

# Mose und die Anfänge der jüdischen Religion<sup>1</sup>

von

JAN CHRISTIAN GERTZ

## I

Nach der biblischen Überlieferung ist Mose die zentrale Figur der ältesten Geschichte und klassischen Heilszeit Israels. Ausgestattet mit einer im Alten Testament einzigartigen Autorität, privilegiert durch eine unvergleichliche Gottesnähe, befreit Mose im Auftrag des Gottes Jahwe das Volk Israel aus Ägypten, übermittelt ihm am Gottesberg das Gesetz und führt es vierzig Jahre durch die Wüste bis an die Grenze des verheißenen Landes. Die biblische Darstellung fort- und weiterführend, entwerfen die jüdische wie die christliche Tradition zahlreiche Mosebilder, wobei Mose der Tradition vor allem eines ist: der Gesetzgeber, der Israel den Willen des einen Gottes Jahwe kündigt und in der Tora niederlegt – der Tora, die mittelbar oder unmittelbar als Werk Moses gilt und die jüdisches Leben im umfassenden Sinn prägt. Die Zuordnung von Mose und den Anfängen der jüdischen Religion wird der Tradition und ihrer modernen Schwester, der landläufigen Meinung, also allenfalls ein selbstverständliches Achselzucken entlocken.

Hingegen wird die Zuordnung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft vornehmlich Kopfschütteln hervorrufen<sup>2</sup>, handelt es sich doch um zwei Größen, die historisch nur schwer auf einen Nenner zu bringen sind: Als geschichtliche Gestalt gehört Mose in die Vorgeschichte Israels, das Judentum ist seinem Wesen nach nachbiblisch. Nun wird niemand die Verwurzelung des Judentums in der Bibel und seine Kontinuität zur biblischen Geschichte, mithin seine biblischen Anfänge ernsthaft in Frage stellen wollen. Doch auch diese Auskunft führt nicht zu der traditionellen Zuordnung. Denn entgegen der bi-

---

<sup>1</sup> Antrittsvorlesung an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz am 31. Mai 2001.

<sup>2</sup> Zu den entscheidenden Weichenstellungen der Forschungsgeschichte vgl. R. SMEND, *Die Methoden der Moseforschung* (1959; in: DERS., *Zur ältesten Geschichte Israels. Gesammelte Studien*, Bd. 2 [BEvTh 100], 1987, 45–115); ferner DERS., *Mose als geschichtliche Gestalt* (HZ 260, 1995, 1–19; wiederabgedr. in: DERS., *Bibel, Theologie, Universität* [KVR 1582], 1997, 5–20); E. ZENGER, *Art. Mose/Moselied/Moseschriften I. Altes Testament*, TRE 23, 330–341.

blischen Darstellung lassen sich diese Anfänge erst in der Epoche des zweiten Tempels ausmachen, in der sich ein um die Mose-Tora organisiertes Israel herauszubilden beginnt. Diese Einschätzung ist bekanntlich nicht neu. Sie verdankt sich im wesentlichen der quellenkritischen Arbeit des 19. Jahrhunderts an der Mose-Tora, dem Pentateuch, und ihrer Einsicht, daß das mosaische Gesetz nicht den Anfangs-, sondern den Endpunkt einer langen religionsgeschichtlichen Entwicklung im antiken Israel darstellt.

Diese für die Beurteilung der Mose zugeschriebenen oder von ihm handelnden Texte grundlegende Beobachtung beruht zum einen auf der von W. M. L. de Wette begründeten These, daß das letzte Buch des Pentateuch, das Deuteronomium, das sich seinen Lesern als Abschiedsrede des Mose am Vorabend der Landnahme präsentiert, eine Größe *sui generis* darstellt und in die Geschichte der Spätphase des Staates Juda gehört, also gut ein halbes Jahrtausend nach Mose entstanden ist<sup>3</sup>. Über de Wette hinaus wird man diese entstehungsgeschichtliche Einordnung mittlerweile nur noch für den legislativen Kern des Deuteronomiums gelten lassen, nicht aber für die allem Anschein nach noch jüngere Fiktion, Mose habe diese Gesetze übermittelt. Die zweite, ebenfalls nicht überholte Grundannahme ist die von K. H. Graf, A. Kuenen und J. Wellhausen begründete Spätdatierung der Priesterschrift, eines von der Schöpfung bis in die mosaische Zeit reichenden Geschichtsentwurfes, der wie das Deuteronomium zu den zum Pentateuch vereinigten Texten gehört und dessen vorliegende Gestalt ganz wesentlich prägt<sup>4</sup>. Gemeinsam mit ihrem näheren und weiteren literarischen Umfeld stellt die Priesterschrift die Hauptmasse der Texte des Pentateuch und gehört in ihrem Kernbestand vielleicht noch in die frühnachexilische Zeit, also das ausgehende 6. Jahrhundert v. Chr. Ihre Darstellung des vorstaatlichen Israels ist die gewaltige Rückprojektion eines Idealbildes für das jüdische Gemeinwesen nach dem Exil: das gemäß der Mose-Tora um den wiedererrichteten Tempel organisierte und von der Priesterschaft geführte, einige Gottesvolk.

Mit dem Deuteronomium und der Priesterschrift verliert die Charakterisierung Moses als Gesetzgeber ihre wesentliche Textbasis, zumal auch der Dekalog, an dessen mosaischer Herkunft man noch länger meinte festhalten zu können, sich als das Werk einer vom Deuteronomium herkommenden Theologie heraus-

<sup>3</sup> W. M. L. de Wette, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, Bd. 1, 1806 (repr. 1971), 168–179, 265–285.

<sup>4</sup> K. H. GRAF, Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, 1866; A. KUENEN, Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds, Leiden 1861–1865, 2. Aufl. 1887–1893, dt. Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments, 1887–1894; DERS., De Godsdienst van Israël tot den Ondergang van den goodschen Staat, Harlem 1869–1870; J. WELLHAUSEN, Prolegomena zur Geschichte Israels (1878 als Geschichte Israels I), 1905<sup>6</sup>.

gestellt hat. Mehr noch, es zeichnet sich ab, daß auch diejenigen Rechtstexte im Pentateuch, die älter sind als Deuteronomium und Priesterschrift, weder auf Mose zurückgehen – das ist unumstritten – noch zu den ältesten Texten gehören, die von Mose handeln. Das alttestamentliche Bild von Mose als dem Gesetzgeber ist also strenggenommen nicht nur unhistorisch, es steht nicht einmal, was etwas anderes ist, am Anfang der alttestamentlichen Mosedeutungen.

Die Unterscheidung zwischen dem biblischen Bild einer mosaïschen Gesetzgebung und einer vorgeseztlichen Moseüberlieferung innerhalb des Alten Testaments steht aber nicht nur für den Verlust eines traditionellen Mosebildes, sondern auch für einen grundlegenden Wandel innerhalb der Religionsgeschichte des antiken Israels, den man im 19. Jahrhundert etwa wie folgt zusammenfassen konnte: »Das Judentum beginnt mit der Restauration nach dem babylonischen Exil; das alte Israel endet mit der Zerstörung Samariens – dazwischen liegt ein Übergang, der von der Zerstörung Samariens durch die Assyrer bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer reicht.«<sup>5</sup> Anders formuliert und in die damalige Synthese von alttestamentlicher Literatur- und Religionsgeschichte eingeordnet: Die Geschichte der alttestamentlichen Religion ist ungeachtet der genannten Übergangsphase zwischen dem Untergang des Nordreiches Israel im Jahre 722 v. Chr. und demjenigen des Südreiches im Jahre 587 v. Chr. durch eine tiefgreifende Zäsur geprägt und gliedert sich in zwei deutlich voneinander geschiedene religionsgeschichtliche Epochen, diejenige der altisraelitischen Religion in vorstaatlicher und staatlicher Zeit und die Epoche der jüdischen Religion in nachstaatlicher Zeit. Die Anfänge des zeitgenössischen Judentums liegen nicht bei Mose, schon gar nicht bei Abraham, sondern im babylonischen Exil. Die zum Judentum führende Restauration nach dem Exil greift zwar auf altisraelitische Traditionen zurück, doch entsteht mit der Gemeinde des zweiten Tempels ein neuer Typ von Sozialverband und Religion. Gehört also die Mose-Tora des Alten Testaments ganz auf die Seite des späteren Judentums, so stehen die alttestamentlichen Überlieferungen eines vorgeseztlichen Mose eindeutig auf der Seite der altisraelitischen Religion. Der in den ältesten Überlieferungen noch erkennbare geschichtliche Mose kann in diesem Rahmen dann als der Begründer eines »geistigen Gemeinbewußtseins« gelten, das der Etablierung eines politischen Gemeinwesens in Israel vorausgeht<sup>6</sup>. Oder die Geschichte der israelitischen Religion stellt sich dar als »die Entfaltung des Kerns, den wir ... in Mose vor uns sehen«<sup>7</sup>. Der Mose der ältesten

<sup>5</sup> J. WELLHAUSEN, Israelitisch-jüdische Religion (in: P. HINNEBERG [Hg.], Die Kultur der Gegenwart, Bd. I/4, 1922<sup>2</sup>, 1–41), 1.

<sup>6</sup> Vgl. J. WELLHAUSEN, Israelitische und jüdische Geschichte, (1854) 1958<sup>9</sup>, 28.

<sup>7</sup> Vgl. A. KUENEN, Hexateuchkritik und israelitische Religionsgeschichte (in: DERS., Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, übers. u. hg. von K. BUDDE, 1894, 295–329), 318.

Überlieferungen steht also am Beginn der Geschichte des Volkes Israel und seiner Religion, doch bleibt unbestritten: »Die israelitische Religion hat sich aus dem Heidentum erst allmählich emporgearbeitet.«<sup>8</sup>

Die nachfolgende und bis in die Gegenwart reichende Forschung hat die Bedeutung der vorstaatlichen Zeit und der mit Mose verbundenen Überlieferungen für die Entstehung der alttestamentlichen Vorstellungen von Gott und Gottesvolk kräftig ausgemalt. Zwar hielt man an den literarhistorischen Grundeinsichten der Vorgänger fest, meinte aber zugleich, mit Hilfe der form- und traditionsgeschichtlichen Rückfrage nach der vorliterarischen Gestalt der Überlieferung die vorstaatliche Zeit als eigentlich formative Epoche Israels wiederentdeckt zu haben. Das vermeintlich nomadische Erbe, das frühe Volk und seine Religion, alttestamentlich: Mose und seine Zeit liegen in dieser Perspektive, ausgesprochen oder unausgesprochen, wieder sehr nahe bei den Idealvorstellungen der nachexilischen Zeit. Richtig erkannt ist hierbei, daß sich die genuin alttestamentlichen Vorstellungen von Gott und Gottesvolk nicht aus der ältesten Moseüberlieferung herauslösen lassen, gleichwohl in vielem mit den Idealen der späten Zeit übereinstimmen.

Man sollte nicht immer gleich von einem Umbruch in der Forschung sprechen, doch ist inzwischen gegenüber derartigen Versuchen, genuin alttestamentliche Vorstellungsinhalte mit der ältesten Geschichte Israels in Verbindung zu bringen, zumindest eine zunehmende Zurückhaltung zu beobachten. Das hat viele Gründe, liegt aber nicht zuletzt an Archäologie, Ikonographie und Epigraphik<sup>9</sup>. Sie haben in den letzten Jahren und Jahrzehnten eine Reihe von aufsehenerregenden Primärquellen zur Religionsgeschichte der vorexilischen Zeit erschlossen, die in Verbindung mit dem reichhaltigen religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial aus der altorientalischen Umwelt unzweideutig zu erkennen geben, daß die Staaten Juda und Israel in vorexilischer Zeit keine Fremdkörper in der altorientalischen Kultur- und Religionsgeschichte gewesen sind. Ganz unbefangen reden die Primärquellen von Jahwe und seiner Gemahlin Aschera oder von verschiedenen lokalen Manifestationen Jahwes, etwa dem Jahwe von Samaria oder dem Jahwe des Südens<sup>10</sup>. Es ist keine Übertreibung: Die religiöse Symbolwelt Judas und Israels unterscheidet sich ungeachtet lokaler Differenzen strukturell nicht von derjenigen zeitgenössischer phönizischer, aramäischer oder transjordanischer Kleinstaaten<sup>11</sup> – von einer

<sup>8</sup> WELLHAUSEN, *Geschichte* (s. Anm. 6), 32.

<sup>9</sup> H. WEIPPERT, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*. *Handbuch der Archäologie*, Bd. II/1, 1988; O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole* (QD 134), 1992; J. RENZ / W. RÖLLIG, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, 3 Bde., 1995.

<sup>10</sup> Belege und Literatur bei RENZ / RÖLLIG (s. Anm. 9), 89f u. 91f.

<sup>11</sup> Vgl. dazu die Einführung in die Religionen Syrien-Palästinas von H. NIEHR, *Reli-*

»mosaischen Unterscheidung«<sup>12</sup> hat zu dieser Zeit in Juda oder Israel niemand etwas gewußt.

Stellt das Alte Testament in seiner uns vorliegenden Endgestalt dies anders dar, so zeigt das eindrücklich, wie sehr Verlauf und Eigenart von Geschichte und Religion in alttestamentlicher Zeit von den auf die je eigene Gegenwart zielenden Geschichtskonstruktionen der alttestamentlichen Überlieferung unterschieden werden müssen. Ich werde dies im Folgenden am Beispiel der ältesten Moseüberlieferung vorführen und zugleich zeigen, inwiefern Mose und die Anfänge der jüdischen Religion doch zusammengehören.

## II

Die Rekonstruktion der ältesten Moseüberlieferung erfolgt in einem literarischen Subtraktionsverfahren. Angefangen mit der Priesterschrift und den nachpriesterschriftlichen Redaktionen werden vom vorliegenden Textzusammenhang die einzelnen Wachstumsschichten nach und nach abgetragen. Die Analyse muß an dieser Stelle nicht vorgeführt werden, es genügt das Ergebnis und der Hinweis auf einige, für das Verständnis wichtige Details<sup>13</sup>.

Die ursprüngliche Moseerzählung setzt mit der Unterdrückung der Israeliten in Ägypten ein, genauer der Einführung der Fronpflicht durch den Pharao zum Bau der VêFratsstädte Pithom und Ramses (Ex 1,11)<sup>14</sup>. Anders als viel-

---

gionen in Israels Umwelt (NEB Ergänzungsband zum AT 5), 1998, sowie den Überblick zum Stand der Debatte von M. KÖCKERT, Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels (BThZ 15, 1998, 137–175).

<sup>12</sup> J. ASSMANN, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, 1998.

<sup>13</sup> Zur Analyse von Ex 1–15 vgl. J. CH. GERTZ, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186), 2000; für den ursprünglichen Zusammenhang der Exoduserzählung mit dem ältesten Erzählungszusammenhang in Jos 1–12\* vgl. vorerst R. G. KRATZ, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments (UTB.W 2157), 2001, 208–210, sowie K. BIBERSTEIN, Josua – Jordan – Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6 (OBO 143), 1995, 305–344, der die Grundschrift von Jos 1–11\*.24\* einem vom Exodus bis zum Abschluß der Landnahme reichenden Werk zu rechnet. Gegen Bieberstein wird man sich für diese These aber nicht auf die Querverbindungen von Ex 3,20, Ex 34,10 und Jos 3,5 berufen können.

<sup>14</sup> Der Einsatz der ältesten Moseüberlieferung ist umstritten. In Ex 1 kommt hierfür nur V. 11f in Frage, doch wird man dann, da in V. 11 ein einleitendes Subjekt fehlt, davon ausgehen müssen, daß im Zuge der endredaktionellen Bearbeitung (Gen 50,24–26; Ex 1,8–10) der ursprüngliche Anfang weggebrochen ist. Vgl. GERTZ, Tradition (s. Anm. 13), 357–388. Die Annahme eines Textausfalls ist freilich wenig elegant, weshalb wiederholt die Geburtserzählung in Ex 2,1–10\* als Einsatz ins Spiel gebracht worden ist. Doch die mit Ex 1 literarisch vielfältig verbundene Geburtserzählung entbehrt ohne den in Ex

leicht zu erwarten, werden die Israeliten durch die Fron jedoch nicht geschwächt, vielmehr mehren sie sich und breiten sich aus, je mehr sie bedrückt werden (Ex 1,12). Nun sollte sich ein Zwangsherr, der für seine Bauvorhaben viele Fronpflichtige braucht, über eine stets zunehmende Zahl offenkundig gesunder Arbeitskräfte freuen. Doch statt dessen packt den Pharao das blanke Entsetzen, und er beauftragt zwei Hebammen, die männlichen Neugeborenen der Fronpflichtigen zu töten (Ex 1,15–19.20a.21b). Der Anschlag mißlingt, worauf der Pharao sein ganzes Volk zum Knabenmord aufruft (Ex 1,22). Es folgen Geburt und Rettung des Mosekindes (Ex 2,1–3.5f.10\*). Später dann vom Pharao verfolgt, flieht Mose nach Midian und nimmt so die Flucht des Volkes in die Wüste vorweg (Ex 2,11–15b<sub>1</sub>). Soweit die Anfänge. Wie die älteste Moseerzählung insgesamt geben sie keine Verbindung zu den Erzvätererzählungen und der Josephsgeschichte der Genesis zu erkennen. Die Abfolge von den Vätern zu Mose ist erst das Werk späterer Editoren.

Über Moses Aufenthalt in Midian weiß die älteste Moseerzählung seine Heirat mit der Tochter des dortigen Priesters und die Geburt eines Sohnes zu berichten (Ex 2,15b<sub>2</sub>–23a\*). Vor allem aber ist Midian der Ausgangspunkt für Moses Berufung in der Dornbuschszene (Ex 3,1\*.2b.3a.4a.5.6b.7–8\*.16–17\*.21f). Al-

---

1,22 angedrohten Kindermord jeglicher Motivation für die Aussetzung des Mosekindes. Nun hat K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), 1999, 152–157, gefolgt von E. OTTO, *Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr.* (in: DERS. [Hg.], *Mose. Ägypten und das Alte Testament* [SBS 189], 2000, 43–83), 49f; KRATZ, *Komposition* (s. Anm. 13), 287f, die These vorzutragen, Ex 2,1 schildere Mose als uneheliches, aus der Vergewaltigung der Tochter Levis durch einen Leviten hervorgegangenes Kind, womit die Kindsaussetzung hinreichend motiviert sei. Grund für diese Annahme ist, daß Ex 2,1 nicht den terminus technicus für Eheschließung *lāqah l' e' isšāh* »zur Frau nehmen« gebraucht und daß die Namen der Eltern unerwähnt bleiben. Doch der elliptische Gebrauch von *lāqah* ist gut belegt, wofür besonders auf Gen 38,1f zu verweisen ist, handelt es sich doch nach K. Schmid um ein Musterbeispiel für die Erzählung einer Eheschließung (vgl. auch 1Chr 2,19.21.24 sowie den von der Formel abweichenden Sprachgebrauch *lāqah + 'isšāh* »eine Frau nehmen« für eine konventionelle Eheschließung in Gen 25,1 und Hos 1,2f, wo die Qualifikation der Frau und der Kinder als »hurerisch« kaum zum Grundbestand gehört, und zugleich in Gen 6,2 für eine dubiose Verbindung). Handelt es sich um eine Vergewaltigung, so wird dies in der Regel mit *'anāh piel* eigens vermerkt (vgl. Gen 34,2 u.ö.). Die Formulierung von Ex 2,1 stellt Moses Herkunft also mitnichten als eindeutig illegitim heraus, womit wieder auf Ex 1,22 als Motiv für die Aussetzung zu verweisen ist. Es kommt hinzu, daß in Ex 1 das für den Fortgang der Erzählung notwendige Motiv der Unterdrückung der Israeliten eingeführt wird. Die Namenlosigkeit von Moses Eltern erklärt sich mit der Tendenz, den Rückgriff auf eine vor der Befreiung aus Ägypten liegende Geschichte zu vermeiden. Dazu siehe unter III.

lerdings weist die Dornbuschszene inhaltliche Spannungen zu den übrigen Midian-Episoden auf und unterbricht deren Faden, so daß sie von anderer Hand stammen wird. Gleichwohl hängt alles Weitere an der Berufung Moses, weshalb man sich wohl mit der Auskunft bescheiden muß, daß der Verfasser der Moseerzählung auf vorgeformtes Material über Mose in Midian zurückgreifen konnte. In der Dornbuschszene offenbart sich Mose nun ein zunächst unerkanntes Numen als der Gott Jahwe, der die Not seines Volkes wahrgenommen hat und zusagt, die fronpflichtigen Israeliten aus Ägypten zu befreien und in ein gutes Land zu führen. Die Gottheit beauftragt Mose, dies den Israeliten bekannt zu machen und vor dem Auszug die Entleiher kostbarer Gegenstände von den ahnungslosen Ägyptern in die Wege zu leiten, vermutlich um sich für die geleisteten Dienste schadlos zu halten. Mose kehrt daraufhin mit seiner Familie nach Ägypten zurück und beginnt mit der Ausführung seines Auftrages (Ex 4,18f.20a.24–26.27–31\*\*). Der Plan gelingt und Israel zieht aus – von den ägyptischen Plagen weiß die älteste Moseerzählung noch nichts zu berichten (Ex 12,35f[?].37a; 13,20.21a\*). Als dem Pharao die Flucht der Fronpflichtigen gemeldet wird, setzt er ihnen nach (Ex 14,5a.6). Am Meer erreichen die Verfolger die Israeliten, diese geraten in Panik, doch Mose sagt ihnen Jahwes Hilfe zu. Und in der Tat werden die Israeliten von dem allein kämpfenden Jahwe gerettet (Ex 14,9aα.10a.13f.19b–20aβ.b.21aα\*.24\*.25b.27\*.28b.30), was die Prophetin Mirjam zu ihrem berühmten Siegeslied anregt: »Singet Jahwe – eine herrliche Tat – Ross und Mann – hat er ins Meer gestürzt« (Ex 15,21b). Bei diesem Lied handelt es sich wieder um überkommenes Material, das unserem Erzähler zur Verfügung stand. Das aufgenommene Traditionsgut ist dabei aber alles andere als der spontane Ausdruck einer Augenzeugin des Meerwunders. Das zeigen die anachronistische Einführung als Reigenlied, wie es Frauen und Mädchen heimkehrenden Siegern zusangen, wenn sie ihnen mit Handpauken und im Reigen aus dem Tor der Stadt entgegenzogen (vgl. 1Sam 18,6f; Jdc 11,34), und – weniger romantisch – seine hymnische Form, die in den Jahwekult im Kulturland gehört. Der auf die göttliche Hoheit konzentrierte Wortlaut des Liedes setzt bei seinen Hörern natürlich die Vertrautheit mit einer breiteren Überlieferung von einem Sieg Jahwes über Rosse und Reiter voraus – ob ursprünglich diejenigen des Pharaos, wissen wir freilich nicht.

Nach dem Triumph am Meer ziehen die Israeliten unter Moses Führung weiter. Ihr Weg führt sie nach wenigen Stationen in die Oase Kadesch (Ex 15,22a.22b–25a.27; 16,1aα; Num 20,1aβ) und weiter in das Gebiet der Moabiter, wo die Israeliten am Jordan gegenüber von Jericho lagern (Num 22,1; 25,1a). Hier stirbt Mose und wird begraben (Dtn 34,5\*.6). Das Gesetz haben die Israeliten bei alledem nicht im Marschgepäck, denn die älteste Moseerzählung kennt den Abstecher zum Gottesberg noch nicht.

Die ausstehende Landnahme obliegt dann Josua, unter dessen Führung die Israeliten den Jordan überqueren und die Städte Jericho und Ai – wieder handelt es sich um überkommenes Material – sowie einige weitere im Gebiet des Stammes Benjamin gelegene Ortschaften erobern (Jos 2–12\*). Erst damit ist die am Dornbusch ergangene Verheißung erfüllt und der in Ägypten einsetzende Handlungsbogen abgeschlossen.

Die referierte Moseerzählung (genauer, aber umständlicher: Mose-Exodus-Landnahme-Erzählung) handelt unverkennbar von den Ursprüngen Israels, die in der Darstellung auf das engste mit dem Schicksal und Wirken Moses verbunden sind. Historische Informationen über Mose und seine Zeit wird man ihr jedoch nur in sehr eingeschränktem Umfang und nur auf indirekte Weise entnehmen können. Es sind dies Moses ägyptischer Name, die durch Fortfall des theophoren Elements gebildete Kurzform eines Namens wie Thutmoses »der Gott XY ist oder hat geboren«, sowie Moses Verbindung mit Midian. Spätere Erfindung dürfte in beiden Fällen ausgeschlossen sein. Es ist einfach nicht erklärlich, daß die Tradition dem Mann, den sie als Begründer des genuin israelitischen ansah, ausgerechnet einen nichtisraelitischen Namen beilegte<sup>15</sup>. Desgleichen verstößt die Heirat mit der ausländischen Priestertochter gegen späteren religiösen Anstand<sup>16</sup>. Alles andere ist in der Konkretion unhistorisch und allenfalls in den allgemeinen Umständen – wie es sich für eine Erzählung im historischen Gewande gehört – dem historisch Möglichen zuzurechnen. Das gilt etwa für die in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches belegte Auf- und Indienstnahme semitischer Stämme in Ägypten, es gilt für die Schilderung des halbnomadischen Milieus<sup>17</sup>, und es gilt schließlich auch für den Umstand, daß der eine oder andere militärische Sieg auf das hilfreiche Eingreifen der eigenen Gottheit, Jahwe, zurückgeführt worden ist. Daß unser Erzähler in diesen Dingen über das erwähnte Material hinaus weiteres Traditionsgut aufgreifen konnte, will und kann ich nicht ausschließen. Doch aufgrund des geschlossenen literarischen Zusammenhangs der Moseerzählung, die eben Erzählung ist und kein Arrangement einzelner Sagen<sup>18</sup>, läßt sich dies nicht beweisen oder gar das Traditionsgut in seinem Umfang bestimmen.

<sup>15</sup> Vgl. SMEND, Mose (s. Anm. 2), 15f (= DERS., Bibel [s. Anm. 2], 17).

<sup>16</sup> Vgl. aaO 16 (= DERS., Bibel [s. Anm. 2], 17).

<sup>17</sup> Zu beiden Punkten vgl. S. HERRMANN, Israels Aufenthalt in Ägypten (SBS 40), 1970, 18–59, sowie H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (GAT 4/1), 1995<sup>2</sup>, 97–106.

<sup>18</sup> Dies hat schon G. VON RAD, Beobachtungen an der Moseerzählung Exodus 1–14 (1971; in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament, hg. von R. SMEND [TB 48], 1973, 189–198), 191 herausgestellt.

Historisch läßt sich über Mose und seine Zeit also nur wenig sagen. Und doch ist das Wenige als Erzählung von den Ursprüngen Israels rezipiert worden und hat darin eine ungeheure Wirkungsgeschichte entfaltet. Wir fragen daher nach den Bedingungen und den Gründen der Rezeption.

### III

Die Moseerzählung konstruiert eine kollektive Erinnerung und schafft so die Geschichte, in der sich Israel als Israel bestimmt. Dieser bei der Ausbildung kollektiver Identitäten durchaus konventionelle Vorgang ist nun in seiner Durchführung recht ungewöhnlich. Und auch der Zeitpunkt dieser Identitätsbildung ist, wie wir noch sehen werden, bemerkenswert. Wie also wird in der Moseerzählung die Identität Israels bestimmt?

1. Das Volk Israel kommt von außen ins Land. Es kommt aus dem Nichts der Wüste, dem Raum, der das krasse Gegenteil zum Kulturland als dem geographischen Ort der tatsächlichen Geschichte Israels darstellt. Das ist mit Sicherheit unhistorisch<sup>19</sup>, dafür ist es aber Programm: Das geschilderte Israel ist allochthon, ganz im Gegensatz zum Israel der Erzvätererzählungen, die das Bild eines autochthonen, also schon immer im Lande ansässigen Israels zeichnen. Seine ethnische und kulturelle Identität gewinnt das erstmals von Jahwe als »Volk« bezeichnete Israel gänzlich losgelöst vom Land und seiner Geschichte allein dadurch, daß sich Jahwe seiner in der Befreiung aus Ägypten erfolgreich angenommen hat. Die Moseerzählung setzt also an die Stelle eines vorfindlichen Gemeinbewußtseins, wie es sich aufgrund einer Reihe sozialer, kultureller, geographischer und ökonomischer Faktoren herausgebildet hat, den Anfang einer konstruierten Volksgeschichte, die allein im »Stiftungserlebnis des Exodus«<sup>20</sup> begründet ist.

2. Dem auf diese Weise religiös bestimmten Urdatum der Volksgeschichte eignet nun eine besondere Gotteskonzeption: Daß ein Stammesgott oder der Gott eines Königs als machtvoller Verbündeter gegen Feinde auftritt, ist an sich nicht außergewöhnlich. Ein schönes Beispiel für diese im gesamten alten Orient und darüber hinaus verbreitete Vorstellung liefert in unserem Textzusammenhang das Mirjamlied. Wird es, wie vorgeführt, aus seinem sekundären Erzählkontext herausgelöst, dann feiert es nämlich nichts anderes als die ruhmreichen Kriegstaten des Dynastie- und Staatsgottes Jahwe. In der Moseerzäh-

<sup>19</sup> Einen Überblick bietet V. FRITZ, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 2), 1996.

<sup>20</sup> SCHMID (s. Anm. 14), 160.

lung wird die konventionelle Vorstellung nun aber auf eine eigenwillige Weise rezipiert, insofern es nach ihrer Darstellung gerade kein Stammes- oder Dynastie- und Staatsgott ist, der hilfreich beisteht. Denn einerseits haben Jahwe, Mose und die Israeliten keine hinter die Befreiung aus Ägypten zurückgreifende gemeinsame Geschichte, deren Erinnerung Identität stiften und Hilfe begründen könnte. Das Gottesverhältnis wird aber auch nicht bestimmt als das heilvolle Zueinander von gottgegebenem Königtum und Dynastie- und Staatsgott. Für die Moseerzählung steht Israel also in keinem naturgewachsenen Gottesverhältnis zu einem ihm längst bekannten Gott, der inmitten seines Volkes residiert. Es ist vielmehr das Verhältnis zu einer Wahlgottheit, gegründet allein in der anfänglichen Rettungstat des Exodus selbst, die einer Gottheit zugeschrieben wird, die Mose bis dahin unbekannt gewesen ist.

Es ist im Grunde genommen diese Gotteskonzeption, die schon M. Weber in seiner Analyse des antiken Judentums vor Augen hat, wenn er von Jahwe als einem fremden und fernen Gott spricht und die prägende Bedeutung dieser Vorstellung für die Jahwe-Religion hervorhebt<sup>21</sup>. Prägend ist sie vor allem für die im Alten Testament breit belegte Konstruktion des Gottesverhältnisses als Bund. Dieses setzt eine zwar asymmetrische, gleichwohl gegenseitige Verpflichtung zwischen Gottheit und Gottesvolk an die Stelle jedes naturgewachsenen Gottesverhältnisses und formuliert darin auch die eminent ethische Ausrichtung der Jahwe-Religion, wie sie in der Gotteskonzeption der Moseerzählung angelegt ist. M. Weber hat die Vorstellung des solchermaßen gegründeten Gottesverhältnisses bekanntlich religionssoziologisch mit dem vorstaatlichen Zusammenschluß verschiedener Stämme zur israelitischen Eidgenossenschaft in Verbindung gebracht. Doch der angedeutete überlieferungskritische und historische Befund zur Moseerzählung verwehrt auch den religionssoziologischen Rückgriff auf die vorstaatliche, sprich »mosaische« Zeit der alttestamentlichen Texte. Es stellt sich also die Frage nach der religionsgeschichtlichen Einordnung und religionswissenschaftlichen Typisierung dieser Ausformung der Jahwe-Religion.

Bei der Beantwortung hilft ein Blick auf die Umwelt des antiken Israels, allerdings nicht nach Ägypten, sondern nach Nordosten in das neuassyrische Reich. Es ist eine altbekannte Tatsache, daß die in Ex 2 erzählte Geburt des Mosekindes, seine Aussetzung und seine Rettung bis in die Einzelheiten der

---

<sup>21</sup> Vgl. M. WEBER, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum (1917–19; in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 3, 1988<sup>8</sup>). Meine Interpretation der Weberschen These zur altisraelitischen Religion habe ich vorgetragen in: J. CH. GERTZ, Der fremde und ferne Gott. Max Webers Sicht der altisraelitischen Religion (Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte / Journal for the History of Modern Theology 6, 1999, 246–263).

Geburtslegende des Sargon von Akkad entspricht<sup>22</sup>: Die Mütter der späteren Helden müssen ihr Kind, um es zu retten, aussetzen; beide Mütter legen ihr Kind deshalb in ein Schilfkästchen, das sie mit Erdpech kalfatern und am Flußufer ablegen; beide Kinder werden zufällig gefunden und von ihren Findern adoptiert und großgezogen. Und natürlich haben beide Kinder eine große und die Geschichte ihres Volkes bestimmende Zukunft vor sich. Diese über das rein Zufällige hinausgehenden Gemeinsamkeiten im Detail sprechen gegen die verbreitete Annahme, hier würde jeweils die archetypische Motivik von Findelkindgeschichten rezipiert. Eher wird man mit Textkenntnis zu rechnen haben. Die maßgeblichen Textvertreter der Sargonlegende stammen aber aus neuassyrischer Zeit, die für die Staaten Israel und Juda in der Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. beginnt. Nach Assur weisen auch die berühmten Vorratsstädte Pithom und Ramses (Ex 1,11), insofern *misk<sup>e</sup>nôt*, der Ausdruck für Vorrathshäuser, akkadisches Lehnwort im Hebräischen ist<sup>23</sup>. Natürlich liegen die genannten Orte auch weiterhin nicht am Euphrat, aber neben dem Sprachgebrauch stimmt auch die Chronologie zu dem bisher Gesagten. Die Ortsangabe Pithom wird mit *Tell-el-Mashûta* zu identifizieren sein. Glauben wir den Archäologen, was sich in diesem Fall empfiehlt, dann sind Bauten, die mit einigem Recht als Vorrathshäuser bezeichnet werden können, hier erst seit dem 7. Jahrhundert bezeugt<sup>24</sup>.

Wie aber ist der Befund auszuwerten? Man hat jüngst unter Hinzuziehung vermeintlich weiterer Paralleltexte aus neuassyrischer Zeit vermutet, daß die Moseerzählung aus dem Juda des 7. Jahrhunderts v. Chr. stamme und eine subversive Rezeption assyrischer Königsüberlieferungen darstelle<sup>25</sup>. Nach dieser These bestreitet die Moseerzählung in einer für ihre zeitgenössischen Leser unübersehbaren Weise dem assyrischen König die Legitimität seiner Herrschaft über Juda, indem sie die Funktion der Führung des Volkes auf Mose, die fiktive Führungsgestalt der Frühzeit, überträgt und damit zugleich dem assyrischen Großkönig und seinem jüdischen Vasallen abspricht. Autoren dieses Entwur-

<sup>22</sup> CTBT 13,42f; AOT 234f; ANET 119. Zum Text vgl. B. LEWIS, *The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero who was Exposed at Birth* (American Schools of Oriental Research Diss. Ser. 4), Cambridge/MA 1980, 23–29, ferner OTTO, *Mose* (s. Anm. 14), 51–56. Dort auch zum Folgenden.

<sup>23</sup> Zum Zusammenhang mit akk. *maškanu(m)* »Stelle des Hinlegens, Depot« (AHw 626b) vgl. E. A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* (ADPV), 1988, 104 mit Anm. 473 (Lit.).

<sup>24</sup> J. S. HOLLADAY, *The Wadi Tumulat Projekt. The Excavations of Tell el-Maskhuta, Malibu 1982*; E. D. OREN, *Migdol: A New Fortress on the Edge of the Eastern Nile Delta* (BASOR 256, 1984, 7–44); KNAUF, *Midian* (s. Anm. 23), 104f.

<sup>25</sup> Vgl. OTTO, *Mose* (s. Anm. 14), 47–67. Zur Gesamtthese vgl. DERS., *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), 1999, zum Modell auch J. ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, 2000.

fes seien jüdische Intellektuelle der Josiazeit gewesen. Letzteres ist jedoch, von Unsicherheiten in der Rekonstruktion der vorausgesetzten Rezeptionsverhältnisse einmal abgesehen<sup>26</sup>, eine höchst problematische Annahme. Bei den genannten jüdischen Intellektuellen der Josiazeit handelt es sich schon aus Mangel an Alternativen wohl um Priester im Staatskult und Schreiber der königlichen Verwaltung. Es sind also Intellektuelle im Staatsdienst. Sofern diese gegen die assyrische Oberherrschaft eingestellt waren, wissen wir von ihnen, daß sie und ihre Nachfolger während der Loslösung von Assur alles auf König Josia, den neuen David, gesetzt haben. Daß sich nun ausgerechnet diese Kreise zu der Behauptung versteigen, Israel (!) werde »nicht durch Staatsorgane, die durch den König und seine religiösen Funktionen legitimiert sind, konstituiert, sondern durch den Bund, den JHWH nicht mit dem König, sondern mit dem Volk unmittelbar schließt«<sup>27</sup>, ist ausgesprochen unwahrscheinlich (vgl. auch 2Reg 23,3)<sup>28</sup>. Hinzu kommt, daß in der rekonstruierten ältesten Moseerzählung selbst nichts auf eine jüdische Herkunft hinweist.

Der auffällige, vielleicht sogar kritische Verzicht auf die Königsideologie, wie er in der referierten These durchaus richtig gesehen ist, hat seinen historischen Ort vielmehr in nicht-monarchischen Verhältnissen. Scheidet die vorstaatliche Zeit für die Formierung der Moseerzählung aus und ist deren neuassyrischer Hintergrund richtig bestimmt, dann kann es sich dabei aber nur um die nach-monarchische Epoche des ehemaligen Nordreiches Israel handeln<sup>29</sup>:

<sup>26</sup> Grundsätzlich ist zu fragen, welche neuassyrischen Texte im Palästina des 7. Jahrhunderts v. Chr. wirklich bekannt waren und wie die Wege der Rezeption im einzelnen verlaufen sind. Diese Rückfrage ist vor allem dann geboten, wenn als Referenzgröße für biblische Texte mit einem »Textensemble« gerechnet wird. Es steht zu befürchten, daß die Textkenntnis damaliger jüdischer Autoren eine andere, mitunter vielleicht auch schlechtere war als die unsrige. Im einzelnen leuchtet es m.E. nicht ein, neben der Geburtserzählung in Ex 2,1–10\* auch die Schilderung der Unterdrückung in Ägypten aus Ex 1,11–22\* als Zeugnis einer auf wenige Jahre eingegrenzten »subversiven Rezeption neuassyrischer Texte« zu lesen (vgl. aaO 59–61), wenn zugleich festgestellt wird, daß Ex 1,11–22\* nachträglich vorgeschaltet werden mußte, als die in Ex 2,1–10\* vorliegende Rezeption der Sargonlegende nicht mehr verstanden wurde: »In dem Augenblick, in dem die Erzählung neuassyrischer Herrschaftslegitimation [sc. die Sargonlegende] ... als Referenztext nicht mehr erinnert wurde, mußte das aus der neuassyrischen Erzählung stammende Motiv illegitimer Herkunft des Mose anstößig und deshalb ersetzt werden« (aaO 51). Sodann ist es, wie mir scheint, fraglich, daß der neuassyrische Text K 2401 II,19–23 »Vor deinem Antlitz trug ich weg (sc. die Feinde), jagte sie ins Gebirge hinauf. Meteore ließ ich auf sie regnen. Deine Feinde brachte ich als Opfer dar, füllte mit ihrem Blute den Fluß« (TUAT II, 62) in Ex 14\* rezipiert wurde – zumindest dann, wenn es sich um die Rezeption von Texten handelt (vgl. auch die Rezeption von K 2401 II,22f in Ez 32,6).

<sup>27</sup> OTTO, Mose (s. Anm. 14), 67.

<sup>28</sup> Das Problem ist natürlich auch dort gesehen, wo von »vieltimmige[n] Programmtexten« (ebd.) die Rede ist.

<sup>29</sup> Mit KRATZ, Komposition (s. Anm. 13), 294f u. passim.

Bis zu der Eroberung der Hauptstadt Israels, Samaria, durch Salmanassar V. oder Sargon II. und der Annexion des Nordreichs als assyrische Provinz<sup>30</sup> ist Jahwe in Israel Dynastie- und Staatsgott, genauso wie in Juda und genauso wie die Götter Kemoš in Moab, Qaus in Edom oder Hadad in Damaskus und einigen weiteren aramäischen Staaten<sup>31</sup>. Wie überall in der Welt der syrischen Kleinstaaten gehört es auch in Israel und Juda zum ideologischen Grundbestand, daß Wohl und Wehe des Gemeinwesens vom heilvollen Gegenüber von gottgegebenem Königtum und dem Dynastie- und Staatsgott abhängen, und ebenso verbreitet ist natürlich auch die Überzeugung der militärischen Überlegenheit des eigenen Gottes über die anderen Götter: »Singet Jahwe – eine herrliche Tat – Ross und Mann – hat er ins Meer gestürzt« (Ex 15,21b) dichtete man in Israel. Und Meša, der König von Moab, fromm wie alle Herrscher im Alten Orient, berief sich für militärische Erfolge nicht auf seine eigenen Qualitäten als überlegener Kriegsherr oder auf soldatische Fortune, sondern bekannte, daß sein Gott Kemoš den König von Israel aus Moab vertrieben habe<sup>32</sup>. Diesen Zahn haben die Assyrer nahezu allen syrischen Kleinstaaten gezogen.

Die offenkundige Entmachtung der Götter und die Zerreibung der staatlichen Individualitäten durch das unaufhaltsame Vordringen des Gottes Assur und seines großköniglichen Stellvertreters werden unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen haben. Mit Sicherheit haben sie auch zur Reflexion über das bis dahin gleichsam naturgegebene Gottesverhältnis geführt. Die Formulierung der Moseerzählung dürfte ein Ergebnis derartiger Reflexion in Israel gewesen sein, vermutlich eines von mehreren<sup>33</sup>. Wie wir gesehen haben, greift die Moseerzählung zum Teil auf ältere Traditionen zurück, stellt diese aber wie das Gesamtwerk in den Dienst eines geschichtstheologischen Entwurfs, der die kontrafaktische Alternative zum historischen Ergehen behauptet. An die Stelle der stets notwendigen militärischen Präsenz Jahwes tritt der eine vorgeschichtliche Sieg am Schilfmeer, in dem sich Jahwe sein Volk erwählt, und zwar ohne Vermittlung des Königtums. Kann nun diese Bestimmung des Ursprungs Gültigkeit beanspruchen, dann ist Israel nicht in der militärisch-politischen Niederlage des Königtums untergegangen, sondern seit Beginn, d.h. zeitlich vor

<sup>30</sup> Vgl. dazu B. BECKING, *The Fall of Samaria. An Historical and Archaeological Study* (Studies in the History of the Ancient Near East 2), Leiden 1992.

<sup>31</sup> Diese Einsicht ist für jedes historische Verstehen der Religionen des Alten Testaments grundlegend. Vgl. bereits WELHAUSEN, *Geschichte* (s. Anm. 6), 29; DERS., *Religion* (s. Anm. 5), 14.

<sup>32</sup> So in der Meša-Inschrift (TUAT I, 646–650).

<sup>33</sup> Die nichtpriesterschriftlichen Erzvätererzählungen dürften in ihren älteren Stadien jedoch nicht dazugehört haben, repräsentieren sie doch eine Gestalt überkommener Identitätsbestimmungen, gegen die sich die Exoduserzählung abzugrenzen sucht. Vgl. auch SCHMID (s. Anm. 14), 159–162 u. passim.

und sachlich unabhängig von der Etablierung eines Staatswesens, das Volk Jahwes. Und Jahwe, der ehemalige Dynastie- und Staatsgott des Nordreichs, ist seit dem Sieg am Schilfmeer der Gott des Volkes Israel, und das in freier Wahl und damit unabhängig vom politischen Ergehen Israels. Israel wandelt sich in der Moseerzählung also von einem sprachlich wie religiös heterogenen Staatsvolk zur Kultgemeinschaft derer, die den Gott Jahwe verehren<sup>34</sup>.

Derartige Neubestimmungen des Gottesverhältnisses und der Selbstsicht wird es – in literarischer Form oder schlicht praktiziert – im übrigen auch andernorts gegeben haben, nur ist die Quellenlage sonst wesentlich schlechter. Doch immerhin läßt sich für das transjordanische Edom beobachten, wie der Begriff Edom zunächst die Landschaft, dann das dort etablierte Staatswesen und schließlich nach dessen Zerstörung durch die Neubabylonier die Gemeinschaft der Stämme bezeichnet, die weiterhin den ehemaligen Staatsgott Qaus verehren<sup>35</sup>. Mit Blick auf die altorientalische Umwelt mag es daher zunächst erstaunen, daß die Moseerzählung und ihre Transformation der altisraelitischen Religion nicht in Vergessenheit geraten sind, sondern vielmehr eine breite und ungebrochene Tradition aus sich herausgesetzt haben. Erklärlich ist das nur, wenn man bedenkt, daß sich aus der Gotteskonzeption, wie sie in der Moseerzählung angelegt ist, diejenigen Vorstellungsgehalte der alttestamentlichen Religion herausbilden konnten, die später Juda in einer vergleichbaren historischen Situation mit dem als identisch gedachten Jahwe von Jerusalem ein zukunftsöffnendes Verständnis seiner Gegenwart ermöglicht haben. Hierzu zählt neben den Ausführungen der jüngeren Teile des Hoseabuches zur Erkenntnis Gottes aus der Geschichte (vgl. u.a. Hos 11,1–4; 12,10; 13,4–6) vor allem die Ausbildung der schon erwähnten Vorstellung vom Bund im Umfeld des Deuteronomiums<sup>36</sup>. Sie bringt die beschriebene Gotteskonzeption der Moseerzählung erstmals auf den Begriff und hat sich nicht umsonst gemeinsam mit den Verpflichtungen Israels, dem Gesetz, in den Erzählverlauf der Moseerzählung eingelagert. Insofern war es also »ein Glück, daß dieser Sturz [sc. der Untergang von Staat und Staatsgott] nicht zu früh und daß er nicht auf einmal eintrat, daß der Abbruch des Volkes, des Reiches und des Kultes langsam und allmählich vor sich ging«<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Vgl. auch die Erwägungen zum Bedeutungswandel der Bezeichnung »Israel« bei G. W. AHLSTRÖM, *Who Were the Israelites?*, Winona Lake 1986, sowie bei R. G. KRATZ, *Israel als Staat und als Volk* (ZThK 97, 2000, 1–17).

<sup>35</sup> Vgl. E. A. KNAUF, *Die Umwelt des Alten Testaments* (Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament, Bd. 29), 1994, 187.

<sup>36</sup> Vgl. dazu J. CH. GERTZ, Art. Bund II. im *Alten Testament*, RGG<sup>4</sup>, Bd. 1, 1862–1865.

<sup>37</sup> WELLHAUSEN, *Geschichte* (s. Anm. 6), 115. Das »zu früh« bezieht sich auf das Auftreten der Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. Dazu siehe im folgenden.

## IV

Wir könnten es bei dem Ergebnis bewenden lassen, daß sich die Formulierung der Moseerzählung einer bestimmten historischen Situation verdankt, in der unter der Aufnahme älterer Traditionen eine Transformation der altisraelitischen Religion einsetzt, der für die weitere Ausbildung der Jahwe-Religion eine prägende Rolle zukommt. Doch blieben die Leitvorstellungen dieser Rezeption mit dem bloßen Hinweis auf den historischen Ort, aber ohne ideengeschichtliche Einordnung nur unzureichend bestimmt.

Für die ideengeschichtliche Rückfrage greife ich die beiden, wie mir scheint, wesentlichen Voraussetzungen der Moseerzählung auf: die Bezeichnung Israels als »Gottesvolk«, d.h. als Volk Jahwes in einem theologisch qualifizierten Sinne<sup>38</sup>, und die Auflösung der unmittelbaren Kongruenz von Gottheit und Staatswesen. Wie wir gesehen haben, besteht in der Moseerzählung zwischen beiden Punkten ein Begründungszusammenhang: Das geschichtlich erfahrene Scheitern des Gegenübers von Königtum und Dynastie- und Staatsgott wird aufgefangen in einer Gotteskonzeption, die den ehemaligen Dynastie- und Staatsgott Jahwe unabhängig vom politischen Ergehen des Staatswesens denkt und in der die Identität Israels als vorstaatliches Gottesvolk bestimmt wird. Seine Wurzel hat dieser Begründungszusammenhang in der Unheilsprophetie des 8. Jahrhunderts v. Chr. Die zwar nicht ältesten, wohl aber profiliertesten alttestamentlichen Belege für die Bezeichnung Israels als »mein Volk« im Munde Jahwes finden sich in den Visionsberichten des Amosbuches<sup>39</sup>, und zwar in Am 7,7 und 8,2. Beide Belege haben die gleiche Intention, prominenter ist der zweitgenannte: »Das Ende ist gekommen zu meinem Volk Israel«. Die im Vorstellungszusammenhang eines Dynastie- und Staatsgottes an Härte kaum zu überbietende Äußerung hat die uns nun schon sattsam bekannte assyrische Expansion in den südsyrischen Raum zum Hintergrund. Über diese grobe zeitgeschichtliche Einordnung herrscht weitgehend Konsens<sup>40</sup>. Umstritten sind die genaueren Umstände und – damit zusammenhängend – das Verständ-

<sup>38</sup> Vgl. dazu auch die Belegangaben bei N. LOHFINK, Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks *‘am jhwb* (1971; in: DERS., Studien zur biblischen Theologie [SBAB 16], 98–132).

<sup>39</sup> Die ursprüngliche literarische Einheit umfaßt lediglich die ersten vier Visionen in Am 7,1–8<sup>2</sup>; 8,1f<sup>2</sup>. Die fünfte Vision in Am 9,1–4(5f) ist ein späterer Nachtrag. Vgl. E.-J. WASCHKE, Die fünfte Vision des Amosbuches (9,1–4) – Eine Nachinterpretation (ZAW 106, 1994, 434–445).

<sup>40</sup> Anders jetzt U. BECKER, Der Prophet als Fürbitter: Zum literarhistorischen Ort der Amos-Visionen (VT 51, 2001, 141–165), der die vier »ursprünglichen« Amos-Visionen literargeschichtlich nicht vor der (früh-)nachexilischen Zeit ansetzen möchte, allerdings die Frage nach den zeitgeschichtlichen Hintergründen als irrelevant abtut.

nis der zitierten Äußerung. Man hat sie verstehen wollen als jüdische Propaganda gegen das verfeindete Israel<sup>41</sup>. Vor dem Hintergrund kriegerischer Auseinandersetzungen zwischen Juda und Israel und aus dem Munde eines jüdischen Propheten wäre die Ankündigung des »Endes« für Israel nichts anderes als konventionelle Heilsprophetie, die zum eigenen Nutzen und Frommen dem Feind das denkbar Schlechteste zusagt. Doch gerade weil diese Auseinandersetzungen zwischen Juda und Israel auf beiden Seiten im Namen Jahwes geführt worden sind, hätte sich ein jüdischer Prophet in dieser Lage schwerlich das Gottesverhältnis Israels anempfunden und den eigenen Gott Jahwe von »meinem Volk Israel« sprechen lassen. Das Wort vom »Ende für mein Volk Israel« ist also eine genuin israelitische Äußerung. Es bleibt die Frage, ob sie noch in die staatliche Epoche gehört oder ob sie, wie in jüngerer Zeit vielfach und mit Nachdruck vertreten, das angesagte Ende bereits voraussetzt. Im letzteren Fall würde es sich bei der Unheilsprophetie in Wirklichkeit um die Krisenbewältigung schriftgelehrter Kreise handeln, die, durch den historischen Verlauf vor vollendete Tatsachen gestellt, den Untergang des Staates rückblickend als göttliches Gericht deuten. Diese These besticht durch ihren Anspruch, die alttestamentliche Unheilsprophetie gänzlich aus dem historischen Verlauf ableiten zu können. Die religionsgeschichtliche Wirklichkeit dürfte aber komplexer sein. Die These hat zum einen die redaktionsgeschichtlichen Grunddaten der Entstehung des Amosbuches gegen sich<sup>42</sup>. Zum anderen ist zu fragen, ob die Feststellung des Endes ex eventu ohne Angabe von Gründen<sup>43</sup> als Äußerung einer Krisenbewältigung verständlich zu machen ist. Bewältigt wird hier nichts, es wird nur gesagt, was offensichtlich ist. Ich plädiere daher für die klassische Alternative: Die Ankündigung des Endes für »mein Volk Israel« ist der literarische Niederschlag der geheimen Erfahrungen des Propheten aus einer Zeit, in der das Herannahen der assyrischen Gefahr in seiner vollen Tragweite für Staat, Kult und Sozialverband allenfalls sensibleren Gemütern deutlich war. Für die Frage, welche Größe hier als Volk Jahwes bezeichnet wird, bedeutet dies, daß der Prophet das Staatsvolk des Nordreiches vor Augen hat. Der Begriff fällt in der prophetischen Literatur, wo er eine steile Karriere vor sich hat, also zum ersten Mal in der Negation des bislang selbstverständlichen und daher kaum reflektierten Gottesverhältnisses<sup>44</sup>. Ist in Am 7,7 und 8,2

<sup>41</sup> So CH. LEVIN, Amos und Jerobeam I (VT 45, 1995, 307–317), 317.

<sup>42</sup> Vgl. hierzu nach wie vor J. JEREMIAS, Der Prophet Amos (ATD 24/2), 1995, zu den Visionen auch I. WILLI-PLEIN, Das geschaute Wort (JBTh 14, 1999, 37–52). Meine Sicht der Dinge werde ich darlegen in J. CH. GERTZ, Die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos (erscheint 2003 als Festschriftbeitrag).

<sup>43</sup> Sachgründe für das in den Visionen angesagte Ende werden erst im redaktionellen Buchkontext beigebracht.

<sup>44</sup> Dies erkennt BECKER (s. Anm. 40), 156, wenn er die Bezeichnung »mein Volk

das Staatsvolk Israel gemeint, dann läuft die Ansage des Endes auf die Auflösung der althergebrachten unmittelbaren Kongruenz von Dynastie- und Staatsgott und dem ihm anvertrauten Staatswesen hinaus<sup>45</sup>. Für die Gotteskonzeption bedeutet dies, daß die Gottheit völlig unabhängig von ihrem Verehrerkreis und seinem Ergehen gedacht werden kann. Welche Größe die entstandene Lücke füllen könnte, bleibt in der Unheilsprophetie eines Amos noch ungesagt. Entsprechend ist hier auch eine Neukonzeption des Volksbegriffs noch nicht im Blick<sup>46</sup>. Gleichwohl werden mit der Freigabe des Volksbegriffs die entscheidenden Weichen gestellt für die Identität Israels als Volk des Gottes Jahwe, der ein Gott jenseits natürlicher Zuordnungen ist.

## V

Wir wissen nicht, was der geschichtliche Mose geglaubt hat. Wir können es uns vorstellen – wenn wir das zeitgenössische religionsgeschichtliche Material aus der Umwelt betrachten. Der Mose der ältesten Moseerzählung hebt sich dagegen schon deutlicher von seiner Umwelt ab. Freilich ist er eine literarische Figur, und die älteste Moseerzählung selbst ist ein Dokument des religionsgeschichtlichen Übergangs: Einerseits ruht sie noch erkennbar auf Traditionen, die ganz in der überkommenen religiösen Symbolwelt der Staatsreligion Israels beheimatet sind. Doch werden diese Traditionen andererseits vor dem Hintergrund der Zerstörung des Staatswesens und unter Zuhilfenahme von Leitvorstellungen aus der Unheilsprophetie in eine neue Gotteskonzeption und damit zusammenhängend in eine neue Bestimmung der Identität Israels überführt. Israel, das ehemalige Staatsvolk des Nordreiches, ist das Volk Jahwes, die Gemeinschaft derer, die Jahwe verehren. Und Jahwe, der ehemalige Dynastie- und Staatsgott des Nordreiches, ist in freier Wahl der Gott des Volkes Israel und damit unabhängig vom politischen Ergehen Israels. Mit ihrer Bestimmung der Identität Israels und seines Gottesverhältnisses begründet die Moseerzählung

---

Israel« in Am 7,8; 8,2 von dem redaktionellen Eintrag in Am 3,2 her als Bezeichnung für das Gottesvolk im qualifizierten Sinne der späteren Bundestheologie interpretiert.

<sup>45</sup> Vgl. noch einmal WELLHAUSEN, Geschichte (s. Anm. 6), 106ff. Ihren Ausgang nimmt diese Entwicklung nach Wellhausen allerdings schon mit Elia (vgl. aaO 74), auch ist sie, da Wellhausen den redaktionellen Anteil am Amosbuch weitaus geringer einschätzt, als dies gegenwärtig üblich ist, für den Propheten Amos mit der Vorstellung verbunden, daß hier die partikuläre Erwählungstradition als moralische Forderung gedeutet werde und insofern schon Gottes Allgemeinheit gedacht sei.

<sup>46</sup> Aus diesem Grund wird man nicht oder nur mit Einschränkung sagen können: »Die Negation ist ... Bestreitung und Setzung des Gottesverhältnisses in einem« (KRATZ, Israel [s. Anm. 34], 17).

lung in Fortführung der Unheilsprophetie des 8. Jahrhunderts v. Chr. erstmals eine genuin alttestamentliche Vorstellung von Gott und Gottesvolk, deren weitere Konkretion bis hin zur Vorstellung eines um die Mose-Tora organisierten Israel die Aufgabe der folgenden Generationen blieb. Und genau in diesem Sinne steht Mose dann doch an den Anfängen der jüdischen Religion.

### *Summary*

The literary formation of the figure of Moses and the origin of the Jewish religion are inseparable. The historical Moses was neither a founder of a religion nor a lawmaker. After the downfall of the northern kingdom, Moses as a literary figure epitomized the prophetic theology of the disaster. Hence he began to embody the transformation of the ancient Israelite national religion into the genuine Old Testament concept of God and God's people.