

# Alttestamentliche Proseminararbeit

## Exodus 2,11-25

zum AT Proseminar (SS 94)  
durchgeführt von Christine Forster  
Thomas Noack (Stud. theol. im 6. Semester)  
abgegeben am 30. September 1994

### Übersetzung<sup>1</sup>

11. Es geschah in jenen Tagen, als Mose heranwuchs. Da ging er hinaus zu seinen Brüdern und sah ihre Frondienste. Und er sah, wie ein ägyptischer Mann einen hebräischen Mann, einen von seinen Brüdern, (er?)schlug. 12. Und er wandte sich hierhin und dorthin und sah, daß kein Mann da war. Da erschlug er den Ägypter und verbarg ihn im Sand. 13. Und er ging am zweiten Tag hinaus, und siehe, zwei hebräische Männer stritten sich. Da sprach er zu dem Unrechtstäter: Warum schlägst du deinen Genossen? 14. Der aber sprach: Wer hat dich zum Obersten und Richter über uns gesetzt? Willst (ausgerechnet) *du* mich umbringen, wie du den Ägypter umgebracht hast? Da fürchtete sich Mose und sprach: Fürwahr! Die Sache ist bekannt geworden. 15. Der Pharao hörte diese Sache und suchte Mose umzubringen. Doch Mose floh vor dem Pharao und setzte sich im Lande Midian nieder. Er setzte sich an den Brunnen. 16. Der Priester von Midian hatte sieben Töchter. Und sie kamen und schöpften und füllten die Rinnen, um das Kleinvieh ihres Vaters zu tränken. 17. Und die Hirten kamen und vertrieben sie. Und Mose erhob sich und half ihnen und tränkte ihr Kleinvieh. 18. Und sie gingen zu ihrem Vater Reguel. Und er sprach: Warum habt ihr euch heute beeilt zu kommen? 19. Und sie sagten: Ein ägyptischer Mann hat uns aus der Hand der Hirten befreit. Und sogar geschöpft hat er für uns, und er tränkte das Kleinvieh. 20. Da sagte er zu seinen Töchtern: Und wo ist er? Ja warum habt ihr den Mann zurückgelassen? Ruft ihn, daß er Brot esse. 21. Mose entschloß sich, bei dem Mann zu wohnen. Und er gab dem Mose seine Tochter Zippora. 22. Und sie gebar einen Sohn. Und er nannte seinen Namen Gerschom, denn er sagte: Gast bin ich im fremden Land. 23. Und es geschah in jenen vielen Tagen, da starb der König von Ägypten. Und die Söhne Israels seufzten wegen der Arbeit. Und sie schrien. Und ihr Hilferuf stieg zu Gott auf wegen der Arbeit. 24. Und Gott hörte ihr Stöhnen. Und Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, mit Isaak und mit Jakob. 25. Und Gott sah die Söhne Israels. Und Gott erkannte.

### Textkritik

Die überwiegende Zahl der Lesarten zu Ex 2,11-25 verändert den Sinn nicht. Meist handelt es sich um sinnverdeutlichende Ergänzungen des Konsonantenbestandes (vom masoretischen Text aus gesehen). In einigen Fällen ist der Einfluß anderer Textstellen zu beobachten. Deutli-

---

<sup>1</sup> Die Übersetzung ist nur aus praktischen Gründen an den Anfang gestellt; selbstverständlich setzt sie Ergebnisse voraus, die erst im Verlauf der Arbeit gewonnen werden.

cher sinnverändernd sind die Lesarten zu den Versen 15b $\beta$  und 25. Sie sollen daher besprochen werden.

zu v15b $\beta$ : Die syrische Übersetzung (Peschitta) liest וילך אל ארץ ("und er ging ins Land") statt וישב בארץ. Die Septuaginta läßt בארץ מדין stehen, fügt aber dann אל ארץ מדין וילך ("und er ging ins Land Midian") an. Beide Übersetzungen wollen die Schwierigkeit beseitigen, die darin besteht, daß einem Vorgang (Mose floh, 15b $\alpha$ ) ein Zustand (er wohnte, 15b $\beta$ ) folgt. Wer flieht, wohnt nicht, sondern geht an einen anderen Ort (hier Midian). Hinzu kommt, daß Mose sich erst im Verlauf der nun folgenden Erzählung in Midian niederläßt (ישב in v21a). Die Lesarten der Peschitta und der LXX lassen sich also gut als Beseitigung von Schwierigkeiten erklären. Daher halte ich den masoretischen Text (lectio difficilior) für ursprünglich(er).

zu v25a: Man vermutet, daß vor בני ein Wort ausgefallen sei. BHK schlägt עבדה ("Arbeit": nach Targum Onkelos<sup>2</sup>), BHS dagegen עני ("Leiden": nach Targum Pseudo-Jonathan) vor. עני ist "ein Wort, das wegen der weitgehenden Gleichförmigkeit mit בני ausgefallen sein könnte"<sup>3</sup> Eine Einfügung<sup>4</sup> ist notwendig, wenn man den Satz "Gott sah die Söhne Israels" für Unsinn hält. WWSCHMIDT schlägt dagegen vor "ראה" im Sinne von 'ansehen, sich annehmen, sich kümmern' ... zu verstehen, so daß eine Änderung unnötig wird."<sup>5</sup> Ich halte die masoretische Lesart für ursprünglich(er). Sie ist die lectio difficilior und läßt sich im Kontext durchaus verstehen.

zu v25b: Die Septuaginta liest καὶ ἐγνώσθη αὐτοῖς statt וידע אלהים; sie versteht das Verb also im Passiv (ἐγνώσθη) statt im Aktiv (וידע). Damit ist אלהים nicht mehr Subjekt des Satzes. Die LXX-Fassung ist eine Vereinfachung. Entweder war אלהים als Subjekt störend oder man vermißte im masoretischen Text das Objekt. Die masoretische Lesart ist die lectio difficilior und daher ursprünglich (zur weiteren Begründung vgl. die Ausführungen zu וידע). Der Vers 25 ist parallel gebaut: "Und es sah Gott die Söhne Israels / und es erkannte Gott (erg. die Söhne Israels)."

## Zur äußeren und inneren Abgrenzung

Die äußere Abgrenzung trennt das zu untersuchende Textstück von den nicht zu untersuchenden Textstücken ab. Die Entscheidung ist in Form von Ex 2,11-25 bereits vorgegeben; kann somit nicht revidiert oder korrigiert, sondern nur kritisch bedacht werden. Die innere Abgrenzung ist das, was man gewöhnlich "Gliederung" nennt. In beiden Bereichen stehen

<sup>2</sup> Zum textkritischen Wert: "Beide Targume [Onkelos und Jonathan] bemühen sich um einen ziemlich wörtlichen Anschluß an den hebräischen Text ... Sie enthalten aber auch zahlreiche feine interpretative Abweichungen von ..." (EWÜRTHWEIN, Der Text des Alten Testaments, 95).

<sup>3</sup> WWSCHMIDT, Exodus, 79.

<sup>4</sup> Vom masoretischen Text aus gesehen.

<sup>5</sup> WWSCHMIDT, Exodus, 79.

zunächst die inhaltlichen Beobachtungen im Mittelpunkt; die literarkritischen folgen im nächsten Schritt.

Der Abschnitt Ex 2,11-25 läßt sich nicht eindeutig abgrenzen. Ex 2,11 kann zwar (aufgrund der Einleitungsformel<sup>6</sup>) als Neubeginn angesehen werden. Dann schildert Ex 2,1-10 die Geburt und (wunderbare) Rettung und Ex 2,11ff einen besonderen Vorfall aus deutlich späterer Zeit. Aber man kann Ex 2,1-15 auch als Einheit ansehen; sie schildert die Jugend Moses in Ägypten. Die folgenden Verse berichten sein Schicksal in Midian (dann ist die Geographie Teilungsprinzip). Die Einleitungsformel (v11) וַיְהִי בַיּוֹמִים הָהֵם (v11) markiert einesteils einen Einschnitt, andernteils verbindet gerade das determinierte Demonstrativpronomen die folgenden Verse mit den vorangegangenen. Außerdem knüpft die zweite Verwendung von וַיְהִי in v11 (vgl. v10) das anschließende Geschehen eng an die Geburtsgeschichte an ("es geschah in jenen Tagen als Mose heranwuchs"). Die Abgrenzung nach oben läßt also verschiedene Möglichkeiten offen. Ähnliches gilt für die Abgrenzung nach unten. Die Verse 23-25 können zur Berufung Moses gehören, können aber auch Überleitung sein (somit weder zu Ex 2.1-22 noch zu Ex 3.1ff gehören) oder können schließlich sogar im Rahmen eines parallelen Aufbaus gesehen werden: Ägypten (Ex 2.1-15) - Midian (Ex 2.15-22), und noch einmal: Ägypten (Ex 2.23-25) - Midian (Ex 3.1ff). Die jetzige Abgrenzung faßt alles zusammen, was weder eindeutig zur Geburts- noch eindeutig zur Berufungsgeschichte gehört.

Innerhalb des Abschnitts Ex 2,11-25 stellt v23 einen Einschnitt dar. Dafür sprechen die mit v11 fast gleichlautende Einleitungsformel, der Ortswechsel (Midian - Ägypten) und der Wechsel der Hauptperson (Mose ist in Ex 2,23-35 nicht mehr die Hauptperson; er wird nicht einmal mehr erwähnt). In Ex 2,11-22 sind zwei Teile zu erkennen: a) Moses Einsatz für seine Brüder, der bei ihnen jedoch keine Anerkennung findet und zur Flucht aus Ägypten zwingt (v11-14; v15 hat Überleitungscharakter). b) Mose wird in Midian heimisch (Brunnenszene, Aufnahme beim Priester von Midian, Heirat). Daraus ergibt sich die folgende Gliederung.

1. Die besondere Tat Moses (11-15<sup>7</sup>)
  - 1.1. Mose erschlägt einen Ägypter (11f)
  - 1.2. Keine Aufnahme (Anerkennung) durch die Hebräer (13f)
  - 1.3. Aufdeckung der Tat und Flucht nach Midian (15)
2. Moses Verbindung mit dem midianitischen Priestergeschlecht (15-22)
  - 2.1. Moses Einsatz für die Töchter (Brunnenszene: 15-17)
  - 2.2. Aufnahme im Hause des Priesters (18-20)
  - 2.3. Mose wird in Midian heimisch (21f)
3. Die Situation in Ägypten (23-25)

<sup>6</sup> "וַיְהִי ist übliche Einführung in eine Erzählung" (WHSCHMIDT, Exodus, 77).

<sup>7</sup> Die Abgrenzung in v15 fällt schwer. Der Vers ist das Scharnier zwischen den Abschnitten eins und zwei.

Die Abschnitte 1 und 2 sind parallel gebaut; beinhalten aber einen Gegensatz, der durch die Parallelstruktur nur um so sichtbarer wird. Die Parallelität ist den drei Unterabschnitten zu entnehmen: a) Moses (mutige) Tat (1.1. und 2.1.); b) die Reaktion derer, für die sich Mose eingesetzt hat (1.2. und 2.2.); c) die Konsequenz für Mose (1.3. und 2.3.). Der Gegensatz besteht im Verhalten der Hebräer und der midianitischen Priesterfamilie (Ablehnung contra Aufnahme) und dementsprechend in Moses Verhalten (Trennung contra Verbindung; Flucht contra Heirat). In Midian findet Mose Aufnahme; dort widerfährt ihm Gutes. Gleichwohl gibt die Zwischenstellung des Abschnitts 2 dem Midianaufenthalt etwas Vorläufiges (Vorbereitendes?). Moses Schicksal wird sich in Ägypten vollenden (vgl. die Rahmung durch die Abschnitte 1 und 3). Das Vorläufige des Midianaufenthalts wird durch den Schlußvers 22b unterstrichen.

Struktur von v11-15b<sup>1</sup>: a) *Die Einleitung* (11a<sup>1</sup>). Unklar ist, bis wohin sie sich erstreckt und worauf sich "in diesen Tagen" bezieht. WHSCHMIDT bezieht diese Angabe "auf die Zeit der Bedrückung des Volkes in Ägypten"<sup>8</sup>. Der unmittelbare Kontext legt jedoch die Zeit am Pharaonenhof nahe, die zugleich die Zeit des Heranwachsens ist. Daher verstehe ich als Einleitung die Worte: "Es geschah in jenen Tagen als Mose heranwuchs." Diese Zeit ist freilich in "die Zeit der Bedrückung des Volkes" eingebettet. Eine eingehendere Diskussion des Problems erfolgt im Rahmen der Literarkritik. b) *Mose verbindet sich mit seinen Brüdern und erschlägt einen Ägypter* (11a<sup>2</sup>-12). Dieser Abschnitt beginnt mit נצ׳. Dieses Verb bezeichnet eine Trennung (hinausgehen), ist hier aber nicht mit נג, sondern mit נא verbunden. Die Präposition נא bezeichnet eine Verbindung (oder Hinwendung). Doch das dazu passende Verb נב (hineingehen) wird nicht verwendet. Somit ist die Aussage spannungsvoll. Hinwendung ist nur durch Trennung möglich. נצ׳ wird übrigens auch für den Auszug aus Ägypten verwendet.<sup>9</sup> c) *Mose will Streit unter den Hebräern schlichten, wird aber abgewiesen* (13-14a). Dieser Abschnitt beginnt erneut mit נצ׳. Nachdem Abschnitt b die *äußere* Anfechtung behandelt hat, wendet sich der Erzähler nun der *inneren* Auseinandersetzung zu. Hier, wie in Ex 18,13.16, erscheint Mose als שפמ. Die Hebräer werden nicht mehr, wie noch in v11, als "Brüder" bezeichnet; stattdessen ist vom "Nächsten" (עג) die Rede. Auch dieser Begriff begegnet bei der Richtertätigkeit Moses in Ex 18,16. In Abschnitt b war es v12, der zeigte, daß Mose noch nicht wirklich mächtiger als die Ägypter war. Denn er mußte Vorsicht walten lassen. Hier nun ist es die Frage im Munde des Hebräers ("Wer hat dich zum Obersten und Richter über uns gesetzt?"), die zeigt, daß Mose noch nicht wirklich die Macht hat, den internen Streit zu schlichten. d) *Die Entdeckung der Tat und die Flucht* (14b-15b<sup>a</sup>). Die nach beiden Seiten (außen und innen) dargestellte Position der Schwäche (des noch-nicht-Könnens) mündet in die Flucht.

<sup>8</sup> WHSCHMIDT, Exodus, 90

<sup>9</sup> Siehe THAT I.760f.

Struktur von v15b $\beta^2$ -22: a) *Ortsangabe* (15b $\beta$ ); auf eine allgemeine Ortsangabe (15b $\beta^1$ ) folgt eine konkrete (15b $\beta^2$ ), die durch die Verwendung des Artikels sogar das Höchstmaß an Konkretion erhält ("der bekannte Brunnen"). Beachte das doppelte  $\text{בְּיָד}$ . b) *Einführung der handelnden Personen* (16a). Auffällig ist, daß zwar sieben Töchter eingeführt werden, aber nur eine "gebraucht" wird (scheinbarer Überhang). Bisher ist nur die Disposition gegeben; die Erzählung selbst hat noch nicht begonnen. c) *Die Töchter am Brunnen (ihre Handlung)* (16b). Die Erzählung beginnt mit drei unmittelbar aufeinanderfolgenden Verben ("kommen", "schöpfen", "füllen"); nimmt man "tränken" noch hinzu, dann sind es sogar vier Verben. Das Erzählinteresse ruht offenbar auf der Handlung. d) *Die Hirten am Brunnen (der Konflikt)* (17a). Beachte das doppelte  $\text{בָּוֹא}$  (16b $\alpha$  von den Töchtern und 17a von den Hirten ausgesagt), das die beiden Handlungen am Brunnen zusammenführt und im Konflikt kulminieren läßt. Die erneute Verwendung des Artikels ("die bekannten Hirten") könnte den Vorfall ins Typische heben.<sup>10</sup> Bisher ist Mose nicht in Erscheinung getreten. e) *Mose am Brunnen (sein Eingreifen)* (17b). Mose führt aus, was die Töchter nicht ausführen können (beachte die doppelte Verwendung von  $\text{שָׁקַף}$ ; 16b $\beta$  von den Töchtern und 17b $\beta$  von Mose ausgesagt). Damit ist der erste Teil der Erzählung beendet (Höhepunkt). f) *Das Gespräch des Priesters mit seinen Töchtern* (18-20). Es besteht aus einer Einleitung (18a) und drei Gesprächsgängen. Im ersten Gesprächsgang (18b) dominiert das (durch  $\text{מְהֵרָה}$  verstärkte)  $\text{בָּא}$ , das schon die Einleitung prägte. Der zweite Gesprächsgang (19) ist ein Bericht des Vorgefallenen. Der dritte Gesprächsgang (20) verwendet das Verb  $\text{עָזַב}$ , so daß das Kommen der Töchter (18) nun als das Verlassen des Mannes erscheint. Moses Kommen zum Priester wird nicht berichtet. So ist der Höhepunkt die Einladung zur Mahlgemeinschaft. g) *Abschließende Bemerkung: Mose heiratet eine Tochter des Priesters und sein Aufenthalt in Midian* (21-22). Wie schon in der Einleitung (15b $\beta$ ) erscheint auch im Schlußwort das Verb  $\text{בְּיָד}$ . Die Erzählung will also mitteilen, wie es dazu kam, daß Mose in Midian heimisch wurde.

Struktur von v23-25: a) *Einleitungsformel* (23a $\alpha^1$ ). Die Formel gleicht bis auf ein Wort ( $\text{הַרְבִּיבִים}$ ) der in v11. Im jetzigen Kontext sind wohl die Tage in Midian gemeint. b) *Der Tod des Pharaos* (23a $\alpha^2$ ). c) *Israels Geschrei* (23a $\beta$ -b). d) *Gottes Erhörung aufgrund des Bundes* (24). e) *Formel der Heilszuwendung* (25).

## Literarkritik

Vielen literarkritischen Ergebnissen stehe ich mißtrauisch gegenüber. Dennoch lassen sich die Beobachtungen dieses Methodenschrittes nicht leugnen. In diesem Zweispalt befinde ich mich; ich kann mich aus ihm nicht befreien, denn natürlich kann ich kein neues Paradigma entwickeln, schon gar nicht aus der Exegese eines so kurzen Abschnitts wie Ex 2,11-25. Ich

<sup>10</sup> Demnach dürfte man paraphrasieren: "So ist das eben in Midian, an dem bekannten Brunnen, mit den bekannten Hirten." Daß der Streit eher die Regel ist, deutet auch die verwunderte Frage des Priesters an (18b).

werde mich also eines anerkannten Erklärungsmusters bedienen; im übrigen aber meinen Schwerpunkt auf die Beobachtungen legen. Mein Mißtrauen finde ich bei KKOCH in folgende Worte gekleidet: "In der Meinung, vorurteilslos zu sein, setzten die Literarkritiker voraus, daß die Bibel im Grunde die gleiche Art von Schrifttum enthalte wie der moderne Büchermarkt. Die israelitisch-urchristlichen Schriftsteller sind also mit gleichen Maßstäben zu messen wie neuzeitliche Verfasser."<sup>11</sup> Die Meister der Literarkritik hätten demnach ihre eigenen Vorstellungen von Sprache und Sprachverwendung völlig unkritisch übernommen und auf die alten Texte übertragen. Im Rahmen einer Proseminararbeit wird man von mir nicht erwarten, daß ich mich kritisch mit den Voraussetzungen und weithin anerkannten Ergebnissen der Literarkritik<sup>12</sup> auseinandersetze. Daher werde ich mit einer Quellenlösung arbeiten. Es muß aber klar sein, daß sie natürlich nicht das Ergebnis der Exegese von Ex 2,11-25 sein kann. Die Exegese eines so kurzen Textes kann zu einem so grundsätzlichen Urteil nicht kommen. Die Zuweisung bestimmter Abschnitte zu gewissen schriftlichen Quellen setzt die Existenz dieser bereits voraus.

וְהָיָה (v11) ist ein als Demonstrativpronomen verwendetes Personalpronomen (mit Artikel). Als solches verweist es rückwärts<sup>13</sup>, also auf Ex 2,1-10. Das jedenfalls ist die naheliegendste Möglichkeit.<sup>14</sup> Demnach ist Ex 2,11ff vor dem Hintergrund von Ex 2,1-10 zu verstehen. Das Motiv der doppelten Identität (Hebräer und Ägypter) wird fortgesetzt. Interpretiert man den Rückverweis wie eben skizziert, dann besteht allerdings eine Schwierigkeit darin, daß Mose v9f gerade entwöhnt ist (denn seinem Namen v10 erhält man bald nach der Geburt). Da Mose nicht als Kleinkind ("in jenen Tagen", v11) den Ägypter erschlagen haben kann, muß man den Rückverweis allgemein auf die Zeit des Heranwachsens am ägyptischen Hof<sup>15</sup> beziehen. Diese These wird nicht nur durch das rückverweisende Demonstrativpronomen gestützt, sondern auch durch die wiederholte Verwendung von וַיִּגְדַּל (v10.11).

וַיִּגְדַּל (v11) ist eine Wiederholung desselben Verbs in v10. Auffällig ist, daß גָּדַל in v10 und in v11 verschiedene Zeitspannen umfaßt. WWSCHMIDT vermutet daher, "daß sich die Erzählung [v11-15a] nicht seit jeher unmittelbar an den Bericht von Moses Aussetzung und Kindheit anschloß. Ein an vorgegebene Stoffe völlig ungebundener Erzähler hätte die auffällige

<sup>11</sup> KKOCH, Was ist Formgeschichte?, 86.

<sup>12</sup> Allerdings entnahm ich dem Proseminar und auch der Literatur, daß die herkömmliche Quellenhypothese längst nicht mehr so unbestritten ist. RRENDTORFF und EBLUM arbeiten mit neuen Pentateuchmodellen. Das zeigt, daß das bleibende Verdienst der alten Literarkritik die Beobachtungen sind, nicht unbedingt die Ergebnisse.

<sup>13</sup> Siehe bei WWSCHNEIDER, Grammatik des biblischen Hebräisch, die Abschnitte 11.4. und 52.4.3.1. Demnach verweisen deiktisch verwendete Personalpronomen rückwärts.

<sup>14</sup> Eine andere These vertritt WWSCHMIDT: "Die blasse Angabe 'in jenen Tagen' kann sich nicht auf die unmittelbar vorhergehende Nachricht von Moses Adoption durch die Pharaonentochter, sondern muß sich allgemein auf die Zeit der Bedrückung des Volkes in Ägypten beziehen." (Exodus, 90).

<sup>15</sup> Es entspricht der auf das Wesentliche konzentrierten Kürze des Textes (bzw. der Erzählung), daß die Zeit am Pharaonenhof zwar vorausgesetzt (v.10?; v.11 dürfte voraussetzen, daß Mose als Erwachsener vom Pharaonenhof "ausging"; v.19 wird Mose als Ägypter identifiziert), aber nicht geschildert wird. Erst später hat man dieses Vakuum mit der Vorstellung ausgefüllt, "daß 'Mose in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet wurde' (Apg 7,22; ausführlicher Philo, Josephus)" (WWSCHMIDT, Exodus, Sinai und Mose, 35f).

Doppelung ויגדל 'er wuchs heran', mit der in V.10 ... und 11 verschiedene Zeiträume umfaßt werden, vermieden."<sup>16</sup> Er begründet allerdings nicht, warum ein "an vorgegebene Stoffe völlig ungebundener Erzähler" "die auffällige Doppelung" vermieden hätte. So ist der Verdacht nahe-liegend, daß hier moderne Stilkriterien ausschlaggebend sind.<sup>17</sup> Die Wortwiederholung läßt sich auch anders interpretieren: ויגדל (v11) soll den neuen Abschnitt eng mit der Geburtsgeschichte (Ex 2,1-10) verknüpfen. Die Aufnahme eines unmittelbar zuvor verwendeten Wortes in einem neuen Kontext wäre dann ein Mittel der Anknüpfung. Die Erzählung ab v11 soll in die Zeit des Heranwachsens angesetzt und verstanden werden; eine Zeit, die zugleich von der ägyptischen Identität Moses geprägt ist.<sup>18</sup> גדל beschreibt einen langandauernden Vorgang (den Prozeß des Heranwachsens) und somit eher einen Zustand. Darin unterscheidet es sich von den folgenden Verben; sie beschreiben Handlungen, die schnell abgeschlossen sind. Das veranlaßt mich, גדל noch zur Einleitung zu ziehen. Meinem Verständnis entspricht daher die Lesart: "Es geschah in jenen Tagen, als Mose heranwuchs."

Mose geht zu seinen Brüdern hinaus (v11). Man beachte den Plural! Doch obwohl er sich also in einer Gruppe von Menschen befindet, ist weit und breit niemand zu sehen, als er den Ägypter erschlägt (v12).<sup>19</sup> Am zweiten Tag (v13) hat sich die Tat dennoch bereits herumgesprochen, aber offenbar nur unter den Hebräern. Der Pharao erfährt erst v15 von dem Vorfall, offenbar als Letzter. Hier ließe sich fragen, ob die Verse 13 und 14 ein Einschub<sup>20</sup> sind. Denn erstens liegt im zweifachen Eingreifen Moses eine gewisse Doppelung vor, zumal beide Erzählungen auch noch mit demselben Verb (אָצַח: 11α<sup>2</sup> und 13) beginnen. Und zweitens schließt v15 ohne Schwierigkeiten an v12 an ("Da erschlug er den Ägypter und verscharrte ihn im Sand. Als der Pharao diese Sache hörte, suchte er Mose umzubringen."). Hinzu kommt, daß es des zweitens Zwischenfalls eigentlich gar nicht bedürfte, um die Flucht nach Ägypten zu moti-

<sup>16</sup> WHSCHMIDT, Exodus, 80f.

<sup>17</sup> Das Hebräische ist (soweit ich sehe) nicht so sehr auf die Vermeidung von Wiederholungen aus (Ich denke nur an die Verwendung des absoluten Infinitivs in der figura etymologica). Auch der Wechsel des durch ויגדל bezeichneten Zeitraums muß nicht mit verschiedenen Quellen erklärt werden. Im Gegenteil, die Voraussetzung eindeutiger und genau definierter Sprachanwendung ist sehr modern (könnte also unkritische Übernahme eines neuzeitlich-wissenschaftlichen Vorverständnisses sein). In Ex 2,11ff besteht die Möglichkeit, daß נכה mit wechselnder Bedeutung ("schlagen" und "erschlagen") verwendet wird, ohne daß zwei Quellen anzunehmen sind.

<sup>18</sup> Das Motiv der doppelten Identität spielt sowohl in der Geburtsgeschichte (Ex 2,1-10) als auch in der anschließenden Erzählung (Ex 2,11ff) eine wichtige Rolle. Mose "ging zu seinen Brüdern hinaus" (v.11); diese Aussage greift deutlich auf die Geburtsgeschichte zurück (v.6: "Das ist eins von den Kindern der Hebräer"). Auch diese Beobachtung spricht für die These, daß Ex 2,11ff nicht "allgemein auf die Zeit der Bedrückung des Volkes in Ägypten" zu beziehen ist, sondern viel spezieller, auf die Zeit des am ägyptischen Hof heranwachsenden Moses.

<sup>19</sup> Erneut fällt die Erzähldichte auf. Der Erzähler läßt Mose einesteils zu seinen Brüdern hinausgehen (Gruppe!), andernteils soll die Tat heimlich geschehen. Daß hier (wenn man das Ganze szenisch darstellen wollte) zusätzliche Annahmen zu machen sind, interessiert den Erzähler nicht; er konzentriert sich auf das Wesentliche (und überläßt den Rest der Phantasie seiner Zuhörer). Die Erzähldichte ist ein häufig zu beobachtendes Phänomen; schon sie allein zieht Spannungen fast automatisch nach sich.

<sup>20</sup> Eine andere Idee hat MNoth: "Der Hinweis auf den Pharao in V.15 wirkt wie eine Variante zu V.13.14 und stellt wahrscheinlich einen sekundären Zuwachs zu der Erzählung dar." (Das zweite Buch Mose, 24).

vieren<sup>21</sup>, denn auch ein Ägypter hätte die erste Tat beobachten können. Wenn die Episode (V13f) dennoch erzählt wurde, obwohl sie dazu führt, daß der Pharao erst einen Tag später informiert wird, dann muß sie ganz wesentlich mit dem Erzählziel zusammenhängen.

WHSCHMIDT erwähnt, daß "eine gewisse Parallelität zwischen 14b und 15a zu literarkritischen Operationen Anlaß gegeben"<sup>22</sup> hat. Es handelt sich allerdings wirklich nur um eine "gewisse" Parallelität, denn 14b ("Fürwahr! Die Sache ist bekannt geworden") bezieht sich auf die Hebräer (Die Sache ist unter den Hebräern bekannt geworden), 15a hingegen ("Der Pharao hörte diese Sache") bezieht sich auf den Pharao.

In 15b $\beta$  steht zweimal **יָשַׁב** und zudem mit wechselnder Bedeutung (wohnen, sich setzen).<sup>23</sup> Die Lesarten zum ersten Vorkommen von **יָשַׁב** (15b $\beta$ <sup>1</sup>) zeigen, daß man schon früh Verständnisschwierigkeiten hatte. Man verstand offenbar 15b $\beta$ <sup>1</sup> als Mittelstück eines Handlungsbogens, der von 15b $\alpha$  bis 15b $\beta$ <sup>2</sup> reichen sollte. Dann aber unterbricht das Zustandsverb "wohnen" den Vorgang. Das wäre nicht der Fall, wenn man verstehen könnte: Mose *floh* (aus Ägypten) und *ging* (nach Midian) und *setzte sich* (an den Brunnen). Die bei der Textkritik erwähnten Übersetzungen passen den Text diesem Verständnis an, indem sie das verbum actionis **לָךְ** verwenden. Hier liegt also eine schon früh empfundene Schwierigkeit vor. Eine Lösung könnte darin bestehen, daß man 15b $\alpha$ - $\beta$ <sup>1</sup> als Schlußsatz des Abschnittes 11-15b $\beta$ <sup>1</sup> liest: Nach dem Vorgefallenen floh Mose und wohnte dann in Midian. Der folgende Abschnitt (15b $\beta$ <sup>2</sup>-22) knüpft an das Vorangegangene an, indem er **יָשַׁב** (15b $\beta$ <sup>1</sup>) wiederholt; ein Anschlußverfahren, das schon oben bei **לָךְ** (v10.11) zu beobachten war. Auf diese Weise wird die Thematik des vorigen Abschnitt in den aktuellen einbezogen. Der Aufenthalt in Midian ist vor dem Hintergrund der Flucht zu verstehen. Tatsächlich greifen die summarischen Schlußverse 21f das Fluchtmotiv, allerdings ins Positive gewendet, auf ("Gast bin ich im fremden Land"). Es soll erzählt werden, wie Mose in Midian ansässig wurde. Zudem greift der Schluß (v21f) auch das Verb **יָשַׁב** (siehe Beginn der Erzählung!) auf und schafft so einen Rahmen, der die Erzählabsicht unterstreicht. Auch der Abschluß der eigentlichen Handlung (v20) mit der Einladung zum Mahl (Brot essen) deutet die Aufnahme in die Gemeinschaft an. Das Ziel der Erzählung ist die Integration Moses in das midianitische Priestergeschlecht.

<sup>21</sup> Hier setze ich mich mit der These von MNOTH auseinander: "Hierbei [Ex 2,11-20] handelt es sich nur um erzählerische Motivierungen des Weggangs Moses aus Ägypten und seiner Verbindung mit dem Hause des midianitischen Priesters." (Das zweite Buch Mose, 19). Ähnlich WHSCHMIDT: "Im Grunde hat das Kapitel [Ex 2] die Aufgabe, die letzten beiden Momente [ägyptischer Name und Ziel der Reise: Midian] zu verbinden" (Exodus, Sinai und Mose, 33). Meines Erachtens sind vor dem Hintergrund dieser These die Verse 13f völlig überflüssig, um nicht zu sagen unverständlich. Erschwerend kommt hinzu, daß bei einer Sage "alles Zufällige und Beiläufige weggelassen" ist (KKOCH, Was ist Formgeschichte?, 183). Erzähldichte! Das führt zu dem Schluß, daß MNOTHs These die Funktion des Kapitels nur unzureichend bestimmt.

<sup>22</sup> WHSCHMIDT, Exodus, 81.

<sup>23</sup> WHSCHMIDT sieht in dieser Beobachtung selbstverständlich ein Indiz "für eine gewisse Selbständigkeit der Brunnenszene": "Die Wiederholung wird am ehesten verständlich, wenn der Satz 'Moses setzte sich an einen Brunnen' tatsächlich einmal eine eigenständige Erzählung einleitete." (Exodus, 83).

Der Priester von Midian hat sieben Töchter<sup>24</sup> (v16a); jedoch ist für die anschließende Erzählung nur eine Tochter (Zippora) wichtig. Wieso legt der Erzähler bei der Vorstellung der handelnden Personen gerade auf sieben Töchter Wert? Dieser Hinweis ist auch deswegen auffällig, weil er innerhalb der Erzählung 15b<sup>2</sup>-20 als einziger keine Handlung beschreibt, sondern eine (anscheinend unmotivierte?) Hintergrundinformation bietet. Folgt man v16, dann schöpfen die Töchter das Wasser; v19 berichten sie jedoch, daß Mose für sie das Wasser geschöpft hat. Hier wird man jedoch annehmen dürfen, daß zwei aufeinanderfolgende Handlungen gemeint sind. Dafür spricht der Erzählverlauf (v16f). Schwieriger ist schon die Erklärung der folgenden Beobachtung: Der Brunnen (v15) und die Hirten (v17) sind determiniert, obwohl sie vorher nicht eingeführt wurden. War die Sage ursprünglich Teil eines größeren Erzählkomplexes? (siehe Redaktionskritik).

Der Zusammenhang zwischen v23a $\alpha$  und 23a $\beta$ -25 ist unklar.<sup>25</sup> Der Bedrücker Israels stirbt und die Israeliten seufzen. Aber wo genau liegt die Schwierigkeit? Die Israeliten betrauern ja nicht den Tod des Pharaos; sie seufzen "wegen der Arbeit". Beide Vorgänge haben nichts miteinander zu tun. Könnte das nicht der Zusammenhang sein? Der Tod des Pharaos hat nicht die geringsten (positiven oder negativen) Auswirkungen auf das Schicksal der Israeliten. Nach wie vor seufzen sie "wegen der Arbeit". Zwar ist die Unterdrückung seinerzeit dadurch entstanden, daß ein neuer König die Herrschaft über Ägypten angetreten hat (Ex 1,8), aber nun ändert sein Tod nichts an der einmal geschaffenen Situation. Beachtet man ferner die Stellung von v23-25 unmittelbar vor der Berufungserzählung, dann könnte die erzählerische Absicht gerade darin bestehen, deutlich zu machen, daß die Befreiung nur von Gott kommen kann. Es kann keine "biologische" Lösung der Knechtschaft geben. Möglicherweise ist dieser Erklärungsansatz aber zu spitzfindig, obgleich festzuhalten ist, daß die Sage (siehe Formkritik) insgesamt von hoher erzählerischer Dichte und somit lückenhaft ist.

Dieselben Dinge können mit verschiedenen Worten bezeichnet werden. a) Das Erschlagen des Ägypters wird v12 נכה (erschlagen) genannt, v14 הרג (umbringen). In den v11f wird נכה (v11) mit נכה (v12) vergolten; in den v14f soll dagegen הרג (v14) mit הרג (v15) vergolten werden. b) In v11 heißt der Volksangehörige אר, in v13 dagegen רע. Aber auch das umgekehrte Phänomen ist zu beobachten: Verschiedene Dinge können mit denselben Worten bezeichnet werden. a) Falls נכה (v11) mit "schlagen" zu übersetzen ist, dann bezeichnet dasselbe Verb in v12 den intensiveren Vorgang ("erschlagen"). b) הרג bezeichnet in v10 und v11 verschiedene

<sup>24</sup> Nach Num 10,29 hat er dagegen wenigstens einen Sohn (MNOth, Das zweite Buch Mose, 24).

<sup>25</sup> MNOth: "Schwierigkeiten bereitet nur der merkwürdig in der Luft schwebende Nebensatz 2,23a $\alpha$ , zu dem der folgende P-Passus nicht der ursprüngliche Nachsatz sein kann." (Das zweite Buch Mose, 22). WHSCHMIDT: "Daß die Israeliten seufzen, weil der Wechsel auf dem Pharaonenthron ihnen keine Erleichterung schafft, ist eine Deutung, die über den Wortlaut des Textes hinausgeht; er berichtet ja nur vom Tod des Herrschers. So liegt für die Israeliten eigentlich kein Grund zur Klage vor" (Exodus, 88). Die literarkritische Konsequenz: "Demnach ist 23a $\alpha$  am ehesten dem jahwistischen Geschichtswerk zuzurechnen und hat seinen ursprünglichen Ort vor 4,19" (WHSCHMIDT, Exodus, 89).

Zeiträume. c) **יָשַׁב** bezeichnet in v15 erst "wohnen", dann "sich setzen". Man kann solche Beobachtungen überlieferungsgeschichtlich oder literarkritisch erklären. Möglicherweise ist das auch einfach nur eine Eigenart des Erzählers, von der aus man nicht auf unterschiedliche Schichten schließen darf.

Ex 2,11-25 enthält mehr Spannungen und Wiederholungen als literarkritisch erklärbar sind. Das räumt auch WHSCHMIDT ein: "Welche Erklärung man hier auch sucht, jedenfalls genügen derartige Spannungen nicht für literarkritische Operationen. Entsprechende Unebenheiten finden sich auch sonst in den Texten, die man geschlossen einer Quelle zuweist."<sup>26</sup> Deswegen grenzt man in der Praxis die Quellenstücke so ab, daß die literarkritischen Schnitte mit den inhaltlichen der Gliederung übereinstimmen. So ergibt sich die Lösung, wonach 23aβ-25 der Priesterschrift<sup>27</sup> und 11-22 einschließlich 23aα dem Jahwisten<sup>28</sup> zuzuweisen ist. Freilich ist das Überlieferungsgut 11-23aα nicht einheitlich. Die Ägyptenszene ist mehr oder weniger deutlich von der Midianszene abgegrenzt; und 23aα stellt, wenn man keinen Zusammenhang mit 23aβ-25 sehen will, ein drittes Element dar, dessen Fortsetzung man gerne in Ex 4,19 erblickt. Folglich kann man darüber streiten, ob die drei Elemente tatsächlich *einer* Quelle angehören. Trotz aller Unsicherheiten sind die Abschnitte selbst relativ sicher zu bestimmen, denn inhaltliche Einschnitte liegen in jedem Fall vor.

## Mündliche Überlieferung

Die Thesen zur mündlichen Überlieferung sind naturgemäß sehr spekulativ. Schon die Einstufung der historischen Glaubwürdigkeit der Überlieferung - eine fundamentale Vorentscheidung!<sup>29</sup> - läßt sich kaum überzeugend begründen (entspricht also mehr einem gefühlsmäßigen Urteil). Daher wird wohl immer strittig bleiben, "wieweit man - in sachlicher Hinsicht - der Tradition Vertrauen entgegenzubringen und dabei - in methodischer Hinsicht - kritische Grundsätze durchzuhalten bereit ist."<sup>30</sup> MNOTH vertrat eine extreme Position; er verstand "die gesamte

<sup>26</sup> WHSCHMIDT, Exodus, 84.

<sup>27</sup> In diesem Punkt herrscht weitgehende Einigkeit (siehe: OEISSFELDT; Einleitung in das Alte Testament, 250; MNOTH, Das zweite Buch Mose, 21; WHSCHMIDT, Exodus, 89). Zur Begründung: Für diese Zuordnung "sprechen u.a. der Stil, die Wendung **זָכַר בְּרִייתוֹ** (Gn 9,15f.; Lv 26,42.45 u.a.; ...) und die Wiederaufnahme von 2,24 (mit dem im Pentateuch sonst nicht belegten **נִאֲקָה**) im Gotteswort 6,5. Außerdem schließt sich dieses Textstück lückenlos an 1,13f. P an und findet in 6,2ff. P seine Fortsetzung." (WHSCHMIDT, Exodus, 89f).

<sup>28</sup> Diese These vertritt WHSCHMIDT (Exodus 88; mit Begründung). Zur Stichhaltigkeit seiner Begründung schreibt er selbst: "Die Gründe, die sich für die Zuordnung des ersten Abschnitts 11-15abα zu einer Quellenschrift vorbringen lassen, sind nicht sehr gewichtig ... Ähnlich liegen die Verhältnisse in zweiten Abschnitt 15bβ-22" (a.a.O.). Zu 23aα schreibt WHSCHMIDT: Der Versteil ist "vom Folgenden abzutrennen" (a.a.O.) und "am ehesten dem jahwistischen Geschichtswerk zuzurechnen und hat seinen ursprünglichen Ort vor 4,19" (a.a.O., 89).

<sup>29</sup> Den fundamentalen Charakter hebt WHSCHMIDT hervor, wenn er schreibt: "In der Regel ist die literarische oder überlieferungsgeschichtliche Analyse, verborgen oder offen, direkt oder indirekt, von der Frage bewegt: Was ist an den im AT, speziell in den älteren Quellenschriften, bewahrten Mosetraditionen haltbar?" (Exodus, Sinai und Mose, 18).

<sup>30</sup> WHSCHMIDT, Exodus, Sinai und Mose, 15.

im Exodus- und Numeribuch erhaltene Mosestradition als spätere Entwicklung"<sup>31</sup>. Das Problematische einer (fast) alles auflösenden Kritik deutet WHSCHMIDT vorsichtig in einer Frage an: "Schafft die Kritik mit immer weitergehender Aufteilung der Überlieferungen nicht ebenso schwierige Probleme, wie sie lösen möchte?"<sup>32</sup> Die Situation wird dadurch noch erschwert, daß es praktisch keine Quellen außerhalb der alttestamentlichen Mosesüberlieferungen gibt; und diese sind (vom Standpunkt des Historikers aus beurteilt) leider verhältnismäßig kohärent, ergeben einen zusammenhängenden Erzählablauf und bieten kaum konkurrierende Sichtweisen auf dasselbe Geschehen (vgl. dagegen die unterschiedlichen Landnahmetraditionen im Josua- und im Richterbuch). Daher befindet man sich in einem praktisch unüberwindbaren Dilemma: einesteils muß man von den alttestamentlichen Mosestraditionen ausgehen (ihnen also eine gewisse Glaubwürdigkeit unterstellen), andernteils muß man ihnen aber auch grundsätzlich mißtrauen. Daß man in dieser Lage keine weitreichenden Schlüsse als sicheres Wissen ausgeben darf, liegt auf der Hand. Vielleicht sollte man sogar für glaubwürdig halten, was man nicht falsifizieren kann.

Geht man davon aus, daß Rames II. (1224 v.Chr.) der Pharaos der Bedrückung<sup>33</sup> ist und daß der jetzt vorliegende Text aus J und P zusammengesetzt ist (siehe Literarkritik), die ins 10. bzw. 6./5. Jahrhundert v.Chr. datiert werden, dann muß es eine Phase der mündlichen Überlieferung gegeben haben, die ca. 200 Jahre (bezogen auf J) umfaßt hat. Einige Beobachtungen waren literarkritisch auswertbar; der Text in seiner Jetztgestalt enthält aber weitere Informationen, die - wenn überhaupt - nur noch überlieferungsgeschichtlich analysiert werden können. Sie betreffen zunächst die beiden Erzählkreise innerhalb der J-Schicht (Ägypten und Midian). Darüber hinaus ist die Komplexität der Aussageabsicht zu beachten, die auf einen komplizierten mündlichen Überlieferungsvorgang hindeuten kann.

Die bisherige Analyse hat ergeben, daß Ex 2,11-22 zwei Erzählkomplexe umfaßt (11-15b<sup>1</sup> und 15b<sup>2</sup>-22), die in sich wiederum eine deutliche Zweiteilung erkennen lassen. Der Abschnitt 23a<sup>1</sup>-25 ist P zugeordnet worden. Der Zusammenhang zwischen 23a<sup>1</sup> und 23a<sup>2</sup>-25 ist undurchsichtig. Die beiden J-Komplexe sind unterschiedlich lokalisiert: Ägypten und Midian. Daher ist die Vermutung naheliegend, daß es ägyptische und midianitische Tradentenkreise gegeben hat, deren Stoffe erst allmählich zusammengewachsen sind. Den Haupttradenten vor der Verschriftlichung wird man in Israel (nach der "Landnahme") erblicken müssen. Die midianitischen Tradentenkreise müssen also irgendwann mit den israelitischen in Kontakt gekommen sein (Ex 18 als Erinnerungsspur?).

---

<sup>31</sup> A.a.O.

<sup>32</sup> A.a.O., 18.

<sup>33</sup> "So gewiß Ramses II. der 'Pharaos der Bedrückung' ist, so ungewiß ist der 'Pharaos des Auszugs'. In Betracht kommen Ramses II. selbst, der 66 Jahre lang regierte, sein Sohn und Nachfolger Merenptah (1224-1204) oder erst Sethos II. (1200-1194)." (HDonner, Geschichte des Volkes Israel, I.91).

Aufgrund der Prämissen und bisherigen Ergebnisse ist von einem oder mehreren historischen Kernen auszugehen, die später erweitert wurden und allmählich zu einer Einheit verschmolzen. Welchen Mindestbestand kann man als historisch einigermaßen sicher ansehen? Obwohl es tragfähige "außerbiblische, speziell ägyptische Quellen über Mose ... bisher nicht"<sup>34</sup> gibt, wird kaum bestritten, daß es einen Mann namens Mose gegeben hat.<sup>35</sup> Sehr umstritten ist allerdings, zu welchen Traditionen er ursprünglich gehört. Ferner hat "Mose" einen ägyptischen Namen.<sup>36</sup> Man wird annehmen dürfen, daß der Name einer Person zu den härtesten Überlieferungselementen gehört. Doch welchen Schluß soll man daraus ziehen? War Mose ein Ägypter? Wenn man diesem, an sich naheliegenden Schluß ausweichen will, dann gewinnt die Überlieferung an Wahrscheinlichkeit: Mose war eigentlich ein Hebräer, der jedoch (durch glückliche Fügung) als Ägypter aufwuchs. Oder billigt dieser Schluß der Überlieferung zu viel historische Glaubwürdigkeit zu? Warum sollte das spätere Israel einen Angehörigen des Unterdrückervolkes zu ihrem Retter gemacht haben? Schließlich sind auch die Midiantradition nur schwer aus sekundären Beweggründen ableitbar. Warum sollte die zentrale Sagengestalt außerhalb der eigenen Gemeinschaft angesiedelt werden und gerade hier die entscheidende Berufung erhalten?

Merkwürdig ist, daß der Schwiegervater Moses verschiedene Namen hat: רעואל (Reguel; Ex 2,18), חבב בן רעואל המדיני (Hobab ben Reguel, der Midianiter; Num 10,29), יהרו כהן מדין (Jitro, der Priester von Midian; Ex 3,1; 18,1-12), יהר (Jeter, Ex 4,18, andere Handschriften: Jitro). Selbst "die Stammeszugehörigkeit von Moses Schwiegervater wird im Richterbuch anders bestimmt als im Pentateuch."<sup>37</sup> Kenitische Verschwägerung (Ri 1,16) und kuschitische Frau (Num 12,1). Vermutlich wußte die Überlieferung zunächst nur etwas von der midianitischen Verschwägerung. MNoth sieht in ihr "ein gewiß sehr altes Überlieferungselement"<sup>38</sup>. Den "überlieferungsgeschichtlichen Kern"<sup>39</sup> erblickt er jedoch in der Gottesbegegnung Moses im Midianiterland<sup>40</sup>. Einige atl. Überlieferungen bringen Mose mit Midian in Verbindung (Ex 2-4; 18; Num 10,29ff). Die zentrale Gestalt ist (abgesehen von Mose) der Priester von Midian. Daher ist die Vermutung naheliegend, daß das Interesse der Überlieferung weniger an Midian als an den Priester haftet. Das dürfte zumindest für Ex 2,15ff; 18 und Num 10,29ff gelten. Sonst ist Midian natürlich der Ort der Berufung (wobei der Priester das Geschehen immerhin rahmt). Für die Annahme, daß die Midiantraditionen sehr alt sind, könnte die Tatsache sprechen, daß in anderen alten Traditionen die Midianiter als gefürchtete Feinde Israels erscheinen (Ri 6-8; Num 25,16ff; 31; Jos 13,21). Es ist schwer vorstellbar, daß in dieser Zeit der

<sup>34</sup> WHSCHMIDT; Exodus, Sinai und Mose, 3.

<sup>35</sup> Die Position des extremen Zweifels bei Wilhelm Martin Leberecht de Wette, "der in den Nachrichten von Mose nur einen 'Mythos' sieht und damit radikale Zweifel an der Historizität der Gestalt Moses vorwegnimmt" (WHSCHMIDT, Exodus, Sinai und Mose, 5).

<sup>36</sup> HDONNER, Geschichte des Volkes Israel, I.109. WHSCHMIDT, Exodus, Sinai und Mose, 34.

<sup>37</sup> WHSCHMIDT, Exodus, 86.

<sup>38</sup> MNoth, Das zweite Buch Mose, 19.

<sup>39</sup> A.a.O.

<sup>40</sup> A.a.O.

Feindschaft Traditionen entstehen konnten, die die zentrale Gestalt der Geschichte Israels mit den Midianitern in Verbindung brachten. Daher scheint es schon sehr früh Erzählungen gegeben zu haben, die Mose in Midian ansiedelten. Die ungenauen Kenntnisse des Namens des Schwiegervaters könnten ein Indiz dafür sein, daß die Tradentenkreise dem ursprünglichen Geschehen (räumlich und/oder zeitlich) verhältnismäßig fern standen.

Geht man von alten Traditionen mit historischem Kern aus (Primärtraditionen), die Mose mit Ägypten und mit Midian in Verbindung brachten, dann bietet sich die Annahme verbindender Sekundärtraditionen an. MNOTH bestimmt sie folgendermaßen: "Das Auftreten des Mose gegen die ungerechte Vergewaltigung eines 'Hebräers' in Ägypten, die ihn zur Flucht aus Ägypten nötigte (2,11-15), ist ebensowenig ein überlieferungsgeschichtlich selbständiges Element wie die vorbildliche Hilfsbereitschaft Moses in der Szene am Brunnen im Midianiterland (2,16-20). Hierbei handelt es sich nur um erzählerische Motivierungen des Weggangs Moses aus Ägypten und seiner Verbindung mit dem Hause des midianitischen Priesters."<sup>41</sup> Solche Thesen lassen sie genauso schwer beweisen wie widerlegen. Eine kritische Auseinandersetzung kann darauf verweisen, daß sie die konkrete Einzelaussage nicht erklären können. Warum muß ausgerechnet ein Totschlag den Ortswechsel nach Midian einleiten?<sup>42</sup> Warum muß noch eine Ablehnung durch die eigenen "Brüder" eingeschaltet werden? Warum geschieht der Ortswechsel in Form einer Flucht? Warum wandert Mose nicht einfach aus?

Mose hat einen ägyptischen Namen. Von daher ließe sich annehmen, daß ein Ägypter namens Mose einen anderen Ägypter erschlagen hat und daher fliehen mußte. Gegen diese an sich naheliegende Vermutung spricht nun aber die gesamte restliche Überlieferung. Mose muß in der Überlieferung Hebräer sein. Sowohl in der Geburtsgeschichte als auch in der anschließenden Ägyptenszene spielt die gleichzeitig ägyptische und hebräische Herkunft eine Rolle. Auch reicht es dem Erzähler nicht aus, daß der Träger eines ägyptischen Namens einen Ägypter erschlägt. Einen Tag später versucht er einen Streit zwischen Hebräern zu schlichten, was ihm jedoch nicht gelingt. Sollte man darin Spuren verschiedener Traditionskerne erblicken, deren Vermittlung nur sehr mühsam gelang? Und als wäre der Ausgleich zwischen der ägyptischen und der hebräischen Herkunft nicht schon schwer genug, gibt es noch eine midianitische Verwurzelung. Man kann ahnen, daß die mündliche Überlieferung höchst verschlungene Wege gegangen ist, die sich aber kaum noch rekonstruieren lassen.

## Redaktionskritik

Ex 2,11-25 ist aus J und P zusammengesetzt. Der J-Anteil umfaßt im wesentlichen zwei Erzählkomplexe; möglicherweise sind sie schon in der mündlichen Überlieferung, möglicher-

---

<sup>41</sup> A.a.O. "Diese ... Erzählung [Ex 2,11-15a] stellt kein selbständiges, altes Überlieferungselement dar, sondern sucht bereits vorgegebene Traditionen zu verknüpfen." (WHSCHMIDT, Exodus, 80).

<sup>42</sup> "Warum der Ortswechsel als Flucht dargestellt und durch einen Mord motiviert wird, läßt sich ... kaum mehr in Erfahrung bringen." (WHSCHMIDT, Exodus, 80.).

weise aber auch erst bei der Erstverschriftung verbunden worden. Daß schon die mündliche Überlieferung verschiedene Erzählabsichten verbunden hat, ist im vorangegangenen Abschnitt vermutet worden. Gegenstand der Redaktionskritik sind jedoch die Vorgänge beginnend mit der Erstverschriftung.

Die Mosesagen in Ex 2 (Geburt - Ägypten - Midian) stehen im jetzigen Kontext zwischen der beginnenden Volksgeschichte (Ex 1) und der Berufung (Ex 3). Mit beiden Pfeilern sind sie verbunden. Ex 2,11-25 ist mit Ex 1 ziemlich fest durch die "Frondienste" (in Ex 1,11 und 2,11) verbunden. Das Wort kommt überhaupt nur viermal vor! Auf der anderen Seite wird Mose nach Midian verschlagen, den Ort seiner Berufung. Das ist der nähere Kontext. 11α<sup>1</sup> verknüpft Ex 2,11ff mit dem Vorhergehenden (Ex 2,1-10). ויגדל stellt die Stichwortverbindung her. Da das Verb bereits in v10 vorkommt und jeweils unterschiedliche Zeiträume umfaßt, ist die Anbindung eher problematisch (siehe Literarkritik). Wenn sie dennoch so und nicht anders geschieht, dann wohl aus einem handfesten redaktionellem Interesse. Die Problematik der Geburtserzählung soll weiterentwickelt werden. Das Unerwartete besteht dann aber gerade darin, daß Moses Engagement für seinen eigenen "Brüder" zurückgewiesen wird. Das Motiv findet später vor allem in den Murr Geschichten seine Fortsetzung. Ist damit aber schon das ganze Geheimnis der redaktionellen Zusammenfügung geklärt? Mose ist ja nicht nur der Zurückgewiesene, sondern (mit Verlaub) der Unfähige. Mose kann - auch wenn er einen Ägypter erschlägt - den Pharao noch lange nicht bezwingen; und Mose kann auch nicht den Streit zwischen seinen Brüdern schlichten (vgl. dagegen Ex 18). Soll also das redaktionelle ויגדל, das wie ein Leitmotiv über Ex 2,11ff steht, auch die Position des noch-nicht-Könnens unterstreichen? Ist Mose auch in diesem Sinne ein Heranwachsender? Auffallend ist auch das nachhängende und daher gut als Zusatz verständliche מֵאָחֵיו (v11). Liegt hier eine redaktionelle Akzentuierung vor? מֵאָחֵיו unterstreicht sicher die Verbundenheit. Es schlägt auch emotionale Töne an (eine genauere Untersuchung wird im Rahmen der Traditionsgeschichte erfolgen). Der Redaktor schafft (oder verschärft zumindest) damit einen starken Kontrast. Denn der Text ist sonst von "schlagen", "erschlagen" und "umbringen" geprägt. Wenn מֵאָחֵיו ein redaktioneller Zusatz ist, dann dürfte das Interesse des Redaktors in der Unterstreichung der Bindung und Zugehörigkeit liegen. Möglicherweise gehen dann auch die schon im Rahmen der Literarkritik aufgefallenen Verse 13f auf das Konto des Redaktors, denn sie sind an und für sich nicht notwendig, um die Flucht nach Ägypten zu motivieren. Dagegen bilden sie den betonten Gegensatz zu der durch das nachhängende מֵאָחֵיו angetönten Thematik.

"Und er wohnte im Lande Midian" (v15). Hier liegt eine gewisse Doppelung der Aussage vor, denn, wie schon erwähnt, geht es ja mit demselben Verb (יָשַׁב) weiter. Der Versteil könnte eine redaktionelle Formulierung sein. Sie faßt einesteils das Folgende zusammen (dort spielt "wohnen" eine wichtige Rolle: siehe oben), steht aber am Schluß der ersten Erzählung. Damit unterstreicht der Redaktor, daß die Geschehnisse in Ägypten ihre vorläufige Erfüllung in Midian finden werden. Die anschließende Midianszene wirkt nach dieser Bemerkung nur noch wie ein

Appendix der Ägyptenszene. Der Konflikt aus der doppelten Herkunft kann in Ägypten nicht gelöst werden; erst in Midian findet Mose seinen vorläufigen Ruhepunkt. Während die erste Erzählung von der Ablehnung getragen ist; ist die zweite von der Aufnahme (dem Heimischwerden) bestimmt. Dazu paßt, daß die Erzählung ziemlich abrupt mit der Einladung zur Mahlgemeinschaft aufhört. Es wird nicht einmal mehr berichtet, wie die Töchter wieder zu Mose am Brunnen gehen und ihn dann zu ihrem Vater bringen. Die beiden Schlußverse der Midianerzählung (21f) fallen durch ihren zusammenfassenden Charakter auf. Sie könnten daher die redaktionelle Zusammenfassung einer Erzählung sein, die ursprünglich noch weit ausführlicher war, an deren weiterem Verlauf der Redaktor jedoch kein Interesse hatte. Für ihn war der Erzählzweck mit der Eingliederung Moses in ein neues Verwandtschaftsverhältnis erreicht. Diesen Eindruck gewinnt man aus dem Charakter der Schlußverse 21f, die ganz auf das Heimischwerden in Midian abgestimmt sind. Ein weiteres Interesse des Redaktors wird möglicherweise in der Nachricht v16a sichtbar: "Der Priester von Midian hatte sieben Töchter". Diese Aussage ist verhältnismäßig locker mit der übrigen Erzählung verbunden. Denn erstens unterbricht sie als Hintergrundinformation den Erzählfluß. Zweitens werden sieben Töchter nicht benötigt, sondern nur eine. Und drittens wird innerhalb von Ex 2,15-22 Moses Schwiegervater nur hier als "Priester" bezeichnet. Fragt man nach dem Sinn dieses redaktionellen Einschubs, dann fällt das sakrale Gepräge auf. Sieben ist eine heilige Zahl und der Priester gehört ohnehin in einen heiligen Zusammenhang. Das nährt die Vermutung, daß der Redaktor dem Midianaufenthalt stärker den Charakter der Berufungsvorbereitung geben wollte, obwohl diese natürlich überraschend geschieht. Wenn all diese Beobachtungen richtig sind, dann ist anzunehmen, daß die Midiansagen ursprünglich umfangreicher waren und erst im Zuge der Erstverschriftung auf ihre jetzige Funktion, Heimischwerden am Ort der Berufung, zugeschnitten wurden.

### F o r m k r i t i k

"Die Überlieferungen vom Auszug aus Ägypten ... liegen hauptsächlich in Gestalt von Sagen vor."<sup>43</sup> Die allgemeinen Formmerkmale<sup>44</sup> dieser Gattung lassen sich auch in Ex 2,11-22 beobachten. "Eigentlich treten nur *drei handelnde Gruppen* jeweils in einer Erzählung vor das Auge des Hörers."<sup>45</sup> In unseren beiden Abschnitten sind das: Mose, der Ägypter und die Hebräer; bzw. Mose, die Töchter (allg. die Priesterfamilie) und die Hirten. "Die Dreizahl der Handelnden wird ergänzt durch das Gesetz der *szenischen Zweiheit*. Nur zwei Personen-(Gruppen) treten auf einmal auf. Tritt eine neue hinzu, verschwindet eine andere."<sup>46</sup> In der ersten Sage (Ex 2,11-15) stehen sich Mose und der Ägypter bzw. Mose und die Hebräer gegenüber. In der zweiten (Ex 2,15-22) stehen sich zunächst die Töchter und die Hirten, dann Mose und die

---

<sup>43</sup> HDONNER, Geschichte des Volkes Israel, I.108.

<sup>44</sup> KKOCH, Was ist Formgeschichte? 182f. In Anlehnung an: AOLRIK, Epische Gesetze der Volksdichtung, Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 51, 1909, 1-12.

<sup>45</sup> KKOCH, Was ist Formgeschichte?, 182.

<sup>46</sup> A.a.O., 183.

Hirten (oder die Töchter?) und schließlich die Töchter und ihr Vater gegenüber. "Alle Handelnden werden polarisierend dargestellt, d.h. in scharfen Gegensätzen."<sup>47</sup> In der ersten Sage stehen sich die Ägypter (Unterdrücker) und die Hebräer (Unterdrückten) gegenüber; Mose ist mit keiner Gruppe völlig eins. In der zweiten Sage stehen sich die Töchter und die Hirten gegenüber. Mose ergreift Partei zugunsten der Töchter, gegen die Hirten. Auch die "Konzentration um die Hauptperson"<sup>48</sup> (Mose) und die "Einsträngigkeit"<sup>49</sup> der Erzählung (s.o. die ausführliche Gliederung) ist in Ex 2,11-22 gegeben. Nun ist damit natürlich noch nicht bewiesen, daß es sich bei den "Überlieferungen vom Auszug aus Ägypten" tatsächlich um Sagen handelt, denn dann müßten diese Formmerkmale *nur* bei Sagen vorkommen. Dennoch schließe ich mich dieser Meinung an. Die formalen Beobachtungen werfen immerhin ein Licht auf die Eigenart der hier vorliegenden Gattung.

Die Erzählung, von der Ex 2,11-25 ein Teil ist, ist nicht an Ausführlichkeit interessiert. So wird z.B. vorausgesetzt, daß Mose am ägyptischen Hof herangewachsen ist; dort also seine gesamte Jugendzeit verbracht hat. Die schicksalsträchtige Begegnung mit seinen Volksgenossen wird mit נצו<sup>50</sup> eingeleitet (zweimal! v11.13), was voraussetzt, daß er vorher am ägyptischen Hof war. Der Erzähler berichtet auch nicht, wie Mose von seiner hebräischen Herkunft Kenntnis erhielt. Diese Kenntnis ist jedoch vorausgesetzt, denn sonst könnte ja nicht von "seinen Brüdern" die Rede sein. Die Geburt und wunderbare Rettung (deren Folge die doppelte Identität ist), der Totschlag (deren Folge die Flucht nach Midian ist), die Berufung: der Erzähler will nur die schicksalsträchtigen Wendepunkte im Leben Moses berichten. Ein charakteristisches Merkmal der vorliegenden Gattung ist die Konzentration auf das Wesentliche. OEISSFELDT bemerkt: Die Sage ist eine "Kurzgeschichte"<sup>51</sup>. Sie spricht von "wunderbaren Begebenheiten und seltsa-

---

<sup>47</sup> A.a.O.

<sup>48</sup> A.a.O.

<sup>49</sup> A.a.O.

<sup>50</sup> Die Einsicht, daß נצו<sup>50</sup> zweimal an exponierter Stelle steht, veranlaßte mich, dem Motiv des Ausziehens nachzuspüren. Dabei stieß ich auf die Buddalegende; sie erzählt: "Schuddhodana war geweissagt worden, sein Sohn werde dereinst ein Weltenerleuchter oder ein Welteneroberer. Diese Weissagung erregte des Fürsten Mißtrauen; er gab den Befehl, an den Mauern des königlichen Parkes Wachen aufzustellen, damit jeder leidvolle Eindruck vom Prinzen ferngehalten werde. Bei vier Ausfahrten begegnete der Kronprinz jedoch einem Greis, einem Kranken, einem Toten und einem Asketen. Die Vergänglichkeit des Irdischen und das Leiden der Menschen ließen den jungen Mann von nun an nicht mehr los. Auch die Geburt des Sohnes Rahula konnte ihn nicht mehr an sein bisheriges Leben binden. Still und stumm grüßte er Frau und Kind und verließ heimlich des Nachts den Palast. Seinen treuen Wagenlenker ließ er am Flusse Anawama umkehren; sein Pferd starb. Der Prinz entledigte sich seiner fürstlichen Gewänder, schor sich die Haare und legte die Asketengewänder an, die ihm ein Gott brachte." (DFABNACHT, Buddhismus, 6). Gemeinsam ist beiden Erzählungen, daß das Hinausgehen zur Schicksalswende wird. Gemeinsam ist auch das Motiv des Elends draußen. Ferner geben beide ihre bisherige Identität auf und ziehen in die Heimatlosigkeit. Dagegen fehlt bei Mose das Motiv der bewußten Abschirmung (oder ist es in der Verheimlichung der hebräischen Abstammung zu sehen, die jedoch nicht ausdrücklich erwähnt wird?). Außerdem flieht Mose aufgrund einer Gewalttat; der werdende Buddha schleicht sich dagegen heimlich davon.

<sup>51</sup> OEISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament, 42.

men Fügungen"<sup>52</sup> Die Sage setzt "den Sinn für die Besonderheit und die Bedeutsamkeit einmaliger Gegebenheiten"<sup>53</sup> voraus.

Zu fragen ist nun aber, ob die Gattung noch genauer bestimmt werden kann. Der Text (v11-15) schildert eine besondere Tat aus der Jugendzeit, die als Vorgriff auf spätere Großtaten erscheint. Dazu WHSCHMIDT: "Setzt die Kindheitserzählung - wie wohl selbst noch die Berufungserzählung - nicht bereits die Bedeutung der Person voraus, um auf die künftige hohe Aufgabe hinzuweisen?"<sup>54</sup> Zusammenhänge der "Jugendtat" mit den späteren Machttaten (vgl. die Wendung: "mit ausgerecktem Arm" Ex 6,6) will ich bei der Interpretation aufzeigen. Die besondere Tat der Jugend ist das Wetterleuchten des Künftigen.<sup>55</sup> Aufschlußreich ist der Vergleich mit Heldensagen. OEISSFELDT meint: "Aber so oder so, mit Mose beginnt jedenfalls Israels Helden- oder Führersage."<sup>56</sup> Andererseits denkt man bei Helden weniger an Mose als an bestimmte Richter (z.B. Simson Ri 13-16) oder David und Goliath (1Sam 17).<sup>57</sup> Gemeinsam ist immerhin das Vernichten des Feindes: Mose erschlägt den Ägypter. Allerdings wird Mose in Ex 2,11-15 als der Schwache dargestellt (Ex 2,12a: Das Umschauen<sup>58</sup>); und auch sonst wird er nirgends als גבור bezeichnet.<sup>59</sup> Ex 2,11-15 ist die besondere Tat vor der Berufung; in diesem Kontext kann das Heldenhafte nicht gedeihen. Diese Überlegungen zeigen, daß die Schwäche offenbar ein wichtiges Element in der Erzählung ist.

Zur Brunnenszene (v16f) ist zu sagen, daß sich ähnliche Erzählungen mehrfach im AT (und im NT: Joh 4,1-42) finden: Gen 24,10-27 (der Knecht Isaaks und Rebekka); 29,1-20 (Jakob und Rahel) und 1.Sam 9,11. "Die Szene am Grundwasserbrunnen in Midian folgt einem dem Alten Testament geläufigen Erzählungsmotiv, in dem es sich jeweils darum handelt, einen

<sup>52</sup> A.a.O., 44.

<sup>53</sup> A.a.O., 43.

<sup>54</sup> WHSCHMIDT, Exodus, Sinai und Mose, 32.

<sup>55</sup> Wirklich überzeugende Vergleichstexte fand ich allerdings nicht. Im NT könnte "der zwölfjährige Jesus im Tempel" (Lk 2,41-52) eine vergleichbare Erzählung sein. Wie dort die weisen Antworten ein Vorgeschmack des Künftigen darstellen, so hier das Erschlagen des Ägypters und die Ablehnung durch die eigenen Stammesbrüder. Im AT habe ich Gen 25,27-34 (Esau verkauft sein Erstgeburtsrecht) überdacht. Nach der Geburtsgeschichte (Gen 25,19-26) wird ein besonderer Vorfall aus der Zeit des Heranwachsens geschildert (ויגדל als erstes Wort des Abschnittes Gen 25,27-34!). Er nimmt gleichsam in nuce vorweg, was erst Gen 27 mit weitreichenden Konsequenzen (Flucht nach Haran etc.) zum Tragen kommt. Ich frage mich: Gibt es einen Erzähltyp, der davon ausgeht, daß das wesentliche Schicksal eines Menschen bereits in einer Jugendhandlung vorgebildet ist?

<sup>56</sup> OEISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament, 55. Bei der Geburtsgeschichte (Ex 2,1-10) handelt es sich "um eine von vielen Fassungen der Wanderlegende vom ausgesetzten Heldenkind" (HDONNER, Geschichte des Volkes Israel, I.109). Könnte dann nicht auch das Folgende eine Heldensage sein? Zumal "die frühe Kraftprobe des Helden in den meisten Heldenmythen" vorkommt. (CGJUNG u.a., Der Mensch und seine Symbole, 110). Allerdings kann sich der heldenhafte Übermut bei Mose nicht entfalten, weil die "Berufung" sein weiteres Wirken überstrahlt.

<sup>57</sup> Vgl. RBARTELMUS, Heroentum in Israel und seiner Umwelt, Zürich 1979.

<sup>58</sup> Vgl. ferner das angemaßte Amt (Ex 2,14aα) und natürlich die Flucht.

<sup>59</sup> Charakteristisch ist vielmehr Dtn 10,17: "Denn der HERR ist euer Gott; er ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große Gott, der Held (גבור) und der Furchterregende." "In einer Welt, in der Jahwe selbst der 'König der Herrlichkeit', der 'Starke und Held', der 'Held im Streit' [Ps 24] ist, haben Helden bzw. Heroen ... eigentlich keinen Platz." (RBARTELMUS, Heroentum in Israel und seiner Umwelt, 79).

Fremdling mit den Leuten des Landes in Verbindung zu bringen"<sup>60</sup>. Der Brunnen ist lebensnotwendig. Daher ist er sowohl Ort der Begegnung (Gen 24,10ff; 29,1ff) als auch des Streites (Gen 26,20f).

Formkritisch betrachtet könnte 23aβ-25 an (kollektive) Klagelieder erinnern. Zumindest ist das Element der Klage (einigermaßen) vertreten: **נאן** (seufzen) und **נאק** (Gestöhn). Aber der Befund ist nicht sehr ausgeprägt: Das Substantiv **נאנה** kommt in Ps 6,7; 38,10; 102,6 vor (Klagepsalmen des Einzelnen). Das Verb **נאן** ist weder in einem Klagepsalm noch in den Konfessionen Jeremias vertreten. **נאק** kommt überhaupt nur 4mal im AT vor<sup>61</sup> und keineswegs in eindeutigen Klagekontexten. Das Formmerkmal der Bitte könnte in **נעק** (schreien, um Hilfe rufen; vgl. Ps 22,6; Jer 20,8) und **נעק** (Hilferuf; vgl. Ps 102,2) vertreten sein. Aber auch hier kann man nicht von einem ausgeprägten Erscheinungsbild sprechen. Und schließlich fehlen weitere Formmerkmale (Anrede, evtl. Bitte, Bekenntnis der Zuversicht, Lobgelübde). Vor diesem Hintergrund kann die Zuordnung von 23aβ-25 zu den Klageliedern nur eine Verlegenheitslösung sein. Immerhin ist aber ein Denkmuster (schreien - erhören) zu erkennen, daß im Rahmen der Traditionsgeschichte zu behandeln ist.

**נאן בר** ist eine feste Wortverbindung (Formel). Für P ist "der Gebrauch des Verbs als Wort für die Wahrung des Bundes von seiten des göttlichen Bundesgebers charakteristisch ... (Gen 9,15f.; Ex 2,24; 6,5; Lev 26,42.45 ...)." <sup>62</sup> Außerhalb von P ist ein gewisser Schwerpunkt noch in den Psalmen (105,8; 106,45 und 111,5) zu beobachten.

## T r a d i t i o n s g e s c h i c h t e

**נאן** (v11) bezeichnet hier den Stammes- oder Volksgenossen (= Stammesbruder). Im Vordergrund steht also die Blutsverwandtschaft (nicht etwa eine geistige Verwandtschaft). Für diese These spricht der unmittelbare Anschluß an die Geburtsgeschichte (Ex 2,1-10). Grundlage dieses "Sprachgebrauchs ist die Vorstellung, daß die Stämme und das Volk von einem gemeinsamen Vater abstammen"<sup>63</sup>. Die Israeliten nannten alle Nachkommen Jakobs (aber auch Esaus: Dtn 2,8) Brüder. Auf die Abstammung von Jakob wird Ex 1,5 ausdrücklich hingewiesen. Mose geht also zu seinen Stammesgenossen hinaus, mit denen er aufgrund seiner Geburt verbunden ist. Gleichwohl schwingt neben dem nüchternen Abstammungsverhältnis auch noch eine emotionale Beziehung mit. Auffallend ist die zweimalige Verwendung von **נאן** in v11, wobei die zweite Stellung sehr betont ist (Endstellung!). Mose ist nicht nur Hebräer er fühlt sich auch als solcher (vgl. auch Ex 4,18). Die nüchtern-sachliche Feststellung: ein **נאן עברי** wurde ge- oder erschlagen, reicht dem Erzähler offenbar nicht aus, obgleich sie das gemeinsame leibliche

<sup>60</sup> MNOTH, Das zweite Buch Mose, 24.

<sup>61</sup> Interessanterweise außer in Ex 2,24 auch in Ex 6,5 (P), was die Zuordnung von Ex 2,23aβ-25 zur Priesterschrift bekräftigen kann.

<sup>62</sup> THAT I.516.

<sup>63</sup> ThWAT I.206.

Abstammungsverhältnis deutlich genug ausgesagt hätte. Das nachhängende **נאחיו** schlägt einen deutlich emotionalen Ton an. Somit ist **אח** in v11 auch ein Ausdruck der emotionalen Zugehörigkeit.<sup>64</sup>

Während der Hebräer in v11 als **אח** bezeichnet wird, wird ein Angehöriger derselben Personengruppe in v13 als **רע** angesprochen. Liegt hier ein differenzierter Sprachgebrauch vor?<sup>65</sup> Einesteils scheinen **אח** und **רע** nahezu dasselbe zu bedeuten (vgl. die parallele Verwendung in Dtn 15,2f; Ps 122,8; Jes 19,2; 41,6; Jer 9,3; 23,35). Andernteils ist **אח** ein (quasi natürlicher) Ausdruck der Verbundenheit (auch, wie gezeigt, im metaphorischen Sinne), während gegenüber dem **רע** - wie die Weisungen der Nächstenliebe zeigen (nicht nur Lev 19,18) - diese Verbundenheit erst zu fordern ist. Daher scheint **רע** hier die Situation des Streitens (**נצה**) zu berücksichtigen und (in Abgrenzung zu **אח**) eine gewisse Distanz auszudrücken.

**עברי** (v11.13) und **בני ישראל** (v23): Hebräer ist keine Volksbezeichnung für Israel (kein ethnischer Begriff). "Hebräer" ist vielmehr "entweder Selbstbezeichnung von Israeliten gegenüber Fremden oder Bezeichnung für Israeliten im Munde von Fremden ... oft mit dem Unterton der Demut und Selbstverkleinerung einerseits, der Geringschätzung und Verachtung andererseits."<sup>66</sup> In einigen Belegen "aus dem Rechtsleben" ist "'Hebräer' Bezeichnung für einen Sklaven auf Zeit, vielleicht für einen sog. Schuldklaven, der sich wegen Zahlungsunfähigkeit in die befristete Sklaverei seines Gläubigers hat begeben müssen."<sup>67</sup> Für die Interpretation unseres Abschnittes Ex 2,11-25 wichtig ist, daß **עברי** die Sklaverei (Dienstverhältnis) betont (beachte die häufige Verwendung von **עבד** in Verbindung mit **עברי**: Gen 41,12; Ex 9,1.13; Ex 9,1.13; 1.Sam 4,9; Dtn 15,12; Jer 34,9.14). Die Ägypter bezeichneten die Israeliten als "Hebräer", weil sie Sklaven und Sklavinnen (vgl. die hebräischen Hebammen, Ex 1) waren. Die **בני ישראל** (Israeliten) bezeichnen den Zwölfstämmeverband, der in Jakob seinen Ahnherrn sah.

**סבלה** (v11): nur Ex 1,11; 2,11; 5,4f; 6,6f. Das Wort ist untrennbar mit dem Exodus verbunden. Es beschreibt die Situation der Israeliten in Ägypten. **סבלה** ist das Mittel der Unterdrückung (**ענה** Ex 1,11), auf das die Ägypter auf gar keinen Fall verzichten wollen (Ex 5,4f), das sie im Gegenteil noch rigoros anwenden. Daher kann nur Jahwe herausführen (**יצא** Ex 6,6), entreißen bzw. erretten (**נצל** Ex 6,6) und befreien (**גאל** Ex 6,6). Jahwes Tat wird erst vor dem Hintergrund der **סבלה** zur Befreiungstat. Mose sieht Ex 2,11 das ganze Elend seines Volkes. Sein Tun wirkt wie ein Vorgriff auf die künftigen Ereignisse, zugleich aber auch singulär und unbedeutsam. Die Vorsichtshaltung v12 unterstreicht die Position der Schwäche.

<sup>64</sup> Im NT scheint das natürliche Abstammungsverhältnis viel weiter überschritten zu werden als im AT. In denke an Stellen wie Mt 23,8; 25,40 und besonders 12,49f. Der metaphorische Sprachgebrauch ist jedoch auch für das AT bezeugt, so wird z.B. die Anrede "mein Bruder" od. "meine Schwester" auch Nicht-Verwandten gegenüber verwendet (Gen 19,7; 29,4; Ri 19,23; 1Sam 30,23; 2Sam 20,9; 1Chr 28,2; nach THAT I.100). Brüder sind demnach auch Menschen, mit denen man durch Zuneigung verbunden ist.

<sup>65</sup> Diese Frage ist auch deswegen angebracht, weil jedenfalls die Vermeidung von Wiederholungen keine Erklärung sein kann (siehe die Beispiele mit **גדל** und **ישב**).

<sup>66</sup> HDONNER, Geschichte des Volkes Israel, I.70f

<sup>67</sup> A.a.O., I.71.

יָדַע (erkennen) verfügt über "eine Bedeutungsskala von beachtlicher Breite"<sup>68</sup>. Sie ist nicht auf die "kognitive Seite der Erkenntnis" beschränkt. Mit Blick auf v25b kann man zweierlei beobachten: a) Gott (oder Jahwe) ist als Subjekt des "Erkennens" nicht ungewöhnlich (das Passiv der LXX ist von daher unnötig). Amos 3,2 heißt es: "Nur euch habe ich (Jahwe) von allen Geschlechtern des Erdbodens erkannt." b) Gottes "Erkennen" bedeutet Zuwendung. In v25b besagt יָדַע "die konkrete Zuwendung Jahwes in bestimmten Notlagen oder seine beständige, helfende Lebensbegleitung"<sup>69</sup>.

נָכַח (v11.12.13): Das Verb bedeutet "schlagen" oder "erschlagen". Mose scheint schon hier als *Mann des Rechts* dargestellt zu sein, denn im Hintergrund seines Eingreifens dürfte ein Rechtssatz stehen: "Wenn jemand ein Menschenwesen erschlägt, muß er getötet werden." (Lev 24,17). "Wer jemanden schlägt, daß er stirbt, muß getötet werden." (Ex 21,12). Vielleicht folgt daraus noch nicht, daß der Ägypter den Hebräer tatsächlich erschlagen hat; aber er hätte es getan, wenn Mose nicht eingegriffen hätte.

בָּה (v16): In Vers 16a wird ein Defizit (Mangelzustand) geschildert. Der Priester von Midian hatte sieben Töchter (aber keinen Sohn). "Wie gering die Tochter im AT im Vergleich zum Sohn geachtet wurde, zeigt sich schon darin, daß בָּה nahezu 10mal so häufig vorkommt wie בָּה ... Der Segen vollkommener Frömmigkeit muß sich nach alter Vorstellung in einer größeren Zahl von Söhnen als von Töchtern niederschlagen (Hi 1,2; 42,13; vgl. Ps 127,3f; 128,3) ..."<sup>70</sup>. Die folgende Brunnenszene zeigt die Schwäche (mangelnde Durchsetzungsfähigkeit im Streit mit den Hirten). Auffallend ist, daß der Priester *sieben* Töchter hat. Denn erstens wird im Verlauf der Szene nur eine Tochter benötigt, und zweitens stellt dieser Hinweis eine Hintergrundinformation dar, die nicht zum Geschehen gehört, sondern es unterbricht. Eine Erklärung dieses sonderbaren Sachverhalts könnte darin bestehen, daß in der Denkwelt dieser Texte Zahlen über den quantitativen Wert hinaus vielfach noch einen qualitativen Wert haben. Die Zahl sieben galt als "heilige Zahl"<sup>71</sup> und bezeichnete Göttliches, was in Verbindung mit dem Priester von Bedeutung sein kann. Zu erwähnen ist auch, daß der Berufung (Begegnung mit dem Göttlichen in der Dornbuschszene) die Integration in das midianitische Priestergeschlecht vorausgeht. Wird hier schon vor der eigentlichen Berufung eine Aufnahme in einen (vage ausgedrückt) heiligen Zusammenhang erzählerisch dargestellt?

אָכַל לֶחֶם (v20): Das ist der Abschluß der *Handlung* (danach nur noch summarische Schlußnotizen). Vermutlich ist die Einladung zum Brotessen ein Brauch. Aus dem Kontext ist zu ersehen, daß sich Mose danach entschloß, bei dem Manne zu wohnen. Daher bedeutet der

<sup>68</sup> THAT I.685f.

<sup>69</sup> THAT I.692. Vgl. den ntl. Gebrauch von γινώσκειν (diachronischer Aspekt): "Ich habe euch niemals erkannt. Weichet von mir, ihr Übeltäter!" (Mt 7,23). "Ich bin der gute Hirte und erkenne die Meinen, und die Meinen erkennen mich ..." (Joh 10,14).

<sup>70</sup> ThWAT I.870.

<sup>71</sup> Reclams Bibellexikon, KKOCH (Hg.), 460.

Brauch wohl die Aufnahme in die Gemeinschaft (bzw. die Verbindung mit dem, dessen Brot man gegessen hatte). In Gen 14,18 bringt Melchisedek (Priester! allerdings auch König) Brot heraus (allerdings auch Wein) und segnet Abraham<sup>72</sup>. Darin kann man die Aufnahme in die Kultgemeinschaft erblicken. Ex 2,20 scheint jedoch eher eine soziale (und somit profanere) Funktion zu haben. Ich vermute (allerdings vor allem aufgrund des anschließenden Verse 21f), daß die Einladung zur Mahlgemeinschaft die Aufnahme in die Gemeinschaft (Familie) zumindest anbahnt. Denn auffällig ist, daß die eigentliche Handlung mit dieser Einladung abbricht und anschließend nur noch das Ziel der Erzählung in zusammenfassenden Worten beschrieben wird (dazu paßt die sehr geschickte, mehrfache Verwendung von **יָשַׁב**).

**זָעַק** (schreien) und **שָׁמַע** (erhören): Daß man in einer Notsituation zu Gott schreit und er die Klage erhört (oder auch nicht), ist eine im AT verbreitete Denkform. "Für die Deuteronomisten ist der Zusammenhang von Klage und Erhörung das einzige Kontinuum in der vom Abfall Israels bedrohten Geschichte (Ri 3,9.15; 4,3; 6,6.7; 10,10; 1Sam 12,8; vgl. Neh 9,27f.). Aber das ist nur die eine Seite. Israel hat auch erfahren müssen, daß Jahwe die Klage nicht erhört ... So durchzieht das Geschehen von **צָעַק** und **שָׁמַע** die Geschichte Jahwes mit seinem Volk wie ein roter Faden."<sup>73</sup>

**וַתֵּלַע** (v23): "In den meisten Religionen gilt der Himmel als Wohnsitz der Götter. So betrachtet auch Israel seit ältester Zeit den Himmel als Wohnsitz JHWHs (z.B. Dtn 4,39; 10,14; 26,15; 1Kön 8,23; Ps 2,4 ...)."<sup>74</sup> "Der Himmel erscheint oft als Wohnstätte Jahwes und seiner Heerscharen ..., sodaß er auch vom Himmel her wirkt (z.B. Dtn 4,39; 10,14; 26,15; 1Kön 8,23.30 u.ö.; Jes 63,15; 66,1; Ps 2,4; 11,4; 20,7; 89,12; 102,20; 115,3.16; Klg 3,41 usw. ...)."<sup>75</sup> Von daher ist **וַתֵּלַע** in v23 verständlich. Ähnliche Denkmuster (schreien - aufsteigen) findet man auch sonst: "Und das Geschrei (**שׁוֹעֵת**) der Stadt stieg zum Himmel empor." (1Sam 5,12). "... und Jerusalems Klagegeschrei (**צוֹחֵת**) steigt empor." (Jer 14,2). Möglicherweise erinnert **וַתֵּלַע** auch an den Exodus (allerdings ist das nur eine ferne Möglichkeit), denn: "Das Verbum umschreibt regelmäßig die Wanderung von Ägypten nach Palästina bzw. zu den Stationen auf dem Wege dorthin (Gen 13,1; 45,25; Ex 1,10 ...; 12,38; 13,18; Num 32,11; Ri 11,13.16; 19,30; 1Sam 15,2.6; 1Kön 9,16; Jes 11,16; Hos 2,17 u.ö.) sowie den Aufstieg von der Wüste ins Land Kanaan (Ex 33,1; Num 13,17.21.30; Dtn 1,21.26.41; Ri 1,1-4)."<sup>76</sup>

**בְּרִית** bezeichnet eine "Zusage" bzw. "Selbstverpflichtung" (gegen die Vorstellung eines wechselseitigen "Bundes"). Im vorliegenden Kontext wird auf die Zusage gegenüber den Patriarchen Bezug genommen (v24b). Sie ist mit ganz bestimmten Inhalten verbunden: a) mit der Gabe des Landes (Gen 15,18); b) mit der Vermehrung (Gen 17,2ff) und c) mit dem Versprechen

<sup>72</sup> Essen und segnen sind auch Gen 27,4 eng verbunden.

<sup>73</sup> THAT II.574.

<sup>74</sup> ThWAT VI.101.

<sup>75</sup> THAT II.969.

<sup>76</sup> THAT II.274.

den Patriarchen und Israel Gott sein zu wollen (Gen 17,7). Die Zusage der Vermehrung ist Ex 1,7 Realität geworden. In Ex 2,24 dürfte die des Landes und Gott sein zu wollen im Mittelpunkt stehen. Die Zusage ist der Ermöglichungsgrund der Hilfe, der nun konkrete Taten nach sich zieht (daher enthält v25 wohl Formeln der Hilfgewährung).

### Historischer Ort

J stammt aus der frühen Königszeit (10. Jh. v Chr.) und P aus der exilisch-nachexilischen Zeit (6./5. Jh. vChr.). Die Erzählung Ex 2,11-22 ist in eine Situation hineingesprochen, in der das davidisch-salomonische Großreich einen nie wieder erreichten Höchststand darstellt. In dieser Situation werden die Anfänge reflektiert. Die unbedeutende Gestalt des Moses vor der Berufung (das ist das globale Thema von Ex 2) zeigt eine gewisse Nähe zu David auf, der sich auch aus unscheinbaren Anfängen hinaufarbeitete und der zu einem Werkzeug Jahwes wurde.

### Interpretation

Die Interpretation des Textes hinsichtlich seiner Werdestufen und seiner heutigen Gestalt fand schon während der gesamten Auseinandersetzung mit Ex 2,11-25 statt. Ausdrücklich verweisen möchte ich auf die Strukturanalyse, die ich aus sachlichen Gründen im Rahmen der Gliederung eingeschoben habe, die ich aber ursprünglich nach den Methodenschritten verfaßt habe. Die bisherigen Ergebnisse können an dieser Stelle nicht alle noch einmal aufgezählt werden; sie müssen aber gegenwärtig sein, denn nur so sind die folgenden, notwendig summarischen Bemerkungen verständlich. Der Text ist trotz seiner Kürze und "Einsträngigkeit" (Sage!) sehr komplex. Mehrere Aussageabsichten überlagern sich, worin das Ergebnis eines komplizierten mündlichen und schriftlichen Werdegangs zu erblicken ist (siehe Literarkritik und mündliche Überlieferung). Die Bestimmung eines eindeutigen Leitmotivs ist nicht ohne Vernachlässigung anderer Motive möglich. WHSCHMIDTs These ist bereits erwähnt worden; sie kann - wie er selbst einräumt - wesentliche Erzählbestandteile nicht erklären: "Die beiden Szenen, in denen sich Mose in die Rangeleien Fremder einmischt, dienen ... dazu, den Übergang Moses von Ägypten in das Midianiterland herbeizuführen und zu begründen ... Warum der Ortswechsel als Flucht dargestellt und durch einen Mord motiviert wird, läßt sich ... kaum mehr in Erfahrung bringen."<sup>77</sup> Ferner scheint mir die Beschränkung der Interpretation auf das bloß Faktische, d.h. das nackte äußere Geschehen eine wesentliche Dimension der Texte bewußt auszublenden: "Tatsächlich geben die kurzen ... Erzählungen ... keinen Blick in Moses Seele frei; sie schildern Geschehnisse, keine Gefühle oder Zustände."<sup>78</sup> Diese Entscheidung ist doch sehr vom nüchternen Geist des Wissenschaftlers geprägt; ob sie aber den Texten gerecht wird? Wenn es v12 heißt: "Und er wandte sich hierhin und dorthin und sah, daß niemand da war", dann soll damit sicher nicht nur gesagt werden, daß sich Mose umschaute und niemand sah.

---

<sup>77</sup> WHSCHMIDT, Exodus, 80.

<sup>78</sup> A.a.O., 99.

Drückt sich in diesen Worten nicht auch das Gefühl der Unsicherheit und das Bewußtsein der Schwäche aus? Oder wenn es v14 heißt: "Wer hat dich zum Obersten und Richter über uns gesetzt?" Sind das nicht auch Worte voll Gefühl? Drücken sie nicht Unmut aus? Je länger ich den Text betrachtete und las und über ihn nachdachte, desto deutlicher sah ich seine bezaubernde Vielfalt und Schönheit, die freilich in einer wissenschaftlichen Arbeit nicht entfaltet werden kann. Und als ich bedachte, daß der Text doch eigentlich eine Sage sei, deren Charakteristika Kürze und "Einsträngigkeit" seien, da erstaunte mich die Wahrnehmung seines Reichtums noch mehr. Ich bin also überzeugt, daß der Text in jeder Hinsicht sehr komplex ist. Er läßt sich nur mühsam auf ein Leitmotiv einschränken; und er ist kein lebloses Stück Überlieferung, sondern viel Gefühl, teilweise sehr subtil, pulsiert in seinen Adern.

Der Ortswechsel von Ägypten nach Midian, der sicher eine Aussageebene des Textes darstellt, macht ihn zur Vorgeschichte der Berufung. Denkt man auf dieser Linie weiter, dann ist die Frage naheliegend, ob die Vorgeschichte nicht auch eine Vorbereitung ist. Das Motiv der doppelten Identität (ägyptischer Name und hebräische Brüder) treibt das Geschehen voran. Schon in der Geburtssage ist ein Konflikt angelegt und in der Ägyptenszene wird er weiter entfaltet. Aber es kommt zu keiner eindeutigen Zuordnung; der Scheinägypter Mose findet bei seinen Brüdern keine Aufnahme. Sein gewalttätiges Einschreiten wird ihm zum Verhängnis. Mose ist laut Einleitung ein Heranwachsender (Jugendlicher?; ויגדל). Möglicherweise will der Erzähler damit auf den jugendlichen Übermut anspielen, der in beiden Interventionen mitschwingt. Immerhin muß sich Mose von dem Hebräer (sicher nicht zu Unrecht) sagen lassen: "Wer hat dich zum Obersten und Richter über uns gesetzt?" Mose handelt also eigenmächtig. Zum jugendlichen Übermut paßt auch die Maßlosigkeit seines Tuns (erschlagen, umbringen). גדל meint nicht nur das biologische Großwerden: "Bei Menschen stellt גדל *gal* deren Mächtigwerden oder Mächtigsein selten lediglich neutral beschreibend fest ..., sondern meint entweder das eigenmächtige, unrechtmäßige, überhebliche Geltendmachen und zur-Wirkung-Bringen einer Größe, die Überlegenheit über andere verschafft ..." <sup>79</sup> Wie weit גדל in dieser Richtung zu interpretieren ist, möchte ich nicht sicher bestimmen. Daß aber die Problematik der Zugehörigkeit zur Erzählabsicht gehört zeigt auch die betonte Stellung von באחיו ("einen von seinen Brüdern") am Ende von v11. Es soll die (dem Erzähler) wesentliche Eigenschaft des איש עברי kenntlich gemacht werden. Man beachte auch, daß zweimal in v11 das Wort "Bruder" verwendet wird. Mose soll in seinen Anfängen und seinem (nicht nur körperlichen) Wachstum (Großwerden) gezeigt werden.

Die überragende Gestalt der sagenhaften Frühgeschichte Israels wird in einem gebrochenen Verhältnis zu seinen Stammesgenossen gezeigt. Ist hierin nicht ein bemerkenswertes Maß an Selbstkritik zu sehen? Mose wird nicht als derjenige gezeichnet, hinter dem die Vorfahren geschlossen standen. Es findet keine Glorifizierung der eigenen Vorgeschichte statt. Im Gegen-

---

<sup>79</sup> ThWAT I.940.

teil, Mose wurde (salopp formuliert) in die Wüste geschickt (beachte auch die späteren Murrgeschichten). Die wenigen (in Ex 2 versammelten) Sagen, die Mose in der Zeit vor seiner Berufung zeigen, sind sicher vor dem Hintergrund seiner späteren Bedeutung erzählt worden, müssen also auch von daher interpretiert werden: Jahwes Werkzeug, zunächst verkannt und verworfen. Ich neige dazu, hierin einen erstaunlich realistischen Zug der Sage zu erblicken, denn was läge näher, als die eigene Vorgeschichte zu verherrlichen? Aber nicht nur die eigene Volksgeschichte entgeht der Gefahr unkritischer Glorifizierung; auch ihr "Held" wird als schwach dargestellt (kann sich nicht durchsetzen; muß gar fliehen). Man gönnt sich gleichsam den Luxus, vor der Berufung die Position der Schwäche zu gestalten (Geburt als wunderbare Rettung; Hinausgehen und Eingreifen endet mit der Flucht). Andere Berufungsgeschichten kommen ohne eine solche Vorgeschichte aus (Jer 1; Ez 1-3; Jes 6 jedoch nicht am Buchanfang).

Die Erzählung Ex 2,11-15bβ nimmt gleichsam in nuce das spätere Geschehen vorweg. Das gilt für Moses Verhältnis zu seinen "Brüdern", den Hebräern. "Von seinem ersten Auftreten an kommt Mose - eine zunächst scheinbar angemäße (14) - Autorität zu, aber sie stößt in seinem Volk auf Widerspruch und Ablehnung; auch das Mißverständnis (vgl. 4,1; Apg 7,25), ja das 'Murren' beginnt."<sup>80</sup> Ferner nimmt Moses Flucht (2,15b) Israels Flucht (14,5a) vorweg.<sup>81</sup> Und schließlich entspricht das, was Mose dem Ägypter antut, dem, was er nach seiner Berufung ganz Ägypten antun wird. Moses Tun wird als "erschlagen" (נָכַח; v12) beschrieben; bzw. im Munde des Hebräers als "umbringen" (אַרְבַּח; v14). Dieselben Verben beschreiben auch nach der Berufung sein Tun gegenüber Ägypten, besonders bei den Plagen. Zunächst grundsätzlich in der Berufungsgeschichte: "Deshalb werde ich meine Hand ausstrecken und Ägypten schlagen mit all meinen Wundern, die ich in seiner Mitte tun werde." (Ex 3,20). "Daran sollst du erkennen, daß ich Jahwe bin: Siehe, ich will mit dem Stab, der in meiner Hand ist, auf das Wasser im Nil schlagen, und es wird sich in Blut verwandeln." (Ex 7,17; vgl. auch v20.25). "Strecke deinen Stab aus und schlage den Staub der Erde! Dann wird er im ganzen Land Ägypten zu Mücken werden." (Ex 8,12; vgl. auch v13). "Denn (schon) jetzt hätte ich meine Hand ausstrecken und dich und dein Volk mit der Pest schlagen können, so daß du von der Erde ausgetilgt worden wärst." (Ex 9,15). "Und der Hagel schlug im ganzen Land Ägypten alles, was auf dem Feld war, vom Menschen bis zum Vieh; auch alles Gewächs des Feldes zerschlug der Hagel, und alle Bäume des Feldes zerbrach er." (Ex 9,25). "Und ich werde in dieser Nacht durch das Land Ägypten gehen und alle Erstgeburt im Land Ägypten erschlagen vom Menschen bis zum Vieh." (Ex 12,12; vgl. auch v13.29). Das Erschlagen der Erstgeburt wird auch als Umbringen bezeichnet: "Denn es geschah, als der Pharao sich hartnäckig weigerte, uns ziehen zu lassen, da brachte Jahwe alle Erstgeburt im Land Ägypten um, vom Erstgeborenen des Menschen bis zum Erstgeborenen des Viehs." (Ex 13,15). "So spricht Jahwe: Mein erstgeborener Sohn ist Israel, - und ich sage dir: Laß meinen Sohn ziehen, damit er mir dient! Wenn du dich aber weigerst, ihn

<sup>80</sup> WHSCHMIDT, Exodus, 98.

<sup>81</sup> Siehe a.a.O., 82.

ziehen zu lassen, siehe, dann werde ich deinen erstgeborenen Sohn umbringen." (Ex 4,22f). Der Pharao (Ägypten) läßt sich nur durch äußerste Machtanwendung bezwingen ("starke Hand"; Ex 3,19; 6,1). Diese Macht in den Händen Moses wird durch den Stab versinnbildlicht. Der Mose vor der Berufung verrichtet die Taten aus der Position der Schwäche, die er nach seiner Berufung aus der Position der Stärke verrichten wird. Die Berufung verändert nicht, sie befähigt. Es ist zu beachten, daß es sich bei Ex 2 (Geburt - die besondere Tat - Midian) um die einzigen Erzählungen handelt, die vor der Berufung angesiedelt sind.

Der Aufenthalt in Midian leitet zur Berufung über. Da jedoch die Dornbuschszene auch unmittelbar nach der Flucht hätte erzählt werden können (Mose hätte sich statt am Brunnen auch am Dornbusch niederlassen können), müssen die Brunnenszene und die Einschaltung des Priesters einen speziellen Sinn haben. Einesteils werden hier wohl historische Erinnerungen verarbeitet; man wußte etwas von einer midianitischen Verschwägerung, aber genaue Kenntnisse hatte man nicht. Das zeigt schon die Tatsache, daß man nicht einmal mehr den Namen des Schwiegervaters eindeutig angeben konnte. Wie sicher ist dann die Nachricht, daß Moses Schwiegervater "der Priester von Midian" war? Vor diesem unsicheren historischen Hintergrund ist die Nachricht, daß der Priester genau sieben Töchter hatte, sehr merkwürdig. Oder anders gefragt: Wieso wählen die Tradentenkreise hier gerade die Zahl sieben? Sieben ist eine heilige Zahl und könnte somit ebenso wie der Priester auf heilige Zusammenhänge weisen. Vielleicht steht die Midianszene nicht zufällig vor der Berufung, die ja ebenfalls an einem heiligen Ort stattfindet (Ex 3,5). Mose, der Mann ohne Heimat findet in Midian einen vorläufigen Ruhepunkt.

Die Textbeobachtung und Auswertung brachte mir persönlich einige Anregungen, die in die Aktualisierung und somit Predigt einfließen können. Die historische Erkenntnis, daß Mose verschiedenen Tradentenkreisen angehören könnte, läßt sich modern im Sinne der Heimatlosigkeit deuten. Kann ein geistgeprägter Mensch an einem Ort dieser Welt restlos zu Hause sein? Mose ist der Ägypter, der kein Ägypter ist; der Hebräer, der von seinen eigenen Brüdern zurückgewiesen wird; der Midianiter, der nur Gast in der Fremde ist. Mose ein Mann ohne Heimat? Dieser Gedanke hat Wahrheitsmomente, aber man muß auch sehen, daß Mose am Ende doch eine Heimat in der israelitischen Tradition gefunden hat. Die Überlieferung läßt zwar noch erkennen, daß das Verhältnis zu seinen "Brüdern" von Anfang an nicht ungetrübt und bruchlos war. Aber wen kümmert das heute? Mose ist die überragende Gestalt der uns vorliegenden Sagen. Geistgeprägte Personen kann man im nachhinein gut brauchen. Doch die Zeitgenossen hatten es schwer mit Mose: "Wer hat dich zum Obersten und Richter über uns gesetzt?" War Mose eine Zumutung? Der Zwischenfall in Ägypten zeigt einen Menschen, der im jetzigen Erzählkontext genau genommen noch ein Niemand ist. Die Berufung wird erst im folgenden Kapitel erzählt. Und dennoch ist im unbesonnenen (?) Tun dieses Mannes bereits versteckt und doch sichtbar die Handschrift Jahwes vorhanden. Das Erschlagen des Ägypters weitet sich nach der Berufung zum Schlag auf Ägypten; die Flucht des Einzelnen weitet sich nach der Berufung

zur Flucht des Volkes und die Ablehnung im Kleinen wird zum Ablehnen im Großen. Die Fleischtöpfe Ägyptens werden zum Ziel der Sehnsucht, wenn der Weg in die Freiheit mühselig wird (ich denke, während ich das so schreibe, an die aufblühende DDR-Nostalgie. Lieber unter Stasi-Augen wohlversorgt, als den mühsamen Weg in die Freiheit gehen). Hat die Berufung den Mann Mose grundsätzlich verändert? Oder hat die Berufung nicht nur dem, was ohnehin schon angelegt war, eine neue, göttliche Dimension gegeben? Damit will ich die Bedeutung der Berufung nicht mindern. Aber die Frage bewegte mich, warum Ex 2 vor Ex 3 überhaupt notwendig ist? Ich meine, daß in Ex 2,11ff mehr oder weniger deutliche Vorschattungen des Künftigen sehr geschickt eingewoben sind. Die Berufung beruft den Menschen nur zu dem, was er eigentlich, ohne es zu ahnen, schon ist. Eine gewagte These? Das sind auch nur Notizen, die zeigen mögen, daß der Text für mich Anregungen enthielt, die weiterwirken.

## Literaturverzeichnis

### Quellen

Biblia Hebraica Stuttgartensia, hg. von Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, Stuttgart 1967/77, (BHS)

Biblia Hebraica, hg. von Rudolf Kittel, Stuttgart <sup>3</sup>1937 (1966), (BHK)

### Allgemeine Hilfsmittel

*Georg Fohrer* u.a., Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Berlin, New York <sup>2</sup>1989

*Gerhard Lisowsky, Leonhard Rost*, Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart <sup>2</sup>1966 (1981)

*Solomon Mandelkern*, Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae, Graz 1955

Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hg. von Ernst Jenni unter Mitarbeit von Claus Westermann, München, Zürich, Bd.I <sup>4</sup>1984, Bd.II <sup>3</sup>1984, (THAT)

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hg. von G.Johannes Botterweck und Helmer Ringgren, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Bd.I 1973 bis Bd.VII 1993, (ThWAT)

*Wilhelm Gesenius, Frants Buhl*, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin, Göttingen, Heidelberg <sup>17</sup>1915 (1962)

*Wolfgang Schneider*, Grammatik des Biblischen Hebräisch, München <sup>6</sup>1985

### Sekundärliteratur

*Carl G. Jung* u.a., Der Mensch und seine Symbole, Olten <sup>11</sup>1988

*Dieter Faßnacht*, Buddhismus, Frankfurt a.M., München <sup>2</sup>1978

*Ernst Würthwein*, Der Text des Alten Testaments, Stuttgart <sup>5</sup>1988

*Herbert Donner*, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Göttingen, Bd.I 1984, Bd.II 1986.

*Klaus Koch*, Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese, Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>1989

*Martin Noth*, Das zweite Buch Mose: Exodus, Göttingen 1959 (ATD 5)

*Odil Hannes Steck*, Exegese des Alten Testaments: Leitfaden der Methodik, Neukirchen-Vluyn <sup>13</sup>1993

*Otto Eissfeldt*, Einleitung in das Alte Testament: unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften, Tübingen <sup>4</sup>1976

Reclams Bibellexikon, Klaus Koch u.a. (Hg.), Stuttgart 1978

*Rüdiger Bartelmus*, Heroentum in Israel und seiner Umwelt: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Gen 6,1-4 und verwandten Texten im Alten Testament und der altorientalischen Literatur, Zürich 1979, (AThANT 65)

*Werner H. Schmidt*, Exodus, Neukirchen-Vluyn Bd.I 1988 (BK II,1)

*Werner H. Schmidt*, Exodus, Sinai und Mose, Darmstadt 1983 (EdF 191)