

Moses Geburt und ihr literarisches Nachleben

Die innerbiblische Rezeptionsgeschichte von Ex 2,1–10 in Ex 1 und Gen 6–9

Konrad Schmid

1. Ex 2,1–10 im Exodusbuch und im Pentateuch

Es steht außer Frage, dass das Exodusbuch in komplexer Weise und über einen langen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten hinweg auf seine jetzt vorliegenden Überlieferungsgestalten, wie sie in den unterschiedlichen Versionen bezeugt sind,¹ angewachsen ist.² Bei seiner Entstehung ist mit der Einarbeitung von quellenhaftem Material zu rechnen, aber auch mit unselbständigen Fortschreibungen und Redaktionen.³

Der folgende Beitrag wird sich vor allem mit Exodus 1–2 befassen. Die auffällige thematische Überschneidung, wonach alle hebräischen Knaben zum Zweck ihrer Tötung in den Nil geworfen werden sollen (Ex 1,22), während das Kind Mose – nun aber als Rettungsmaßnahme – in ebendiesem Nil ausgesetzt wird (Ex 2,3), kann als Resultat eines Fortschreibungsprozesses verstanden werden, in dem die Gefährdung des Moseknaben sekundär auf die Gefährdung des Volkes übertragen worden ist.⁴

Diese Hypothese ist nicht neu, doch sie soll vor allem auf die treibenden Faktoren und ihre redaktionsgeschichtliche Logik hin befragt werden. Zudem lassen sich sowohl innerhalb von Ex 2,1–10 als auch von Ex 1,15–22 weitere

¹ Vgl. zur LXX GURTNER, Exodus; zu den Varianten in Exodus 35–40 vgl. bereits POPPER, Bericht. Vgl. auch WADE, Consistency.

² Vgl. die Beiträge in DOZEMAN u.a. (Hg.), Book; vgl. auch DERS., Methods. Ob sich dieses Wachstum kleinräumig abgespielt hat und so detailliert rekonstruieren lässt, wie dies nach BERNER, Exoduserzählung der Fall sein soll, steht zu bezweifeln; vgl. dazu SCHMID, Rez. Berner.

³ Auch wenn die alttestamentliche Wissenschaft keine klare terminologische Unterscheidung zwischen „Fortschreibung“ und „Redaktion“ kennt, so lässt sich – so der hier verfolgte Vorschlag – der erste Begriff mit Vorteil eher auf kleinräumige, der zweite eher auf großräumige textliche Ergänzungsprozesse anwenden.

⁴ So schon MEYER, Israeliten, 48; GRESSMANN, Mose, 1–16 und LEVIN, Jahwist, 321: „Anders als meist vermutet wird, ist V.22 nicht Voraussetzung für 2,1–10, vielmehr aus der Aussetzung des Mose erschlossen“.

kleinräumige Erweiterungen feststellen – die sogenannte Hebammenepisode sowie die Einführung der Schwester des Mose –, die ebenfalls für das Thema dieses Bandes von Bedeutung sind.

Ein weiterer Abschnitt wird die Rezeption der Erzählung von der Geburt des Mose in der Fluterzählung (Gen 6–9) thematisieren. Sie weist sich als fortschreibungsgeschichtlich relevant aus, da sie einerseits den Vorstellungszusammenhang der Rettung der Repräsentanten der Menschheit in einem Schwimmkörper aufnimmt, andererseits diesen Schwimmkörper als *הַבָּרָה* „Kasten“ beschreibt (Ex 2 und Gen 6–9). Die hier angedeutete Abhängigkeitsrichtung – die Fluterzählung ist von der Geschichte des Aussetzung des Mose abhängig – wird noch eigens zu begründen sein.

2. Der Prototyp: Ex 2,1–10 als Beginn einer ursprünglich selbständigen Mose-Exodus-Erzählung

Zu Ex 2,1–10 im Kontext von Ex 1–2 wird im Folgenden eine diachrone Hypothese vertreten, die in der alttestamentlichen Wissenschaft zwar nicht durchwegs abgelehnt wird, aber auch nicht unumstritten ist.⁵ Sie soll deshalb zunächst erläutert und begründet werden.

Die Geschichte von der Geburt des Mose in Ex 2,1–10 existierte zunächst unabhängig von der im jetzigen Erzählzusammenhang gebotenen Einleitung durch den Genozidbefehl Pharaos gegen alle männlichen Knaben der Israeliten (Ex 1,22)⁶ und bildete den Auftakt einer ursprünglich selbständigen Mose-Exodus-Erzählung.⁷ Folgende Argumente sprechen für diese Annahme:

⁵ Sie steht im Zusammenhang der in der neueren Pentateuchforschung diskutierten, grundsätzlichen literarischen Scheidung von Erzeltern- und Exodusüberlieferung; vgl. dazu im Überblick RÖMER, Urkunden; DERS., Entstehung; NIHAN/RÖMER, Entstehung; ARTUS, Pentateuch-Gesetze; KRATZ, Analysis; GERTZ, Formation; DOZEMAN, Pentateuch; ANDERSON, Introduction.

⁶ Vgl. z.B. LEVIN, Jahwist, 317f.; SCHMID, Erzväter; KRATZ, Komposition, 288; OTTO, Geburt; BERNER, Exoduserzählung, 49f. Anders etwa GERTZ, Tradition, 374f. (s.u. Anm. 19); BLUM, Verbindung, 146f.; GERHARDS, Tochter; DERS., Aussetzungsgeschichte; ALBERTZ, Exodus, 19–21; UTZSCHNEIDER/OSWALD, Exodus, 44–46. Neben den zu diskutierenden mikroexegetischen Beobachtungen in Ex 1–2, die für einen ursprünglichen Erzähl-anfang in Ex 2,1 sprechen, handeln sich jedenfalls Gertz und Blum das makroexegetische Problem ein, dass sie für die auch von ihnen als literarisch selbständig angenommene Mose-Exodus-Erzählung keinen literarischen Anfang benennen können – er befinde sich in Ex 1, sein Kopfstück sei aber weggebrochen.

⁷ LEVIN, Jahwist, 329.392 und GERTZ, Tradition, 347 rechnen damit, dass der ursprüngliche Erzählfaden nach Ex 4 abbricht. Zum konkreten Vorschlag von Kratz (vgl. KRATZ, Komposition, 129f.208–210.215.220f.; DERS., Israel, 13 Anm. 45; DERS., Hexateuch, 316–323), jetzt ausgearbeitet von GERMANY, Narrative, einer von Ex 2 bis Jos 12 reichenden Exoduserzählung vgl. BLUM, Pentateuch, 386–390.

- 1.) Die Aussetzung des Mose im Nil scheint im Binnenkontext von Ex 2,1–10 nicht durch den Genozidbefehl Pharaos motiviert zu sein, sondern durch den Umstand, dass das Kind einer illegitimen Beziehung seiner namenlosen Eltern entstammt (Ex 2,1).⁸
- 2.) Die Namenlosigkeit der Eltern ist sonst ein blindes Motiv in der Erzählung. Dass sie für die Überlieferung ein zu behebendes Problem darstellte, zeigt die Rezeption von Ex 2,1 in Ex 6,20 („P“): ויקח עמרם את־יוכבד דדתו לו: „Und Amram nahm Jochebed, seine Tante, für sich zur Frau und sie gebar ihm Aaron und Mose.“⁹ Diese Aufnahme behebt zugleich auch den Anstoß, dass Moses Eltern nicht verheiratet gewesen sein könnten (vgl. ויקח „nehmen“ in Ex 2,1, aber die Formulierung ויקח ... „zur Frau nehmen“ in Ex 6,20).
- 3.) Weiter wird so der Erzählzug verständlich, dass Moses Mutter ihr Kind deshalb drei Monate lang verbirgt, כִּי־טוֹב הוּא „weil er schön war“ (Ex 2,2). Sie scheint ihn von sich aus aussetzen zu wollen, wird an diesem Plan aber durch den Anblick des Kindes gehindert.¹⁰
- 4.) Die Tochter Pharaos scheint in ihrer Reaktion bei der Auffindung des Knaben nichts von dem Genozidbefehl ihres Vaters zu wissen: Sie erkennt ihn als eines der Hebräerkinde und nimmt ihn als ihren Sohn an (Ex 2,7a.10b). Dass dies eine Schutzmaßnahme für das gefundene Kind sein könnte, wird aus dem Text nicht ersichtlich. Der implizite Horizont ihres Handelns ist nicht die Rettung des Knaben vor den Ägyptern, sondern vor denjenigen, die ihn ausgesetzt haben.
- 5.) In dieser von Ex 1 unabhängigen Gestalt entspricht Ex 2 dem Sachprofil der Sargonlegende: „Scharrukin [Sargon], der mächtige König, der König von Akkad, bin ich. Meine Mutter war eine Priesterin, meinen Vater kenne ich nicht. Mein Vatersbruder bewohnt das Bergland. Meine Stadt ist Azupiranu, die am Ufer des Euphrat liegt. Es empfing mich meine Mutter, die Priesterin, im Verborgenen gebar sie mich. Sie legte mich in einen Korb aus Rohr, mit Pech verschloß sie den Deckel über mir. Sie setzte

⁸ Vgl. ausführlich OTTO, Geburt.

⁹ BLUM, Verbindung, 146 schreibt: „Bereits die Tradenten, die Moses Genealogie konkretisierten (Ex 6,20ff), sahen offenbar keine Veranlassung, die Ellipse in 2,1 vereindeutigend aufzulösen.“ Genau dies macht aber Ex 6,20a: ויקח עמרם את־יוכבד דדתו לו לאשה, gestützt auch durch LXX: καὶ ἔλαβεν Ἀμβραμ τὴν Ἰωχαβεδ θυγατέρα τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἑαυτῷ εἰς γυναῖκα.

¹⁰ Anders BLUM, Verbindung, 147: „Auf der Handlungsebene geht es nicht nur um das Verhalten der Mutter, sondern – vom dramatischen Höhepunkt der Episode her gesehen – zugleich um das der Tochter Pharaos, die ebenfalls das Kind ‚sieht‘ und deren Mitleid gerade nicht selbstverständlich ist (V.6); auf der Leserebene geht es um die ‚Besonderheit‘ des Neugeborenen, die sich eben von Anbeginn an abzeichnet.“ Dieses Argument erklärt aber nicht, weshalb die Feststellung von Moses „Schönheit“ in Ex 2,2 mit seinem Verbergen in Verbindung gebracht wird.

mich in den Fluß, aus dem ich nicht heraufkommen sollte. Es trug mich der Fluß, zu Akki, dem Wasserschöpfer, brachte er mich. Akki, der Wasserschöpfer, holte mich beim Heraufkommen seines Schöpfeimers heraus. Akki, der Wasserschöpfer, zog mich an Sohnes statt groß. Akki, der Wasserschöpfer, setzte mich in sein Gärtneramt ein. Wegen meines Gärtneramtes begann Ishtar, mich zu lieben, und so übte ich [5]4 Jahre das Königtum aus.“¹¹ Sargon berichtet, dass seine Mutter eine *enitu*-Priesterin gewesen sei, der es verboten war, zu heiraten. Sein Vater sei ihm unbekannt. Trotz seiner zweifelhaften Abkunft aber wird er von den Göttern erwählt. Ebenso ist das sachliche Profil von Ex 2 zu bestimmen: Die göttliche Bewahrung des Mose kompensiert seine uneheliche Herkunft.

Natürlich sind diese Argumente nicht *more geometrico* zwingend, aber in ihrer Gesamtheit zeigen sie im Sinne einer kumulativen Evidenz eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die genannte diachrone Hypothese auf: Ex 2,1–10 dürfte zunächst unabhängig von Ex 1 entstanden sein. Die Hauptargumente gegen die ursprüngliche Selbständigkeit von Ex 2,1–10 gegenüber Ex 1 bestehen entweder in der Feststellung, dass dann ein Motiv für die Aussetzung des Moseknaben fehle,¹² und/oder in der Bestreitung der oben genannten Interpretation von Ex 2,1 als literarische Darstellung einer illegitimen Geburt des Mose.¹³ Während es richtig ist, dass $\eta\kappa\lambda$ mit einer femininen Person als grammatikalisches Objekt (ohne den expliziten Zusatz $\eta\psi\lambda\lambda$) zwar auch eine Heirat bezeichnen kann, so ist die Deutung als illegitime Beziehung damit nicht ausgeschlossen.¹⁴ Im Fall von Ex 2,1 ist sie aus drei Gründen wahrscheinlich: erstens wegen der auffälligen Namenlosigkeit von Moses Eltern, zweitens wegen der entsprechenden Sachparallele in der Sargonlegende und drittens wegen der sekundären Vereindeutigung in Ex 6,20 (hier mit $\eta\psi\lambda\lambda$), die die Formulierung in Ex 2,1 als problematisch ausweist.

Die Geschichte von Moses Geburt bildet so den Auftakt der Mose-Exodus-Geschichte. Sie begründet in ihrer ursprünglich selbständigen Gestalt die Aussetzung des Mose nicht mit dem Genozidbefehl Pharaos, sondern mit Moses illegitimer Geburt. Ihr theologisches Gepräge ist aus ihr selbst erhebbar, zeigt sich aber auch deutlich im Vergleich mit der sachlich gleichgerichteten Sargonlegende: Obwohl Gott in Ex 2,1–10 nie erwähnt ist, wird deutlich, dass die Geburtsgeschichte der Leserschaft die Interpretation nahelegt, dass Gott selber hinter der wundersamen Bewahrung des Mose steht – der hilflose Knabe wurde nur durch die führende Hand Gottes gerettet. Im Ver-

¹¹ Übersetzung von HECKER, Akkadische Texte, 56; vgl. dazu GERHARDS, Aussetzungsgeschichte.

¹² So GERTZ, Tradition, 374f.

¹³ So GERHARDS, Tochter.

¹⁴ Die Frage der Gewalttätigkeit ist dabei nicht entscheidend; vgl. dazu BLUM, Verbindung, 146 Anm. 124.

gleich mit der Sargonlegende fällt dabei eine gewisse Umkehrung der sozialen Verhältnisse auf: Mose, aus unklaren Verhältnissen stammend, wird von der Tochter Pharaos gefunden und adoptiert, während Sargon Sohn einer hochgestellten *enitu*-Priesterin ist und von einem Gärtner aufgefunden wird.

Ex 2,1–10 ist also ein Dokument impliziter Theologie, das die nachfolgende Mose-Exodus-Geschichte mit einer Ouverture eröffnet, die das Thema der Führung Gottes *suaviter in modo, fortiter in re* anzeigt.

3. Ex 2,4.7–10a als Nachtrag in Ex 2,1–10

Ex 2,1–10 ist kein literarisch einheitlicher Text. Vergleichsweise breit akzeptiert ist die literarkritische Ausgrenzung von Ex 2,4.7–10a.¹⁵ Mit diesem Einschub wird Moses Schwester als Figur eingeführt, die das Mosekind seiner leiblichen Mutter zuführt und bei ihr aufwachsen lässt. Erst danach findet die Namengebung und Adoption durch die Tochter Pharaos statt (Ex 2,10b). Für den Ergänzungscharakter von Ex 2,4.7–10a sprechen drei Beobachtungen: Erstens ist die hier erwähnte Figur der Schwester des Mose logisch schwierig, da Ex 2,1 nicht erkennen lässt, dass Mose bereits ältere Geschwister gehabt haben könnte. Zweitens zeigt der Einschub eine klare sachliche Ausrichtung, die den künftigen Held und Retter Israels nicht ganz im heidnischen, ägyptischen Umfeld des Königshofs aufwachsen lässt. Drittens hätte Mose gemäß der vorliegenden Gestalt von Ex 2,1–10 erst im herangewachsenen Alter seinen Namen bekommen (Ex 2,10b), was ebenfalls für die Annahme spricht, dass die Verse 7–10a eine Ergänzung sind. Bei Ex 2,4.7–10a handelt es sich um ein Beispiel einer „Fortschreibung“ (gegenüber einer „Redaktion“), da sich diese Ergänzung nur auf den Binnenkontext von Ex 2,1–10 bezieht.

Oft wurde ein literarisch gleichursprünglicher Zusammenhang mit der Hebammenepisode in Ex 1,15–21 behauptet. Tatsächlich berühren sich die Ergänzungsschicht in Ex 2,4.7–10a und die Hebammenepisode motivlich und terminologisch, doch sachlich liegen sie weit auseinander: Während Ex 2,4.7–10a die Notwendigkeit hervorhebt, dass Mose bei seinen Volksgenossen aufwächst, argumentiert Ex 1,15–21 dafür, dass sich Gottesfurcht auch im Ausland finden lässt. Die sprachliche Verwandtschaft der beiden Texte deutet eher darauf hin, dass der eine Text den anderen kennt und voraussetzt – und nicht auf eine einheitliche Verfasserschaft. Wenn die Hebammenepisode jünger ist als die Passagen über Moses Schwester in Ex 2,4.7–10a, dann würde Ex 1,15–21 den negativen Blick auf den Hof Pharaos in Ex 2ff. abmildern. Wenn hingegen die Schwesterpassagen jünger sind als die

¹⁵ Vgl. dazu LEVIN, *Jahwist*, 320; GERTZ, *Tradition*, 376 (mit Lit. in Anm. 115); BERNER, *Exoduserzählung*, 52f. (Lit.). Vgl. auch die Diskussion bei EBACH, *Schwester*. Vgl. auch RAPP, *Mirjam*.

Hebammenepisode, wären erstere als Kritik an der Auffassung zu lesen, dass es gottesfürchtiges Leben auch unter den Ägyptern gebe (s.u. 4.), und Moses Aufwachsen wäre am ägyptischen Hof vorstellbar gewesen.

4. Die Gefährdung aller hebräischen Knaben in Ex 1,22 als Aufweitung der Gefährdung des Mose in Ex 2,1–10

Die Wahrscheinlichkeit der Annahme einer ursprünglichen Selbständigkeit von Ex 2 gegenüber Ex 1 kann dadurch weiter erhöht werden, dass sich das – in der Exodustradition übrigens nur marginal verankerte¹⁶ – Genozidthema in Ex 1 als redaktionelle Aufweitung der Gefährdungsthematik in Ex 2 erklären lässt. Auch hier ist allerdings zunächst auf ein Beispiel einer kleinräumig orientierten „Fortschreibung“ in Ex 1 hinzuweisen, deren Ergänzungscharakter in der Forschung oft vertreten worden ist: Die Episode von den gottesfürchtigen Hebammen in Ex 1,15–21¹⁷ scheint dem Genozidbefehl Pharaos in Ex 1,22 vorgeschaltet worden zu sein, um aufzuzeigen, dass Ägypten nicht ein gänzlich gottloses Land ist. Die ursprüngliche Selbständigkeit von Ex 1,22¹⁸ gegenüber Ex 1,15–21 zeigt sich daran, dass Ex 1,22 nicht als Verschärfung nach einem gescheiterten ersten Versuch formuliert ist, sondern aus sich selbst verstehbar ist.¹⁹

Anders als sein Kontext spricht Ex 1,15–21 außerdem von „Hebräerinnen“ und „Hebräern“,²⁰ nicht vom Volk Israel. Bereits in Ex 1,16 wird dabei der

¹⁶ Israel wird gemäß den biblischen Exodusreminiszenzen außerhalb von Ex 1–2 aus der „Sklaverei“ in Ägypten gerettet, nicht vor dem Genozid seiner Kinder. Vgl. BECKER, Exodus-Credo.

¹⁷ Zur Sekundarität der Namensnennungen „Schifra“ und „Pua“ vgl. LEVIN, Jahwist, 320 und BERNER, Exoduserzählung, 27: „mit den Namen verschwindet auch der unrealistische Erzähzug, daß zwei Hebammen ein ganzes Volk betreuen.“

¹⁸ Sam., LXX, TO, TPsJ und TN identifizieren die Knaben explizit als Söhne der Hebräer (vgl. GERTZ, Tradition, 374 Anm. 106).

¹⁹ Anders GERTZ, Tradition, 374: „Der allgemeine Tötungsbefehl lässt sich nicht von der Hebammenepisode trennen.“ Sein Argument findet sich in der spezifischen Formulierung in Ex 1,22, die unausgesprochen lässt, „wessen neugeborene Knaben eigentlich ertränkt werden sollen“ (ebd.). Doch Ex 1,22 schließt problemlos an Ex 1,12 an (Ex 1,13f. gehören zu „P“): „וכאשר יענו אתו כן ירבה וכן יפרץ ויקצו מפני בני ישראל“: „Je mehr sie es aber unterdrückten, desto stärker mehrte es sich und breitete es sich aus. Und es graute ihnen vor den Israeliten.“ Dass – auf der Erzählebene – der Befehl des Pharao (כל־הבן הילוד היארה) „Jeden Sohn, der geboren wird, sollt ihr in den Nil werfen, jede Tochter aber sollt ihr am Leben lassen.“ von den Ägyptern dahingehend hätte missverstanden werden können, dass sie auch ihre eigenen Söhne in den Nil werfen sollen, weil deren Volkszugehörigkeit im Befehl nicht spezifiziert ist, darf man wohl ausschließen.

²⁰ Möglicherweise aus Ex 2,6 beeinflusst: „מילדי העברים זה“ „Das ist eins von den Kindern der Hebräer.“

Befehl Pharaos aus Ex 1,22 vorgeholt, dass alle Söhne der Israeliten getötet, die Töchter aber am Leben gelassen werden sollen – in Ex 1,16 ist er allerdings nur an die Hebammen, in Ex 1,22 an das ganze Volk der Ägypter gerichtet. Die Episode rechnete wohl – entsprechend ihrem Konsonantentext – ursprünglich damit, dass die Hebammen Ägypterinnen sind, die aber auch bei den Israelitinnen ihren Dienst verrichten. Nur deshalb kann Pharaos ihnen den Tötungsbefehl an den hebräischen Knaben erteilen und nur deshalb kennen die Hebammen auch den Unterschied zwischen hebräischen und ägyptischen Frauen in deren Geburtsverhalten (Ex 1,19). Die masoretische Überlieferung nahm allerdings Anstoß an den gottesfürchtigen ägyptischen Hebammen und vokalisierte in Ex 1,15 למילדת העברית „zu den Hebammen der Hebräerinnen“ als למילדת העברית „zu den hebräischen Hebammen“.²¹ Richtig gesehen ist außerdem, dass Ex 1,15–21 in enger Verbindung zu Ex 2,4.7–10a steht²² – der Ergänzung in der Geschichte von Moses Geburt, in der Moses Schwester ihren Bruder unter dem Vorwand, ihm eine „Amme“ zu besorgen, zu seiner leiblichen Mutter zurückführt. Vermutlich ist allerdings Ex 1,15–21 nicht mit Ex 2,4.7–10a gleichursprünglich, dazu sind die beiden Ergänzungen konzeptionell zu unterschiedlich ausgerichtet: Ex 2,4.7–10a ist gegen Ägypten gerichtet – Mose muss, damit er nicht am heidnischen Hof des Pharaos aufwachsen muss, zu seiner Mutter zurückgebracht werden –, während Ex 1,15–21 mit dem Motiv der gottesfürchtigen Hebammen eine ägyptenfreundliche Perspektive vertritt. Bemerkenswerterweise handelt es sich bei Ex 1,15–21 um den einzigen Abschnitt in der gesamten Exoduserzählung, der ein zumindest ansatzweise positives Licht auf Ägypten wirft.

Ist aber Ex 1,15–21 eine sekundäre Elaboration von Ex 1,22,²³ dann hängt das ganze Genozidthema ursprünglich an diesem einen Vers Ex 1,22. Nur schon die fehlende narrative Exposition und Ausgestaltung lässt es von daher als nicht unwahrscheinlich erscheinen, dass Ex 1,22 deshalb so knapp formuliert werden konnte, weil es sich bei Ex 1,22 um eine epitomisierende Aufweitung von Ex 2,1–10 handelt: Ex 1,22 ist kein selbständiger Erzähzug und schon gar keine selbständige Erzählung, sondern ein vorgeschaltetes Motiv, das die Gefährdung des Mose auf alle israelitischen Knaben überträgt. Gleichzeitig behebt Ex 1,22 den impliziten Anstoß, Moses Mutter könnte ihn zunächst aus eigenem Vorsatz ausgesetzt haben – weil er unehelich geboren war. Ex 1,22 übertüncht dieses Motiv mit dem Genozidbefehl Pharaos.

Die Künstlichkeit von Ex 1,22 zeigt sich auch daran, dass die Ausführung von Pharaos Befehl nirgends auch nur angedeutet wird – die Leserschaft erfährt nirgends von auch nur einem ertränkten hebräischen Knaben. Das ist

²¹ Vgl. SCHMIDT, Exodus, 4; BERNER, Exoduserzählung, 27.

²² Vgl. GERTZ, Tradition, 373–375.

²³ Umgekehrt LEVIN, Jahwist, 321.

auch nicht nötig, denn Ex 1,22 dient lediglich als Hintergrundfolie für Ex 2,1–10.

Lässt sich diese Annahme weiter substantieren? Sie ist nur schon aus dem elementaren inhaltlichen Grund wahrscheinlich, da der Tötungsbefehl Pharaos explizit gegen die „Knaben“ nur Sinn macht im Vorblick auf Ex 2: Um ein Volk an seiner Vermehrung zu hindern, wäre es näherliegend, die „Töchter“ zu töten, die für den Nachwuchs verantwortlich sind. Männer sind dazu nur in geringer Zahl nötig. Die Gefährdung muss sich allein um Mose willen gegen die „Knaben“ richten.

Ex 1,22 dürfte ursprünglich an 1,9–12 angeschlossen haben,²⁴ denn Ex 1,13f. wird übereinstimmend zu P gerechnet, während Ex 1,15–21 eine vorgeschaltete Ausgestaltung zu Ex 1,22 darstellt, die eine differenzierte(re) Sicht der Ägypter einbringen will.²⁵ Die narrative Logik verläuft demnach von dem in Ex 1,12 festgestellten Grauen der Ägypter darüber, dass sich die Israeliten trotz Unterdrückung ebenso wundersam wie rapide vermehren, zu der Verfügung des Pharaos an sein ganzes Volk, dass alle Söhne der Israeliten in den Nil geworfen, die Töchter aber am Leben gelassen werden sollen.

Die Textanteile in Ex 1,9–12 und Ex 1,22 sind miteinander über die Funktion verbunden, dass sie beide motivlich auf den Auszug der Israeliten aus Ägypten in Ex 13–15 vorausblicken. Die Befürchtung Pharaos aus Ex 1,10, dass die Israeliten „aus dem Land heraufziehen“ werden, wird trotz seiner diesem Ziel entgegengesetzten Maßnahmen eintreffen, und der Plan, dass die israelitischen Knaben im Nil ertränkt werden sollen, wirft sein Licht auf das Ertrinken der Ägypter beim Durchzug durch das Schilfmeer voraus. Sowohl Ex 1,10 wie auch 1,22 sind dabei in einer gewissen Ambiguität formuliert. Für Ex 1,10 wollte man sogar für den Ausdruck *עלה מן-הארץ* eine Sonderbedeutung „sich des Landes bemächtigen“ postulieren²⁶ – da das Wegziehen der Israeliten aus Ägypten ja das Problem der Übervölkerung lösen würde –, doch es ist wahrscheinlicher, dass Ex 1,10 Pharaos als einen Propheten wider Willen zeichnen will, der durch sein Verhalten erst ermöglicht, was er verhindern will. In Ex 1,22 ist hingegen nicht klar, wer denn diese „Knaben“ sind, es fehlt eine Näherbezeichnung als Kinder der Israeliten. Dadurch entsteht die Möglichkeit eines „double entendre“ des Genozidbefehls Pharaos: Er meint die Israeliten, richtet ihn *de facto* aber gegen sein eigenes Volk, wie der weitere Verlauf der Exoduserzählung zeigen wird.²⁷

²⁴ S.o. Anm. 19.

²⁵ Vgl. WEBER, Tochter.

²⁶ Vgl. die kritische Diskussion bei RUPPRECHT, *עלה מן-הארץ*.

²⁷ Es ist allerdings auffällig, wie namentlich die priesterschriftlichen Anteile in Ex 14 betonen, dass der Untergang das ägyptische Heer, nicht das ägyptische Volk trifft; vgl. dazu weiter SCHMID, Taming.

Hat Ex 1,22 den vorgegebenen Text in Ex 2,1–10 als verbindlich angesehen? Es scheint jedenfalls nicht so, als dass im Zuge der Voranstellung von Ex 1,22 auch Ex 2,1–10 verändert worden wäre: Weder wurde die Verbindung zwischen Moses Eltern vereindeutigt, noch wurden daraufhin die Spuren verwischt, dass Mose aus einem anderen Grund als wegen des Genozidbefehls Pharaos ausgesetzt worden sein könnte. Ex 1,22 scheint als bloße neue Einleitung das Verständnis von Ex 2,1–10 verändert zu haben – eine Technik, die aus der altorientalischen Literatur und auch sonst aus dem Alten Testament gut belegt ist.²⁸

5. Die doppelte Beeinflussung von Ex 1 von Ex 2 und von Gen 50 her

Lässt man sich auf die bisher vorgeschlagenen Rekonstruktionen – jedenfalls in ihren Grundzügen – ein, wie ist dann die Entstehung von Ex 1 zu charakterisieren?

Ex 1 scheint auf der einen Seite deutlich von Ex 2,1–10 her inspiriert zu sein, indem hier das Motiv von Moses Gefährdung auf die Gefährdung der israelitischen Knaben und damit des Volkes Israel insgesamt übertragen wird. Auf der anderen Seite dürfte sich aber Ex 1 zugleich auch Gen 50 verdanken, was sich vor allem aus der Perspektive nahelegt, dass die literarischen Grundschichten von Genesis und Exodus – in der traditionellen Urkundenhypothese als „J“ identifiziert – keinen ursprünglichen Erzählzusammenhang bilden, sondern vermutlich erst bei P bzw. in deren literaturgeschichtlichem Umfeld literarisch miteinander verbunden worden sind.²⁹

An sich wäre die Verschärfung der Gefährdung Israels durch den möglichen Genozid erzählerisch nicht nötig für die Exoduserzählung. Für das weitere Verständnis reicht die Unterdrückung Israels in Ägypten aus. Dass Ex 1 spezifisch das Genozidthema einführt, dürfte von der Schlussentziffer der Josephsgeschichte in Gen 50,20 her motiviert sein:

ואתם חשבתם עלי רעה אלהים חשבה לטבה למען עשה כיום הזה להחית עמ־יִרְבֵּה
„Und ihr plantet Böses gegen mich, Gott plante es zum Guten, damit er vollbringe, was heute der Fall ist: Ein großes Volk am Leben zu erhalten.“

Die Josephsgeschichte endete mit der Zusage, dass Gott durch alle menschlichen Irrungen und Wirrungen hindurch Israel als ein „großes Volk“ am „Leben“ lassen werde. Diese Schlussaussage hat Ex 1 dazu geführt, die in Gen 50

²⁸ Vgl. MILSTEIN, Tracking.

²⁹ Vgl. DE PURY, Cycle; SCHMID, Erzväter; GERTZ, Tradition; WÖHRLE, Fremdlinge, 142f. Kritisch dazu SCHMITT, Erzväter- und Exodusgeschichte; DAVIES, Transition.

vorerst behobene Krise noch einmal zu verschärfen. Dabei hat sich Ex 1 motivlich von Ex 2,1–10 inspirieren lassen.

Die Josephsgeschichte, besonders Gen 50, formulierte für Ex 1 eine sachliche Vorgabe, die Ex 1 weder umgehen wollte noch konnte. Dass diese Vorgabe ein „verbindlicher Text“ gewesen sei, dürfte wohl einen zu starken Ausdruck darstellen – vermutlich ist es angemessener, vom „Gegebensein“ von Gen 50 zu sprechen: Weil dieser Text vorhanden war und sich szenisch für den Anschluss der Exoduserzählung anbot, wurde er von Ex 1 aufgegriffen und motivlich verwertet.

6. Die Aufnahme von Ex 2,1–10 in Gen 6–9

Die expliziten literarischen Berührungen zwischen Ex 2,1–10 und der Fluterzählung in Gen 6–9, die aus priesterschriftlichen und nichtpriesterschriftlichen Anteilen besteht, sind geringfügig. Dennoch lassen es zwei grundlegende Beobachtungen nahezu als gesichert erscheinen, dass Gen 6–9 von Anfang an – und dies gilt, ob man nun die priesterschriftlichen³⁰ oder die nichtpriesterschriftlichen Texte als literarische Grundschrift bestimmt – im Lichte und in Kenntnis von Ex 2,1–10 geschrieben worden ist.³¹ Der hebräische Begriff תבה, der soviel wie „Kasten“ bedeutet und in Gen 6–9 26mal die „Arche“ (<lat. *arca* „Kasten“) bezeichnet, kommt nur noch zweimal in der Hebräischen Bibel vor, und zwar in Ex 2,3.5: Das Bastkörbchen, in dem Mose auf dem Nil ausgesetzt wird, heißt ebenfalls תבה. Zu dieser Formulierungsexklusivität kommt der Umstand, dass sowohl in Ex 2,1–10 als auch in Gen 6–9 der Inhalt der תבה vor Untergang und Tod bewahrt wird und dass beidemal ihr Inhalt von höchst prominenter Bedeutung ist – der nachmalige Retter Israels bzw. die Noahsippe und Repräsentanten der Tierwelt. Das macht die Annahme wahrscheinlich, dass diese Nähe nicht auf Zufall, sondern auf gewollter Aufnahme beruht.

Natürlich ist die Nähe zwischen Gen 6–9 und Ex 2,1–10 oft gesehen worden. Man hat sie üblicherweise im Sinne der genannten Funktionsanalogie ausgelegt: So wie die menschlichen und tierischen Lebewesen der Welt durch die תבה in Gen 6–9 vor dem Untergang bewahrt werden, so wird Mose in Ex 2,1–10 durch die תבה gerettet. Bedenkt man diese Analogie jedoch vor dem üblichen Grundsatz der Sagenforschung, dass Motive im Laufe ihrer Überlieferungsgeschichtlichen Wanderung in der Regel „größer“ werden,³² so lässt sich annehmen, dass Gen 6–9 im Lichte von Ex 2,1–10 verfasst worden

³⁰ Vgl. z.B. SKA, *Story*; PETERSEN, *Formation*; KRÜGER, *Herz*; BOSSHARD-NEPUSTIL, *Sintflut*.

³¹ Vgl. SPOELSTRA, *Life Preservation*.

³² Vgl. KOCH, *Formgeschichte*, 153.

ist und nicht umgekehrt. Dies lässt sich zudem durch die neueren literaturgeschichtlichen Annahmen zu Gen 6–9 und Ex 2,1–10 stützen, die mit einer gewissen Übereinstimmung Ex 2,1–10 in die neuassyrische Zeit und Gen 6–9 höchstens gleichzeitig, eher aber später ansetzen. Schließlich deutet auch der Umstand, dass תבה ein ägyptisches Lehnwort ist, eher auf eine Verankerung der תבה in der Exoduserzählung als in der Flutperikope hin.³³

Diese Abhängigkeitsrichtung lässt nun aber die Frage aufkommen, wie Gen 6–9 dazu gekommen ist, Ex 2,1–10 in der genannten Weise zu rezipieren. Man kommt nicht umhin, anzunehmen, dass Gen 6–9 nicht nur Ex 2,1–10 gekannt und bedacht hat, sondern Ex 1–2 insgesamt: Ex 2,1–10 ist nicht nur eine Geschichte von Moses Gefährdung und Rettung, sondern sie ist das Paradigma, das in Ex 1–2 (im weiteren Kontext von Ex 1–15) auf Israel insgesamt angewendet wird. Dass die Exoduserzählung für die Flutperikope von Bedeutung ist, ergibt sich auch aus den Analogien, die die Arche mit dem späteren Zeltheiligtum parallelisieren.³⁴ Schon in Tafel XI des Gilgameschepos werden mit der würfelförmigen und siebenstöckigen Arche Utnapischims Assoziationen an ein Tempelheiligtum geweckt.³⁵

Und so wie in Gen 2–3 Israeltraditionen universalisiert werden – die ersten Repräsentanten der Menschheit werden wegen ihres Ungehorsams gegen Gottes Gebot aus dem Garten Eden vertrieben, so wie Israel sein Land aufgrund seines Ungehorsams verliert (2Kön 17; 24–25)³⁶ –, so scheint dies auch in Gen 6–9 der Fall zu sein: Die Menschheit wird gerettet, so wie Israel gerettet wird. Israel erfährt seine Rettung im Durchzug durch das Meer, Noah und seine Sippe durch ihre Bewahrung in der „Arche“.

Theologisch ist allerdings Gen 6–9 sehr viel dramatischer gedacht: Urheber der Bedrohung ist nicht ein feindliches Imperium – wie in Ex 1–2 Ägypten –, sondern Gott selbst. Doch auch dieser Gedanke ist nicht ohne Anhalt an Gen 50–Ex 2: Wie aus Gen 50,20 deutlich wird, kennt schon die theologische Deutung der Josephsgeschichte und damit auch des literarischen Übergangs von der Erzelternerzählung zur Exoduserzählung die Perspektive, dass es Gott selbst ist, der hinter den Gefährdungen steht, in die er Joseph (vgl. auch die Szene in Gen 37,15–17) und dann sein ganzes Volk bringt. Gen 6–9 konnte an diese Perspektive anknüpfen und sie explizieren.

Für Gen 6–9 spielt weiter zweifellos die Aufnahme babylonischen Überlieferungsmaterials eine entscheidende Rolle: Die Vorstellung einer Sintflut

³³ Vgl. Ges¹⁸, s.v. תבה.

³⁴ Vgl. JACOB, Genesis, 187–194; POLA, Priesterschrift, 286–290.367; BAUMGART, Umkehr, 531–542. Vgl. auch die מכסה „Decke“ der Arche, die terminologisch gleich wie die Zeltdecken des Heiligtums in Ex 26,14; 35,11; 36,19; 39,34; 40,19 (vgl. Num 3,25; 4,8.10.11.12.25) heißt.

³⁵ Vgl. BAUMGART, Umkehr, 506–526.

³⁶ Vgl. BLENKINSOPP, P and J, 4.

gehört weder zum Erfahrungs- noch zum Überlieferungsrepertoire in Jerusalem oder Juda, wohl aber zu den tragenden Überlieferungen Mesopotamiens. Mit der Einbindung der Fluttradition in der Urgeschichte berücksichtigt Gen 1–11 den Stand der damaligen Wissenschaft über die Vorgeschichte der Welt und bindet sie in die indigenen Traditionen Israels und Judas ein.

Es lässt sich sogar vermuten, dass Gen 6–9 Ex 2,1–10 mitsamt dem vorlaufenden Kontext des Genozidthemas in Ex 1 vorgelegen hat. Diese Annahme wäre literargeschichtlich dann möglich, wenn man in Gen 6–9 nur priesterschriftliches und nachpriesterschriftliches Textgut findet, denn Ex 1 enthält – nach meiner Meinung – keine vorpriesterschriftlichen Textanteile. Für die Abfassung von Gen 6–9 wäre dann aus Ex 1–2 nicht nur der Rettungsgedanke, sondern auch die universalisierte Gefährdungsvorstellung leitend gewesen.

7. Folgerungen für textgeleitete Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse in der Hebräischen Bibel

Welche Folgerungen lassen sich aus diesen Beispielen und Beobachtungen für die Erhellung von Fortschreibungsprozessen innerhalb von narrativen Passagen im Alten Testament ziehen?³⁷

1.) Die kleinräumige Fortschreibung in Ex 2,4.7–10a verdankt sich dem Interesse, dem Moseknaben ein Aufwachsen in einem jüdischen Kontext zu verschaffen. Das dazu eingeführte Motiv einer Schwester des Mose mag auf einer älteren Tradition beruhen, die allerdings nur schwer zu greifen ist (vgl. Ex 15,20f. [Mirjam nur als Schwester Aarons!]; Num 26,59; 1Chr 5,29).³⁸ Es mag jedenfalls bei der Wahl der Einführung einer neuen Person in Ex 2,1–10 eine Rolle gespielt haben, dass Mirjam als Moses Schwester im Pentateuch nirgends erzählerisch eingeführt wird und sie sich so dem Ergänzter angeboten hatte, auch wenn er sie namenlos beließ. Der Ergänzter hat bei der Eintragung seiner Formulierungen in den vorgegebenen Text zumindest zwei Inkonsistenzen in Kauf genommen: Zum einen ist unklar, woher die Schwester kommt (wann wurde sie geboren?), zum anderen verlängert sich so der Prozess von Moses Namensgebung um mehrere Jahre. Die Wahrung erzählerischer Kohärenz scheint also von untergeordneter Bedeutung gewesen zu sein. Der Ergänzter rechnet vielmehr mit einer fokussierten Wahrnehmung des neuen Textes: Das von ihm verfolgte Anliegen steht im Zentrum. Ob es sich in die narrative Logik des vorliegenden Textes einfügt, ist nebensächlich.

³⁷ Vgl. GERTZ, *Schriftauslegung*.

³⁸ Vgl. zu dieser Fragestellung RÖMER, *Tracking*.

2.) Die Fortschreibung von Ex 2,1–10 nach vorne, in den jetzigen Text von Ex 1 hinein, ist im Rahmen der Verbindung der Erzeltern- und der Exoduserzählung zu erklären: Das Leitmotiv der Josephsgeschichte in Gen 50,20 – die Frage des Überlebens des Volkes Israel – wird in Ex 1,22 dramaturgisch aufgenommen und in Aufweitung von Ex 2,1–10 von Mose auf alle „hebräischen Knaben“ übertragen. Überlieferungsbildend wirken für Ex 1 *beide* benachbarten Kontexte, sowohl Gen 50 als auch Ex 2.

Dass der ägyptische Pharao in Ex 1,22 als Kindermörder dargestellt wird, dürfte auf der Rezeption entsprechender Polemik aus der deuteronomistischen Literatur beruhen, die das Töten von Kindern (vgl. z.B. Jer 19,5 לשרף את־בְּנֵיהֶם בָּאֵשׁ להעביר איש את־בְּנוֹ ואת־בִּתּוֹ „um ihre Kinder im Feuer zu verbrennen“; „damit jeder seinen Sohn oder seine Tochter durch das Feuer gehen ließ“ 2Kön 23,10) als heidnische Praktik brandmarkt.³⁹ Die „hebräischen Knaben“ sollen dabei allerdings nicht „verbrannt“, sondern „ertränkt“ werden – diese Variation ergibt sich aus der ausweitenden Aufnahme von Ex 2,1–10.

Die gegenwärtigen Theoriebildungen zur Formierung des Pentateuch⁴⁰ legen es weiter nahe, zeitgeschichtliche Erfahrungen als zusätzliche Faktoren der textlichen Ausgestaltung von Ex 1 mit in Rechnung zu stellen: Wenn Ex 1 – aufgrund seiner Komposition aus P und nach-P-Anteilen – in die Zeit des babylonischen Exils oder in die darauffolgende frühpersische Epoche zu datieren ist,⁴¹ so ist die Frage des Weiterbestehens Judas (und in einem weiteren Sinn Israels) als eines zahlreichen Volkes ein aktuelles Problem aus der Zeit der Verfasser des Textes selbst.⁴²

3.) Die Einfügung der Perikope der gottesfürchtigen Hebammen in Ex 1,15–21 weicht die sonst durchgehende Dämonisierung Ägyptens in der Mose-Exodus-Erzählung auf.⁴³ Auch sie dürfte den durch Ex 1 erstellten Zusammenhang der Mose-Exodus-Erzählung mit der Josephsgeschichte voraussetzen und inhaltlich berücksichtigen. Sie erzielt so einen gewissen Ausgleich zwischen den Ägyptenbildern beider Erzählblöcke. Entstehungsgeschichtlich dürfte sich in den Unterschieden zwischen der Mose-Exodus-Erzählung ab Ex 2 und der Hebammenperikope der Fortschritt von der neuassyrischen zur neubabylonischen und frühpersischen Zeit widerspiegeln,⁴⁴ in der auch positive Diasporaerfahrungen ihren literarischen Niederschlag in der Hebräischen Bibel finden konnten (vgl. z.B. Gen 28,13–15 oder Gen 37–50).⁴⁵ Im Gefolge

³⁹ Vgl. z.B. Jer 19,5; 2Kön 23,10; zum Kinderopfer und den religionsgeschichtlichen Hintergründen vgl. z.B. ENGELKEN, Menschenopfer; DEWRELL, Child Sacrifice.

⁴⁰ Vgl. die Literatur oben Anm. 5.

⁴¹ Vgl. SCHMID, Distinguishing.

⁴² Vgl. z.B. CARTER, Emergence, 172–248 (Lit.); vgl. auch LIPSCHITS, Changes.

⁴³ Vgl. KESSLER, Ägyptenbilder.

⁴⁴ Zu den traditionsgeschichtlichen Ursprüngen der Exoduserzählung vgl. BECKER, Exodus-Credo.

⁴⁵ Vgl. WÖHRLE, Joseph.

dieser Texte sind dann vermutlich diejenigen Aussagen der Genesis entstanden, die die Entstehung der Diaspora überhaupt als wichtiges Element im Plan Gottes, den Völkern Heil zu vermitteln, interpretiert, so etwa in Gen 28,14 (היה זרעך כעפר הארץ ופרצת ימה וקדמה וצפנה ונגבה ונברכו בך כל משפחת) האדמה ובזרעך „Und deine Nachkommenschaft wird sein wie der Staub der Erde, und du wirst dich ausbreiten nach Westen und Osten, nach Norden und Süden, und durch dich werden Segen erlangen alle Sippen der Erde und durch deine Nachkommenschaft“). Die prophetische Literatur hingegen (z.B. Jer 24,9–10) kennt die Diaspora vorrangig als Resultat des Gerichtshandelns Gottes.

4.) Bei der Abfassung der Urgeschichte, die erstmals die Überlieferungen Israels und Judas in einen weltgeschichtlichen Kontext stellt, spielte das Motiv der תבה, des „Kästchens“ aus Ex 2,1–10, im Rahmen der Flutperikope zweifellos eine gestaltende Rolle. Es ist sonst kaum zu erklären, weshalb die Arche mit diesem Begriff terminologisch beschrieben wird. Stellt man zudem in Rechnung, dass die Flutperikope den nichtpriesterschriftlichen Erzählzusammenhang zwischen Gen 2–4 und 9–10 unterbricht und vermutlich eine Ergänzung dazu darstellt,⁴⁶ so fällt auf, dass vor allem Gen 6–9 in einen Dialog mit Überlieferungen über Israel innerhalb der Urgeschichte eintritt: Einerseits über das Motiv der תבה, andererseits über die Rezeption der Gerichtsprophetie, die in Gen 6–9 urgeschichtlich gebrochen wird.⁴⁷ Beides steht vermutlich in einer inneren Verbindung zueinander: Die Gerichtsprophetie kann gebannt werden, indem an Moses „urgeschichtliche“ Bewahrung erinnert wird, die in Gen 6–9 zur Bewahrung der Menschheit aufgeweitet wird.

Im Rahmen der Formierung der biblischen Urgeschichte ergab sich zudem aufgrund von deren globalem Fokus die Notwendigkeit, mesopotamisches Wissensmaterial mit in die Darstellung einzubeziehen:⁴⁸ Kenntnisse über die Urgeschichte der Welt waren vor allem über die mesopotamische Tradition zugänglich, die sich als Quelle für die alttestamentliche Überlieferungsbildung anbot. Natürlich ist es möglich, dass bereits in neuassyrischer Zeit die mesopotamischen Flutüberlieferungen in Israel und Juda zugänglich waren, aber ein breites Einfallstor für mesopotamische Überlieferungen ergab sich vor allem mit dem babylonischen Exil und den entsprechenden Kulturkontakten.⁴⁹

Die mesopotamische Fluttradition wurde in Gen 6–9 allerdings in grundlegender Weise transformiert. Dies betrifft zunächst die Konzentration der göttlichen Akteure der mesopotamischen Vorlagen auf die eine Gottheit der

⁴⁶ Vgl. z.B. SKA, *Story*; BOSSHARD-NEPUSTIL, *Sintflut*. Anders GERTZ, *Beobachtungen*; GRÄTZ, *Gericht*, der Gertz folgt.

⁴⁷ Vgl. GERTZ, *Noah*.

⁴⁸ Vgl. GERTZ, *Formation*.

⁴⁹ Vgl. BAUMGART, *Umkehr*; DAY, *Study*.

Bibel, die für den narrativen Ablauf von Gen 6–9 vor allem das logische Problem aufwirft, weshalb Gott seinen eigenen Plan, die Menschheit zu vernichten, durch die Rettung der Noahsippe auf der Arche unterläuft.⁵⁰ Wenn Gen 6–9 mit nur einem göttlichen Handlungsträger auskommen muss, so bot die Rezeption von Ex 2,1–10 über den an sich wenig naheliegenden Begriff תבה ein implizites Motiv für die Bewahrung Noahs: Gottes Auftrag an Noah, [...] עשה לך תבת „mache dir einen Kasten [...]“ (Gen 6,14) verlagert die Aktivität der Bewahrung in Noahs eigenes Tun. Die Beschreibung Noahs in Gen 6,9 liefert den impliziten Grund für seine Rettung: נח איש צדיק תמים היה „Noah war ein gerechter Mann, vollkommen in seinen Generationen, mit Gott wandelte Noah.“ Doch mit dem Auftrag עשה לך תבת [...] „mache dir einen Kasten [...]“ wird das Sinngefüge von Ex 2,1–10 aktiviert, das die Rettung – anders als die Sargonlegende – nur implizit als gottgefügt interpretiert, so dass die inhaltliche Spannung zwischen Gottes Plan und Gottes Durchführung der Flut zwar nicht verschwindet, aber doch abgemildert wird.

Literaturverzeichnis

- ALBERTZ, R., Exodus 1–18, ZBK 2.1, Zürich 2012.
- ANDERSON, B.A., An Introduction to the Study of the Pentateuch, London/New York 2017.
- ARTUS, O., Die Pentateuch-Gesetze, in: RÖMER, T. u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen, Zürich 2013, 176–195.
- BAUMGART, N.C., Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9, HBS 22, Freiburg 1999.
- BECKER, U., Das Exodus-Credo. Historischer Haftpunkt und Geschichte einer alttestamentlichen Glaubensformel, in: BECKER, U./OORSCHOT, J. VAN (Hg.), Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel, ABG 17, Leipzig 2005, 81–100.
- BERNER, C., Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels, FAT 73, Tübingen 2010.
- BLENKINSOPP, J., P and J in Genesis 1:1–11:26: An Alternative Hypothesis, in: BECK, A.B. u.a. (Hg.), Fortunate the Eyes That See. Essays in Honor of D.N. Freedman, Grand Rapids 1995, 1–15.
- BLUM, E., Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Oder: Woran erkennt man ein literarisches Werk in der hebräischen Bibel? (2007), in: DERS., Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vorderen Propheten, hg.v. W. Oswald, FAT 69, Tübingen 2010, 375–404.
- Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen, in: GERTZ, J.C. u.a. (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Kom-

⁵⁰ Vgl. z.B. KEEL, Jahwe; DAY, Study, 85f. Kritisch dazu SCHÜLE, Prolog.

- position des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315, Berlin u.a. 2002, 119–156.
- BOSSHARD-NEPUSTIL, E., Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Gen 6–9, BWANT 165, Stuttgart u.a. 2005.
- CARTER, C.E., The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study, JSOT.S 294, Sheffield 1999.
- DAVIES, G.I., The Transition from Genesis to Exodus, in: DELL, K.J. u.a. (Hg.), Genesis, Isaiah and Psalms, VT.S 135, Leiden 2010, 59–78.
- DAY, J., Comparative Ancient Near Eastern Study. The Genesis Flood Narrative in Relation to Ancient Near Eastern Flood Accounts, in: DELL, K.J./JOYCE, P.M. (Hg.), Biblical Interpretation and Method. Essays in Honour of J. Barton, Oxford 2013, 74–88.
- DEWRELL, H.D., Child Sacrifice in Ancient Israel, Explorations in Ancient Near Eastern Civilizations 5, Winona Lake 2017.
- DOZEMAN, T.B., The Pentateuch. Introducing the Torah, Minneapolis 2017.
- (Hg.), Methods for Exodus, Cambridge 2010.
- DOZEMAN, T.B. u.a. (Hg.), The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation, VT.S 164, Leiden 2014.
- EBACH, J., Die Schwester des Mose. Anmerkungen zu einem „Widerspruch“ in Exodus 2,1–10, in: DERS., Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese, Neukirchen-Vluyn 1995, 130–144.
- ENGELKEN, K., Menschenopfer im Alten Orient und im Alten Testament, in: SEEBASS, H., Genesis II/1, Neukirchen-Vluyn 1997, 205–207.
- GERHARDS, M., „... und nahm die Tochter Levis“. Noch einmal zu Ex 2,1 als Motivation der Aussetzung des Mose. „Seine Geburt war unordentlich ...“ – wirklich?, BN 154 (2012) 103–122.
- Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literatur- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch, WMANT 109, Neukirchen-Vluyn 2006.
- GERMANY, S., The Exodus-Conquest Narrative. The Composition of the Non-Priestly Narratives in Exodus-Joshua, FAT 115, Tübingen 2017.
- GERTZ, J.C., Schriftauslegung in alttestamentlicher Perspektive, in: NÜSSEL, F. (Hg.), Schriftauslegung, Themen der Theologie 8, Tübingen 2014, 9–41.
- The Formation of the Primeval History, in: EVANS, C.A. u.a. (Hg.), The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation, VT.S 152, Leiden/Boston 2012, 107–136.
- Noah und die Propheten. Rezeption und Reformulierung eines altorientalischen Mythos, DVfLG 81 (2007) 503–522.
- Beobachtungen zum literarischen Charakter und zum geistesgeschichtlichen Ort der nichtpriesterschriftlichen Sintfluterzählung, in: BECK, M./SCHORN, U. (Hg.), Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. FS H.C. Schmitt, BZAW 370, Berlin/New York 2006, 41–57.
- Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch, FRLANT 186, Göttingen 2000.
- GERTZ, J.C. u.a. (Hg.), The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America, FAT 111, Tübingen 2016.
- Ges¹⁸: GESENIUS, W., Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament. Bearbeitet und hg.v. R. Meyer und H. Donner, Berlin/Göttingen/Heidelberg¹⁸2013.

- GRÄTZ, S., Gericht und Gnade. Die Fluterzählung im Rahmen der biblischen Urgeschichte, in: BERLEJUNG, A. (Hg.), *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*, FAT 81, Tübingen 2012, 143–158.
- GRESSMANN, H., Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen, FRLANT 18, Göttingen 1913.
- GURTNER, D.M., *Exodus. A Commentary on the Greek Text of Codex Vaticanus*, Septuagint Commentary Series, Leiden 2013.
- HECKER, K., Akkadische Texte, in: KAISER, O. (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung*, Gütersloh 2001, 11–60.
- JACOB, B., *Das erste Buch der Tora. Genesis*, New York 1934.
- KEEL, O., Jahre in der Rolle der Muttergottheit, *Orientalia* 53 (1989) 89–92.
- KESSLER, R., *Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte*, SBS 197, Stuttgart 2002.
- KOCH, K., Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese, *Neukirchen-Vluyn* 41981.
- KRATZ, R.G., *The Analysis of the Pentateuch. An Attempt to Overcome Barriers of Thinking*, ZAW 128 (2016) 529–561.
- Der vor- und der nachpriesterschriftliche Hexateuch, in: GERTZ, J.C. u.a. (Hg.), *Abschied vom Jahwisten*, BZAW 315, Berlin/New York 2002, 295–323.
 - Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen 2000.
 - Israel als Staat und als Volk, *ZThK* 97 (2000) 1–17.
- KRÜGER, T., *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament*, in: KRATZ, R.G./KRÜGER, T. (Hg.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlaß des 60. Geburtstags von O.H. Steck*, Fribourg/Göttingen 1997, 74–81.
- LEVIN, C., *Der Jahwist*, FRLANT 157, Göttingen 1993.
- LIPSCHITS, O., Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E., in: BLENKINSOPP, J./LIPSCHITS, O. (Hg.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2003, 323–376.
- MEYER, E., *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen. Mit Beiträgen von B. Luther*, Darmstadt 1967 (=Halle a.d. Saale 1906).
- MILSTEIN, S., *Tracking the Master Scribe. Revision through Introduction in Biblical and Mesopotamian Literature*, New York 2016.
- NIHAN, C./RÖMER, T., Die Entstehung des Pentateuch: Die aktuelle Debatte, in: RÖMER, T. u.a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, Zürich 2013, 138–164.
- OTTO, E., Die Geburt des Mose. Die Mose-Figur als Gegenentwurf zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v.Chr., in: DERS., *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze*, BZAR 9, Wiesbaden 2009, 9–45.
- PETERSEN, D.L., The Formation of the Pentateuch, in: DERS. u.a. (Hg.), *Old Testament Interpretation. Past, Present, and Future. Essays in Honor of G.M. Tucker*, Nashville 1995, 31–45.
- POLA, T., Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^g, *WMANT* 70, Neukirchen-Vluyn 1995.
- POPPER, J., *Der biblische Bericht über die Stiftshütte. Ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuch*, Leipzig 1862.

- PURY, A. DE, Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël (1991), in: DERS., Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag. Recueil d'articles, à l'occasion de son 70e anniversaire, AThANT 99, Zürich 2010, 93–108.
- RAPP, U., Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtraditionen in der hebräischen Bibel, BZAW 317, Berlin/New York 2002.
- RÖMER, T., Die Entstehung des Pentateuch: Forschungsgeschichte, in: RÖMER, T. u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen, Zürich 2013, 120–137.
- Tracking Some „Censored“ Moses Traditions Inside and Outside the Hebrew Bible, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 1 (2012) 64–76.
 - Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen. Zum Stand der Pentateuchforschung, *ZAW* 125 (2013) 2–24.
- RUPPRECHT, K., עלה מדיהארץ (Ex 1,10 Hos 2,2): „sich des Landes bemächtigen“?, *ZAW* 82 (1970) 442–447.
- SCHMID, K., Taming Egypt. The Impact of Persian Imperial Ideology and Politics on the Biblical Exodus Account, in: POPOVIĆ, M. u.a. (Hg.), *Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World*, JSJS 178, Leiden 2017, 13–29.
- Distinguishing the World of the Exodus Narrative from the World of Its Narrators. The Question of the Priestly Exodus Account in Its Historical Setting, in: LEVY, T.E. u.a. (Hg.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, Heidelberg 2015, 331–346.
 - Rez. zu Berner, C., Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels, *ZAW* 123 (2010) 292–294.
 - Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999.
- SCHMIDT, W.H., Exodus. 1. Teilband. Exodus 1–6, BK II/1, Neukirchen-Vluyn 1988.
- SCHMITT, H.-C., Erzväter- und Exodusgeschichte als konkurrierende Ursprungslegenden Israels – ein Irrweg der Pentateuchforschung, in: HAGEDORN, A.C./PFEIFFER, H. (Hg.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition*, BZAW 400, Berlin / New York 2009, 241–266.
- SCHÜLE, A., Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11), AThANT 86, Zürich 2006.
- SKA, J.L., The Story of the Flood. A Priestly Writer and Some Later Editorial Fragments, in: DERS., *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions*, FAT 66, Tübingen 2009, 1–22 (=El relato del Diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmento redaccionales posteriores, *EstBib* 52 [1994] 37–62).
- SPOELSTRA, J., *Life Preservation in Genesis and Exodus: An Exegetical Study of the Tebāh*, Diss. (masch.) Stellenbosch 2013.
- UTZSCHNEIDER, H./OSWALD, W., Exodus 1–15, IEKAT, Stuttgart 2013.
- WADE, M.L., *Consistency of Translation Techniques in the Tabernacle Accounts of Exodus in the Old Greek*, Atlanta 2003.
- WEBER, B., „... jede Tochter aber sollt ihr am Leben lassen!“ – Beobachtungen zu Ex 1,15–2,10 und seinem Kontext aus literaturwissenschaftlicher Perspektive, *BN* 55 (1990) 47–76.
- WÖHRLE, J., Joseph in Egypt. Living under Foreign Rule according to the Joseph Story and its Early Intra- and Extra-Biblical Reception, in: ALBERTZ, R./WÖHRLE, J. (Hg.),

Between Cooperation and Hostility. Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers, *JAJSup* 11, Göttingen 2013, 53–72.

- Fremdlinge im eigenen Land. Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte, *FRLANT* 246, Göttingen 2012.