

## Mosekind und Christkind Versuch einer Verhältnisbestimmung

### 1. Ein Kind ist uns geboren – nur eines!? Die Weihnachtsgeschichte als „Palimpsest“

Als Überschrift des heutigen Nachmittags Ihrer Vortragsreihe zum christlichen und altägyptischen Festkalender haben Sie gewählt: „Ein Kind ist uns geboren“. Als Kirchgänger ist mir der Satz aus dem 9. Kapitel des Jesajabuches als weihnachtliche Schriftlesung vertraut: „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben und die Herrschaft ruht auf seiner Schulter; und er heißt: „Wunder-Rat, Gott- Held, Ewig-Vater, Friede-Fürst ...“ Heinrich Schütz und Georg Friedrich Händel haben den Text vertont haben und so gehört er mit Stern und Krippe zu dem weihnachtlichen Gesamtkunstwerk, das mich alle Jahre wieder – ob ich will oder nicht – in seinen Bann schlägt. Auch die Identität dieses Sohnes ist – oder scheint – keine Frage: es ist Jesus, Marien Sohn, kurz: das Christkind.

Als Alttestamentler freilich gibt mir der Satz zu denken. „*Ein* Kind ist uns gegeben, *ein* Sohn ist gegeben...“ – Es sind doch eigentlich viel mehr Kinder und Söhne, deren Kindheits- und Jugendgeschichten die hebräische Bibel bzw. das Alte Testament erzählt – um nur einige zu nennen: Ismael und Isaak, Jakob und Esau, Joseph, Benjamin und die zehn Brüder, Jephta, der tragische Held und „Nazoräer“, Samuel, der Gottesmann, dessen Geburt seine Mutter Hanna mit einem Lied besingt, das dem „Magnificat“ der Mutter Jesu entspricht. Wir lesen von David dem kleinen tapferen Hirtenjungen, der der erste König in Jerusalem und ganz Israel sein wird. Dabei erfahren wir zwar nichts über seine Geburt, wohl seinen Geburtsort: Bethlehem, das judäische Landstädtchen, aus dem nach Propheten Micha der künftiger Friedenskönig kommen wird. Was dieser Ort dann für die Jesusgeschichte der Evangelien bedeutet, muss ich nicht weiter ausführen.

Das *eine* Kind, von dem die Weihnachtsgeschichte erzählt und die zahlreichen Kinder, von denen wir im Alten Testament lesen, stehen anscheinend in

Verbindung, zumindest literarisch und sachlich. Lassen Sie mich dies in einem Vergleich verdeutlichen. Aus der antiken Schriftkultur kennt man die sog. Palimpseste (Auch hier im Museum sind Palimpseste im Bestand). Man schrieb vielfach auf Tierhaut, Pergament, das ein sehr wertvolles Material war. Deshalb wurden einmal beschriebene Pergamente, nicht einfach weggeworfen. Vielmehr schabte man die erste, beschriebene Schicht ab, um sie dann erneut zu beschreiben. Dabei schimmert die untere Schicht durch den neu aufgebraute Schrift meist noch durch, bisweilen bleibt auch noch der eine oder Text aus der eigentlich radierten Schicht noch stehen. Einem solchen Palimpsest ist die Geburts- und Jugendgeschichten Jesu von Nazareth vergleichbar. Sie überschreiben die Kindheitsgeschichten des alten Testaments, die aber nicht völlig glöscht sind, sondernder Sache immer noch durchschimmern, bisweilen sind sie sogar in ihrem ursprünglichen Wortlaut noch lesbar geblieben. Ohne Vergleich gesagt: In die uns vertrauten Weihnachtsgeschichten sind vielerlei Motive und Zitate aus atl. Vorgängererzählungen eingegangen, die es mit der Geburt von Erlösergestalten zu tun haben. Damit sind auch, wie wir noch sehen werden, Motive aus der altorientalischen und der jüdischen Welt in das Bild des Christkinds eingegangen und haben es mitgeformt. Dies gilt auch für die Geburts- und Jugendgeschichten der beiden biblischen Zentralfiguren, nämlich Mose und Jesus. Ausgehend von Mose' Geburts – und Jugendgeschichte möchte ich Ihnen zeigen, wie diese in die Weihnachtsgeschichte des Matthäusevangeliums, vor allem im 2. Kapitel durchschimmert und sie dergestalt auch inhaltlich mitbestimmt. Dabei werden wir die folgenden Stationen abschreiten:

2. Das Kind im Kästchen – Annäherung an die biblische Erzählung in Ex 2
3. Die Mose-Erzählung des Alten Testaments und ihre Kontexte
  - 3.1 Das antike Erzählmuster des ausgesetzten Kindes
  - 3.2. Der historischer Ursprung der Mose-Erzählung und ihre politische Theologie
  - 3.3. Relecturen der Mose-Erzählung im Judentum
4. Die Weihnachtsgeschichte in Matt 2 als Palimpsest
5. Mosekind und Christkind – was bleibt?

## 2. Das Kind im Kästchen – Annäherung an die biblische Erzählung in Ex 2

Die Geburtsgeschichte des Mose ist eingebettet in die Ausgangssituation der Exoduserzählung: die Schilderungen der Zwangsarbeit der Israeliten in Ägypten. Um den Bevölkerungszuwachs dieser eingewanderten Fremdvölkergruppe einzudämmen, haben – so stellt es die Erzählung dar – die Ägypter mit ihrem König an der Spitze den Israeliten harte Fronarbeiten auferlegt. Als diese ihr Ziel nicht erreichen – die Israeliten vermehren sich munter weiter – verschärft der König die Unterdrückung und ordnet an, die alle männlichen Nachkommen der Israeliten gleich nach der Geburt zu töten. Er beauftragt damit zwei Hebammen, und der Text meint wohl ägyptische Geburtshelferinnen. Diese freilich sind „Gottesfürchtig“, wie es in Ex 1,17, und verweigern den Gehorsam, worauf der König den allen Ägyptern befiehlt, alle männlichen Neugeborenen (streng genommen auch die ägyptischen) in den Nil zu werfen (Ex 1,22). Aus diesem Schreckensszenario heraus richtet die Erzählung ihren Focus auf *eine* Familie und *ein* Neugeborenes. Ich lese nun Ex 2,1–10:

1 Da ging ein Mann aus dem Haus Levi hin und nahm **die Tochter Levis**. 2 Die Frau wurde schwanger und gebar **einen Sohn**. Und sie sah ihn an: Er war schön!

Sie verbarg ihn drei Monate. 3 Als sie ihn aber nicht länger zu verbergen vermochte, nahm sie **ein Kästchen aus Papyrusschilf** für ihn und verpichtete es mit Pech und Asphalt, legte **das Kind** in es hinein und setzte es ins Schilf am Ufer des Nils.

4 **Seine Schwester** stellte sich in einiger Entfernung hin, um zu erfahren, wie es ihm erginge.

5 Da kam **die Tochter des Pharaos** herab, um am Nil zu baden; ihre Gefährtinnen gingen indessen am Ufer des Nils auf und ab. Da sah sie das Kästchen mitten im Schilf und sandte **ihre Magd**. Sie ergriff es 6 und öffnete (es). Da sah sie es – **das Kind** – und siehe: ein Knabe, er weinte. Da hatte sie Mitleid mit ihm und sprach: „Dieser ist eines der hebräischen Kinder.“

7 Da sprach **seine Schwester zur Tochter des Pharaos**: „Soll ich gehen und dir eine Amme von den Hebräerinnen rufen, dass sie das Kind für dich stille?“ 8 Da sprach die Tochter des Pharaos zu ihr: „Geh!“ Und die junge Frau ging und rief die Mutter des Kindes.

9 Die **Tochter des Pharaos** sprach zu ihr: „Nimm dies Kind an dich und stille es

für mich. Ich aber werde dir deinen Lohn geben.“ Da nahm **die Frau** das Kind und stillte es.

10 Und das Kind wuchs heran und sie brachte ihn der **Tochter des Pharaos** und er wurde **ihr zum Sohn** und sie nannte ihn „Moschä“ und sprach: „Ja, aus dem Wasser habe ich ihn gezogen“.

Die kleine Erzählung ist kunstvoll gestaltet. Je drei Szenen sind konzentrisch um die zentrale, siebte Szene der Auffindung des Kindes herumgruppiert. Eine narrative Randexistenz führt der „Mann aus dem Hause Levis“; außer als Erzeuger des Kindes wird er nicht gebraucht. Die eigentlichen Akteure sind je zwei Frauen: die Tochter Levis und die Tochter Pharaos und deren jeweilige Helferfigur: die Schwester des Kindes, die das Schicksal des ausgesetzten Kindes beobachtet und im entscheidenden Moment eingreift, sowie die Dienerin der ägyptischen Königstocher, die das Kästchen mit dem ausgesetzte Kind aus dem Nil holt. Mit der Tochter Levis (nicht wie es in manchen Übersetzungen heißt: „eine(r) der Töchter Levis“) ist *die* Tochter des Jakobssohnes Levi, des Ahnherrn eines wichtigen israelitischen Priestergeschlechts gemeint. In den Augen des Textes ist sie mit der ägyptischen Prinzessin gleichrangig. Dementsprechend sind beide, jeweils auf ihre Weise, Mütter des *einen* Kindes. Ungeachtet dessen sind die beiden Frauen ganz unterschiedlich gezeichnet. Die Hebräerin ist von einer fast schon apathischen Würde, Zielstrebigkeit und Akribie. Sie versäumt und vergisst nichts, nicht den rechten Moment, das Kind auszusetzen, nicht die richtige Ausrüstung des Kästchens, nicht, einen geeigneten Platz für die Aussetzung zu wählen. Sie tut alles, was ihr möglich ist, zur Rettung des Kindes tut, über ihre Ängste oder gar ein Aufbegehren erfahren wir nichts. Die ägyptische Prinzessin hingegen zeigt Gefühle. Als ihre Dienerin das Kind bringt, blickt sie es lange an („sie sah und siehe“). Durch das Weinen des Babys lässt sie sich rühren und dann zeigt sie eine Tatkraft, die der ihrer Gegenspielerin in nichts nachsteht. Obwohl sie weiß und es in Gegenwart ihrer Dienerinnen ausspricht, dass dies eines der – ginge es nach dem Befehl ihres Vaters – totgeweihten hebräischen Kinder ist, lässt sie es am Leben. In dieser bewussten und selbstbewussten Entscheidung löst sich zunächst die Binnenspannung der Geburtserzählung: das Kind wird nicht in den Wassern des Nils umkommen, sondern leben. Da tritt die Schwester mit einem Vorschlag auf den Plan: Nimm

doch eine hebräische Amme für das Kind! Wie selbstverständlich ist es die, „Mutter des Kindes“, die Tochter Levis, die Findelkind der Tochter des Pharao stillen und aufziehen wird, bis diese es „zum Sohn nehmen“, als adoptieren wird. Damit wird ein größerer Spannungsbogen eröffnet: Was wird nun aus dem Kind, dem Sohn zweier Mütter werden? Bleibt er Hebräer oder wird er Ägypter? Mose geht aus der Erzählung mit einer brisanten Doppelidentität hervor: Als Hebräer ist er Angehöriger einer fremden, unterdrückten und abhängigen Ethnie. Als Ägypter gehört er der obersten, herrschende Schicht des Mehrheits- und Herrenvolkes an.

Diese Doppelidentität drückt sich bereits in dem Namen aus, den ihm seine ägyptische Mutter gibt und den sie dann hebräisch interpretiert: „Als Mose groß war, er wurde **ihr zum Sohn** und sie nannte ihn „Moschä“ und sprach: „Ja, aus dem Wasser habe ich ihn gezogen.“ Bekanntlich ist „Moschä“ als ägyptischer Name oder Namensbestandteil lesbar, der für sich gelesen „Geborener, Erzeugter“ oder einfach „Sohn“ bedeutet. Die *ägyptische* Mutter freilich interpretiert ihn von der seltenen *hebräischen* Verbalwurzel מוּשָׁה her, die „herausziehen“ bedeutet und bringt ihn – aus ihrer Sicht völlig zur Rechtfertigung – mit dem erzählten Geschehen in Verbindung: „Ich, die Ägypterin, habe ihn aus dem Wasser gezogen!“ Die Pointe freilich an dieser Namensdeutung ist, dass die Form Moschä im Hebräischen ein aktives Partizip darstellt: „Einer, der herauszieht“, hier vielleicht auch mit einer futurischen Komponente: „einer der herausziehen wird.“ In diesem Wortspiel steckt das Programm der Exodus-Erzählung. Die ägyptische Königstochter hat soeben einen Hebräer als ihren Sohn adoptiert und zum Ägypter gemacht, der dazu geboren wurde, die Hebräer aus der Unterdrückung durch die Ägypter zu befreien, sie „herauszuziehen“. Kann das jemals gelingen?

In den folgenden drei Szenen in Ex 2, 11–22 arbeitet die Erzählung weiter an der Lösung genau dieser Frage. „Als Mose groß war...“ (Ex 2,10 und 11), sei er, Moschä, zu seinen hebräischen Brüdern hinausgegangen. Dabei kommt er dazu, wie ein ägyptischer Fronaufseher einen der hebräischen Arbeiter schlägt (oder erschlägt, das lässt die Erzählung offen), Mose aber schlägt den Ägypter tot. Seine hebräischen Brüder freilich danken ihm dies nicht, als er sich später ungebeten in eine ihrer Streitigkeiten einmischt. Seine Bluttat wird an dem

ägyptischen Kapo verraten, durch wen verschweigt die Erzählung, und Mose muss vor dem Pharao fliehen, in ein Land namens Midian, wo er die Frau des dortigen Priesters heiratet und sich bei seinem Schwiegervater als Hirte verdingt. Der ägyptische Hebräer oder hebräische Ägypter Mose ist Fremder im Fremdland und seine große Zukunft als Befreier der Hebräer scheint in der midianitischen Steppe buchstäblich zu versanden.

Soweit die Geburts- und Jugendgeschichte des Mose. Sie hat ein offenes Ende. Im Fortgang der Exoduserzählung hören wir freilich, dass Mose bei der Befreiung der Israeliten aus Ägypten doch noch eine nicht ganz unwichtige Rolle gespielt hat. Dazu hat der Gott Israels selbst mehr und mehr die Initiative ergriffen und das Heft des Handelns in der Hand. Mose wird mehr und mehr auf die Rolle des Boten und ausführenden Organs Gottes reduziert.

Wenn man bei der Namensgebung der Prinzessin ganz genau hinschaut, hätte man diese Entwicklung schon ahnen können. Das besagte seltene Verbum für „herausziehen kommt im AT nur noch in zwei Psalmtexten vor und in Psalm 18,17f und 1Sam 22,17 vor, dort heißt es:

17 „Er streckt seine Hand aus von der Höhe und ergreift mich und zieht mich aus großen Wassern

18 Er rettet mich (יִצִילֵנִי) vor meinem starken Feind, vor meinen Hassern, denn sie sind mir zu mächtig.

„Er“, das ist JHWH, der Gott Israels. Ich halte es für nicht ganz unwahrscheinlich, dass die Erklärung des Mosenamens auch auf diesen Psalmvers Bezug, zumindest ihn evoziert und dann darauf verweist, dass der eigentlich Herauszieher „aus großen Wassern“ (wobei das Schilfmeerwunder mitgehört werden kann).

Was nun die doppelte Identität des Mose als Hebräer und als Ägypter angeht, so nähert er sich im Laufe der Exodus-Erzählung immer mehr einer hebräischen Identität an, durch sein Eintreten für seine hebräischen Brüder hatte sich dies ja bereits angekündigt. Ob er aber im vollen Sinn zum Israeliten wird, ist auch nicht völlig zweifelsfrei. Mose erscheint nie als Ahnherr einer Sippe oder Familie des späteren Volkes Israel, ganz im Gegensatz zu seinem Bruder Aaron, dem Gründer des nach ihm benannten Priestergeschlechts. Auch revoziert das AT an keiner Stelle, dass die Retterin des Mosekindes Ägypterin gewesen ist; die spätere jüdische Auslegung verleiht der im biblischen Text namenlosen Prinzessin den Ehrennamen Bat-ja: Tochter JHWHs. Die ägyptischen Bande des Mose werden nicht gekappt. Das Alte Testament wird in dieser Hinsicht aber auch nicht konkreter. Es nennt

keinerlei weitere Einzelheiten zur ägyptischen Identität des Mose. Im Grunde Moses Zeit und Ergehen in Ägypten eine große Leerstelle“, die das Interesse und die kreativen Potentiale der späteren Interpreten, beginnend bei den Autoren der hellenistischen Zeit (s.u.) bis hin zu Jan Assmanns „Moses, der Ägypter“, herausgefordert und zu immer neuen Bildern des ägyptischen Mos inspiriert haben. (Man darf gespannt sein, welche „Entdeckungen“ das neue Filmepos „Exodus“, das Weihnachten 2014 in die Kinos kommt, dazu beizutragen hat.)

### 3. Die Mose-Erzählung des Alten Testaments und ihre Kontexte

Bis hierher habe ich Ihnen die Geburts- und Jugendgeschichte als a-historischen, fiktiven Erzählung vorgestellt – und das ist sie auch, was die erzählten Ereignisse und wohl auch die daran beteiligten Figuren als Individuen betrifft. Durchaus historisch zu verorten sind Art und Funktion der Erzählung als solcher.

#### 3.1. Das Erzählmuster des „ausgesetzten Kindes“

Art und Funktion der Erzählung erschließen sich, wenn man in Betracht zieht, dass die Mose-Erzählungen im zweiten Kapitel des Exodusbuches durch das in der Antike weit verbreitete Erzählmuster des „ausgesetzten Kindes“, man spricht auch vom „verfolgten und geretteten Königskind“ (U.Luz), geprägt sind. Der nordamerikanische Ägyptologe Donald B. Redford hat es in nicht weniger als 32 Einzeltexten identifiziert, darunter Belege aus Mesopotamien (z.B. Sargon von Akkad), Persien (z. B. zu Kyros), Griechenland (z. B. zu Ödipus), Italien (z. B. zu Romulus und Remus) und – wenn auch mit Unsicherheiten – Ägypten.<sup>1</sup> Generell hat das Erzählmuster die Funktion, einen (künftigen) Herrscher zu legitimieren, der unter ungewöhnlichen Umständen und auf ungewöhnlichen Wegen an die Macht gelangt ist. Dazu wird dessen Geschichte von Kindheit an nachgezeichnet und zwar, in der Idealform, in einer dreiteiligen „Dramaturgie“:

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu H. Utzschneider / W. Oswald, Exodus 1–15, Internationaler exegetischer Kommentar zum AT, Stuttgart 2013, 66

(1) Ein künftiger Herrscher oder Befreier ist als Neugeborenes an Leib und Leben bedroht, sei es weil er aus einer illegitimen Verbindung hervorgegangen sein, sei es dass ein tyrannischer Herrscher durch Prophezeiung oder Traum davon erfährt, dass das Neugeborene ihn dereinst stürzen wird. Oft ist das Kind in Gefahr, in ein allgemeines Massaker hineingezogen zu werden.

(2) Im zweiten Teil der „Dramaturgie“ nimmt eine mitleidige Seele, oft eine verwandte Person, das Kind aus der Gefahr, indem sie es in der Wildnis oder in einem Fluss aussetzt, wo es dann von einer weiteren Person gefunden wird. Von dieser Person wird das Findelkind an Kindes statt angenommen und so – wie Mose von der ägyptischen Königstochter – gerettet.

(3) Der dritte Teil der Dramaturgie verfolgt die Entwicklung des ausgesetzten und geretteten Kindes weiter ins Erwachsenenalter. Dabei wird zunächst ausführlich über Bildung und Erziehung des jugendlichen Helden berichtet, Begebenheiten werden erzählt, in denen der Held sich für seine künftige Aufgabe als Herrscher, militärischer Anführer oder Wundertäter vorbereitet, bis er schließlich selbst König geworden ist und/oder den Tyrannen beseitigt hat – und damit gewissermaßen vom Geretteten selbst zum Retter geworden ist.

Dies ist, wie gesagt, die Idealform des Erzählmusters. In realen Texten findet es immer in mehr oder minder abgewandelter Form, nicht selten auch fragmentarisch. Diese Modifikationen sind freilich keine literarhistorischen Unfälle, sondern signifikant für die spezifische Funktion, die das Erzählmuster im jeweiligen Text hat. An der biblischen Mose-Erzählung ist uns bereits aufgefallen, dass der dritte Teil der Dramaturgie fast völlig fehlt: Wir hören nicht von einer vielversprechenden ägyptischen Erziehung, wenn man die Tötung des ägyptischen Aufsehers als jugendliche Heldentat ansehen will, dann ist er im Hinblick auf die Befreiung der Israeliten aus kläglich gescheitert. Gemessen an der Idealform des Erzählmusters könnte man den biblischen Mose fast einen Antihelden nennen, wenn, ja wenn dieser nicht vom Gott Israels in Dienst genommen worden wäre für die Befreiungstat, die dann aber wesentlich als eine Tat Gottes und nicht des Mose ist. In der Tat stellt sich im weiteren Verlauf der Exoduserzählung heraus, dass Gott der eigentlich



Handelnde und der ägyptische König sein eigentlicher Gegner ist. Die biblische Mose-Erzählung ist auf eine politische Theologie fokussiert – und für diese ist ein historischer Ursprungsort durchaus erkennbar.

### 3.2. Der historische Ursprung der Mose-Erzählung und ihre politische Theologie

Der entscheidende Hinweis auf den historischen Ursprungsort der Exoduserzählung ergibt sich aus den inhaltlich und geographisch nächstliegenden „Parallelen“ zur Kindheitsgeschichte des Mose und dies sind die Kindheitsgeschichten des Sargon von Akkad und m.E. auch die des großen Kyros von Persien, die von Herodot überliefert wird. Wir gehen hier von der Sargon-Erzählung aus

Sargon von Akkade war ein mesopotamischer König des ausgehenden 3. Jt.s und gilt als Gründer des ersten Großreichs im Zweistromland. In den überlieferten Texten erzählt dieser im Ichstil, dass er als illegitimes Kind einer hochgestellten Priesterin geboren, als kleines Kind ausgesetzt und gerettet wurde, dann bei einem Gärtner aufwuchs und durch die Zuneigung und Führung der Göttin Ishtar schließlich zum König aufstieg.<sup>2</sup> Diese legendenhafte Erzählung war keineswegs nur in der erzählten Zeit des 3. Jt.s virulent, sondern wurde namentlich durch die neuassyrischen Könige des ausgehenden 8.Jh. in Anspruch genommen; aus dieser Zeit stammen auch die Texturkunden, auf denen die Erzählung überliefert ist. Diese späten Nachfolger Sargons I. präsentierten sich dadurch als Lieblinge der Göttin Ishtar und rechtfertigten so ihre oft außerhalb der legitimen, dynastischen Reihenfolge stehenden Thronbesteigungen.

In den Staaten Israel / Juda des 8. Und 7. Jh. waren diese neuassyrischen Herrscher nur allzu bekannt, nicht zuletzt ein König, der sich Sargon II. nannte, als grausame Eroberer und Vassalitätsherren. In der eingangs erwähnten messianischen Weissagung von Jesaja 9 ist von dröhnenden Soldatenstiefeln die

---

<sup>2</sup> Utzschneider / Oswald, 89.

Rede, dies spielt auf die neuassyrischen Eroberungszüge nach Israel an.

Wie ist die motivische Nähe der mosaischen Kindheits Erzählung zu den Legitimationserzählungen assyrischer Thronusurpatoren zu erklären? Die atl. Forschung vermutet heute, dass die Mose-Erzählung das Muster der assyrischen Sargon-Legende bewusst aufgegriffen hat und zwar in subversiver Absicht. Indem sie der israelitischen Gründergestalt Mose eine Legitimation zuschreibt, die der der neuassyrischen Eroberer entspricht, stellt sie deren Herrschaftsanspruch in Frage.

Das bedeutet auch, dass mit dem namenlosen Pharaos der Exoduserzählung keineswegs nur ägyptische Könige gemeint sind, ja wohl nicht einmal in erster Linie. Die eigentlichen Adressaten sind die Judäer und Israeliten, die als Vasallen unter den assyrischen, babylonischen und vielleicht auch persischen Eroberer und Hegemonen des 8. – 6. Jh.s zu leiden haben. Manche nehmen an, dass der Pharaos eine Art Deckfigur für diese Mächte ist.

Es ist freilich eine berechtigte und interessante Frage, weshalb die Exodus-Erzählung den Schauplatz Ägypten gewählt hat. Wir können dieser Frage hier nicht in extenso nachgehen. Dazu nur soviel. Ägypten war seit Jahrhunderten die geographisch, vor allem aber politisch alles überragende Großmacht im Gesichtskreis der Israeliten. Bekanntlich erscheint der Name „Israel“ erstmals auf einer Stele des NR-Pharaos Merneptah. Zur Zeit des NR war das Gebiet der späteren Staaten Israel und Juda ägyptische Kolonie. Denkbar ist aber auch, dass sehr viel jüngere Erfahrungen hinter dem ägyptischen Kolorit des Fronmotivs stehen. Man darf darauf hingewiesen, dass an dem gescheiterten Kanalbauprojekt des Saitenpharaos Necho im 7. Jh. auch jüdische Arbeiter beteiligt waren. Ägypten war und blieb im kulturellen Gedächtnis Israels immer tief verankert als Inbegriff menschlicher Macht.

Jenseits dieser historischen Umstände gelesen, lässt sich die politische Theologie der Mosekindheits Erzählung verallgemeinern. Sie legitimiert Gestalten, die grausame Herrschaftsausübung in Frage stellen und die Freiheit von Unterdrückung fördern. Dabei ist bemerkenswert, dass sie der Gegenseite keineswegs in pauschalem, unversöhnlichem Hass gegenüber treten. Mose

verdankt sein Überleben Menschen der Gegenseite, wohl nicht zufällig sind es Frauen. Auch Mose selbst wird – wie wir schon gehört haben – im weiteren Verlauf keineswegs überhöht dargestellt.

### 3.3. Relecture der Mose-Erzählung im Judentum

Wie schon angedeutet, ist sowohl das Erzählmuster als seine Realisierung in der Exoduserzählung auch in der Folgezeit bekannt und Gegenstand der Interpretation und der Aktualisierung in neue Situationen hinein.

Vor allem von hellenistischen Schriftstellern vom 3. Jh. v.Chr. bis zum 1. Jh. nach Chr., wie etwa einem gewissen Artapanus, dem Tragiker Ezechiel, dem Philosophen Philo von Alexandria, dem Historiker Flavius Josephus und mehr andeutungsweise auch in der Stephanusrede der Apostelgeschichte (Apg 7,22), sind „relecturen“ der Mose-Erzählungen bekannt. An ihnen fällt auf, dass sie vor allem Jugend- und Bildungsphase des Mose, die der biblische Text fast völlig ausblendet im Sinne des Erzählmusters, aber selbstverständlich auch im Geiste der jeweiligen Schriftsteller und ihrer Leserschaft erheblich ausbauen.

Bei Philo (Vita Mosis I, 18-31) stellt der heranwachsende Mose seine außerordentlichen Begabungen im Umgang mit Gelehrten aus aller Herren Länder unter Beweis (I,18-25); in gewisser Weise erinnert er darin an den 12-jährigen Jesus im Tempel (Luk 2,41). Er übt sich ein in Selbstbeherrschung und Bedürfnislosigkeit (I, 26-32) und zeigt sich dadurch – in den Augen Philos – zum Nachfolger des ägyptischen Königs prädestiniert (I, 32). Allein, Mose wendet sich dem Volk seiner israelitischen Eltern zu, sucht dessen Not zu lindern, in dem er auf die ägyptischen Aufseher mäßigend und auf die israelitischen Sklaven begütigend einwirkt. Philo zufolge ist schon der junge Mose eine ebenso weise Herrschergestalt, die – so sehr ihrer ägyptischen Verwandtschaft und deren internationalem Milieu verbunden weiß – letztlich doch den hebräischen Wurzeln verpflichtet ist.

Bei Flavius Josephus, der 1. Jh. nach Chr. geschrieben hat, lässt Mose bereits als Dreijähriger hervorragende geistige und körperliche Eigenschaften (AntJud II, 9,6), aber auch eine gefährliche Renitenz gegen die ägyptische Herrschaft erkennen. Zum Entsetzen der Ratgeber Pharaos spielt er mit dessen Krone als ihn seine ägyptische Ziehmutter mit dem Vorschlag zu ihrem Vater bringt, ihn als seinen Nachfolger einzusetzen (AntJud II, 9,7; vgl. auch L Ginzberg, The legends of the Jews, Vol 2,). Schließlich tut er sich in einem erfolgreichen Feldzug Ägyptens gegen die Äthiopier hervor (AntJud. II, 9,5f; 10,1). Dabei „zeigte er“ so Josephus, „dass ihm Tapferkeit in hohem Maße eigen war und

dass er der Mann sei, um die Ägypter zu unterdrücken, die geknechteten Hebräer aber aufzurichten.“ Dies ruft den Neid und die Furcht der Ägypter hervor. Sie planen, ihn zu töten. Davor flieht Mose in die Wüste. Davon dass Moses einen Ägypter getötet habe, will Josephus nichts wissen.

Josephus ist es auch, der die Einleitung zur Geburtserzählung kräftig ausbaut und damit für die spätantike jüdische Schriftauslegung stilbildend wirkt. In seiner Darstellung erfährt der ägyptische König durch die Weissagung eines „Schriftkundigen“, dass „aus hebräischen Blute ein Knabe geboren“ werde, „der wenn er erwachsen sei, die Herrschaft Aegypten vernichten und die Israeliten ... mächtig machen“ werde.

Das gleiche Motiv findet sich im Exodusmidrasch, einer rabbinischen Auslegungsschrift vielleicht aus dem 4. Jh. nach Chr. Dort ist ausdrücklich von „Astrologen“, also Sterndeutern, die Rede, die dem Pharao die bevorstehende Geburt eines Erlösers, vorhergesagt und damit dessen Vernichtungsbefehl ausgelöst hätten (ExR zu Ex 1,22). Damit sind wir eigentlich schon im Matthäusevangelium bei den Weisen aus dem Morgenland und ihrer Begegnung mit Herodes. Bevor dazu kommen möchte ich Ihnen noch eine biblische Darstellung aus der Synagoge im nordsyrischen Dura-Europos und ihren unvergleichlichen biblischen Wandfresken aus dem 3. Jh. nach Chr. zeigen. Das Fresko mit der Geburtsgeschichte des Mose (die Jugendgeschichte ist nicht dargestellt), teilt diese in drei Abschnitte auf, deren erster wohl auch den Pharao (in eher persischer als ägyptischer Tracht) flankiert von zwei seiner Berater zeigt.

#### 4. Die Kindheits Erzählung Jesu im Matthäusevangelium als „Palimpsest“ der Mose-Erzählung

Wie hat sich nun die Mose-tradition im Matthäusevangelium niedergeschlagen oder im Palimpsestvergleich gesagt: Auf welche Weise schimmert die Mose-Erzählung in der Weihnachtsgeschichte durch? Ich lese dazu Kapitel 2,1–21 des Matthäusevangeliums und kommentiere den Text jeweils zu den Stellen, an denen Anknüpfungspunkte zur Kindheitsgeschichte des Moses, bzw. zu deren Relecturen erkennbar sind.

*1 Als Jesus geboren war in Bethlehem in Judäa zur Zeit des Königs Herodes, siehe, da kamen Weise (μάγοι) aus dem Morgenland nach Jerusalem und sprachen:*

*2 Wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben seinen Stern gesehen im Morgenland und sind gekommen, ihn anzubeten.*

*3 Als das der König Herodes hörte, erschrak er und mit ihm ganz Jerusalem,*

*4 und er ließ alle Hohepriester und Schriftgelehrten des Volkes zusammenkommen und erforschte von ihnen, wo der Christus geboren werden sollte.*

*5 Und sie sagten ihm: In Bethlehem in Judäa; denn so steht geschrieben durch den Propheten (Micha 5,1):*

*6 »Und du, Bethlehem im jüdischen Lande, bist keineswegs die kleinste unter den Städten in Juda; denn aus dir wird kommen der Fürst, der mein Volk Israel weiden soll.«*

Fremde Sternenkundige und „einheimische“ Schriftkundige informieren den König (Herodes den Großen) über die bevorstehende Geburt des Messias.

Dabei werden die ausländischen Magier durch einen von Jerusalemer

Schriftgelehrten geführten „Schriftbeweis“ aus der atl. Prophetie bestätigt.

Herodes lässt sich gewissermaßen von zwei Seiten informieren. In der atl.

Mose-Erzählung bedurfte es solcher Hin- und Nachweise nicht; der Pharao

„witterte“ gewissermaßen selbst die Gefahr. Freilich schrieb er sie nicht einem einzelnen Retter, sondern dem Fremdvolk insgesamt zu.

Vor allem aber vertauscht die matthäische Relecture der Mose-Erzählung die Schauplätze und die Rollen: Der Unterdrücker sitzt nun im eigenen Land.

Herodes ist zwar Edomiter, also fremdstämmig, aber kein ägyptischer oder

mesopotamischer Großkönig, sondern der Herrscher in Jerusalem. Dies zeigt,

dass die Erzählung auch weit jenseits ihrer Entstehungsumstände ihre Brisanz behalten hat.

*7 Da rief Herodes die Weisen heimlich zu sich und erkundete genau von ihnen, wann der Stern erschienen wäre,*

*8 und schickte sie nach Bethlehem und sprach: Zieht hin und forschet fleißig nach dem Kindlein; und wenn ihr's findet, so sagt mir's wieder, dass auch ich komme und es anbetet.*

*9 Als sie nun den König gehört hatten, zogen sie hin. Und siehe, der Stern, den sie im Morgenland gesehen hatten, ging vor ihnen her, bis er über dem Ort stand, wo das Kindlein war.*

*10 Als sie den Stern sahen, wurden sie hoch erfreut*

*11 und gingen in das Haus und fanden das Kindlein mit Maria, seiner Mutter, und fielen nieder und beteten es an und taten ihre Schätze auf und schenkten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe.*

*12 Und Gott befahl ihnen im Traum, nicht wieder zu Herodes zurückzukehren; und sie zogen auf einem andern Weg wieder in ihr Land.*

Als gewiefter Erzähler baut Matthäus hier Spannungsmomente in seine

Geschichte ein. Der König verheimlicht den ausländischen Astrologen seine

Furcht vor dem neuen König und damit auch seine finsternen Gedanken gegen

ihn. Auch den Lesern sind sie noch nicht ausdrücklich bekannt, sie können sie

aber erahnen. Die Weisen folgen zunächst arglos der Aufforderung des Königs, erst in letzter Minute verweigern sie auf göttliche Intervention dem König den Gehorsam. Dies ist der Weigerung der Hebammen in Ex 1,15-21 vergleichbar, dem Mordbefehl des Königs nachzukommen.

*13 Als sie aber hinweggezogen waren, siehe, da erschien der Engel des Herrn dem Josef im Traum und sprach: Steh auf, nimm das Kindlein und seine Mutter mit dir und flieh nach Ägypten und bleib dort, bis ich dir's sage; denn Herodes hat vor, das Kindlein zu suchen, um es umzubringen.*

*14 Da stand er auf und nahm das Kindlein und seine Mutter mit sich bei Nacht und entwich nach Ägypten*

*15 und blieb dort bis nach dem Tod des Herodes, damit erfüllt würde, was der Herr durch den Propheten gesagt hat, der da spricht (Hosea 11,1): »Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen.«*

Hier beginnt die Rettung – anders als in der Mose-Erzählung – bereits, bevor der Mordplan des Königs publik geworden und umgesetzt ist. Gott greift selbst unmittelbar ins Geschehen ein, um das Kind nicht durch Aussetzung, sondern durch Flucht aus der Gefahrenzone zu bringen. Die Flucht führt – wie gesagt in Umkehrung der örtlichen Verhältnisse – ausgerechnet nach Ägypten, dorthin also wo Mose bzw. Israel in tödlicher Gefahr schwebten.

*16 Als Herodes nun sah, dass er von den Weisen betrogen war, wurde er sehr zornig und schickte aus und ließ alle Kinder in Bethlehem töten und in der ganzen Gegend, die zweijährig und darunter waren, nach der Zeit, die er von den Weisen genau erkundet hatte.*

*17 Da wurde erfüllt, was gesagt ist durch den Propheten Jeremia, der da spricht (Jeremia 31,15):*

*18 »In Rama hat man ein Geschrei gehört, viel Weinen und Wehklagen; Rahel beweinte ihre Kinder und wollte sich nicht trösten lassen, denn es war aus mit ihnen.«*

Der Kindermord zu Bethlehem auf Befehl des Königs hat seine unmittelbare Parallele in dem Befehl des ägyptischen Königs zum Mord an den männlichen Nachkommen der Israeliten, in dessen Kontext die Rettung des Mosekindes steht.

*19 Als aber Herodes gestorben war, siehe, da erschien der Engel des Herrn dem Josef im Traum in Ägypten*

*20 und sprach: Steh auf, nimm das Kindlein und seine Mutter mit dir und zieh hin in das Land Israel; sie sind gestorben, die dem Kindlein nach dem Leben getrachtet haben.*

*21 Da stand er auf und nahm das Kindlein und seine Mutter mit sich und kam in das Land Israel.*

Flucht und Rückkehr der „Heiligen Familie“ nach bzw. aus Ägypten haben ihr Vor- und Gegenbild in der Flucht des Mose aus Ägypten (Ex 2,15) nach Midian, bzw. in Rückkehr des Moses mit seiner Familie aus Midian nach Ägypten, die in

Ex 4,1ff erzählt wird. (Vgl. die Ikonographie in Michelangelo Caravaggios, Ruhe auf der Flucht).

Dass die Weihnachtserzählung des Mattäus nicht nur faktisch eine relecture der Mose-Exoduserzählung einschließt, sondern auch eine solche auch intendiert ist, geht bereits aus dem sogenannten „Erfüllungszitat“ in Matt. 2.15 hervor. Hier wird die (zu erwartende) Rückkehr des Messias aus Ägypten mit dem Auszug aus Ägypten des Volkes verglichen, das in Hos 11,1-3 metaphorisch als Sohn JHWHs bezeichnet wird: „Aus Ägypten rief ich meinen Sohn.“

Soweit unsere Lektüre der Weihnachtsgeschichte des Matthäus aus der Perspektive der Mose-Erzählung.

## 5. Mosekind und Christkind – was bleibt?

Lassen Sie mich zum Schluss noch drei Schlaglichter auf unsere beiden Erzählungen werfen, die deren Bedeutung für ein heutiges Verständnis erhellen könnte:

(1) Die großen biblischen Erzählungen lassen sich nicht auf eine Bedeutung oder eine Moral reduzieren. Dies schon allein dadurch begründet, dass sie nicht nur zu einer Zeit, sondern Zeiten und Epochen übergreifend gehört und gelesen werden. Gleichwohl nehmen sie gerade auch dadurch, dass sie permanent gelesen werden, Prägungen an, die sich durchhalten und die bleiben. Eine solche Prägung verdankt die Weihnachtsgeschichte nicht zuletzt ihrer Beziehung zur Mose-Erzählung. Und dies ist ihre politisch-theologische Prägung als Freiheits-, ja als Befreiungsgeschichte. Gewiss ist Jesus Christus, kein irdischer Revolutionsführer gewesen, ebenwenig wie Mose. Aber wer vom Christkind erzählt, kann nicht umhin, sein Gegenbild, den grausamen Unterdrücker Herodes und dessen Vorfahren zu erwähnen, der uns in der Mose-Erzählung in Gestalt eines altägyptischer Königs erscheint. Dieser freilich ist nur als Herrschertypus, nicht als Ägypter von Bedeutung.

(2) Mit der Mose-Erzählung und der Weihnachtsgeschichte sind unauflöslich Bilder der Herabsetzung von Fremden und des Leidens von Kindern verbunden. Wer vom Christkind und vom Mosekind erzählt, spricht auch über

den Respekt, der Fremden und Migranten entgegenzubringen ist, über Empathie mit Kindern und nicht zuletzt auch davon, dass selbst in Befreiungskämpfen der Hass nicht das letzte Wort haben darf. Dafür stehen die ägyptischen Frauen, die sich weder von Fremdenangst noch von den Pressionen der Machthaber ihr Mitgefühl rauben lassen. Diese Haltung nennt die Exoduserzählung „Gottesfurcht“.

(3) Schließlich zeigt das weihnachtliche Palimpsest der Mose-Erzählung, dass Judentum und Christentum in einer Art theologischer Allianz verbunden sind, die das Verhältnis der beiden Religionen immer ein Besonderes sein lassen. Dies lässt auch an den beiden Rettergestalten Moses und dem Christus Jesus zeigen. Beide sind „Gottesknechte“ im Sinne Deuterocesajas (vgl. Jes 52,13–53,12), die in ihren Retter- bzw. Erlöser-„biographien“ starke Momente des Scheiterns haben, die sie als Antihelden erscheinen lassen. Aber sind eben jene Momente des Scheiterns, aus denen die Befreiung oder die Erlösung hervorgeht. Mose scheitert als Retter in eigener Regie, erst als Gott in dazu in Dienst nimmt, gelingt endlich die Rettung. Jesus Christus stirbt am Kreuz, erst dann macht ihn Gott zum „Erstling der Entschlafenen.“ (1 Kor 15,20).