

# Wege der Freiheit

Zur Entstehung und Theologie des  
Exodusbuches

Die Beiträge eines Symposions zum  
70. Geburtstag von Rainer Albertz

Herausgegeben von Reinhard Achenbach,  
Ruth Ebach und Jakob Wöhrle

**T V Z**

Theologischer Verlag Zürich

# Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Erhard Blum, Christine Gerber,  
Shimon Gesundheit, Matthias Konradt,  
Konrad Schmid, Jens Schröter,  
Samuel Vollenweider

Band 104

# Inhaltsverzeichnis

|  |     |
|--|-----|
| Vorwort.....   | 7   |
| <i>Jürgen Ebach</i>  |     |
| Die Wege und die Freiheit<br>Plural und Singular – grammatische Notizen und<br>hermeneutische Erwägungen bei der Lektüre des zweiten Buchs der Tora..... | 9   |
| <i>Helmut Utzschneider</i>   |     |
| Die Inszenierung Gottes im Buch Exodus<br>Beobachtungen zur literarischen und piktoralen Bildlichkeit Gottes.....  | 35  |
| <i>Reinhard Achenbach</i>  |     |
| Das Exodusbuch als Teil des Hexateuch und des Pentateuch.....  | 51  |
| <i>Thomas Römer</i>  |     |
| Mose und die Frauen in Exodus 1–4.....   | 73  |
| <i>Jakob Wöhrle</i>  |     |
| Frieden durch Trennung<br>Die priesterliche Darstellung des Exodus und die persische<br>Reichsideologie.....   | 87  |
| <i>Thomas Krüger</i>   |     |
| Freiheit und Gesetz in der Hebräischen Bibel.....  | 113 |
| <i>Christophe Nihan</i>  |     |
| Das Sabbatgesetz Exodus 31,12–17, die Priesterschrift und das<br>Heiligkeitsgesetz<br>Eine Auseinandersetzung mit neueren Interpretationen.....          | 131 |
| <i>Rainer Albertz</i>  |     |
| Die Sabbatgebote des Dekalogs und ihre Bedeutung für die<br>Komposition des Pentateuch.....  | 151 |

*Saul M. Olyan*

«Ihr sollt mir heilige Menschen sein»

Der wahrscheinliche Einfluss von Exodus 22,30 auf spätere

Heiligkeitsideologien.....167

*Rüdiger Schmitt*

«Eine Hexe sollst Du nicht am Leben lassen» (Exodus 22,17)

Das Hexereistigma im Alten Testament und seiner Umwelt.....175

*Rainer Kessler*

Der Prophet als Fürbitter

Exodus 32–34 und die Visionen des Amos im Vergleich..... 189

*Frank Crüsemann*

Die Bedeutung des Exodus für die christliche Theologie..... 205

Stellenregister..... 223

Autoren und Herausgeber..... 229

# Mose und die Frauen in Exodus 1–4

*Thomas Römer, Collège de France Paris, Université de Lausanne*

Bei der Kommentierung der Hebammen-Erzählung (Ex 1,15–22) im ersten Teil seines Exodus-Kommentars bemerkt der geschätzte Freund und Kollege Rainer Albertz folgendes: «Mit der Hebammenepisode V. 15–21.22 griff R<sup>EX</sup> erstmals eine ältere Vorlage auf, die erste Szene einer politischen Mose-Erzählung, der er bis Ex 2,23aα folgen wird, und deren letzte Spuren noch in 4,19–20a(.24–26?) sichtbar sind.»<sup>1</sup> Tentativ situiert er diese in das Nordreich und stellt fest, dass der Redaktor der Exodus-Erzählung diese Vorlage nach Ex 4 nicht weiter verfolgt hat.<sup>2</sup> Ich möchte im Rahmen dieses Beitrags Rainer Albertz' Beobachtungen aufgreifen und unter einem anderen Gesichtspunkt fortführen. Dieser besteht darin, dass die Erzählungen Ex 1,15–22, 2,1–10 und 4,24–26 auch dadurch zusammengehalten werden, dass hier der zukünftige Retter der Hebräer durch den mutigen und zum Teil auch listigen Einsatz von verschiedenen Frauen gerettet wird. Diese gedrängte Präsenz von Frauen am Anfang der Exoduserzählung enthält in der Tat eine wichtige theologische Botschaft bzw. Leseanweisung für die gesamte Exodustradition. Dies möchte ich nun in einer kurzen Kommentierung der drei Perikopen aufzeigen.

---

1 ALBERTZ, Exodus I, 48.

2 Vgl. ALBERTZ, Exodus I, 64–65.

## 1.1 Exodus 1,15–22: Die Gottesfurcht der Hebammen und der unweise Pharao<sup>3</sup>

- 15 Der König Ägyptens sprach zu den Hebammen der Hebräerinnen.<sup>4</sup> Der Name der ersten war Schiphra, der Name der zweiten Pua.
- 16 Er sprach: Wenn ihr die Hebräerinnen entbindet, dann schaut auf das Geschlecht:<sup>5</sup> Ist es ein Junge, dann tötet ihn, ist es ein Mädchen, so lebe sie.<sup>6</sup>
- 17 Aber die Hebammen fürchteten Gott und taten nicht, wie ihnen der König Ägyptens gesagt hatte; sie ließen die männlichen Neugeborenen am Leben.
- 18 Der König Ägyptens rief die Hebammen und sprach zu ihnen: Warum habt ihr das getan und habt die männlichen Neugeborenen am Leben gelassen?
- 19 Die Hebammen sprachen zum Pharao: Wahrlich, nicht wie die ägyptischen Frauen sind die Hebräerinnen. Wahrlich, sie sind Tiere.<sup>7</sup> Bevor die Hebamme zu ihnen kommt, haben sie bereits geboren.
- 20 Gott tat den Hebammen Gutes, das Volk mehrte sich, und sie wurden sehr stark.
- 21 Und weil die Hebammen Gott gefürchtet hatten, machte er ihnen Häuser.
- 22 Pharao befahl seinem ganzen Volk: Jeden neugeborenen Jungen werft in den Nil, und jedes Mädchen lasst am Leben.

Die Abgrenzung dieser Episode nach vorne stellt keinerlei Schwierigkeiten dar. Wie Rainer Albertz bemerkt hat, verengt sich nun die «staatspolitische Perspektive», wobei «die Anordnung des Pharaos an die beiden Hebammen, die männlichen Nachkommen umzubringen, nicht recht zu seiner zuvor geschilderten Dezimierungspolitik gegenüber den Israeliten passen will».<sup>8</sup> Nach hinten ist die Abgrenzung etwas fließender. Der neue Tötungsauftrag des ägyptischen Königs in V. 22 bildet zwar mit V. 15–16 einen Rahmen; die Hebammen erscheinen nicht mehr. Der Befehl des Ertränkens der Neugeborenen im Nil stellt aber auch eine Überleitung zur folgenden Aussetzungsgeschichte des Mose dar.

Der Text lässt sich am besten als chiasmisch konstruiert verstehen:

3 Siehe dazu auch RÖMER, Sages-Femmes.

4 Die Identität der Hebammen ist nicht eindeutig. Nach der masoretischen Vokalisation soll man sie als hebräische Frauen verstehen. Der nicht vokalisierte Text lässt aber eine andere Deutung zu, welche, wie sich zeigen wird, vorzuziehen ist.

5 Der Ausdruck wird oft als Gebärstuhl verstanden (so auch Albertz). Die zwei «Steinchen» sind aber vielleicht ein Euphemismus zur Bezeichnung des männlichen Geschlechtsteils.

6 Eine maskuline Form zur Bezeichnung der 3. Pers. fem. Vgl. auch V. 21. Handelt es sich um eine Verwechslung oder um gewollte Ironie? Pharao sagt somit selbst voraus, dass auch die neugeborenen Knaben am Leben bleiben werden.

7 Die masoretische Form תִּיָּהּ ist ein hapax und erst im nachbiblischen Hebräisch belegt. Weitaus logischer ist, dass die Hebammen dem Pharao gegenüber die Hebräerinnen als «Tiere» (תִּיָּהּ) bezeichnen. Dies war späteren Redaktoren wohl zu respektlos.

8 ALBERTZ, Exodus I, 48–49.

- A (V. 15–16) *Befehl des Pharaos* an die Hebammen: «Ist es ein Junge, dann tötet ihn, ist es ein Mädchen, so lebe sie.»
- B (V. 17a) *Gottesfurcht*: «Die Hebammen fürchteten Gott und taten (עשוה) nicht, wie ihnen der König Ägyptens gesagt hatte.»
- C (V. 17b.18) *Leben für die Hebräer – Frage des Pharaos*: «Sie ließen die männlichen Neugeborenen am Leben» – «Warum habt ihr das getan und habt die männlichen Neugeborenen am Leben gelassen?»
- C' (V. 19) *Leben für die Hebräer – Antwort an den Pharaos*: «Wahrlich, sie (= die hebräischen Frauen) sind Tiere (voller Leben).»
- B' (V. 21) *Gottesfurcht*: «Und weil die Hebammen Gott gefürchtet hatten, machte (עשוה) er ihnen Häuser.»
- A' (V. 22) *Befehl des Pharaos* an sein Volk: «Jeden neugeborenen Jungen werft in den Nil, und jedes Mädchen lasst am Leben.»

Nach diesem Aufbau steht im Zentrum das ermöglichte Leben für die Hebräer und Hebräerinnen. Gerahmt wird es durch die Einstellung, die dieses Leben ermöglichte: die Gottesfurcht der Hebammen. Am Rande steht beide Male ein todbringender Befehl Pharaos, welcher mit dem durch die Hebammen ermöglichten Leben kontrastiert wird. Dieses Schema zeigt weiter, dass sich der Vers 20 nicht einfach einfügen lässt.<sup>9</sup> Er stellt zudem eine Dublette zu V. 21 dar. Auch verwendet V. 20 zur Bezeichnung Gottes אלהים, im Gegensatz zu dem in V. 17 und 21 begegnenden האלהים. V. 20 kann somit als eine vorangestellte Erklärung der «Häuser» von V. 21 verstanden werden, da er von der Vermehrung des Volkes spricht und somit Jhwhs Wohltaten an den Hebammen auf das israelitische Volk uminterpretiert. Zudem nimmt der Ausdruck וירב העם ויעצמו מאד den priesterlichen Vers 1,7 וירבו ויעצמו במאד מאד auf.

V. 22 hebt sich von der vorangehenden Erzählung ab. Zunächst sind die Entsprechungen mit Vers 15–16 weniger groß als die zwischen B/B' und C/C'. Weiter handelt es sich hier um den einzigen Vers der Erzählung, in dem eine Rede im Gegensatz zu V. 16, 18 und 19 mit לאמר eingeleitet ist. Ex 1,22 ist kein eigentlicher Abschluss, sondern eine Überleitung zur Geburtserzählung Moses, wie die Erwähnung des Nils und der Tötungsbefehl des Pharaos, der nun an das ganze ägyptische Volk gerichtet ist, zeigen.

Da Ex 1,13–14 mehrheitlich P zugeschrieben wird, kann man erwägen, dass 1,22 ursprünglich an 1,9–12\* anschloss. Wie in 1,9–10a wendet sich Pharaos

<sup>9</sup> Zur diachronen Diskussion der Verse 20–21 siehe SCHMIDT, Exodus I, 18–19, der jedoch 20ab $\alpha$  für ursprünglich hält und 20b $\beta$  und 21 als Zusatz betrachtet.

erneut an sein Volk, um die Vermehrung der Hebräer zu verhindern.<sup>10</sup> Nachdem der Versuch, die Israeliten durch Fronarbeit zu schwächen, gescheitert war, ordnet der Pharaon nun in 1,22 ein Genozid an. Ausgehend von 1,22 und 1,9–12\* hat dann ein späterer Redaktor die Erzählung 1,15–19.21 eingefügt, um einen Prolog zur Geburtsgeschichte zu schaffen und die Rolle der (wie sich zeigen wird) ausländischen Frauen bei der Rettung des hebräischen Volkes zu betonen. Schließlich hat ein weiterer Redaktor den V. 20 eingefügt, um das Motiv der Vermehrung des Volkes zu verstärken und Gottes Belohnung der Hebammen auf das Volk Israel zu beziehen.

## 1.2 Die Identität der Hebammen

Wie bereits bei der Übersetzung angedeutet, haben die Masoreten so vokalisiert, dass הַעֲבֵרִית als Apposition zu לְמִקְלוֹת zu verstehen ist. Die griechischen Übersetzer haben הַעֲבֵרִית als Genitiv verstanden (ταῖς μαῖαις τῶν Ἑβραίων), womit die Frage nach der «Nationalität» der Hebammen offenbleibt. Die jüdische Tradition ist überwiegend den Masoreten gefolgt, und ihr haben sich eine Anzahl moderner nicht-jüdischer Kommentatoren angeschlossen. Allerdings hat bereits Flavius Josephus aufgezeigt, dass diese Interpretation kaum zutreffend ist. So schreibt er in den *Jüdischen Altertümern*: «Der König befahl ... dass jeder männliche Neugeborene der Israeliten in den Fluss geworfen werden sollte und dass die hebräischen Frauen bewacht und ihre Geburten von ägyptischen Hebammen überwacht werden sollten (καὶ τοὺς τοκετοὺς αὐτῶν παρατηρεῖν τὰς Αἰγυπτίων μαῖας); nach seinen Anordnungen sollte dieser Auftrag von Frauen erfüllt werden, die seine Landsgenossinnen waren und somit nicht den Willen des Königs übertraten» (II,206–207). In der Tat ist eine Identifizierung der Hebammen als Ägypterinnen von der narrativen Logik her naheliegend. Das «Argument», mit dem sich die Hebammen in 1,19 vor dem ägyptischen König rechtfertigen, ist nur dann durchschlagend, wenn es sich um Ägypterinnen handelt. Dies wird weiterhin durch die Struktur des Textes unterstützt, da sich der Pharaon in dem V. 15–16 entsprechenden Vers 22 eindeutig an seine Landsleute wendet.

Natürlich kann man einwenden, dass beide Frauen semitische Namen tragen. Allerdings sind diese Namen nicht anderweitig als Personennamen belegt, was darauf hinweist, dass sie ad hoc für ein natürlich «israelitisches» Publikum kreiert wurden. Nach Rainer Albertz handelt es sich dabei um «Ehrentiteln». Es ist in der Tat auffällig, dass die beiden Hebammen damit entanonymisiert

<sup>10</sup> Mit ALBERTZ, Exodus I, 42, und DERS., Beginn, 227–238, ist hier gegen SCHMID, Erzväter, 69–72, daran festzuhalten, dass die Ausdrücke für die Mehrung des Volkes in 1,9 nicht P voraussetzen müssen.



werden, im Gegensatz zum Pharao und auch zu den in Ex 2,1–10 handelnden Frauen. Insofern kommt diesen Namen sicher Bedeutung zu, selbst wenn wir über diese nur spekulieren können. «Schiphra» kann mit der Wurzel שפר in Bezug gebracht werden und mit «Schönheit» wiedergegeben werden (so auch Albertz). Liegt damit eine Anspielung auf die «Schönheit» (טוב) des in Ex 2 auf die Bühne tretenden Retters der Hebräer vor? Der Name Pua wird oft als «Glanz» gedeutet (so auch bei Albertz). Damit würden beide Namen in einer Art Parallelismus stehen. Eine Ableitung vom ugaritischen *pūt* «Mädchen» ist ebenfalls möglich. Dann könnte man in diesem Namen ebenfalls eine Prolepsis von Ex 2 sehen, da dort eine Anzahl von Mädchen den kleinen Mose erretten werden. Man kann auch überlegen, ob hier nicht eine Umkehrung von Ex 2,1–10 geschaffen werden soll. In dieser Erzählung erhält allein Mose einen Namen, und zwar einen ägyptischen, wohingegen in Ex 1,15–22 allein die ägyptischen Hebammen Namen erhalten, und zwar semitische.

### 1.3 Die Gottesfurcht der Hebammen

Wenn die Hebammen als Ägypterinnen zu qualifizieren sind, wird, wie Rainer Albertz zu Recht betont, «die Tatsache, dass diese ägyptischen Frauen der Anordnung des Pharaos nicht gehorchten, sondern die männlichen Neugeborenen der Hebräerinnen am Leben ließen», «umso spektakulären».<sup>11</sup> Die Motivation der Hebammen, sich ihrem Herren zu widersetzen, wird zweimal als Gottesfurcht bezeichnet (ירא האלהים). Dass dabei האלהים verwendet wird, passt gut zur ägyptischen Abstammung der Hebammen. Der Begriff der Gottes- bzw. Jhwh-Furcht hat weisheitliche Konnotationen (vgl. bereits Spr 1,7: «Die Furcht Jhwhs ist der Anfang der Erkenntnis.»). Spr 14,27 stellt fest: יראת יהוה מקור חיים לסור («Die Furcht Jhwhs ist Quelle des Lebens, um die Fallen des Todes abzuwenden.»). In gewisser Weise kann man Ex 1,15–22 als eine narrative Applizierung dieser Maxime verstehen (wie auch die Verwendung der Wurzeln ירא, חיה und מות in der Erzählung zeigt).

Ironisch stellt der Erzähler das weise Verhalten der Hebammen den angeblich «weisen» Maßnahmen des ägyptischen Königs gegenüber (vgl. 1,10: נתחכמה). Dass die Hebammen tatsächlich weise handeln und auch ihr eigenes Leben bewahren, zeigt ihre listige Antwort in V. 19: Der Pharao versteht die Aussage, hebräische Frauen seien «Tiere» abschätzig, wohingegen für den israelitischen Hörer deutlich wird, dass durch diese Aussage Leben erhalten wird.<sup>12</sup> Auch die Belohnung der Hebammen durch Gott (V. 21) entspricht weisheitli-

11 ALBERTZ, Exodus I, 50 und 49.

12 Vgl. auch die zutreffende Auslegung durch ALBERTZ, Exodus I, 51, der zu Recht auf die «Doppeldeutigkeit» der Aussage abhebt.

cher Weltanschauung: Da sie Leben erhalten haben, gewährt er ihnen ebenfalls, Leben zu schaffen.

Aufgrund der Betonung der Gottesfurcht wurde diese Erzählung im Rahmen der Urkundenhypothese dem Elohisten zugeschrieben und in Beziehung zu Gen 20 gestellt.<sup>13</sup> Selbst wenn dem Elohisten der Abschied zu geben ist,<sup>14</sup> bleibt ein Zusammenhang zwischen Gen 20 und Ex 1,15–22. Auch in Gen 20 wird die Gottesfurcht von Nicht-Israeliten thematisiert. Als Abimelech Abraham nach dem Grund seiner falschen Aussage, Sarah sei seine Schwester, befragt, antwortet Abraham: «Ich habe mir gesagt: Sicher gibt es keine Gottesfurcht (יִרְאָת אֱלֹהִים) an diesem Ort, und man wird mich töten wegen meiner Frau.» (20,11). Das Verhalten des Königs und seiner Diener zeigt jedoch Abrahams Irrtum. Die Diener (V. 8) und insbesondere der König erweisen sich als gottesfürchtig, indem sie nicht nur Abraham am Leben lassen, sondern Abimelech auf die Traumoffenbarung Gottes angemessen reagiert, Abraham und seine Frau reich beschenkt und dem Patriarchen anbietet, sich in seinem Land niederzulassen.<sup>15</sup> Ähnliches lässt sich ebenfalls im Büchlein Jona feststellen. Auch hier werden die heidnischen Seeleute als gottes- bzw. Jhwh-fürchtig dargestellt (1,16), indem sie sich zunächst weigern, Jona in das Meer zu werfen, und gleichzeitig die Allmacht des Gottes Jonas anerkennen.

Gen 20 und Jona 1 zeigen auf, dass Vertreter anderer Völker Gottesfurcht kennen, und Ex 1,15–22 liegt auf derselben Ebene. Durch die Einfügung dieser Geschichte an den Anfang von Israels nationalem Epos wird diesem jeglicher Triumphalismus und Nombriismus genommen. Nur durch den Einsatz fremder Frauen kann die Befreiung Israels beginnen. Der kurze Text in Ex 4,24–26, in welchem Mose durch seine midianitische Frau vor Jhwhs tödlichem Angriff gerettet wird, liegt auf einer vergleichbaren Ebene. Diese Beziehung wurde im Übrigen von LXX dadurch betont, dass sie der ersten Hebamme denselben Namen wie der Frau Moses verleiht: Sefhora. Bevor wir uns diesem Text zuwenden, muss noch die Geburts- bzw. Aussetzungsgeschichte Moses zur Sprache kommen.

## 2.1 Exodus 2,1–10: Der junge Mose von Frauen umgeben

In Ex 2,1–10 handeln nur Frauen. Der Vater Moses verschwindet unmittelbar nach seiner Zeugung von der Erzählung aus nicht explizierten Gründen. Die Aussetzungsgeschichte erklärt die doppelte Identität Moses, der von seiner

13 So weiterhin GRAUPNER, Elohist, 52–54.

14 Vgl. GERTZ, Elohist.

15 BLUM, Komposition, 405–410, zufolge vertritt der Verfasser von Gen 20 eine Diasporaperspektive.

hebräischen Herkunft durch den Nil in den ägyptischen Königshof gelangt, aber dennoch mit den Seinen verbunden bleibt.

- 1 Ein Mann aus dem Haus Levis ging und nahm eine Tochter Levis.
- 2 Die Frau wurde schwanger und gebar einen Sohn. Sie sah, dass er schön war, und versteckte ihn drei Monate lang.
- 3 Als sie ihn nicht mehr verstecken konnte, nahm sie für ihn eine Kiste aus Papyrus und verklebte sie mit Asphalt und Pech. Und sie legte das Kind hinein und legte sie in das Schilf am Ufer des Nils.
- 4 Seine Schwester platzierte sich in der Ferne, um zu erfahren, was man mit ihm machen würde.
- 5 Die Tochter Pharaos stieg hinab, um sich im Nil zu waschen, und ihre Dienerinnen gingen den Nil entlang. Da sah sie die Kiste inmitten des Schilfs, und sie schickte ihre Magd, die sie holte.
- 6 Sie machte auf und sah das Kind, und siehe, es war ein weinender Junge. Sie hatte Mitleid mit ihm und sprach: Dieser ist einer von den Neugeborenen der Hebräer.
- 7 Da sprach seine Schwester zu der Tochter des Pharaos: Soll ich gehen und dir eine Amme von den Hebräerinnen rufen, so dass sie den Neugeborenen für dich stillt?
- 8 Die Tochter Pharaos sprach zu ihr: Geh! Und die junge Frau ging und rief die Mutter des Neugeborenen.
- 9 Die Tochter Pharaos sprach zu ihr: Nimm diesen Neugeborenen mit dir und stille ihn für mich. Ich werde dir deinen Lohn geben. Da nahm die Frau den Neugeborenen und stillte ihn.
- 10 Der Neugeborene wuchs heran. Da brachte sie ihn zur Tochter Pharaos, und er wurde ihr Sohn. Sie nannte seinen Namen «Mose» und sprach: Wahrlich, aus dem Wasser habe ich ihn gezogen.

In dieser Erzählung sind ähnlich wie in Ex 1,15–22 die Hauptpersonen Frauen, hier sowohl hebräische als auch ägyptische. Rainer Albertz hat die Intention der Erzählung treffend zusammengefasst: «Der spätere Befreier Israels, so will der Autor sagen, kam nicht normal zur Welt, sondern musste erst durch beherzte Frauen, die der mörderischen Politik eines Mannes zähen Widerstand leisteten, selber gerettet werden.»<sup>16</sup> Während in Ex 1,15–22 die Gottesfurcht als Motivation der Hebammen genannt wird, fehlt in Ex 2,1–10 jegliche Erwähnung Gottes. Sein Handeln kann man, ähnlich wie in der Josefsgeschichte, diskret im Handeln der hebräischen und ägyptischen Frauen entdecken, welche zusammen den Retter Israels erretten.

---

16 ALBERTZ, Exodus I, 60.

## 2.2 Mose, der Ägypter – Mose, der Assyrer

Dass der Name Mose eine hebräische Umschreibung eines ägyptischen, aus der Wurzel *m-s-j* gebildeten Namen darstellt, der sich zum Beispiel in Ramses («Ra hat ihn geboren») oder Thutmosis findet, ist allgemein anerkannt. Dass dabei das theophore Element fehlt, kann auf theologische Zensur zurückgehen; allerdings sind solche Kurznamen auch in Ägypten belegt. Dass der Verfasser um die ägyptische Herkunft des Namens weiß, steht ebenfalls außer Zweifel. Zunächst ist auffallend, dass, im Gegensatz zu anderen biblischen Geburtsgeschichten, der neugeborene Knabe namenlos bleibt. Erstaunlicherweise gibt ihm die sich so um ihn sorgende Mutter keinen Namen; dieser kann «logischerweise» nur von der ägyptischen Königstochter gegeben werden. Allerdings weiß der Autor um die Bedeutung des Namens Mose, denn bevor die Tochter des Pharaos diesen dem Neugeborenen verleiht, wird er durchgängig als מֶלֶךְ (Neugeborener/Kind) bezeichnet, und diese Wurzel ist nichts anderes als das hebräische Äquivalent für das ägyptische *m-s-j*. Dass die Pharaonentochter hebräisch spricht und den Namen Mose mit der wenig belegten hebräischen Wurzel מִשַׁי erklärt, kann als eine ironische Aufnahme von Ex 1,22 verstanden werden. Dort hatte der Pharao geboten, die hebräischen Neugeborenen in den Nil zu werfen; seine Tochter aber stellt in 2,10 fest, dass sie das hebräische Kind aus dem Wasser gezogen habe (vgl. 2 Sam 22,17 = Ps 18,17). Wie Albertz richtig bemerkt, lässt die Vokalisation eher an ein Partizip aktiv, «der Herausziehen», denken. Diese Bedeutung wird aber in der Exodustradition nie aufgenommen. Vielleicht spielt Jes 63,11 darauf an, wo jedoch die Wurzel מִשַׁי hi. verwendet wird.

Demnach ist klar, dass es um die Adoption Moses an den ägyptischen Königshof geht, wohinter durchaus eine historische Erinnerung stehen könnte. Die Darstellung wie Mose zum Adoptivsohn der ägyptischen Prinzessin wird, hat jedoch, wie oft bemerkt, eine assyrische Parallele.<sup>17</sup> Die Aussetzung Moses und seine Adoption entsprechen der Geburtsgeschichte des Königs Sargon, der um 2600 gelebt haben soll. Kopien seiner Geburtsgeschichte sind jedoch nur aus der neu-assyrischen Zeit belegt, so dass man davon ausgehen kann, dass sie zur Legitimation Sargons II. verfasst wurden.<sup>18</sup> Falls der Autor von Ex 2 die Sargonlegende als Modell benutzt hat, könnte dies auch die Abwesenheit von Moses Vater erklären, denn auch Sargon stellt fest, dass seine Mutter eine Priesterin war (auch Moses Mutter ist eine Tochter Levis) und er seinen Vater nicht

17 Vgl. COHEN, Legend; GERHARDS, Aussetzungsgeschichte, und viele andere.

18 Vgl. LEWIS, Sargon.

gekannt habe.<sup>19</sup> Während Sargon von Göttern (Akki und Ishtar) adoptiert wird, wird Mose zum Sohn der ägyptischen Königstochter. Während Sargons Aussetzung, folgt man der Interpretation von Rainer Albertz, eine harte Maßnahme ist, mit der die Mutter ihr wohl illegitimes Kind loswerden will, ist in der Mose-Erzählung dessen Aussetzung eine Strategie zur Rettung des Kindes.<sup>20</sup> Allerdings ist die Aktion der Mutter in Ex 2,1–10 nicht völlig logisch, es sei denn, sie wüsste im Voraus, dass Mose aus dem Nil herausgezogen würde. Diese Inkongruenz erklärt sich wohl doch am besten dadurch, dass sich der Verfasser von Ex 2,1–10 an die Sargonlegende anlehnte und zu dieser eine «counter history»<sup>21</sup> verfasste, mit der er zeigen wollte, dass Mose eine ebenso bedeutende Gestalt wie der Gründer der assyrischen Dynastie darstellt. Die Tochter des Pharaos übernimmt dann in Ex 2 die Rolle der Götter Akki und Ishtar.

### 2.3 Widerstand und Ironie

Die Parallelen zwischen der Aussetzungsgeschichte Sargons und der des Mose würden noch verstärkt, wenn man die Verse, die von Moses Schwester handeln, als spätere Überarbeitung betrachtet,<sup>22</sup> eine des Öfteren vertretene Lösung, der Albertz jedoch kritisch gegenübersteht. Immerhin ist festzuhalten, dass die Schwester unvermittelt die Bühne betritt und dass Moses Geburt so geschildert wird, als wäre er der Erstgeborene seiner Mutter. In der Tat kann man die Erzählung problemlos ohne die Verse 4 und 7–10aα verstehen. Dann wäre in der ursprünglichen Erzählung die alleinhandelnde Frau die Tochter des Pharaos (mit ihren Mägden). Die Verse, die von der Schwester Moses und seiner Stillung durch seine biologische Mutter sprechen, erklärten sich aus der Intention zu zeigen, dass Mose (im Gegensatz zu Sargon?) von seiner Familie nicht im Stich gelassen wurde und dass er, obgleich Adoptivsohn der ägyptischen Prinzessin, dennoch von seiner leiblichen Mutter gestillt wurde. In der ursprünglichen Erzählung kommt die Hauptrolle der Tochter des Pharaos zu. So wie in Ex 1,15–22 die Hebammen, so widersetzt auch sie sich dem todbringenden Befehl ihres Vaters. Ihre Feststellung, dass das Kind in der Kiste ein kleiner Hebräer ist, soll wohl zeigen, dass sie mit dem Befehl ihres Vaters vertraut war, diesen jedoch nicht billigte. Die Wurzel מלל («Mitleid haben») findet sich oft im Kontext der Lebenserhaltung (1 Sam 23,21; 2 Sam 12,6), und in Ex 2 bewegt

19 Ex 2 legt kaum nahe, dass Moses Mutter Opfer einer Vergewaltigung war; vgl. dazu GERHARDS, Tochter.

20 Vgl. ALBERTZ, Exodus I, 58.

21 Zum Begriff vgl. FUNKENSTEIN, History.

22 Zum Beispiel SCHMIDT, Exodus I, 52–53.

dieses Mitleid die ägyptische Prinzessin, das Leben eines nichtägyptischen Kindes höher zu erachten als das Gebot des gottgleichen Königs. Diese Übertretung des väterlichen Gebots geht so weit, dass sie den geretteten Mose an den ägyptischen Hof bringt und ihm so einen erstaunlichen sozialen Aufstieg beschert. Der Pharao wollte, dass die Ägypter die kleinen Hebräer in den Nil werfen. Moses Mutter befolgt in gewisser Weise diesen Auftrag, indem sie ihr neugeborenes Kind in den Nil platziert (mit  $\text{שׂים}$  anstelle von  $\text{שׂלה}$ ), woraus ihn dann die Königstochter rettet. Damit wendet sich der Plan des Pharaos durch das Handeln von Frauen gegen ihn selbst. Das Auftreten der Tochter, die Mose noch einmal zu seiner leiblichen Mutter zurückbringt, fügt einen weiteren ironischen Aspekt hinzu. Nun kann der kleine Mose weiter von seiner Mutter gestillt werden, und zwar dank Erlaubnis der ägyptischen Prinzessin, die sogar noch dafür bezahlt. Somit hebt die Erzählung in ihrer jetzigen Gestalt den «Widerstandswillen» und die «enge Kooperation von hebräischen und ägyptischen Frauen»<sup>23</sup> hervor, durch die der tödliche Auftrag des Pharaos zunichte gemacht wird.

Nun wartet aber eine noch größere Bedrohung auf Mose in der Gestalt Jhwhs, die wiederum durch eine nicht-hebräische Frau abgewehrt wird.

### 3.1 Exodus 4,24–26: Der tödliche Angriff Moses durch Jhwh und seine Rettung durch Zippora

Die kurze und enigmatische Episode in Ex 4,24–26 hat die Kommentatoren seit Langem beschäftigt, da hier in der Tat eine unerhörte Aussage gemacht wird.<sup>24</sup> Jhwh, der gerade nach langen Verhandlungen Mose zu seinem Propheten und als Befreier Israels eingesetzt hat, erscheint nun, als dieser auf dem Weg nach Ägypten ist, mit der Intention, ihn zu töten.<sup>25</sup>

24 Auf dem Weg, im Nachtlager, trat ihm Jhwh entgegen und versuchte, ihn zu töten.

25 Da nahm Zippora einen Flintstein und schnitt die Vorhaut ihres Sohnes ab und berührte damit seine Genitalien.<sup>26</sup> Sie sprach: Ein Blutbräutigam bist du für mich.

26 Da ließ er von ihm ab. Sie hatte damals «Blutbräutigam» gesagt in Bezug auf die Beschneidung.

In 4,19 hatte Jhwh Mose aus Midian nach Ägypten zurückgeschickt mit der Begründung, dass diejenigen, die ihn zu töten versuchten ( $\text{בְּקִשׁ}$ ), nicht mehr am Leben seien. Dies verweist auf Ex 2,15, wo Pharao Mose umbringen wollte

23 SCHMIDT, Exodus I, 60.

24 Einen detaillierten Überblick bietet WILLIS, Yahweh.

25 Vgl. zum Folgenden auch RÖMER, Archaïque.

26 Wörtlich: «Füße».

(ויבקש להרג). In 4,24 wird nun von Jhwh ausgesagt, dass er Mose töten will (ויבקש חמיתו); damit hat er hier die Rolle des Pharaos übernommen.

Diese Episode kann in ihrer jetzigen Form keine ursprünglich unabhängige Erzählung darstellen, denn selbst wenn V. 24 einen gewissen Neueinsatz darstellt, wird Mose in 4,24–26 nie mit Namen genannt. Allein Jhwh und seine Gegenspielerin Zippora tragen Namen.

Im jetzigen Kontext stößt sich 4,24–26 mit der vorausgehenden Rede, die Mose im Auftrag Jhwhs an Pharao richten soll (4,21–23) und die mit der Ankündigung endet, dass Jhwh den erstgeborenen Sohn des Königs von Ägypten töten wird. Im jetzigen Zusammenhang müsste sich das «ihn» in 4,24 auf diesen Sohn beziehen, was natürlich keinen Sinn ergibt. Ein besserer Anschluss besteht an 4,19–20a, wo vom Aufbruch Moses aus Midian berichtet wird.<sup>27</sup> Ob dieser Zusammenhang aber ursprünglich war, ist fraglich, da V. 20 von (zwei?) Söhnen Moses spricht, in 4,24–26 aber nur von einem Nachkommen die Rede ist. So kann man überlegen, ob der ursprüngliche Erzählzusammenhang aus 4,19–20a; 4,27–31\* bestand, in welchen 4,24–26 eingefügt wurde. Ein späterer Redaktor hat dann die Jhwh-Rede in V. 21–23 vorgeschaltet, um den nächtlichen Angriff Jhwhs auf Mose als Allegorie für die spätere Tötung der ägyptischen Erstgeburt erscheinen zu lassen. In der Tat kann man den apotropäischen Blutritus als Prolepse der Passahnacht in Ex 12 verstehen, womit jedoch das Motiv für den Tötungswillen Jhwhs nicht erklärt ist.

Sicher besteht eine Parallele zu dem nächtlichen Angriff auf Jakob in Gen 32,23–32. Beide Erzählungen berichten von einer Transformation der beiden Gründungsfiguren Israels: Jakob erhält einen neuen Namen (Israel), und Mose erhält einen neuen Status in Bezug auf die Beschneidung (ebenfalls mit einem neuen Namen: «Blutbräutigam»). In beiden Fällen ereignet sich der Überfall nachts und auf der Rückreise in den «Heimort». In Gen 32 berührt (נגע) der Angreifer Jakobs Hüfte, in Ex 4,25 berührt (נגע) Zippora mit der Vorhaut ihres Sohnes Moses Genitalien. Auf beide Angriffe folgt ein positives Treffen (פגש) mit dem Bruder (Esau, Aaron). Somit kann man davon ausgehen, dass sich der Verfasser von Ex 4,24–26 aus Gen 32,23–32 inspiriert hat, um Mose mit Jakob in Parallele zu setzen. Allerdings hat er dabei seine Vorlage radikalisiert, da er ausdrücklich feststellt, dass Jhwh Mose töten will. Und hier tritt auch Moses midianitische Frau auf den Plan, die in Gen 32 keinerlei Entsprechung hat.

<sup>27</sup> So auch ALBERTZ, Exodus I, 96.

### 3.2 Symbolische Nachbeschneidung und neuer Bund

Mose ist mit einer Ausländerin verheiratet, und solche Heiraten werden in nach-exilischer Zeit in «dtr.» Kreisen, welche auch die Bücher Esra und Nehemia herausgeben, abgelehnt, da diese das exklusive Verhältnis zwischen Jhwh und seinem Volk gefährdeten. Deshalb werden in späten Texten die Midianiter zu den Erzfeinden Israels stilisiert (Num 25), und die Judäer zur Auflösung von Mischehen aufgefordert (vgl. Neh 13,23–27; Esra 10). In diesem Zusammenhang lässt sich Ex 4,24–26, wie auch das Buch Ruth und andere Texte, als eine Gegenposition verstehen. Der Angriff Jhwhs ereignet sich auf dem Weg, der von Zipporas Heimat zu Moses Volk führt. Die kurze Erzählung zeigt, wie Zippora selbst ihre Integration bewirkt. Um es mit den Worten von Rainer Albertz auszudrücken: «Zippora begründete mit dem Ritus ein neues, noch engeres Verhältnis zu Mose, indem sie ihn zu ihrem «Blutbräutigam» erklärte, der über die Heirat hinaus durch das Blut ihres Kindes verwandtschaftlich mit ihr verbunden war.»<sup>28</sup> Als Zippora ihren Sohn beschneidet, wird nicht der am Ende von Vers 26 stehende terminus technicus מול verwendet, sondern die Wurzel כרת. Für einen hebräischen, an der dtr. Theologie geschulten Hörer legt sich hier eine Anspielung an den Ausdruck כרת ברית («einen Bund schließen») nahe. Mit ihrem Gestus schließt Zippora einen Bund bzw. erweitert den Bund zwischen Jhwh und Israel, in welchen ausländische Frauen nun ebenfalls integriert sind.<sup>29</sup>

Aber vor allem rettet sie Mose, indem sie es wagt, sich Jhwh entgegenzustellen. Der Grund für den göttlichen Angriff bleibt weiterhin unklar; er hat möglicherweise mit der Beschneidung zu tun. Zürnte Jhwh, weil Mose unbeschnitten war? Oder weil er nach ägyptischem Brauch und nicht *rite* beschnitten war? Somit könnte man Zipporas Handlung als eine Art symbolische Nachbeschneidung verstehen, wie sie auch heute noch in Israel von bestimmten Rabbinern gefordert wird.<sup>30</sup> Normalerweise ist eine Beschneidung Frauen nicht gestattet. Nur 1 Makk 1,60 und 2 Makk 6,10 erwähnen eine Beschneidung durch Frauen bei Todesgefahr. Um das Leben ihres Mannes zu retten, wagt es Zippora, Jhwh gegenüberzutreten, und verhält sich somit wie ein weiblicher Hiob, der ebenfalls einen ihm grausam erscheinenden Gott herausfordert. Möglicherweise hat Ex 4,24–26, wie von Albertz erwogen, auch die Intention, «eine veränderte Beschneidungspraxis schon in der Frühzeit Israels zu verankern».<sup>31</sup> Am wichtigsten erscheint aber in Ex 4,24–26 die Tatsache, dass Mose, mit

28 ALBERTZ, Exodus I, 97.

29 Vgl. BLUM/BLUM, Zippora.

30 Vgl. DIEBNER, Blutsverwandter; DERS., Nachbeschneidung.

31 ALBERTZ, Exodus I, 98.



einem «dunklen Gott» konfrontiert, von seiner ausländischen Frau gerettet wird. Damit beschließt Ex 4,24–26 ein Triptychon, durch das aufgezeigt wird, dass ohne Frauen und insbesondere ausländische Frauen Israels Befreiungsgeschichte nie hätte stattfinden können.

#### 4. Kurze Zusammenfassung

Selbst wenn die drei Erzählungen Ex 1,15–22; 2,1–10 und 4,24–26 nicht alle demselben Verfasser zugeschrieben werden können, teilen sie das Anliegen aufzuzeigen, dass Frauen einen entscheidenden Anteil an Israels Befreiung aus Ägypten haben. Die ägyptischen Hebammen und die Tochter des Pharaos widersetzen sich dem Genozidprojekt des ägyptischen Königs und Moses Frau Zippora sogar Jhwh selbst. Jedes Mal geht es darum, direkt oder indirekt Moses Leben zu schützen. Ohne das Eingreifen dieser Frauen wäre Mose nie zum Retter Israels geworden. Mit ihrer Intervention wird einem triumphalistischen Verständnis der Exodustradition ein Riegel vorgeschoben. Ein ähnliches Phänomen kann am Anfang der Landnahmeerzählung im Buch Josua beobachtet werden. Zwischen Jos 1 und 3 wurde später die Erzählung des Aufenthalts der israelitischen Kundschafter bei der kanaanäischen Hure Rahab eingefügt,<sup>32</sup> um aufzuzeigen, dass das erste Glaubensbekenntnis zum Gott Israels im verheißenen Lande von einer nicht-israelitischen Frau stammt, die dann voraussagt, was die Kundschafter lediglich wiederholen.<sup>33</sup> Die ganze Landnahme beginnt somit aufgrund der Aussage Rahabs. Damit werden Exodus und Landnahme durch Frauengeschichten integrativ uminterpretiert. Die Frauengeschichten eröffnen somit neue Verstehensmöglichkeiten der Ursprungslegenden Israels.

#### Literatur

- Albertz, R., Der Beginn der vorpriesterlichen Exoduskomposition ( $K^{EX}$ ), in: ThZ 67 (2011), 223–262.  
 –, Exodus, Bd. I: Ex 1–18, ZBK.AT 2,1, Zürich 2012.  
 Blum, E., Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984.

<sup>32</sup> Vgl. VAN SETERS, Search, 325.

<sup>33</sup> Vgl. RÖMER/STEINER, Muraille.

- /Blum, R., Zippora und ihr  $\text{זִיפּוֹרָה}$ , in: Blum, E. u. a. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 41–54.
- Cohen, C., The Legend of Sargon and the Birth of Moses, in: JANES 4 (1972), 46–51.
- Diebner, B. J., Ein Blutsverwandter der Beschneidung. Überlegungen zu Ex 4,24–26, in: DBAT 18 (1984), 119–126.
- , «Symbolische Nachbeschneidung». Ein Nachtrag zu DBAT 18 (1984), 119–126, in: DBAT 20 (1984), 186–188.
- Funkenstein, A., History, Counter-History and Memory, in: Friedlander S. (Hg.), Probing the Limits of Representation: Nazism and the «Final Solution», Cambridge/London 1992, 66–81.
- Gerhards, M., Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsge-  
schichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterlichen  
Tetrateuch, WMANT 109, Neukirchen-Vluyn 2006.
- , «... und nahm die Tochter Levis». Noch einmal zu Ex 2,1 als Motivation der  
Aussetzung des Mose, in: BN 154 (2012), 103–122.
- Gertz, J. C., Elohist (E), in: EBR 7 (2014), 777–781.
- Graupner, A., Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten  
Gottes in der Geschichte, WMANT 97, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Lewis, B., The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text of the Tale and  
the Tale of the Hero who was Exposed at Birth, ASOR Diss. Ser. 4, Cam-  
bridge 1980.
- Römer, T., De l'archaïque au subversif: le cas d'Exode 4/24–26, in: ETR 69  
(1994), 1–12.
- , Les Sages-Femmes du Pharaon et la «Crainte de Dieu» (Exode 1,15–22), in:  
Augustin, M./Schunck, K.-D. (Hg.), «Dort ziehen Schiffe dahin ...». Col-  
lected Communications to the XIVth Congress of the International Organi-  
zation for the Study of the Old Testament, Paris 1992, BEAT 28, Frankfurt  
a. M. u. a. 1996, 183–190.
- /Steiner, A., Josué 2. De la muraille à l'alliance, in: Lire et dire 73 (2007), 14–  
24.
- Schmid, K., Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung  
der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testa-  
ments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmidt, W. H., Exodus, Bd. I: Exodus 1–6, BK 2,1, Neukirchen-Vluyn 1988.
- Van Seters, J., In Search of History. History in the Ancient World and the  
Origin of Biblical History, New Haven/London 1983.
- Willis, J. T., Yahweh and Moses in Conflict. The Role of Exodus 4:24–26 in the  
Book of Exodus, BiHi 8, Bern/New York 2010.