Beihefte zur Zeitschrift für die
alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von
John Barton · Reinhard G. Kratz
Choon-Leong Seow · Markus Witte

Band 370

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Auf dem Weg zur Endgestalt
von Genesis bis II Regum

Festschrift
Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von
Martin Beck und Ulrike Schörn

2006

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Mose in Äthiopien Zur Herkunft der Num 12,1 zugrunde liegenden Tradition

Thomas Römer

Der verehrte Jubilar hat sich in zahlreichen Veröffentlichungen mit den Mosetraditionen der Hebräischen Bibel auseinandergesetzt. Besonders wichtig waren dabei seine Beobachtungen zu einer nachpriesterlichen, deuteronomisierenden, seiner Meinung nach den gesamten Enneateuch umfassenden, theologischen Redaktion, welche in der Perserzeit noch neue Perspektiven einbringen konnte¹, wie z. B. die Stilisierung Moses als Fürbitter durch die Einfügung der großen Gebete in Ex 32,11-13; Num 14,13-19 und Dtn 9,19.27-29². Das bedeutet, dass im 5. und 4. Jh. v. u. Z. die Mosetraditionen keineswegs abgeschlossen vorlagen, sondern für vielfältige Ausgestaltungen und Neuinterpretationen zur Verfügung standen. Als der Pentateuch gegen Ende der Achämenidenzeit³ oder zu Beginn des hellenistischen Zeitalters⁴ durch die Figur des Moses zur Grundlage des im Entstehen begriffenen Judentums wurde – in gewisser Weise kann die Tora in der Tat als die „Biogra-

- 1 H.-C. Schmitt, Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk Gen 1–2 Regum XXV und seine theologische Intention, in: J. A. Emerton (Hrsg.), Congress Volume Cambridge 1995, VT.S 66, 1997, 261-279 = Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Aufsätze, BZAW 310, 2001, 277-294.
- 2 Vgl. dazu auch H.-C. Schmitt, Die Erzählung vom Goldenen Kalb Ex. 32* und das Deuteronomistische Geschichtswerk, in: S. L. McKenzie, T. Römer (Hrsg.), Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters, BZAW 294, 2000, 235-250 = Theologie in Prophetie und Pentateuch, 311-325.
- 3 So die gängige Meinung; vgl. z. B. E. A. Knauf, Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuchredaktion, BiKi 53, 1998, 118-126; E. S. Gerstenberger, Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., Biblische Enzyklopädie 8, 2005, 292-322. Die Theorie der sogenannten Reichautorisation braucht hier nicht zu diskutiert werden; vgl. dazu den Sammelband J. W. Watts (Hrsg.), Persia and Torah. The Theory of the Imperial Authorization of the Pentateuch, SBL Symposium Series 17, 2001.
- 4 So H.-C. Schmitt, Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften, UTB 2146, 2005, 243.

phie des Mose⁴⁵ bezeichnet werden – wurden jedoch kaum alle Geschichten über Mose *in extenso* integriert. Das in letzter Zeit erwachte Interesse an außerbiblischen Mosestraditionen⁶ hat die alttestamentliche Wissenschaft mit der Tatsache konfrontiert, dass zur ausgehenden Perser- und in der hellenistischen Zeit mannigfache Geschichten über Mose zirkulierten, die keinerlei bzw. eine nur sehr diskrete Aufnahme in die Hebräische Bibel erfuhren.

Bevor wir uns dem eigentlichen Thema dieses Beitrags zuwenden, nämlich der Eruierung einer Tradition, welche von Moses Heldentaten in Äthiopien zu berichten weiß, sollen kurz zwei andere alttestamentliche Anklänge an außerbiblische Moseüberlieferungen vorgestellt werden.

Mose und die Landnahme

Die Abschiedsrede Samuels in I Sam 12 enthält in V. 8 folgende erstaunliche Feststellung: „Jakob war nach Ägypten gekommen. (Als die Ägypter sie unterdrückten⁷) schrien eure Väter zu Yhwh, und Jhwh sandte Mose und Aaron. Er führte eure Väter aus Ägypten und ließ⁸ sie an diesem Ort wohnen“. Dieser oft als nachdeuteronomistische Interpolation angesehene Vers⁹ könnte in der Tat, wie Ahlström angenommen hat, eine andere Mosestradition widerspiegeln¹⁰: „Samuel passes over Joshua in silence and even gives the impression that it was through the agency of Moses and Aaron that Israel was settled in its place“¹¹. In der Tat ist die Figur Josuas in der Hebräischen Bibel auf das deuteronomistische Schrifttum begrenzt, nämlich die Bücher Dtn und

5 Vgl. R. P. Knierim, *The Composition of the Pentateuch*, SBL Seminar Papers 24, 1985, 393–415.

6 Vgl. besonders L. L. Grabbe (Hrsg.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, JSOT.S 317, 2001; T. Römer, *La construction d'une „vie de Moïse“ dans la Bible hébraïque et chez quelques auteurs hellénistiques*, *Transversalités* 85 (2003), 13–30. Als Vorläufer dieses Interesses kann S. E. Loewenstamm, *The Evolution of the Exodus Tradition*, 1992, angesehen werden.

7 Dieser Satz fehlt im MT, ist jedoch von LXX und 4QSam bezeugt. Möglicherweise liegt ein Homoioteleuton vor, vgl. W. Nowack, Richter, Ruth und Bücher Samuelis, HAT I/4, 1902, 53.

8 Im MT stehen beide Verben im Plural und beziehen sich auf Mose und Aaron, wohingegen LXX und andere Versionen den Singular bieten. Falls der Singular Mose und nicht Jhwh als Handelnden präsentieren sollte, wäre der MT als *lectio facilior* anzusehen.

9 M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (1943), 1967, 59 Anm. 3; nach E. Aurelius, *Zukunft jenseits des Gerichts*. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch, BZAW 319, 2003, 180–182, setzt I Sam 12,8 die priesterschriftliche Geschichtsdarstellung voraus.

10 G. W. Ahlström, *Another Moses Tradition*, JNES 39, 1980, 65–69.

11 A. G. Auld, *The Former Prophets*, in: *Samuel at the Threshold*. Selected Works of Graeme Auld, SOTS Monograph Series, 2004, 11–25, 22–23.

Jos, und einige Stellen im Pentateuch, die seine Rolle in denselbigen vorbereiten¹². Josua erscheint weder in den Propheten noch in den Geschichtsabrisse der Psalmen. Somit ist es keineswegs ausgeschlossen, dass es eine Tradition gab, nach welcher Mose selbst die Israeliten in ihr Land gebracht hätte¹³. Eine solche Tradition scheint auch Hekataios von Abdera vorauszusetzen, welcher wohl zwischen 320–300 ein ethnographisches Werk über Ägypten und die Ägypter verfasst¹⁴. In einem Exkurs über die Juden¹⁵ findet sich eine Darstellung, nach welcher Mose, der mit den Gründern griechischer Kolonien gleichgesetzt wird, die aus Ägypten vertriebenen Fremden in Judäa ansiedelt und die Stadt Jerusalem gründet¹⁶. Man kann natürlich annehmen, dass diese Schilderung mit den griechischen Gründungslegenden konform gehen will. Allerdings hat Hekataios zweifellos jüdische Gewährsleute in Ägypten gehabt¹⁷ und demzufolge seine Angaben über Mose nicht selbst erfunden. Vielleicht hatte er sogar Kenntnis eines schriftlichen Dokuments aus welchem er die Schlussbemerkung zitiert: „Am Schluss der Gesetzestexte steht: „Dies ist es, was Mose von Gott gehört und den Juden gesagt hat““. Wenn es sich dabei um eine freie Wiedergabe des Endes von Lev oder Num handeln würde¹⁸, hätten Hekataios' Informanten ihm eine Art Trito- oder Tetrateuch restümiert¹⁹ ohne die Landnahme unter Josua. In dieselbe Richtung könnte

12 Ex 17,9–14; 24,13; 32,17; 33,1; Num 11,28; 13,6; 14,6.30.38; 26,65; 27,18.22; 32,12.28; 34,17. Außerhalb von Ex – Jos ist Jos nur noch in I Chr 7,27 erwähnt, dort jedoch ohne jegliche Anspielung auf eine kriegerische Landnahme.

13 Dass die Deuteronomisten Mose außerhalb des Landes hätten sterben lassen, um den unehrenhaften Tod des Josia zu erklären, wie Ph. Guillaume, *Did Moses Die Before Entering Canaan? A Reply to S. A. Nigosian*, *Theological Review* 24 (2003), 41–54, behauptet, ist eine am Text nicht zu belegenden Spekulation.

14 Zur zeitlichen Ansetzung vgl. G. E. Sterling, *Historiography and Self-Definition*. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography, NT.S 64, 1992, 78, und B. Bar-Kochva, *Pseudo Hecataeus On the Jews*. Legitimizing the Jewish Diaspora, 1996, 15.

15 Dieses Fragment ist bei Photius erhalten, der aus der historischen Bibliothek des Diodoros von Sizilien zitiert. Zum Text vgl. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Vol. I: From Herodotus to Plutarch, 1974, 26–35.

16 Interessanterweise ist in I Sam 12,8 vom מְשִׁיחַ die Rede, welcher im dtr. Umfeld oft die Stadt Jerusalem bezeichnet (vgl. nur Dtn 12).

17 E. Will, C. Orrieux, *Iudaïsmos-Hellénismos*. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique, 1986, 85–87.

18 T. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, 1895, 18 Anm. 2, erwägt Lev 27,34 (26,46); L. L. Grabbe, *Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, in: *Did Moses Speak Attic?*, 129–155, 132, denkt an Lev 27,46 oder Num 36,13. Für andere Vorschläge vgl. J. G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, SBL Monograph Series 16, 1972, 32.

19 Oder besser gesagt: eine Mosegeschichte mit Einzug in das Land unter demselben. Anscheinend kannte Hekataios auch keine Erzvätertradition. Flavius Josephus und Clemens von Alexandrien schreiben ihm zwar ein Werk über Abraham zu, dabei dürfte es sich jedoch um religiöse Propaganda handeln, vgl. dazu Stern, *Fragments*, 22.

auch Hekataios' Behauptung weisen, dass die Juden nie Könige gehabt hätten, welche sich aus seiner Unkenntnis der Bücher Sam – Reg herleiten könnten. Allerdings kann sich eine solche Negation auch aus der Situation der Diasporajuden erklären, welche der Idee einer politischen Autonomie Judäas feindlich gegenüber standen²⁰. Immerhin zeigt Hekataios, dass bei den Juden in Ägypten gegen Ende der Perser- und zu Anfang der hellenistischen Zeit Moseüberlieferungen im Umlauf waren, welche dem biblischen Geschichtsbild nicht entsprechen. Eine nichtbiblische Mosetradition klingt vielleicht auch in Ex 4,6-8 an.

Mose und der Aussatz

Im zweiten Teil der Berufungsgeschichte Moses, dessen Zugehörigkeit zu den spätesten Texten des Pentateuch H.-C. Schmitt bereits 1982 aufgewiesen hat²¹, finden sich drei voraus verweisende Zeichen, mit welchen Jhwh Moses zukünftige Rolle darstellt. Dabei ist klar ersichtlich, dass das erste Zeichen (Ex 4,3-4: die Verwandlung von Moses Stock in eine Schlange) auf die Eröffnungsgeschichte der Plagenerzählungen anspielt (Ex 7,8-13), und das dritte Zeichen (Ex 4,8-9) auf die erste eigentliche „Plage“ (die Verwandlung des Nilwassers in Blut; Ex 7,14-25). D. h., das erste und dritte Zeichen beziehen sich zusammen auf die Eröffnung der Auseinandersetzungen Moses mit Pharaon in Ex 7. Die dazwischen stehende Episode, in welcher Moses Hand aussätzig und danach wieder geheilt wird (Ex 4,6-9), fügt sich schlecht in diesen Zusammenhang. Bisweilen wird hier Raschi folgend eine Anspielung auf Miriams Aussatz in Num 12 angenommen²², doch dies erscheint im Zusammenhang von Ex 4 wenig überzeugend. Das Motiv des Aussatzes hängt mög-

20 D. Mendels, Hecataeus of Abdera and a Jewish *patrios politeia* of the Persian Period (Diodorus Siculus XL,3), ZAW 95 (1983), 95-110, 101-104.

21 Vgl. dazu besonders H.-C. Schmitt, Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der „Glaubens“-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch, VT 32 (1982), 170-189 = Theologie in Prophetie und Pentateuch, 220-237. Die Spätdatierung von Ex 4,1-17 ist heute über exegetische Schulen hinaus anerkannt. Vgl. z. B. C. Levin, Der Jahwist, FRLANT 157, 1993, 326-333; J. C. Gertz, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch, FRLANT 186, 1999, 305-327 (der 4,1-17 m. E. zu Recht der „Endredaktion“ zuschreibt); E. Blum, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Forschungshypothesen, in: J. C. Gertz / K. Schmid / M. Witte (Hrsg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315, 2002, 119-156, 124-130.

22 G. Fischer, Jahwe, unser Gott: Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose; Ex. 3-4, OBO 91, 1989, 177 Anm. 12; K. Schmid, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, 1999, 205.

licherweise mit einer bei Autoren der hellenistischen Zeit (insbesondere bei Manetho²³) belegten Tradition zusammen, wonach Mose der Anführer einer Gruppe von in Ägypten lebenden Aussätzigen war²⁴. Vielleicht versucht Ex 4,6 diese Tradition polemisch abzuweisen ohne sie jedoch en détail aufzuführen. Auf jeden Fall ergibt Ex 4,6-9 auf dem Hintergrund außerbiblicher Traditionen einen klar verständlichen Sinn. Dies ist auch der Fall für die Behauptung von Num 12,1, gemäß welcher Mose eine kuschitische Frau geheiratet hatte.

Mose in Äthiopien

Der wohl nachpriesterliche Text Num 12²⁵ verbindet zwei Protestgeschichten, in welchen Mose von Miriam und Aaron angegriffen wird: in V. 2-9 wird Moses Sonderstellung bestritten und von Jhwh bestätigt, in V. 1.10-15 opponiert Miriam²⁶ gegen die äthiopische Frau ihres Bruders, und wird dafür von Jhwh sanktioniert. Die Erwähnung einer kuschitischen Frau in Vers Num 12,1, der eine erneute Eheschließung des Mose voraussetzt²⁷, hat bereits Ibn Esra und andere jüdische Kommentatoren verwirrt, die sich deshalb bemüht haben, diese Frau mit Zippora gleichzusetzen. Viele neuere Exegeten sind

23 Vgl. die kritische Ausgabe des bei Flavius Josephus (Contra Apionem) zitierten Textes bei G. P. Verbrugge / J. M. Wickersham, Berossos and Manetho Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt, 2000; zu Manethos Darstellung des Exodus vgl. weiter J. Yoyotte, L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme, RHR 163, 1963, 133-143; Y. Volokhine, L'Égypte et la Bible: histoire et mémoire. A propos de la question de l'Exode et de quelques autres thèmes, BSEG 24 (2000-2001), 83-106.

24 Vgl. dazu die Übersicht bei Ph. Borgeaud, Aux origines de l'histoire des religions, La Librairie du XXI^e siècle, 2004, 173-176. Die Frage, ob die Identifizierung des Osarseph mit Mose nachmanethonisch ist, wie oft angenommen wird (vgl. Stern, Fragments, 86; E. S. Gruen, Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition, 1998, 41-72), mag hier auf sich beruhen.

25 Zu neueren Analysen dieses Textes vgl. U. Rapp, Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel, BZAW 317, 2002; T. Römer, Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur „Quellenscheidung“ im vierten Buch des Pentateuch, in: Abschied vom Jahwisten, 215-231; C. Uehlinger, „Hat YHWH denn wirklich nur mit Mose geredet?“ Biblische Exegese zwischen Religionsgeschichte und Theologie am Beispiel von Num 12, BZ 47 (2003), 230-259; R. Achenbach, Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch, BZAR 3, 2003, 267-301. Zu einer Zuschreibung der Grundschrift an einen königszeitlichen Jahwisten vgl. dagegen H. Seebass, Numeri, BK.AT IV/2.1-5, 1993-2002, 60-67.

26 Vgl. die 3. pers. fem. sg. in 12,1.

27 Vgl. dazu ausführlich Seebass, Numeri, 62-63.67-68.

ihnen dabei gefolgt²⁸. Allerdings lässt sich diese Gleichsetzung nicht aufrecht erhalten²⁹, denn der Text suggeriert klar eine neue Heirat mit einer äthiopischen Frau³⁰. Damit stellt sich die Frage nach der Herkunft einer solchen Notiz, die in den einschlägigen Kommentaren und Untersuchungen jedoch kaum näher behandelt wird. Jüngst ist Achenbach diesem Thema ansatzweise nachgegangen und hat Num 12,1 als „Überlieferungselement einer wohl aus der ägyptischen Diaspora stammenden Moselegende gedeutet“³¹. Dies ist in der Tat der richtige Ansatz. Im Folgenden soll versucht werden, den Ursprung und das Profil dieser Tradition näher zu bestimmen, und zwar anhand einer bei Artapanos und Flavius Josephus begegnenden Erzählung über „Moses in Äthiopien“.

Artapanos, ein zwischen 250 und 100 v. u. Z. in Ägypten wirkender jüdischer Autor, dessen Werk (wohl auszugsweise) über Alexander Polyhistor bei Eusebius (Praep. IX,27) erhalten ist³², sowie Flavius Josephus, welche beide die Septuaginta kennen und benutzen³³, schieben in ihre Nacherzählung des biblischen Stoffes von Moses Jugend beide eine Episode über einen Aufenthalt Moses in Äthiopien ein³⁴.

28 Z. B. J. de Vaulx, *Les Nombres*, Sources Bibliques, 1972, 159; T. Staubli, *Die Bücher Levitikus und Numeri*, NSK.AT 3, 1996, 248, und auch H.-C. Schmitt, *Arbeitsbuch*, 92.

29 Vgl. auch Achenbach, *Vollendung*, 275-276 mit Anm. 44.

30 Dies kann nur bestritten werden, indem man dem hebräischen Text Gewalt antut, wie z. B. die rabbinische Interpretation, die den Vers auf die Keuschheit des Mose umdeutet, welcher sich geweigert hätte, mit seiner Frau zu schlafen. Vgl. J. Milgrom, *Numbers. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, JPS Torah Commentary, 1990, 93.

31 Achenbach, *Vollendung*, 281.

32 Der *terminus ad quem* ist das Werk des Polyhistor, der *terminus a quo* ist wohl Manetho, den Artapanos widerlegen will; vgl. dazu auch C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Volume I: Historians, Texts and Translations* 20. Preudepigrapha Series 10, 1983, 189-190. Zu Artapanos vgl. weiter ders., *Artapanos*, ABD 1, 1992, 461-463 und E. Koskeniemi, *Greek, Egyptians and Jews in the Fragments of Artapanos*, JSP 13 (2002), 17-31. Eine deutsche Übersetzung findet sich bei N. Walter, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*, JSRZ 1/2, 1976.

33 Vgl. dazu bereits J. Freudenthal, *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke*, *Hellenistische Studien* 1-2, 1875, 152. 215-216; Holladay, *Fragments*, 197 Anm. 19; U. Mittmann-Richert, *Historische und legendarische Erzählungen*, JSRZ VI 1/1. Supplementa, 2000, 193.

34 Bei Artapanos findet sich dazu noch eine wahrscheinlich von Hekataios beeinflusste Darstellung Moses als Kultur- und Kultusbringer Ägyptens, welcher ihm oft negative Einschätzungen („Synkretismus“) eingebracht hat (vgl. Freudenthal, *Polyhistor*, 155: „Wirkkopf“). Dies kann hier auf sich beruhen. M. E. kann sich Artapanos Darstellung gut aus dem Kontext einer „liberalen“ jüdischen Diaspora verständlich machen lassen.

Artapanos zufolge rufen Moses außergewöhnliche Fähigkeiten und Beliebtheit die Eifersucht des Pharaos Chenephres³⁵ hervor. Dieser sendet Mose mit einer Armee von Bauern gegen die Äthiopier in einen zehn Jahre dauernden Krieg. Moses gründet an dem Ort, an welchem er sein Lager aufgeschlagen hat, die Stadt Hermupolis³⁶ und heiligt dort den Ibis. Mose ist bei den Äthiopiern, deren Feind er eigentlich ist, so beliebt, dass diese von ihm die Beschneidung übernehmen. Nachdem sein Plan gescheitert ist, teilt Chenephres das Heer des Mose auf, schickt einen Teil zum Grenzschutz nach Äthiopien und beauftragt den anderen Teil Diopolis³⁷ neu zu erbauen unter der Aufsicht eines gewissen Nacheros³⁸. Der Pharaon engagiert schließlich einen gewissen Chanethoth, der Mose während des Begräbnisses seiner Adoptivmutter Meris³⁹ umbringen soll. Diese wird von Mose in der Stadt Meroë bestattet, die Mose ihr zu Ehren gründet. Von seinem Bruder Aaron über das Komplott in Kenntnis gesetzt, tötet Mose Chanethoth und flieht nach Arabien. An diesem Punkt nimmt Artapanos den Faden der biblischen Darstellung (Ankunft bei Raguel) wieder auf.

Dieser Bericht eines äthiopischen Kriegszugs bringt Mose in enge Beziehung mit dem Land Kusch; es ist unwahrscheinlich, dass Artapanos diese Legende frei erfunden hat. Für einige Motive basiert seine Darstellung vielleicht auf der des Hekataios⁴⁰; die enge Beziehung zu Äthiopien findet sich hingegen erst wieder bei Flavius Josephus. Dieser berichtet in Ant. II, 238-256, dass während Moses Jugend die Äthiopier Pharaos Armee besiegt und das Land Ägypten besetzt hatten. Voller Beunruhigung bitten die Ägypter Thermutis, ihren Adoptivsohn an die Spitze der ägyptischen Armee zu stellen, und dieser erweist sich als vorbildlicher Feldherr. Um die bedrohlichen Wüstengebieten sicher durchqueren zu können, nimmt er in Papyruskäfigen

35 Die Herkunft dieses Namens ist unsicher. R. Krauss, *Moïse le Pharaon*, 2000 (die deutsche Ausgabe: *Das Moses-Rätsel: auf den Spuren einer biblischen Erfindung*, 2001, war mir nicht zugänglich) interpretiert den Namen als Regierungsnamen des Pharaos Amasis (570-526). Aber wie mir freundlicherweise Dr. Youri Volokhine, Genf, mitteilt, ist dieser legendäre Pharaon in den griechischen Quellen (auch bei Manetho) nur als Amasis bekannt.

36 Artapanos setzt Mose mit Hermes bzw. Thot dessen hellenistischem Äquivalent gleich.

37 Diese Notiz erinnert an Israels Fronarbeit in Ex 1,11, die sonst bei Artapanos nicht näher erwähnt ist. Diopolis meint hier sicher Theben, die Stadt des Gottes Amon (von den Griechen mit Zeus identifiziert); vgl. Holladay, *Fragments*, 237 Anm. 64.

38 Der ganze Abschnitt IX,12-14 ist unklar. Polyhistor hat den Text des Artapanos wohl schlecht zusammengefasst bzw. unglücklich gekürzt. Vgl. Koskeniemi, *Fragments*, 29.

39 Dieser Name kann auf Isis anspielen, oder allgemein ägyptische Frauennamen („die geliebte“) nachahmen. Bei Artapanos bereitet der Name die „Etymologie“ von Meroë vor. Bei Josephus heißt Moses Adoptivmutter Thermutis. Zu anderen Namen vgl. Holladay, *Fragments*, 231 Anm. 37.

40 So z. B. Borgeaud, *sources*, 128. Bei Hekataios findet sich das Motiv des Kulturbringers. Auch in dessen Bericht führt Mose Kriege, allerdings nicht in Äthiopien.

Ibisse mit, welche die sich dort befindenden Schlangen unschädlich machen. Das von Mose geführte, anscheinend aus Hebräern und Ägyptern bestehende Heer belagert schließlich die Stadt Saba, „die Königsstadt Äthiopiens ...“, die später Kambyzes nach seiner Schwester Meroë nannte⁴¹. Währendes verliebt sich die äthiopische Königstochter Tharbis⁴² in Mose und bietet ihm die Ehe an. Mose akzeptiert unter der Bedingung, dass sie ihm die Stadt übergeben würde. Damit sind die Äthiopier endgültig besiegt. Bei seiner Rückkehr nach Ägypten erwecken seine Erfolge den Neid der Hofbeamten und des Königs, die ihn töten wollen, so dass er nach Madian flieht.

Im Vergleich zu Artapanos bietet Josephus einen weit ausführlicheren Bericht von Moses Kriegszug gegen die Äthiopier, er schweigt hingegen über Mose als Urheber ägyptischer religiöser Bräuche, was nicht weiter erstaunlich ist. Davon abgesehen bieten beide Autoren denselben Erzählfaden⁴³:

- die Äthiopier bedrängen Ägypten
- Mose wird (mit Hintergedanken) als Heerführer eingesetzt;
- Ibisse werden besonders erwähnt;
- Mose erringt den Sieg und wird von den Äthiopiern geschätzt;
- seine Rückkehr provoziert neue Intrigen gegen ihn.

Allerdings findet sich ebenfalls eine Reihe von Unterschieden:

- Bei Artapanos leitet Mose ein aus Bauern bestehendes Heer, bei Flavius Josephus eine professionelle aus Ägyptern und Hebräern bestehende Armee (II,243-253);
- der Ibis erscheint in verschiedenen Kontexten: bei Artapanos führt Mose die Verehrung des Ibis ein, nach Flavius Josephus hat er eine lebenswichtige Funktion bei dem Durchzug durch die Wüste⁴⁴.

Flavius Josephus erzählt die Bestattung von Moses Stiefmutter nicht; dagegen spielt jedoch Saba-Meroë auch bei ihm eine wichtige Rolle, denn Moses äthiopische Frau wird in dieser Stadt angesiedelt.

41 Zitat aus: Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, 1959, I, 116.

42 Die Etymologie des Namens ist unklar. Achenbach, Vollendung, 281, erwägt einen Zusammenhang mit תרביט („Zinsertrag“) oder תרביץ („Garten“). Bei Titus Livius findet sich die Geschichte einer Tarpeia, welche die Zitadelle von Rom den Sabinern auslieferte (I,11). Für weitere Parallelen zu dem Motiv der Auslieferung einer Stadt durch eine (verliebte) Frau vgl. L. H. Feldman, Josephus's Interpretation of the Bible, 404 Anm. 60.

43 Vgl. auch G. E. Sterling, Historiography, 1992, 269.

44 Immerhin findet sich bei Artapanos die Bemerkung, dass der Ibis für den Menschen gefährliche Tiere tötet (Praep. IX,27,9).

Wie sind nun die Parallelen sowie die Differenzen beider Erzählungen zu erklären? Drei Möglichkeiten können in Erwägung gezogen werden.

a) Flavius Josephus' Erzählung ist von der des Artapanos unabhängig; es handelt sich um eine Art Midrasch, dessen Anliegen es ist, die Bemerkung von Num 12,1 begreiflich zu machen⁴⁵. Allerdings fehlt damit eine Erklärung der zahlreichen zwischen Josephus und Artapanos bestehenden Parallelen. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass Josephus völlig frei formuliert hat, wie einige Inkohärenzen im Kriegsbericht zeigen⁴⁶; auch die Erwähnung der Ibisse zeigt die Abhängigkeit von einer Quelle, denn diese „does not suit Josephus at all well for it is unlikely that he carried in his head knowledge of Greek writers' view about ibises“⁴⁷.

(b) Könnte also Flavius Josephus direkt von Artapanos oder von einer überarbeiteten Version desselben direkt abhängig sein?⁴⁸ Josephus hat wahrscheinlich Artapanos gekannt⁴⁹, ohne dessen Text jedoch zu übernehmen, anderweitig müssten sich wörtliche Parallelen aufzeigen lassen (vgl. z. B. die Abhängigkeit der Chr von Sam-Reg, bzw. einer älteren Vorlage von Sam-Reg), die von einer möglichen Ausnahme abgesehen⁵⁰, nicht vorliegen. Auch sprechen die bereits erwähnten Differenzen gegen eine direkte Übernahme von Artapanos' Werk bei Josephus.

(c) Somit bleibt als einzige Möglichkeit die Annahme einer gemeinsamen Quelle. Nach I. Lévy ist das Thema der „conquête éthiopienne ... un plagiat fait à Hécatee“⁵¹, aber diese Behauptung lässt sich nicht beweisen, da in dessen Judäer-Exkurs Äthiopien nicht erwähnt wird⁵². Anscheinend hat man eine gemeinsame mündliche Tradition anzunehmen, die Artapanos und Josephus frei aufnehmen und ihren Bedürfnissen angepasst gestalten. Diese mündliche Tradition über Mose in Äthiopien hat folgende Elemente enthalten:

45 So z. B. H. S. J. Thackeray, Josephus: The Man and the Historian (1929) Neudruck 1967, 269.

46 Nach II,249 werden die Äthiopier in ihrer Hauptstadt belagert; in 253b (vgl. auch 240) befinden sie sich auf ägyptischem Territorium; vgl. F. Josephus, Judean Antiquities 1-4. Translation and Commentary by Louis H. Feldman, Flavius Josephus. Translation and Commentary 3, 2000, 204-205, Anm. 683.

47 T. Rajak, Moses in Ethiopia: Legend and Literature, JJS 29 (1978), 111-122, 117.

48 Vgl. Freudenthal, Polyhistor, 170-174; Walter, Fragmente, 130 Anm. 7b; Holladay, Fragments, 235 Anm. 65. Nach B. Z. Wacholder, Nicolaus of Damascus, University of California Publications in History 75, 1962, 57-58, wäre Josephus von einer von Nikolaus von Damaskus überarbeiteten Version des Artapanos abhängig. Dies ist unbeweisbar.

49 Freudenthal, 169-170; Sterling, Historiography, 279.

50 Vgl. Praep. IX,27,31, und Ant. II,304 (freundlicher Hinweis von Herrn Dr. René Bloch, Bern). Aber auch an dieser Stelle ist die Parallele nicht wortwörtlich.

51 I. Lévy, Moïse en Ethiopie, REJ 53 (1907), 201-211, Zitat 209.

52 Man nimmt zwar an, dass Diodoros weitgehend von Hekataios abhängig ist, da er jedoch nicht zitiert, lässt sich Hekataios' Werk über Ägypten nicht rekonstruieren.

- einen von Mose geführten Krieg gegen die Äthiopier;
- die Verwendung von Ibissen um die Schlangengefahr abzuwehren;
- einen Aufenthalt Moses in der Hauptstadt der Äthiopier;
- seine Heirat mit einer äthiopischen Frau.

Selbst wenn diese Episode bei Artapanos fehlt, muss sie der ursprünglichen Tradition zugerechnet werden; es ist sogar möglich, dass dieses Element erst von Alexander Polyhistor zensiert wurde, der nachweislich auch anderweitig seine Quellen kürzt⁵³. Damit können wir die Ursprünge der Mose-in-Äthiopien-Tradition folgendermaßen rekonstruieren.

*Eine aus der Perserzeit stammende Erzählung über Moses Erfolge
in Äthiopien*

(a) Moses Kriege gegen Äthiopien

Eine historische Basis für dieses Motiv ist, obwohl bisweilen angenommen, kaum auszumachen⁵⁴. Man kann jedoch den Antagonismus zwischen Ägypten und Kusch in Anschlag bringen, welcher den in Ägypten lebenden Jüdäern sicher bekannt war. Präziser könnte man an die äthiopische Invasion Ägyptens zwischen 728-672 denken⁵⁵, die mit dem Szenario des Artapanos durchaus übereinstimmt, der anscheinend zwei gleichzeitig regierende Könige in Ägypten voraussetzt (Praep. IX,27,3). Die Kriege gegen Äthiopien werden jedoch auch seit der Perserzeit zu einem literarischen Topos, welcher insbesondere in der populären Sesostri-Legende⁵⁶ zum Ausdruck kommt, die beträchtliche Parallelen mit der von Josephus und Artapanos verwendeten Tradition aufweist⁵⁷. Diese Legende, die anscheinend Traditionen über Se-

53 Vgl. Koskeniemi, Fragments, 29. Die Heirat mit einer ausländischen Frau hätte den liberalen Artapanos kaum gestört, dessen Darstellung mit den Ideen der sog. Diaspora-Novellen, wie z. B. der Josephsgeschichte in Gen 37-50* durchaus verwandt sind.

54 Vgl. z. B. die Identifikation Moses mit dem unter Ramses II. bezeugten Gouverneur von Kusch Messouy. Jüngst hat der Ägyptologe Krauss vorgeschlagen in dem Usurpator Amon-masesa, den er mit dem Vize-König von Kusch Masesaya identifiziert (Moïse, 123-158), den Ursprung der biblischen und außerbiblischen Moselegenden zu sehen. Diese These scheint jedoch bereits im ägyptologischen Bereich durch zu viele Spekulationen belastet.

55 Vgl. z. B. D. B. Redford, From Slave to Pharaoh. The Black Experience of Ancient Egypt, 2004.

56 M. Braun, History and Romance in Graeco-Oriental Literature (1938), reprint 1987, 13-18.

57 Vgl. D. L. Tiede, The Charismatic Figure as Miracle Worker, SBLDS 1, 1972, 153-167.

sostris III. und Ramses II. kombiniert⁵⁸, ist seit Herodot literarisch bezeugt (II,102-110; vgl. auch Diodoros I; LIII-LVIII). Sesostri ist zugleich ein begnadeter Gesetzgeber und Staatsmann, der Ägypten in Verwaltungseinheiten aufteilt (Herodot II,109; Diod. I, LIV,3); dasselbe sagt Artapanos über Mose (Praep. IX,27,3), welcher wie Diodoros 36 Regionen erwähnt. Wie Artapanos die Beschneidung mit Mose in Zusammenhang bringt, erwähnen Herodot (II,104) und Diodoros (I, LV,5) diese bei Sesostri. Dieser ist jedoch vor allem ein brillanter Feldherr, der siegreich gegen Äthiopien zu Kriege zieht (so auch bei Strabo, XVI,4.4.), wie Mose bei Artapanos und Josephus. Auch Sesostri wird am ägyptischen Hof angefeindet, als er von seinem Äthiopienfeldzug zusammen mit seiner Frau zurückkehrt (vgl. Herod. II,107, Diod. I, LVII, 7-8 mit Praep. IX,27,11-18 und Ant. II,254-256), und kann wie Mose einem geplanten Attentat entgehen.

Demnach hat sich die von Artapanos und Josephus aufgenommene jüdische Tradition wohl von der Sesostri-Legende inspirieren lassen⁵⁹, indem sie aus Mose einen jüdischen Sesostri machte; diese Rezeption wurde durch den wohl bekannten Antagonismus zwischen Ägypten und Kusch favorisiert.

(b) Ibisse und Schlangen

Das Ibis-Thema war anscheinend ein fester Bestandteil der Tradition über Mose; anderweitig hätte sie Flavius Josephus kaum aufgenommen⁶⁰. J. Silver hat vermutet, dass dieses Motiv einen synkretistischen Kult der ägyptischen Diaspora reflektiert, in welchem Mose als ein magischer Heiler verehrt wurde⁶¹. Interessanterweise identifiziert Artapanos Mose mit Hermes-Thot, dessen Symboltier der Ibis ist. Da Artapanos und die von ihm verwendete Quelle einen liberalen, der Aufnahme ägyptischer Praktiken nicht völlig abgeneigten Judaismus widerspiegeln (vgl. Joseph als ägyptischer Mantiker in Gen 44,5) ist die Erwähnung des Ibis durchaus verständlich, desto mehr, als dieses Tier auch als Ausdruck von Loyalität und Patriotismus galt⁶², welche zumindest Teile der Diaspora sicher gegenüber ihrem Gastland an den Tag legen wollten. In diesen Zusammenhang könnte man auch erwägen, ob die Schlangen-

58 C. Obsomer, Les campagnes de Sésostri dans Hérodote: essai d'interprétation du texte grec à la lumière des réalités égyptiennes, Connaissance de l'Égypte ancienne 1, 1989.

59 Vgl. auch Tiede, Miracle-Worker, 164, der diese Übernahme jedoch Artapanos zuschreibt.

60 Die bei Josephus belegte Idee, dass Ibisse gefährliche Schlangen töten (Ant. II,247), findet sich bereits bei Herodot (II,75), der von geflügelten Schlangen spricht.

61 D. J. Silver, Moses and the Hungry Birds, JQR 64 (1973), 123-153, 141-143. Zu Mose als Magier vgl. auch J. G. Gager, Moses the Magician: Hero of an Ancient Counter-Culture?, Helios 21 (1994), 179-188.

62 Silver, 140; D. Runnalls, Moses' Ethiopian Campaign, JSJ 14 (1993), 135-156, 151.

erzählung in Num 21 nicht eine „orthodoxe“ Reaktion gegenüber der bei Artapanos und Josephus aufgenommenen Tradition darstellt⁶³.

(c) Moses äthiopische Frau

Die von Artapanos und Josephus bezeugte Tradition, nach welcher Moses bis nach Meroë kommt, überträgt die bei Diodoros (aus Hekataios stammende) Überlieferung, nach welcher der seit der Perserzeit zur Hauptstadt von Kusch gewordene Ort⁶⁴ von Kambyzes gegründet und nach seiner Mutter benannt worden war (Diod. I, XXXIII,1, vgl. auch Strabo XVII,5). Die Heirat Moses mit einer äthiopischen Prinzessin (vgl. die Heirat Josephs mit einer ägyptischen Priestertochter in Gen 41,45) erklärt sich aus dem Anliegen der ägyptischen Diaspora gegenüber den Jerusalemer Autoritäten die Praktik der Mischehen zu legitimieren. Vielleicht kann man, einer Anregung Diebners folgend⁶⁵, den Ursprung der Tradition präziser in der jüdischen Militärkolonie von Elephantine situieren, welche sich in unmittelbarem Kontakt zu den Kuschiten befand. Die Geschichte von Moses äthiopischer Heirat ist demnach eine anti-deuteronomistische „Counter-History“⁶⁶, welche vielleicht auch die Erinnerung an kuschitische Frauen der großen Pharaonen verarbeitet⁶⁷. Num 12,1 ist somit nicht Ausgangspunkt, sondern ein diskreter Nachhall einer in der ägyptischen Diaspora wohl höchst populären Mosetradition, welche wie Num 12,1.10-15 jüdisch-kuschitische Mischehen auf Mose zurückführen will. Die große Beliebtheit dieser Tradition in den mittelalterlichen jüdischen Legenden⁶⁸ bestätigt deren legitimierende Funktion für die Diaspora.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Untersuchung der Äthiopienepisode in den Moseerzählungen des Artapanos und Josephus es erlaubt, eine in der seit der zweiten Hälfte der Perserzeit in der jüdischen Diaspora zirkulierenden Moselegende zu eruieren, die seine militärischen Fähigkeiten,

63 Vgl. zu dieser Idee Krauss, Moïse, 95-99, und zu dem ägyptischen Einfluss in Num 21 Seebass, Numeri, 325. Nach E. Aurelius, Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament, CB.OT 27, 1988, 151-152, ist Num 21 erst nach dem Pentateuchredaktor in die Wüstenerzählung eingefügt worden.

64 Runnalls, Campaign, 148-149; Redford, Slave, 146.

65 B.-J. Diebner, „...er hatte sich nämlich eine kuschitische Frau genommen“ (Num 12,1), DBAT 25 (1988), 75-95.

66 Zum Konzept vgl. A. Funkenstein, History, Counter-History and Memory, in: S. Friedlander (Hrsg.), Probing the Limits of Representation: Nazism and the „Final Solution“, 1992, 66-81.

67 Vgl. Runnalls, Campaign, 151.

68 A. Shinan, Moses and the Ethiopian Woman. Sources of a Story in *The Chronicles of Moses*, ScrHier 27 (1978), 66-78.

sein „königliches“ Profil, sein Wirken zum Wohle Ägyptens und seine Heirat mit einer äthiopischen Prinzessin (vgl. auch Targum Pseudo-Jonathan zu Num 12) betont. Die Hervorhebung von Moses militärischen Kapazitäten und seiner äthiopischen Frau könnten präziser noch Elephantine als Ursprung dieser Traditionen nahe legen. Es ist schwer auszumachen, ob Manetho diese Tradition kennt, oder ob sie auf antisemitische Manifestationen, die sich sporadisch seit dem Ende des 4. Jh. finden, antworten wollte⁶⁹. Die Hauptanlässe für die Entstehung dieser Erzählung sind jedoch interne Gründe: es ging darum einem „liberalen“ Judentum Mosetraditionen zur Verfügung zu stellen, in welchen dieser wie bereits Joseph auch für die Diaspora zu einer Identifikationsfigur werden kann. In den Pentateuch hat diese Überlieferung nur sehr ansatzweise und spät Aufnahme gefunden. Num 12,1 ist nicht der Ausgangspunkt dieser Tradition, sondern deren leiser Widerhall.

Methodologisch gesehen bedeutet dies, dass außerbiblische Mosetraditionen der hellenistisch-römischen Zeit nicht *a priori* als späte midraschartige Weiterführungen des biblischen Textes angesehen werden sollten. Die „Kanonisierung“ der Tora bedeutet sicher auch Zensur einiger Überlieferungen⁷⁰. Somit muss bei der Frage der Entstehung der Moseerzählungen⁷¹ mitbedacht werden, dass die Darstellung der Tora nur eine Auswahl von Geschichten darstellt, die über ihn in persischer und griechischer Zeit in Umlauf waren, und die von einem engen Kontakt zwischen Griechenland, Ägypten und Palästina zeugen.

69 Bei Manetho flieht der Pharao vor den Hyksos nach Ägypten, vgl. Ap. I,241-251. Vgl. weiter J. J. Collins, Reinventing Exodus: Exegesis and Legend in Hellenistic Egypt, in: J. J. Collins, Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule, JSJ.Sup., 2005, 44-57. Für Silver, Birds, 140, „it is impossible now to be certain which document is the earlier, Artapanus' or Manetho's“.

70 Vgl. G. Garbini, Myth and History in the Bible, JSOT.S 362, 2003, 65-71.

71 Vgl. dazu Schmitt, Arbeitsbuch, 82-95.