisierung ist damit Tür und Tor geöffnet. Erkennbar wird das bei Origenes an der Abwertung des Weiblichen auf der symbolischen Ebene. Das Weibliche steht dann für das Körperliche, Vergängliche, schlechtweg – klarerweise sehr pauschalisierend – für das Böse. Der Weg zur Abwertung der Frau ist damit geebnet. Eine zweite „gefährliche“ Entwicklung zeigt sich in der antijudaistischen Auslegung vor allem in der zweiten Homilie über das Buch Exodus. Die Juden sind hier diejenigen, die Mose, das Gesetz Gottes, nicht zum wahren Wachstum gebracht haben, ihn vielmehr – bildlich gesprochen – im Binsenkörpchen eingeschlossen haben, ihn sogar schlecht behandelt haben. Erst die Kirche – wohlgerne die Heidenkirche – befreit das Gesetz, lässt es aufwachen und zur vollen Blüte bringen. Die Synagoge wird förmlich zum „Abschaum“ und erhält nur mehr in Abhängigkeit des wahren Glaubens und Lebens der Kirche bzw. der Christen die gnadenhafte Zuwendung Gottes. Zugespitzt könnte man sagen, dass die Synagoge nur mehr durch die Kirche davor bewahrt wird, gänzlich ihrem teuflischen Dasein zu verfallen. Hier schleicht sich auf dem Wege einer Allegorisierung eine Ideologisierung auf Kosten des erwählten Volkes Israel ein. Mose, die zentrale Gestalt der Tora, verblasst in den Homilien über das Buch Exodus zum bloßen Gesetz. Weder würdigt Origenes Moses wundersame Rettung durch die Hebammen, noch erfährt er bei Origenes eine Beachtung in Hinblick auf seine persönliche Reifung bezüglich seiner Berufung. Auch spielt seine rettende Funktion, die sich unter anderen schon in der Geschichte mit den Töchtern des Priesters von Midian am Brunnen ankündigt, eine Rolle. Die wichtige Schlüsselposition Moses für den Bund zwischen JHWH und Israel wird völlig unter den Tisch fallen gelassen. Mose ist bei Origenes keine biblische Gestalt mehr, sondern schlichtweg ein Name für das Gesetz des Alten Bundes. Origenes sagt es selbst ja auch, dass die Geschichten der Tora nicht geschichtlich verstanden werden dürfen, weil damit der wahre – sprich der geistliche Sinn – verfehlt würde.

Aus heutiger exegetischer Sicht ist dies aber mehr als problematisch. Gerade der heilsgeschichtliche Charakter der Tora, der eben synchron und diachron exegetisch untermauert werden muss, verliert bei Origenes jegliche Bodenhaftung. Heilsgeschichte ist bei Origenes keine Geschichte mehr, sondern Abbild einer tieferen spirituellen Dimension, die sich im wahren Glauben und in der authentischen Sittlichkeit des Christen widerspiegelt.

4. Gegenseitige Beeinflussung oder Abgrenzung der jüdischen und christlichen Tradition anhand der bearbeiteten Texttradition und Autoritäten?

Im vierten Teil dieser Arbeit angelangt, soll der Ausgangsfrage bzw. generellen Frage der Arbeit intensiv nachgegangen werden. D.h., kann man von einer gegenseitigen Beeinflussung oder Abgrenzung der jüdischen und christlichen Tradition anhand der in den Kapiteln zwei und drei gebrachten Beispiele bzw. Autoritäten sprechen? Vorausgeschickt sei an dieser Stelle, dass es Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler gibt, die die These von einer gegenseitigen Beeinflussung zwischen Rabbinen und Kirchenvätern bejahen. Einige andere hingegen gehen eher nur von einer bewusst negativen Abgrenzung aus und wieder eine andere Gruppe an Forschern bejahen noch verneinen weder eine Beeinflussung noch eine bewusste Abgrenzung. Die Wahrheit liegt vermutlich irgendwo dazwischen. Diese Beobachtung macht Adam Kamesar schon viel früher in seinem Artikel „Church Fathers, Rabbinic Midrash and“. Er äußert sich darin darüber, dass einige Studien, wie z.B. von N. De Lange vertreten einen positiven Einfluss der Rabbinen auf Origenes, der so weit geht, dass der Kirchenvater persönliche Beziehungen und Freundschaften zu Rabbinen und Juden gepflegt haben soll. Hingegen beschäftigen sich W. Horbury und G. Stemberger eher mit der Frage, in wieweit es einen generellen Austausch bzw. Kontakt zwischen Rabbinen und Kirchenvätern gegeben haben soll. Dabei vertritt Horbury die Meinung, dass dieser sehr wohl existiert hat, wohingegen Stemberger eher die gegensätzliche Position einnimmt, nach der kaum ein Austausch stattgefunden haben dürfte, wenn überhaupt kam es zu bewussten inhaltlichen Abgrenzungen vor allem auf Seiten des Judentums.²²⁰ Gerhard Langer macht in seinem Buch „Midrasch“ ebenfalls auf aktuelle Studien aufmerksam, die mit der Fragestellung zu tun haben. Dabei hebt er hervor, dass diese Studien generell komparatistisch ausgerichtet sind. Bezüglich der Frage nach Kontakt bzw. Austausch zwischen Rabbinen und Kirchenvätern nennt er unter anderem Aufsätze und Bücher von Philip S. Alexander (Intertexts), Burton Visotzky (Fathers of the World) und Marc Hirsman (Rivalry).²²¹ Einige dieser Autoren sollen auch in den Überlegungen dieses vierten Teils der Masterarbeit Beachtung finden.

²²⁰ Vgl. KAMESAR, Adam: Church Fathers, Rabbinic Midrash and, in: Encyclopaedia of Midrash, Biblical Interpretation in Formative Judaism, Volume I, edited by NEUSNER, Jacob and AVERY-PECK, Alan, Brill, Leiden/Boston 2005, S. 21-22.

²²¹ Vgl., LANGER: Midrasch, S. 8-9.

Der erste Ausgangspunkt des vierten Teils soll zunächst das kulturelle Wirkungsfeld sowie die Zeitumstände der Rabbinen und der Kirchenväter von der Antike bis ins Mittelalter ins Visier nehmen, um konkrete Quellen auf Spuren einer möglichen gegenseitigen Beeinflussung bzw. Abgrenzung, hin zu untersuchen. Im zweiten Schritt soll der Methodik der Bibelauslegung in den unterschiedlichen Schulen und Richtungen Beachtung geschenkt werden. Der dritte Abschnitt wird ein Schwerpunkt auf den konkreten Inhalt der Bibelhermeneutik legen und das Abschlusskapitel dieses vierten Teils wagt sich an eine „Beantwortung“ der Ausgangsfrage dieser Arbeit heran.

4.1. Palästinensische Rabbinen und Origenes und ihr fraglicher Austausch (geschichtlich-kultureller Hintergrund und Quellen)

Der Midrash Shemot Rabbah entstand in der heutigen vorliegenden Version – wie im zweiten Teil dieser Arbeit näher erklärt wurde – in der Zeit zwischen dem 9. und 12. Jh. Wie man aber in der Forschung herausgefunden hat, nimmt der Text auch ältere, aus der Antike – zur Zeit vor, um und nach Origenes – stammende Schriften wie dem Ex-Midrasch bSota, der laut Stemberger allerdings kaum vor dem 6. Jh. in seiner vorliegenden Form entstanden sein dürfte²²², dem Tanach und den „Vorwerken“ vom babylonischen Talmud teilweise ganz wörtlich, teilweise beziehend auf.²²³ Man kann also davon ausgehen, dass sich die vorliegende Schriften, die im zweiten und dritten Kapitel bearbeitet wurden, in irgendeiner Art und Weise von anderen älteren Quellen gespeist haben. Das gilt sowohl für den Midrash Shemot Rabbah als auch für die Homilien I und II über das Buch Exodus von Origenes, die uns heute nur in der lateinischen Übersetzung von Rufinus vorliegen.

In Bezugnahme auf Origenes selbst und seine Quellen aus denen er schöpft, kann man in Anlehnung an N.R.M. de Lange davon ausgehen, dass der Kirchenvater sowohl Schriften und Werke von Rabbinen seiner Zeit in Palästina kannte und sich vermutlich inhaltlich auch darauf bezog. De Lange lobt Origenes als den Kirchenvater, der sich am meisten mit jüdischen Schriften und Quellen auskannte und sich inhaltlich anscheinend am stärksten darauf bezog. Speziell der jüdische Autor Philo von Alexandrien hat Origenes wohl derart in seiner allegorischen Auslegungsmethode und seinen Umgang mit der LXX geprägt und beeinflusst wie kein anderer. Der Theologe bezeichnet ihn als

²²² Vgl. STEMBERGER, Günter: Mose, S. 18.

²²³ Vgl. STEMBERGER, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch, S. 342.

Vorfahre im Glauben bzw. als „unser Vorfahr“²²⁴, was darauf schließen lässt, dass Philo bei Origenes eine hohe Wertschätzung und Autorität in Hinblick auf die Interpretation der Bibel genießt. Neben der Septuaginta hat sich der Kirchenvater nach De Lang auch auf jüdische Apokryphen wie Henoch, die Himmelfahrt des Moses, Ezra IV und Buch der Jubiläen sowie pseudepigraphische Werke wie unter anderem das Testament der zwölf Patriarchen, inhaltlich bezogen. William Horbury bestätigt diese Meinung, indem er daran erinnert, dass viele apokryphe Werke und jüdische Schriften von Christen gelesen bzw. übersetzt wurden.²²⁵ Erstaunlicherweise verweist Origenes in seinen geschichtstheologischen Gedanken nur selten auf Flavius Josephus, der als „Historiker“ des jüdischen Volkes in der damaligen Antike galt. Einen wichtigen Einfluss auf Origenes‘ Methode der Bibelinterpretation, Theologie und sonstigen Denken hat sein Lehrer Clemens von Alexandrien ausgeübt. Inwieweit Clemens selbst Kontakt zu jüdischen Theologen hatte, ist nicht eruierbar. Dass, er aber durchaus jüdisches Gedankengut und Schriftwerk kannte, kann durchaus angenommen werden.²²⁶

Interessanterweise geht De Lange davon aus, dass der Kirchenvater Origenes selbst persönlichen Kontakt und Austausch mit Juden im damaligen Palästina gepflegt hat. Auch Horbury verweist auf diesen Sachverhalt, indem er sich so wie De Lange auf Origenes‘ eigene Werke, in dem dieser von persönlichen Kontakten zu Hebräern berichtet, bezieht.²²⁷ De Lange, Professor für hebräische und jüdische Studien an der Cambridge Universität, setzt den persönlichen Kontakt Origenes‘ mit jüdischen Gelehrten für inhaltliche und methodischen Bezüge und Verwandtschaften mit dem jüdisch-rabbinischen Kulturkreis in Palästina voraus. Ob, Origenes wirklich regelmäßigen persönlichen Kontakt zu jüdischen Gelehrten gehabt hat, kann historisch nicht einwandfrei nachgewiesen werden. Hingegen kann es durchaus sein, dass er jüdische Quellen der damaligen Zeit gekannt und studiert hat.²²⁸

In einem ähnlichen Fahrwasser wie De Lange argumentiert auch die Position von Adam Kamesar, der aber bezüglich des persönlichen Kontakts Origenes‘ mit Rabbinen seines Umfelds und seinen Hebräisch Kenntnissen eher zurückhaltend bleibt. Er meint hervorheben zu müssen, dass man grundsätzlich davon ausgehen kann, dass die Kirchenväter

²²⁴ DE LANGE, N.R.M.: Origen and the Jews, Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine, Cambridge University Press, Cambridge 1976, S. 16.

²²⁵ Vgl. HORBURY, William: Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers, S. 774-775.

²²⁶ Vgl. DE LANGE, S. 15-20.

²²⁷ Vgl. HORBURY, S. 775.

²²⁸ Ebd.

aus der alexandrinischen Schule, zu der ja Origenes von seiner Ausbildung einzuordnen ist, auf die mündliche Haggada der rabbinischen Tradition zurückgriffen, wenn sie z.B. in einem Kommentar den historischen Hintergrund einer Erzählung oder eines Sachverhalts erläutern. Als Beweisführung für diese Annahme erwähnt er die Äußerungen von Cyril von Alexandrien, die er in seinem Kommentar zu den 12 Propheten abgibt, um den geschichtlichen Kontext erklären zu können. Der Kirchenvater bezeichnet diese Bezüge aus der mündlichen Haggada als „ἱστορίας λογος“²²⁹. Diese „Informationen“ aus dem jüdischen Kontext nimmt Cyril als wahre Geschichte ernst und wertschätzt sie als Hilfe zum richtigen Verständnis biblischer Texte. Kamesar schlussfolgert daraus, dass auch Origenes in irgendeiner Art und Weise die mündliche Haggada verwendet hat.²³⁰

John A. McGuckin hingegen unterstützt De Langes Ausführungen hinsichtlich der Tatsache, dass es in Caesarea sowohl eine jüdische als auch christliche Akademie gab, die sich zu Origenes Lebenszeit beide im Auftrieb befanden. In seinem Aufsatz „Origen on the Jews“ erläutert McGuckin, dass Caesarea – wohin sich der Theologe Origenes nach Konflikten und Streits mit seinem Bischof Demetrios in Alexandrien um das Jahr 230 flüchtete – zwar eine säkulare und pagane Stadt war, sich aber genau in der Zeit zwischen 230 und 260 eine rabbinische Tradition herausbildete. Die wohl berühmtesten Rabbinen dieser Zeit waren Rabbi Hoshaya, Rabbi Abbahu, Resh Laquish und Rabbi Yohanan, die McGuckin als „Rabbis of Caesarea“²³¹ bezeichnet und mehr als 140 Mal im palästinischen Talmud erwähnt werden. Sie nahmen in Caesarea der damaligen Zeit hohe rechtliche Stellungen ein. Solches gleichen gab es unter den Christen nicht zu finden.²³² McGuckin meint, dass Bischof Alexander von Jerusalem und der Metropolit Theoctistus von Caesarea Origenes gerade wegen der jüdischen Akademie in Caesarea, die immer mehr aufblühte, von Alexandrien abwarben. Sie erteilten dem Theologen als Presbyter die Aufgabe und Erlaubnis im Rahmen von zwei wöchentlichen Gottesdiensten die Schrift auszulegen, also zu predigen und für Bischof Alexander eine geplante Bibliothek in Jerusalem aufzubauen und zu bestücken. Diese sollte für die nächsten Generationen christlicher Gelehrter eine bedeutsame Lehr- und Lernstätte werden. Des Weiteren war Origenes an der Etablierung einer christlichen Akademie in Caesarea ent-

²²⁹ KAMESAR, Church Fathers, Rabbinic Midrash and, S. 31.

²³⁰ Vgl. KAMESAR, S. 30-33.

²³¹ MCGUCKIN, John A.: Origen on the Jews, in: Christianity and Judaism, edited by WOOD, Diana, Blackwell Publishers, Oxford 1992, S. 2.

²³² Vgl. Ebd., S. 1-2.

scheidend mitbeteiligt, an der er auch als Initiator und Lektor für die philosophischen, theologischen, literarischen und Disziplinen tätig war. McGuckin behauptet, dass es zwischen der jüdischen Akademie und der neu etablierten christlichen Akademie enorme Rivalitäten gab, die sich auf christliche Seite darin zeigten, dass man ein höheres Niveau an Ausbildung anstrebte als die der jüdischen Institution. Origenes war bestrebt den Studenten der christlichen Akademie neben den spezifisch christlichen theologischen Schwerpunkten auch eine fundierte Kenntnis in den paganen und jüdischen Disziplinen zu vermitteln. An einer Bemerkung, die der Kirchenvater in seiner Homilie über Jeremia äußert, will McGuckin die Polemik und Rivalität, die von christlicher Seite in Caesarea bestand, festmachen. Origenes mokiert sich in der genannten Predigt über christliche Frauen, die sich am Freitagabend besonders schön kleiden und herrichten. Damit ist laut McGuckin keine bei den Kirchenvätern durchaus übliche Abwertung des adretten Herrichtens und Schminkens bei Frauen gemeint, sondern eine gezielte Polemik gegen die Praxis einiger christlicher Frauen (oder auch Männer) in Caesarea, die eindeutig das jüdische Gesetz des Sabbathaltens einhielten. Daraus schlussfolgert McGuckin Folgendes:

„So, at the local level, we can envisage two ascendant communities who were bot cautiously watching their neighbours and rival lest they push ahead, and yet were not averse to pushing ahead themselves if they ever got the chance. Each community was possessed of certain advantages and disadvantages in this matter of the expansion of their intellectual and social fortunes. In terms of the universal context of Jewish-Christian relationships in the third century, we might say that it was a question of the same thing writ larger”.²³³

Dass, auf diese Art und Weise eine Beeinflussung im Sinne einer Rivalität und Abgrenzung stattgefunden hat, ist nach McGuckin durchaus schlüssig. Allerdings lehnt der genannte Autor die Position, zu der De Lange und andere wie z.B. H. Crouzel gezählt werden können, nach der Origenes euphorisch als Freund der Rabbiner in Caesarea bezeichnet wird, ab. Er schreibt: „Moreover, how Origen was transformed into a ‚friend of the Rabbis‘ on available evidence remains a mystery“²³⁴. McGuckin schließt sich vielmehr der Analyse von Torjesen an, nach dem Origenes‘ Theologie und Bibelinterpretation so von der „Logos-Theologie“ durchdrungen ist, dass er gar nicht anders kann, als in Abgrenzung und Differenz zum rabbinischen Standpunkt zu treten. Das ist auch, so McGuckin, der entscheidende Grund, warum Origenes die Schriftauslegung nach dem

²³³ MCGUCKIN, S. 4.

²³⁴ Ebd., S. 7.

Wortsinn, sprich Literalsinn, polemisiert und abwertet. Des Weiteren bezweifelt der Theologe, dass Origenes sich intensiv mit rabbinischen bzw. jüdischen Schriften, die in hebräischer Sprache verfasst wurden, beschäftigt hat, weil seine Hebräisch Kenntnisse einfach minimal bis gar nicht vorhanden waren. Dies scheint aber eine Grundvoraussetzung gewesen zu sein (und noch zu sein), um tiefer in das exegetische Verständnis rabbinischer Tradition eintauchen zu können. Daher unterstreicht McGuckin die Analyse von Brooks, der zur Schlussfolgerung kommt, dass Origenes kaum ein tieferes Verständnis von der rabbinischen Bewegung um ihn herum, entwickelt haben kann.

Blowers, der laut McGuckin in seinen Überlegungen zu dieser Frage mehr vergleichend vorgegangen ist, wird von John H. McGuckin auch als Unterstützer seiner Position herangezogen, dass nämlich Origenes aufgrund seiner theologisch-christlichen Position, seiner polemischen Äußerungen gegen die Juden bzw. das Judentum wohl kaum eine intensive Auseinandersetzung mit jüdisch-rabbinischen Quellen und Schriften vorgenommen haben kann. Interessanterweise räumt der Theologe McGuckin ein, dass Origenes durch sein besonderes Interesse an der jüdischen Akademie in Caesarea interessiert war, wie kein anderer christlicher Zeitgenosse. Ein weiterer Aspekt, der sich von der auffälligen Polemik und der Tendenz zur Abgrenzung vom Judentum beim Kirchenvater zeigt, so McGuckin, ist die Tatsache, dass Origenes sich intensiv mit der paulinischen Theologie und den paulinischen Briefen beschäftigt hat. Relativ selten wird in den paulinischen Briefen vom Judentum und den Juden in einem anerkennenden heilstheologisch positiven Sinnzusammenhang gesprochen. Aber, z.B. im Römerbrief, gerade auf diese wenigen Passagen, bezieht sich der Kirchenvater Origenes in seinen Kommentaren sehr häufig und ausgiebig. Aber, auch die anderen Briefe finden einen großen Widerhall in den theologischen Werken Origenes'. In Bezug auf die These einer sich befruchtenden und beeinflussenden theologischen Beziehung zwischen Origenes und den Rabbinern in Caesarea kommt McGuckin zu folgendem Bewertung:

„Origen has clearly been ready to alter the tenor of St Paul himself, his master theologian, to firm up the apologetic at those instances the Apostle might be seen to have given too much away because of his love and respect for Judaism. The conclusion that seems to arise from this is that Origen's personal attitude, as well as his professional theological approach to Judaism, might not be in reality as positive as has sometimes been suggested; and that his undoubted knowledge and use of rabbinical exegetical traditions may largely have come to him sporadically and without system, implying that the significance of such dependencies must be questioned. Indeed, the personal reshaping by Origen of the Pauline Jewish apologetic

suggests someone whose dialogue with the Jewish tradition in Caesarea had been neither successful nor particularly happy. Perhaps, if it really was Origen who was behind Rabbi Yohanan's testy remark, 'A gentile who studies the Torah deserves capital punishment', then the unhappiness might well have been mutual".²³⁵

Betrachtet man die andere, also jüdische Seite und sucht nach christlicher Beeinflussung in rabbinischen oder jüdischen Schriften, kann man sich auf Stemberger beziehen, der in diesem Kontext ebenfalls wie McGuckin es in Bezug auf das Christentum am Beispiel von Origenes tut, von einer Abgrenzung bzw. Polemisierung spricht. Am Beispiel des Vergleichs der zwei Kindheitsgeschichten des Mose und Jesu im Mt Evangelium stellt Stemberger z.B. die These auf, dass sich nicht die neutestamentliche Erzählung an der Mose Geschichte inspiriert hat, sondern sich vielmehr die Auslegung zu Ex 1,8-2,9 bSota 12a-13a, die laut genannten Autor ja frühestens in das 6. Jahrhundert zu datieren ist, bewusst von der Geburtsgeschichte Jesu im Matthäusevangelium abgrenzt. D.h. also, die Rabbinen, die diesen Kommentar entworfen haben, haben die Mose-Aggada der Jesusgeschichte bewusst gegenüberstellt.²³⁶ Einzelne kleine Details, die diese Gegenüberstellung der Geburtsgeschichte von Mose und Jesus verdeutlichen, beschreibt Stemberger unter anderem mit der schon im zweiten Teil dieser Arbeit erwähnten Gegenüberstellung von Jochebed und Maria, sowie den Anspielungen auf die Geburtsschilderungen. Sicherlich, so Günter Stemberger, hat die Abgrenzung Mose von Jesus mit der Vereinnahmung des Propheten JHWHs von christlicher Seite zu tun.²³⁷

Auch Michael Graves macht in seinem Aufsatz „Scholar and Advocate: The Stories of Moses in Midrash Exodus Rabbah“ auf gewisse Abgrenzungstendenzen von Seiten des rabbinischen Judentums gegenüber dem erstarkten Christentum aufmerksam. So meint er nachweisen zu können, dass die geschichtliche Entwicklung im 11. Jahrhundert, wo die römisch-katholische Kirche aufgrund ihrer kulturell-religiösen-gesellschaftlichen Dominanz ein Menschenbild forcierte, das Menschsein als Christsein diktierte. Die Konsequenzen für die jüdische Minderheit waren katastrophal in Hinblick auf ihren gesellschaftlichen und religiösen Status. Pogrome, Diskriminierung und theologische Polemisierung standen an der Tagesordnung. In dieser Zeit, so Graves, entwarfen die rabbinischen Schriftsteller des Midrash Shemot Rabbah einen Mose, der für die Juden

²³⁵ Ebd., S. 12-13.

²³⁶ Vgl., STEMBERGER: Mose, S. 61-66.

²³⁷ Ebd.

Held und Retter zugleich sein konnte.²³⁸ Graves schreibt: „Moses in ER is a heroic figure: bold, shrewd, and selfsacrificing. He is, of course, an extraordinary figure in the biblical text (e.g., Deut: 34:10-12), but it is his remarkable ability to save Israel from disaster that may have been particularly meaningful for medieval readers of ER.“²³⁹

Tendenziell entsteht der Eindruck, dass in Hinblick auf den geschichtlich-kulturellen Kontext und Zusammenhang sowie den Quellen, Schriften und Werken rabbinischen und kirchenväterlichen Theologisierens am Beispiel Origenes‘ eher von einer gegenseitigen Beeinflussung im Sinne einer polemisch gefärbten und gezielten Abgrenzung beider religiöser Kulturen gesprochen werden kann. Ob diese Feststellung sich auch in Hinblick auf die Methodik rabbinischer und patristischer Bibelhermeneutik bekräftigen lässt, beschäftigt den nächsten Abschnitt.

4.2.Beeinflussung oder Abgrenzung in Hinblick auf Methodik der Bibelauslegung (Hermeneutik)

Ein Zitat von Agnethe Siquans stehen, die in ihrem Aufsatz „Midrasch und Kirchenväter: Parallelen und Differenz in Hermeneutik und Methodologie“ auf die Frage, ob es eine gegenseitige Abhängigkeit, Beeinflussung bzw. Abgrenzung oder Verwandtschaft zwischen Hermeneutik und Methodologie im Midrash und Patristik, soll dieses Kapitel einleiten. Sie schreibt:

„Christliche und jüdische Bibelauslegung stehen sich besonders in den ersten christlichen Jahrhunderten in unterschiedlicher Weise nahe: Einerseits ist ein Streit um die richtige Interpretation der Heiligen Schriften zu beobachten, die von allen beteiligten jüdischen und christlichen Gruppen gleichermaßen für die eigene Lehre und Praxis beansprucht werden. Andererseits greift die frühe christliche Interpretation auch auf jüdische Auslegungen und deren Methoden zurück.“²⁴⁰

Siquans, so könnte man an dieser Stelle verkürzt und vereinfacht sagen, meint sehr wohl eine gewisse Abhängigkeit in Methodik und Hermeneutik auf jeden Fall auf christlicher Seite in Bezug auf jüdische bzw. rabbinische Methodik und Hermeneutik erkennen zu können. Im Verlauf ihres Aufsatzes geht sie systematisch Definitionen und Charakteris-

²³⁸ Vgl. GRAVES, Michael: Scholar and Advocate: The Stories of Moses in Midrash Exodus Rabbah, in: Bulletin for Biblical Research 21/1, 2011, S. 17-18.

²³⁹ GRAVES, Michael: Scholar and Advocate, S. 18.

²⁴⁰ SIQUANS, Agnethe: Midrasch und Kirchenväter: Parallelen und Differenzen in Hermeneutik und Methodologie, in: Narratology, hermeneutics and midrash, edited by CORDONI, Constanza, Göttingen 2014, S. 39.

tika rabbinischen Midrash und patristischer Bibelauslegung verschiedener Autoren durch, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu skizzieren. Eine grundlegende Übereinstimmung zwischen Midrash und patristischer Bibelhermeneutik ist die Feststellung, dass beide von einem kanonischen Bibeltext ausgehen, der als göttliche Offenbarung verstanden und meist wörtlich zitiert wird. Weitere Kriterien des Midrash wie a) ein rabbinischer Kommentar kann direkt mit dem biblischen Text verknüpft oder Teil eines Dialogs, einer Erzählung bzw. eines umfangreichen Monologs sein, b) der rabbinische Midrash atomisiert den biblischen Text in größerem Umfang als andere Formen aus dem Genre Midrash und c) recht häufig wird die jeweilige Methode, mit der der Text gedeutet wird, direkt erläutert, lassen sich auch in der Exegese der Kirchenväter, so auch bei Origenes, ausfindig machen. Hingegen gibt es Unterschiede, die sich darin zeigen, dass der Midrash Sammlungen unabhängiger Einheiten darstellt, meistens mehr als ein rabbinischer Kommentar zu einem bestimmten biblischen Vers oder Perikopen präsentiert und diese Äußerungen ausgewählten Rabbinen zugeschrieben werden. Die patristische Bibelauslegung dagegen ist Autorenliteratur, d.h. Bibelkommentare und Homilien gehen auf einen Autor zurück und spiegeln meistens auch dessen Interpretation wieder, was nicht heißt, dass dieser keine gegensätzlichen oder anderen Zugänge und Deutungen einbaut bzw. sich auf diese bezieht. Die vorherrschende Methode ist die Allegorese, was nicht heißt, dass andere Methoden komplett vernachlässigt bzw. ignoriert werden. In Anlehnung an die Ausführungen von Daniel Boyarin, der in seinen Ausführungen einen Brückenschlag zwischen den Positionen von Joseph Heinemann und Isaak Heinemann zur Frage der Identität des Midrash im Kontext von ‚literary theory‘ herzustellen versucht, kommt Siquans zur Feststellung, dass „eine entscheidende Rolle bei der Interpretation (...) die Intertextualität“²⁴¹ beim Umgang mit dem biblischen Text sowohl auf rabbinischer Seite als auch bei den Kirchenvätern spielt. Intertextualität heißt einfach gesagt, dass Juden als auch Christen in diesem Zusammenhang, das Wort Gottes in ihrer Zeit lesen und interpretieren. Darüber hinaus im Besonderen bedeutet es, dass Schriftstellen im Kontext der gesamten Heiligen Schrift verstanden werden. Das könnte wohl auch einer der Gründe sein, warum sowohl bei den Rabbinen als auch bei den Kirchenvätern – vor allem da besonders bei Origenes – eine Tendenz zum Anachronismus auszumachen ist.²⁴²

²⁴¹ Ebd., S. 43.

²⁴² Vgl. Ebd., S. 39-48.

Eine besondere Beachtung findet bei Agneth Siquans die Frage, inwieweit Allegorese als die patristische Auslegungsmethode schlechthin, in einem Verhältnis zum Midrash gebracht werden kann bzw. steht. In Anknüpfung an die Überlegungen von Bruns, Lange, Zlatko und Plese kommt Siquans zur Überzeugung, dass Allegorese als Hermeneutik – nach Bruns verstanden als ‚radikale Interpretation‘²⁴³ – immer dann zum Tragen kommt, wenn „das Ausmaß der Entfremdung zwischen dem traditionellen Text und seinen späteren Leser/innen bzw. das Ausmaß an Plausibilität, die der Text in einer neuen Situation noch beanspruchen kann“²⁴⁴ eine wichtige Rolle einnimmt. Dabei ist es vor allem „der Abstand zwischen dem ursprünglichen und dem späteren Kontext: Je weiter entfernt, umso eher ist eine Form ‚radikaler Interpretation‘ oder Transposition notwendig“²⁴⁵, der hier maßgeblich entscheidet. Dies trifft sicherlich auf die Situation von Philo von Alexandrien zu, der die jüdische Tradition in eine komplett andere neue Sprachkultur und Kultur im Ganzen, nämlich die des Griechischen bzw. die des Hellenismus, übersetzt hat. Die Ambivalenz zwischen Kontinuität (in der Tradition der hebräischen-jüdischen Tradition stehend) und Diskontinuität (in die griechisch-hellenistische Kultur sprechend) kommt bei Philo ähnlich zu tragen wie bei den griechischen Kirchenvätern, deren Diskontinuität sich ausschließlich im ‚Christusereignis‘²⁴⁶ ausdrückt. Die Kontinuität besteht im Bekenntnis zur „kontinuierlichen Offenbarung, die AT und NT umfasst“²⁴⁷ und im theologischen sowie soziokulturellen Erbe des Judentums. Allegorese kann hier die Leistung vollbringen in Form einer ‚radikalen Interpretation‘ die Diskontinuität zur Rettung der Kontinuität zu überwinden.

Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, dass Origenes, als einer der ersten christlichen Autoren, auf Philo zurückgreift und seine allegorische Methode christlich adaptiert und sie zu einer Königsdisziplin ausbaut. Auch, wenn Midrash sich klar von Allegorese unterscheidet – wie James Kugel u.a. das nach Siquans aufgezeigt haben – schlussfolgert Siquans in ihren Ausführungen wie folgt, dass beide das gleiche Ziel auf unterschiedlicher Art und Weise, nämlich „eine Brücke zwischen den biblischen Texte und der Gegenwart der Leser/innen“²⁴⁸ herzustellen, verfolgen. Des Weiteren sei bemerkt, dass christliche Auslegung nicht auf Allegorese reduziert werden kann. Vielmehr verwenden die Kirchenväter auch andere Methoden wie z.B. die wortwörtliche Auslegung. Zu-

²⁴³ Siquans, S. 49.

²⁴⁴ Ebd.

²⁴⁵ Ebd.

²⁴⁶ Ebd., S. 50.

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ Ebd., S. 52.

sammenfassend kommt sie dann zum Ergebnis, dass sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede in rabbinischer und patristischer Hermeneutik wie folgt auf den Punkt bringen lassen können.

Die Gemeinsamkeiten sollen hier kurz zur Sprache gebracht werden. Gemeinsam ist beiden, dass beide davon ausgehen, dass die Bibel – das Wort Gottes – göttlichen Ursprung ist. D.h. im Konkreten wird die Heilige Schrift als eine Einheit verstanden, die letztlich alles beinhaltet, was es braucht, um einzelne Textstellen zu interpretieren. Besonders hervorzuheben ist in diesem Kontext das Prinzip der Widerspruchlosigkeit der Schrift zu unterstreichen, nach dem es unlogisch wäre, wenn die göttliche Schrift sich selbst widersprechen würde. Des Weiteren liegt auch eine Gemeinsamkeit darin vor, dass beide religiösen Gruppen die Texte im Hinblick auf die Praxis ihrer jeweiligen Glaubensgemeinschaften, die zeit- und kontextgebunden ist, auslegen. Sicherlich kann man darin auch eine gewisse Rivalität entdecken, die sich darin bemerkbar macht, dass die jeweils eigene Religions- und Kulturgemeinschaft davon überzeugt ist, die wahre und richtige Interpretation der Schrift zu besitzen. Bezüglich der Frage nach der Methode hält Siquans fest, dass die Allegorese fast ausschließlich im christlichen Bereich anzutreffen ist. Hingegen greifen die Kirchenväter auf jüdische „Vorarbeiten“ bezüglich des Auslegens der alttestamentlichen Stellen zurück und verwenden sehr wohl hier und da die Methode der Atomisierung, die im Midrash sehr häufig anzutreffen ist. Nach ihr werden einzelne Worte und Wortfolgen differenziert analysiert und interpretiert. Philologisch gelehrte Kirchenväter – wie unter anderem Origenes einer war – untermauern ihre Auslegungen mit Hilfe des hebräischen Textes.²⁴⁹ Origenes selbst wird das vermutlich nicht oft gemacht haben können, weil seine Hebräisch Kenntnisse verschwindend gering waren.

Ein Unterschied generell zur Struktur zwischen den Homilien des Origenes‘ und dem Midrash soll noch in Anlehnung an die Ausführungen von Marc Hirshman nicht unerwähnt bleiben. Hirshman macht auf das Faktum aufmerksam, dass Origenes‘ Predigten den Vorteil hatten, aufgeschrieben zu werden. Man erkennt das daran, dass er an einigen Stellen seiner Homilien seine Zuhörerschaft auch direkt anspricht. Damit ergibt sich natürlich noch einmal ein anderer hermeneutischer Rahmen als das bei dem Midrash Shemot Rabbah der Fall war. Die Predigten im jüdischen Sabbatgottesdienst durften aufgrund der strengen Gebote nicht aufgezeichnet werden. Im Midrash tritt also die Zu-

²⁴⁹ Vgl. Ebd., S. 65-67.

hörerschaft, die durchaus einen wichtige Nuance in der Hermeneutik einnehmen kann, gänzlich in den Hintergrund, weil die Zuhörerschaft bzw. Leserschaft nicht direkt angesprochen worden konnte.²⁵⁰ Es liegt hier vielmehr, so könnte man pointiert sagen, ein hermeneutischer Zirkel innerhalb der Beschäftigung mit dem biblischen Text an sich vor. Adam Kamesar macht darauf aufmerksam, dass Origenes laut seiner eigenen Aussage in seinem Kommentar zu den Psalmen etwas Entscheidendes bzw. Prinzipielles in Hinblick auf seine Bibelhermeneutik gelernt hat.

Origenes sagt, dass die Hebräer (damit meint er generell Juden) die Bibel bzw. Schrift mit einem Gebäude vergleichen, das mit verschlossenen Räumen ausgestattet ist. Bei jedem Zimmer befindet sich ein Schlüssel, der aber nicht gleichzeitig der richtige Schlüssel zu diesem speziellen Zimmer sein muss. Die Aufgabe des Schriftauslegers ist es den jeweils passenden Schlüssel zum Zimmer ausfindig zu machen. Übertragen auf die Bibelhermeneutik heißt das, für eine bestimmte Passage der Schrift werden mit Hilfe exegetischer Methoden andere Teile der Bibel gesucht, die das Verständnis der entsprechenden Stelle fördern oder ans Licht bringen. Kurz gesagt, es geht darum einen Text von sich selbst her auszulegen. Bezüglich der exegetischen Methode des Origenes erwähnt Kamesar die Arbeiten von E.E. Urbach und De Lange, die beide in ihren Studien zu dem Ergebnis kommen, dass der Kirchenvater in seinem Kommentar zum Hohelied von der rabbinischen Exegese beeinflusst worden wäre.²⁵¹

Auch De Lange schlägt in eine ähnliche Richtung mit seiner Behauptung, dass Origenes in seinem Zugang zur Bibelinterpretation durchaus von der jüdischen Tradition bzw. vom frühen Rabbinertum beeinflusst worden ist. Zunächst räumt De Lange ein, dass Origenes' Polemik gegen die Juden bzw. die Synagoge in allen möglichen Homilien und Kommentaren aufzufinden sind. Er betont aber, dass diese Äußerungen immer vor dem theologischen und zeitlich-kulturellen Hintergrund und Kontext verstanden werden müssen. Zur Methode des Literalsinns, die der Kirchenvater ja mehrmals in Bezug zum spirituellen bzw. moralischen Sinn abwertet, bemerkt De Lange, dass das, was Origenes den Rabbinen damit vorhält bzw., was wir heute mit wörtlichen Schriftsinn assoziieren nicht das trifft, was die Rabbinen damit verbunden haben. Wenn die Rabbinen vom Literalsinn in Bezug auf die Auslegung der Bibel sprechen, wollen sie hervorheben, dass jede Passage, jeder Satz, jedes Wort von Wichtigkeit ist, weil sie dahinter tiefere Bedeu-

²⁵⁰ Vgl. HIRSHMAN, Marc: A Rivalry of Genius, Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity, Translated from Hebrew by Batya Stein, State University of New York Press, New York 1996, S. 72-73.

²⁵¹ Vgl. KAMESAR, S. 32-33.

tungen und Zusammenhänge verbergen. Des Weiteren wollen sie im Gegensatz zur Bibellexegese der Kirchenväter unterstreichen, dass die Geschichtstheologie, also das Handeln JHWHs in der Geschichte, das in unterschiedlichen Erzählungen des Alten Testaments bzw. der Tora zum Vorschein kommt, von Bedeutung ist. Wörtlicher Schriftsinn bezogen auf die Tora, auf die Weisung Gottes unterstreicht für die Rabbinen, dass das Gesetz Gottes damals als auch heute in seinem Wortlaut von Bedeutung ist und Gültigkeit beansprucht. Literalsinn im Zusammenhang mit Bibelinterpretation heißt also nicht einfach alles wortwörtlich zu nehmen. De Lange vertritt darüber hinaus die Meinung, dass Origenes vermutlich von seiner Art und Weise viele Passagen des Alten Testaments symbolisch zu verstehen, vom Judentum übernommen hat. Wie ja bereits bekannt, geht diese Methode von Philo von Alexandrien zurück, der einerseits die Rabbinen andererseits die Kirchenväter inspiriert hat. Eine Eigenart, die Origenes sehr gerne anwendet und die sicherlich im rabbinischen Judentum tief verwurzelt ist, ist demzufolge die Deutung und Auslegung biblischer Namen. An dem bearbeiteten Textbeispiel dieser Arbeit wird das sehr gut daran deutlich, wie Origenes in seiner zweiten Exodus Homilie die Namen der Hebammen versteht. Gemeinsame Überzeugung von Juden und Christen ist auch, dass sie beide von dem gleichen Standpunkt ausgehen, nachdem die Schrift durch den Heiligen Geist geschrieben worden ist. Origenes betont dies ja auch immer wieder an einigen Stellen. Der Ausleger der Schrift kann nur mit Hilfe des Heiligen Geistes das Wort Gottes richtig auslegen.

Beide Zugänge zur Bibelinterpretation – d.h. sowohl die rabbinische als auch die Art und Weise von Origenes – legen sehr viel Wert auf den zeitlich-praktischen Bezug ihrer Auslegungen, d.h. sie wollen den Zuhörer/innen bzw. Leser/innen immer auch einen moralischen Sinn mitliefern.²⁵² Abschließend kann man noch zusammenfassend mit folgenden Worten von De Lange sagen:

„Origen’s exegesis naturally follows the lines laid down by earlier Greek exegetes, and the principles accepted by these are broadly the same as those accepted by the Rabbis in their expositions of the Bible. For this reason it would be pointless to list the characteristics of rabbinic exegesis and compare it exhaustively with Origen’s. Both are concerned to explain the same problems, and both are concerned to show the moral teachings which can be derived from the Bible”.²⁵³

²⁵² Vgl. DE LANGE: Origen and the Jews, S. 103-21.

²⁵³ DE LANGE, S. 110.

Man könnte am Ende des Kapitels recht frei die Position vertreten, dass es eine gewissen Beeinflussung Origenes‘ von Seiten der jüdischen-biblischen Tradition und des frühen Rabbinertums in Punkto Bibelinterpretation gegeben hat. In welcher Weise diese Beeinflussung nun von statten gegangen ist, unterliegt vermutlich größtenteils umfangreichen Spekulationen. Ob, Origenes seine Anregungen und Anleihen bezüglich seiner Art und Weise biblische Texte zu interpretieren, sei es nun in Homilien oder in Kommentaren, durch persönlichen Kontakt mit jüdischen Autoritäten gelernt hat oder, ob er sie sich durch ein Selbststudium selbst angeeignet hat bzw. ob er sie indirekt über die Schule bei anderen christlichen Lehrern im Rahmen seiner Ausbildung in Alexandria gelernt hat, bleibt im Rahmen dieser Arbeit unbeantwortet. Festzustellen ist aber, dass es einen Einfluss von jüdischer Seite auf Origenes gab. Ausmaß und die Art und Weise bleiben allerdings im Dunkeln.

Der nächste Abschnitt wendet sich anschließend dem Aspekt zu, inwieweit man in Betrachtung der inhaltlichen Interpretationen auf die Person des Moses von einer gegenseitigen Beeinflussung oder Abgrenzung sprechen kann.

4.3. Vorläufige „Ergebnisse“ in Hinblick auf Mose – Beeinflussung contra Abgrenzung

Lässt man noch einmal die Ergebnisse des zweiten Teils dieser Arbeit Revue passieren, kommt einem in den Sinn, dass Mose in Midrash Shemot Rabbah mehrere Titel bzw. Funktionen zugesprochen bekommt. Mose ist der Prophet, er ist Mittler zwischen JHWH und seinem Volk Israel, er ist der Retter, ja sogar der Erlöser und zu guter Letzt ist er der herausragende Lehrer Israels, der Überbringer und Vermittler der Tora. Auch die Aufgabe der Mittlerschaft, des Rechtsprechens wird ihm zugeschrieben. Wie schon im ersten Kapitel des vierten Teils erläutert, kommt Stemberger zu seiner These, dass sich die Moselegenden und Mose Interpretationen im Midrash Shemot Rabbah als bewusste Abgrenzungen zum dominierenden Christentum und dessen Schlüsselfigur Jesus Christus lesen lassen können. Bewusst werden hier, laut Stemberger, markante Grenzlinien zu Jesus gezogen, die klar zum Ausdruck bringen, dass Moses *der* Prophet Gottes ist und bleibt. Im Anschluss an Graves Ausführungen auch derjenige ist, der durch den Lauf der Zeit als Anwalt und Fürsprecher für Israel vor JHWH auftritt. Mose ist im Vergleich zu Jesus zwar der hervorragendste Mensch und die Schlüsselfigur in der biblischen Geschichte, weist aber im Gegensatz zu Jesus Christus keine göttlichen Züge auf. Er ist auch nicht der Messias. In den Homilien des Origenes‘, die im dritten Teils

dieser Masterarbeit untersucht worden sind, zeichnet der Kirchenvater ein gänzlich anderes Bild von Moses. Aufgrund seiner allegorischen Auslegungsmethode verliert Mose bei Origenes jegliche Geschichtlichkeit bzw. Heilsgeschichtlichkeit. Er ist, so könnte man zusammenfassen, fast ausschließlich das versinnbildlichte oder verkörperte Gesetz Gottes. De Lange macht diesbezüglich einen erwähnenswerten Hinweis. Er meint behaupten zu können, dass die Sichtweise, Mose als Gesetz – sprich Tora – zu deuten bzw. in ihm ein Symbol für das Gesetz zu sehen, durchaus auch im rabbinischen Judentum bekannt und üblich war.²⁵⁴ Allerdings, dies muss in aller Deutlichkeit gesagt werden, verfäht Origenes hier mit einem Anachronismus, der die Person des Mose als heilsgeschichtliche Figur völlig in den Hintergrund treten lässt. Im Gegensatz dazu, betont die rabbinische Tradition immer wieder den heilsgeschichtlichen Charakter Moses, der untrennbar mit der Gabe der Tora verbunden ist. Nach dem Literalsinn hat diese Tora in ihrer vollen schriftlichen und mündlichen Entfaltung damals wie heute.

Bei Origenes bleibt zwar das jüdische Erbe, das die Wurzeln des Christentums darstellt, wichtig, aber nur in dem Sinne, dass der Logos, der hinter der gesamten Heilsgeschichte steht, schon in den Geschichten des AT und in der Tora gegenwärtig war. Die Heilsgeschichte Israels wird christlich interpretiert und zwar auf dem Fundament der Logos Theologie. Für Origenes ist die Kirche das neue Israel. Die Israeliten der Exodus Erzählung und so auch die Erzeltern wie Jakob und Joseph, schlussendlich auch Mose sind von patristisch-exegetischer Perspektive her betrachtet, Mitglieder des wahren Israels, also der Kirche. Damit verliert das Judentum seine eigenständige und vom Christusgeschehen unabhängige heilsgeschichtliche Stellung. Für Origenes ist eine solche Sicht auf das Judentum aufgrund seiner Logos Theologie gar nicht denkbar, geschweige denn vertretbar.²⁵⁵

Allerdings lassen sich auch inhaltliche Gemeinsamkeiten ausmachen, die laut Tzvetkova-Glaser vor allem in allgemeinen inhaltlichen Aussagen in der rabbinischen Auslegung und bei Origenes aufzufinden sind. Daher beschreibt die Autorin bezugnehmend zum Exodusgeschehen, dass die Geschichte als Ganzes bei Origenes im Kontext „der Vorstellung entwickelt“²⁵⁶ wird, „dass das Geschehen des Alten Testaments einen Weg der geistigen Erziehung Israels bezeichnet“²⁵⁷. Diese Grundvorstellung findet sich laut

²⁵⁴ Vgl. DE LANGE, S. 80-87.

²⁵⁵ Vgl. DE LANGE, S. 75-87.

²⁵⁶ TZVETKOVA-GLASER, Anna: Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen, Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M. 2010, S. 240.

²⁵⁷ Ebd.

der Wissenschaftlerin auch bei den Rabbinen. Die Rabbinen interpretieren das Geschehen in Ägypten (die Sklaverei und den Auszug) auf eine allegorische Weise im Sinne einer Art Dichotomie, die auf der einen Seite das Vorhandensein der gerechten Väter und auf der anderen Seite für das Fehlverhalten, die Sünden des Volkes Israels in Ägypten, die vor allem darin bestanden, dass sie die Beschneidung kaum noch praktizierten oder Idolatrie tolerierten, zum Ausdruck kommt. Sie sprechen in diesem Zusammenhang einmal von Exodus/Befreiung und zweitens von Sklaverei/Ungerechtigkeit, die aufeinander bezogen sind. Das Exodusgeschehen bzw. die Sklaverei bleibt bei den Rabbinen aber, so Tzvetkova-Glaser, auch geschichtlich relevant, weil es in einem größeren geschichtlichen Rahmen der Unterdrückungsgeschichte der Juden verstanden wird. Origenes zeigt darin eine inhaltliche Verwandtschaft mit den Rabbinen, weil er das Exodusgeschehen als eine geistige Sklaverei und Befreiung interpretiert. Er betont expliziert, dass die Exodus Erzählung nicht historisch, sondern mystisch zu aufzufassen ist. „Er sieht in der Sklaverei in Ägypten vor allem die weltlichen Sorgen und die Eitelkeit. Der Mensch braucht eine Befreiung davon, eine Reinigen, die mit dem Irren durch die Wüste verglichen werden kann, d.h. für Origenes ist das unbestrittene historische Faktum des Auszugs aus Ägypten ein Bild der Bekehrung“.²⁵⁸

Ähnlich wie viele Deutungen in Midrash Shemot Rabbah interpretiert Origenes „die Sklaverei in Ägypten als Allegorie der Sünde und Ungerechtigkeit“²⁵⁹, aber in Abgrenzung zur rabbinischen Tradition, die in der Zusage zur Tora und zu deren Erfüllung schon eine Befreiung sehen, ist für den Kirchenvater Erlösung, sprich Befreiung, nur durch den christlichen Glauben möglich.²⁶⁰ Einen inhaltlichen Vergleich zu den in dieser Arbeit bearbeiteten Texten hat auch Aqnehe Siquans zu einem Ausschnitt vorgenommen. Sie vergleicht in ihrem Aufsatz „Midrasch und Kirchenväter: Parallelen und Differenzen in Hermeneutik und Methodologie“ die Auslegungen des Midrash Shemot Rabbah von Ex 1,15-22 mit der korrespondierenden Exodus Homilie II des Kirchenvaters Origenes, um die theoretischen Überlegungen im ersten Teil ihres Artikels an einem praktischen Beispiel durchzuspielen. Sie kommt diesbezüglich zu aussagekräftigen Ergebnissen. Bezüglich hermeneutischer Vorentscheidungen muss ihrer Meinung nach festgehalten werden, dass „Origenes von Anfang an eine allegorische Auslegung des

²⁵⁸ Ebd., S. 242-243.

²⁵⁹ Ebd., S. 244.

²⁶⁰ Vgl. Ebd.

Textes auf den inneren Kampf gegen das Böse vorlegt“²⁶¹, wohingegen „der Midrasch bei den Ereignissen des Bibeltexes“²⁶² bleibt, um zu einer Klärung der strukturellen und inhaltlichen Probleme und Fragen zu erhellen mit dem Ziel, ihn in den Gesamtkontext der Bibel einzufügen. Das letztere Ziel ist beiden Parteien gemeinsam. Eine weitere Beobachtung in der Unterscheidung beider hermeneutischer Vorüberlegungen betrifft die Tatsache, dass Origenes in seiner Homilie eine „Ermahnung zu einem moralisch einwandfreien christlichen Leben“²⁶³ vermitteln will. Dagegen will der Midrash sich mehr auf den Text an sich einlassen. Inhaltlich hält die Alttestamentlerin fest, treffen sich beide Auslegungen darin, dass sich die Macht des Bösen im Pharaon symbolisiert, sich aber vor allem im moralischen Fehlverhalten artikuliert. Der Midrash, also die rabbinische Tradition sieht sich in Kontinuität mit dem Israel in der Exodusgeschichte. Auch Origenes, weiß sich in diese Reihe eingegliedert. Allerdings sind für ihn die Christen bzw. die Kirche das wahre Israel.²⁶⁴

Ob diese generellen Parallelen und Verwandtschaften in gegenseitiger Abgrenzung entstanden sind oder jeweils das eigene Gut darstellen, lässt sich wohl kaum ansatzweise eruieren. Inhaltlich scheint es so, dass man von einer Beeinflussung im Sinne einer Abgrenzung ausgehen kann. Vor allem, wenn man die Tatsache mitbedenkt, dass beide Glaubensgemeinschaften jeweils für sich selbst die wahre Interpretation der heiligen Schrift beanspruchen. Kann man daher behaupten, dass auf inhaltlicher Ebene eine Beeinflussung mittels einer bewussten Abgrenzung von statten gegangen ist?

Diese Frage leitet zum abschließenden letzten Kapitel des vierten Teils über, in dem eine Zusammenfassung als auch ein Fazit versucht werden soll.

4.4. Beeinflussung oder Abgrenzung? – Versuch einer Beantwortung –

Bevor hier der Eindruck entsteht, dass die im vierten Teil gestellte Frage, ob es eine Beziehung bzw. ein Austausch zwischen rabbinischen Zugängen zur Bibelinterpretation und dem Kirchenvater Origenes, positiv beantwortet sei, soll der kritische Hinweis von G. Stemberger, den er zu dieser Frage in seiner Abhandlung „Exegetical Contacts between Christians and Jews“ äußert, zur Sprache gebracht werden. Stemberger macht in seinen Vorüberlegungen auf einen essentiellen Unterschied zwischen jüdischer bzw.

²⁶¹ SIQUANS, Agneth: Midrasch und Kirchenväter, S. 63.

²⁶² Ebd.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 63-65.

rabbinischer und christlicher bzw. kirchenväterlicher Bibelhermeneutik aufmerksam. Von Anfang bestand auf christliche Seite ein großes Interesse an den Schriften der alttestamentlichen Propheten. Diese wurden bei vielen Kirchenvätern ausgelegt, interpretiert, abgeschrieben und erläutert. Diese Menge an Kommentaren findet man auf jüdischer Seite nicht. Hingegen konzentriert sich das rabbinische Judentum auf die Tora, die fünf Bücher des Moses. Die quantitative Menge an Kommentaren, die hier auf jüdischer Seite bestehen stehen einer ärmlichen Anzahl dergleichen auf christlicher Seite gegenüber. Auf dieses ungleichmäßige Verhältnis weist Günter Stemberger hin und gibt dies als kritische Anregung in Richtung der euphorischen Bücher und Aufsätze, die von einem intensiven Austausch und Kontakt zwischen Rabbinen und Kirchenväter ausgehen. Stemberger schreibt:

„In Christian tradition, the *Pentateuch* fared considerably better than the Prophets did in the rabbinic interpretation. Origen composed a series of sermons on Numbers, John Chrysostom on Genesis, Basil the Great on the Hexaemeron; Victorinus of Pettau is known to have written commentaries on Genesis, Exodus and Leviticus (all of them lost) etc. This cannot, however, be compared with the centrality of the Pentateuch in Jewish tradition. For Judaism, the Torah is the center of the Bible and of highest authority as the most direct revelation of God's will”.²⁶⁵

Darüber hinaus führt der Wiener Judaist ergänzend an, dass zwischen Juden und Christen ein wesentlicher Unterschied im Umfang des „tanachischen“ bzw. biblischen Kanons vorliegt. Die Christen waren vom Beginn ihrer Verbundenheit mit der Bibel auf die Septuaginta fixiert und knüpften daher an die exegetische Tradition des hellenistischen Judentums an. Die Rabbinen blieben dem hebräischen Text treu. Auf die Schwierigkeiten, mit der das hellenistische Judentum und das frühe Christentum im Zusammenhang mit der Inkulturation ihrer Tradition in die griechische Sprachwelt zu kämpfen hatten, war hier schon ansatzweise die Rede. Stemberger bestreitet nicht die Möglichkeit, dass die Kirchenväter in ihren Methoden der Bibelinterpretation von der rabbinischen Schule beeinflusst worden sein könnten, geht aber auf diese Thematik auch nicht weiter ein. Was er hingegen aber definitiv zurückweist, ist die Vermutung, dass christliche Exegese jüdische Bibelhermeneutik beeinflusst haben könnte. Er begründet seine Position damit, dass es dazu keine ernstzunehmende systematische Forschung gibt, die hier einer gewissen wissenschaftlichen Prüfbarkeit standhalten kann. Stemberger un-

²⁶⁵ STEMBERGER, Günter: Exegetical Contacts between Christians and Jews, in: Hebrew/Old Testament, The History of Interpretation, Volume I From the Beginnings to the Middle Ages, edited by SAEBO, Magne, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1996, S. 571.

termauert seine Meinung zusätzlich dadurch, dass es religionsgeschichtlich unlogisch ist, wenn die Tochterreligion nachträglich die Mutterreligion beeinflusst. Dies, so der Autor, kann nur in umgekehrte Weise von Statten gehen. Bezüglich eines behaupteten persönlichen Kontakts zwischen Rabbinen und gelehrten Christen gibt Günter Stemberger kritisch zu bedenken, dass Rabbinen aufgrund ihrer strengen Befolgung der Tora zwar nicht isoliert von anderen Völkern lebten, auf der anderen Seite aber ein regelmäßiger Austausch und Kontakt mit Christen in Form von Diskussionen und Austausch wohl kaum die Regel war. Hinsichtlich der Beziehungen und Kontakte zu Rabbinen und gelehrte Juden, die De Lange von Origenes behauptet, kommt Stemberger zu einem nüchternen Fazit. Letztlich sind De Langes Behauptungen, so könnte man durchaus im Sinne von Stemberger postulieren, reine Spekulation. Auch der Austausch mit der jüdischen Akademie dürfte sich laut Stemberger sehr in Grenzen gehalten haben, da Origenes für seine eigenen Aufgaben an der christlichen Akademie viel Zeit aufwenden musste. Aber, so Stemberger, vor Origenes gab es wohl keinen Kirchenvater oder christlichen Gelehrten, der sich so intensiv direkt oder indirekt mit jüdischen Methoden und Inhalten auseinandersetzt hat wie Origenes.²⁶⁶

Was heißt das jetzt für die angestellten Überlegungen des vorhergehenden vierten Kapitels, wenn man Stembergers Überlegungen ernst nimmt? Zunächst einmal stellt er nicht in Abrede, dass es eine jüdische Einflussnahme auf christliche Exegese gegeben hat. In Anbetracht der ausgeführten Positionen verschiedener Wissenschaftler kann man sicherlich festhalten, dass es hier eine Beeinflussung auf christlicher Seite gegeben hat. Sicherlich gab es daneben auch eine bewusste Abgrenzung des Christentums von der jüdischen Tradition statt. Wie man gesehen hat, äußert Origenes an einigen Stellen seiner Exodus Homilien harte Polemik gegen die Synagoge und das Judentum. Welche theologischen Grundannahmen dazu beigetragen haben, wurde ausführlich geschildert. Darüber hinaus kann festgehalten werden, dass es vermutlich eine bewusste inhaltliche Abgrenzung auf Seiten der rabbinischen Bibelhermeneutik gegeben hat. Sie kann in Bezug auf die Person des Mose gegenüber dem geschichtlich und gesellschaftlich dominierenden Christentum in der Antike an diversen Quellen nachgezeichnet werden. Eindeutig abgewiesen werden muss höchstwahrscheinlich eine Beeinflussung jüdisch-rabbinischen Hermeneutik durch christliche Traditionen. In Anknüpfung an die Tatsache, dass es dazu bisher keine aussagekräftigen Studien gibt und in die Stoßrichtung der

²⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 569-580.

Argumentationslinie von Stemberger bleibt diese Seite der Frage wohl eher im Dunkeln. Aufschlussreich waren in diesem Kapitel sicherlich die inhaltlichen also auch methodischen Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen der rabbinischen und patristischen Bibelhermeneutik.

Am Ende sei noch festgehalten, dass beide Traditionen in ihrer geschichtlich-kulturellen Kontextgebundenheit eine klare Grenze zur modernen historisch-kritischen Exegese aufweisen. Beide Zugänge, sowohl der Midrash Shemot Rabbah als auch die Exodus Homilien des Kirchenvaters Origenes dürfen nicht aus ihrem jeweiligen Zeitkontext herausgenommen werden. Sie dürfen außerdem nicht unkritisch als auch unreflektiert als wissenschaftliche Quellen für die Erforschung, Erhellung und Erläuterung biblischer Texte im Rahmen einer universitär-wissenschaftlichen Tätigkeit verwendet werden. In diesem Zusammenhang bleibt ein ordentliches Maß an Ideologiekritik Grundvoraussetzung für gute Wissenschaftlichkeit. Bemerkt sei auch, dass besonders im Hinblick auf die Welt- und Menschenbilder der geschichtlich-kontextuell gebundenen Texte, die nicht eins zu eins auf die heutige Situation übertragen werden können, eine kritische Umgangs- und Arbeitsweise notwendig ist.

SCHLUSS

Diese Masterarbeit hat sich zur Aufgabe gemacht, der Frage nachzugehen, ob, und wenn ja, in welcher Art und Weise eine mögliche gegenseitige Beeinflussung zwischen patristischer und rabbinischer Bibelhermeneutik in Hinblick auf die Person des Mose feststellbar ist. Als Arbeitsgrundlage wurden dabei Ex 1,1-2,22, sowie der dazu vorliegende Kommentar des Midrash Shemot Rabbah und die Exodus Homilien I und II des Kirchenvaters Origenes verwendet. Im ersten Teil erfolgte eine Erläuterung und Auslegung des Bibeltextes mit Hilfe aktueller jüdischer und christlicher Kommentare mit Fokus auf die Kernaussagen und die Person des Moses. Dabei konnte herausgearbeitet werden, dass Mose eine Schlüsselrolle als geretteter Retter, Überbringer der Tora und Prophet sowie Mittler zwischen JHWH und seinem Volk Israel einnimmt. Mose selbst musste in der Erfahrung der Fremde selbst zu seiner eigentlichen Identität und Berufung finden. In diesem Prozess tritt er ein in die Reihe der Erzväter und –mütter, die von JHWH berufen wurden. Segenstheologie, Erwartung der Erfüllung der Landverheißung und Hoffen auf Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten verdichten sich in der Person Mose. Der erste Teil wurde mit einer Zusammenfassung und einem Rückblick abgeschlossen, in dem noch einmal wichtige Erkenntnisse wiederholt wurden.

Im zweiten Teil kam der Midrash Shemot Rabbah zur Sprache, der als Kommentar eine Schlüsselrolle in der rabbinischen Tradition einnimmt. Am Ende des zweiten Teils wurde ebenfalls eine Zusammenfassung geschrieben, die außerdem auch Bezüge zum ersten Teil angestellt hat. Der zweite Teil konnte feststellen, dass der Midrash eine Art Exegese und Kommentar des Exodus Buches darstellt. Mose als Lehrer seines Volkes und der Tora tritt verstärkt in den Vordergrund. Auch seine Mittlerrolle sowie seine Einmaligkeit werden bildreich beschrieben.

Im dritten Teil dieser Masterarbeit standen die Exodus Homilien I und II des Kirchenvaters Origenes im Mittelpunkt der Betrachtung. Auch dieser Teil wurde mit einer Zusammenfassung und einem Rückblick abgerundet. Origenes interpretiert darin die Ereignisse rund um den Exodus und die Gestalt des Moses hin Hinblick auf Christus. Mose erscheint nur mehr als ein Bild für das Gesetz, das allerdings erst durch die Kirche wirklich voll und ganz zur Geltung gekommen ist. Antijüdische Tendenzen und christliche Polemik gegen das Judentum konnten in den Homilien festgestellt werden. Mose

verblasst immer mehr. Die Geschichtstheologie verliert ihren Halt dadurch, dass die Methode der Allegorese dominiert.

Darüber hinaus wurde in Ansätzen versucht, erste Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen rabbinischer und patristischer Bibelhermeneutik am Beispiel des bearbeitenden Bibeltextes und der Rolle des Moses herauszuarbeiten. Der vierte und letzte Teil ging dann auf die eigentliche Fragestellung dieser Masterarbeit mit Hilfe der vorgeleisteten Vorarbeiten und Vorbereitungen der ersten drei Teile ein. Dabei konnte durchaus herausgefunden werden, dass eine Beeinflussung christlich-patristischer Exegese am Beispiel des Kirchenvaters Origenes durch rabbinische bzw. hellenistisch-jüdischer Bibelhermeneutik vorliegt. Die konkreten Deutungen und Interpretationen, die sich auf die Person des Moses beziehen, deuten hingegen auf den Seiten beider Traditionen eher auf eine bewusste Abgrenzung hin. Eine Beeinflussung rabbinischer Hermeneutik durch das Christentum bzw. die patristische Tradition muss nach heutigem Stand wissenschaftlicher Forschung eher in Frage gestellt werden. Es gibt derzeit keine ernstzunehmenden Studien zu diesem Gebiet.

Zusammenfassend kann man die Meinung vertreten, dass sich beide Traditionen, ob nun beeinflussend oder abgrenzend, auf jeden Fall mehr als bisher vermutet, miteinander auseinandergesetzt haben. In Hinblick auf heutige bibeltheologische Überlegungen und Forschungen ist dieses Fazit sicherlich interessant und bedenkenswert und kann vielleicht zu weiteren Fragenstellungen anregen.

LITERATURVERZEICHNIS

PRIMÄRLITERATUR

- BAEHRENS, W. A.: Origenes Werke, sechster Band, Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, 1. Teil, die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1920.

- DIE HEILIGE SCHRIFT, aus dem Grundtext übersetzt, Elberfelder Bibel revidierte Fassung, 6. Auflage, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1999.

- MIDRASH SHEMOT RABBAH, Chapters I-XIV, A Critical Edition Based on a Jerusalem Manuscript with Variants, Commentary and Introduction by Shinan, Avigdor, Dvir Publishing House 1984.

- MIDRASH RABBAH, Exodus, translated by Rabbi Dr. S.M. Lehrmann M.A., Ph.D., 3rd edition, The Soncino Press, London – New York 1983.

SEKUNDÄRLITERATUR

- ALBERTZ, Rainer: Exodus. 1. Ex.1-18, TVZ, Zürich 2012.

- BARTH, Lewis M.: Reading Rabbinic Bible Exegesis, in: Approaches to Ancient Judaism Volume IV, Studies in Liturgy, Exegesis and Talmudic Narrative, edited by Green, William Scott, Scholars Press, Chico California 1983.

- BLOCH, Renée: Midrash, translated by Mary Howard Callaway Fordham University, in: Approaches to Ancient Judaism Volume I: Theory and Practise, edited by Green, William Scott, Scholars Press, Missoula Montana 1978

- BORRET, Marcel: Origène Homélie sur L'Exode, Texte Latin Introduction, Traduction et Notes, Les Éditions du Cerf, Paris 1985.

- COHEN, Jonathan: The Origins and Evolution of the Moses Nativity Story, E. J. Brill, Leiden 1993.

- DE LANGE, N.R.M.: Origen and the Jews, Studien In Jewish-Christian Relations In Third-Century Palestine, Cambridge University Press, London 1976.

- DOHMEN, Christoph: Exodus 1-18, übersetzt und ausgelegt Dohmen, Christoph, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, hrsg. von Berges, Ulrich u.a., Herder Verlag, Freiburg 2015.

- EGO, Beate: Mose im Judentum, in: Mose in Judentum, Christentum und Islam, hrsg. von Böttrich, Christfried, Ego, Beate und Eißler, Friedmann, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010.

- FISCHER, Georg und MARKL, Dominik: Das Buch Exodus, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2009.

- GRAVES, Michael: Scholar and Advocate: The Stories of Moses in Midrash Exodus Rabbah, in: Bulletin for Biblical Research 21/1/2011.

- HAMILTON, Victor P.: Exodus: An Exegetical Commentary, USA Michigan, 2011.

- HEINDL, Erich J.: Das Christentum – unverstanden und missbraucht, die Religion der Liebe steht erst an ihrem Anfang, hrsg. von Speyer, Adelheit und Wolfgang, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2010.

- HEINE, Ronald E: Origen, Homilies on Genesis and Exodus in: The Fathers of the Church 71, Washington D.C. 1982.

- HEITHER, Theresia: Predigten des Origenes zum Buch Exodus, lateinischdeutsch, Übersetzung und Einleitung Theresia Heither, Aschendorff Verlag, Münster 2008.

- HIRSHMAN, Marc: A Rivalry of Genius, Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity, Translated from Hebrew by Batya Stein, State University of New York Press, New York 1996.

- HORBURY, William: Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers, in: Mikra, Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, hrsg. von: Mulder, Martin Jan and Sysling, Harry, Van Gorcum Assen/Maastricht, Fortress Press/Philadelphia, 1988.

- JACOB, Benno: Das Buch Exodus, hrsg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Mayer, Shlomo, Calwer Verlag, Stuttgart 1997.

- KAMESAR, Adam: Church Fathers, Rabbinic Midrash and, in: Encyclopaedia of Midrash, Biblical Interpretation in Formative Judaism, Volume I, edited by Neusner, Jacob and Avery-Peck, Alan, Brill, Leiden/Boston 2005.

- KANNENGIESSER, Charles: Handbook of Patristic Exegesis, The Bible in Ancient Christianity, Volume I, Brill, Leiden 2004.

- KROCHMALNIK, Daniel: Schriftauslegung – Das Buch Exodus im Judentum, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000.

- LANGER, Gerhard: Midrasch, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2016.

- LIES, L.: Die ‚Gottes würdige‘ Schriftauslegung nach Origenes, in: Origeniana Sexta, Origène et la Bible / Origen and the Bible, hrsg. von DORIVAL, Gilles und LE BOULLEC, Alain, Leuven University Press, Leuven 1995.

- MCGUCKIN, John A.: Origen on the Jews, in: Christianity and Judaism, edited by Wood, Diana, Blackwell Publishers, Oxford 1992.

- NEUSNER, Jacob: Introduction to Rabbinic Literature, ABRL, Doubleday, New York, 1994.

- PLAUT, Gunther: Die Tora in jüdischer Auslegung, autorisierte Übersetzung und Bearbeitung von Böckler, Annette, mit einer Einleitung von Landesrabbiner Homolka, Walter, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, dt. Erstausgabe, Gütersloh 2000.

- PROPP, William H. C.: Exodus 1-18, a New Translation with Introduction and Commentary, in: The Anchor Bible Volume 2, Doubleday a division of Random House, Inc., New York 1998.

- SIQUANS, Agnethe: Midrasch und Kirchenväter: Parallelen und Differenzen in Hermeneutik und Methodologie, in: Narratology, hermeneutics and midrash, edited by Cordoni, Constanza, Göttingen 2014.

- SIQUANS, Agnete: Origen's Fifth Homily on Exodus: A Narratological Approach to Ancient Biblical Interpretation, in: Biblical Reception 3 (2014), edited by Exum, J. Cheryl and Clines, David J.A , Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2014.

- SCHOLTEN, Clemens: Origenes, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/origenes-at/ch/0b1d6575c18a7f90f4aea21ace221413/>, 11.04.2017.

- STEMBERGER, Günter: Mose in der rabbinischen Tradition, Herder Verlag, Freiburg, 2016.

- STEMBERGER, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch, 9. Auflage, C. H. Beck Verlag, München 2011.

- STEMBERGER, Günter: Exegetical Contacts between Christians and Jews, in: Hebrew/Old Testament, The History of Interpretation, Volume I From the Beginnings to the Middle Ages, edited by Saebo, Magne, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1996.

- STRACK, Hermann L. und Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch, 9. Auflage, C. H. Beck Verlag, München 2011.

- STUART, Douglas K.: The New American Commentary, An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture, Volume 2 Exodus, B&H Publishing Group, USA Michigan 2006.

- STUDER, Basil: Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift: zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung in: *Revue des études augustinienes*, 42/1/1996.

- STUDER, B.: Die doppelte Exegese bei Origenes, in: *ORIGENIANA SEXTA, ORIGÈNE ET LA BIBLE / ORIGIN AND THE BIBLE*, Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly, hrsg. von Dorival, Gilles et Le Boulluec, Alain, Leuven University Press 1995.

- TORJESSEN, Karen J.: Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis, Berlin/New York, 1986.

- TZVETKOVA-GLASER, Anna: Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen, in: *Early Christianity in the Context of Antiquity*, edited by Brakke, David, Jacobsen, Anders-Christian und Ulrich, Jörg, Volume 7, Peter Lang Verlag, Frankfurt a. Main, 2010.

- UTZSCHNEIDER, Helmut und OSWALD, Wolfgang: Exodus 1-15, Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKA), hrsg. von Dietrich, Walter u.a., W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2013.

- VETTE, Joachim: Bibelauslegung, christliche, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibellex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/bibelauslegung-christliche/ch/0221e1344ac71f18925a2870983348a2/>, 31.08.2017.

- VOGT, Hermann J.: Origen of Alexandria (185-253), A Special Contribution, in: Kannengiesser, Charles: *Handbook of Patristic Exegesis, The Bible in Ancient Christianity*, Volume I, Brill, Leiden 2004.

- WENGST, Klaus: Der jüdische Mose, die Gestalt des Mose im rabbinischen Judentum, in: Bibel und Kirche 1/2011.

- ZENGER, Erich: Das Buch Exodus, geistliche Schriftlesung, Erläuterungen zum Alten Testament für die Geistliche Lesung, hrsg. von Eising, Hermann und Lubczyk, Hans, Patmos Verlag, 1. Auflage, Münster 1978.

INTERNETQUELLEN

- <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/ori-genes-at/ch/0b1d6575c18a7f90f4aea21ace221413/>, 11.04.2017.