

Jan Assmann

Narrative Inversion

Erzählte Gegenidentität am Beispiel biblischer und außerbiblischer
Exodusberichte

Das Prinzip der narrativen Inversion, wenn auch nicht dieser Terminus selbst, wurde von Sigmund Freud entwickelt in seinem Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*.¹ Eines der Argumente, die Freud anführt, um zu beweisen, daß Moses ein Ägypter war, bildet die narrative Inversion des Mythos von der Geburt des Helden durch die Form, in der die Bibel die Kindheit Moses erzählt. Im Mythos handelt es sich durchweg um ein Kind hoher, meist königlicher Abstammung, das ausgesetzt wird, meist in einem Kästchen und typischerweise im Wasser. Gefunden und aufgezogen wird das Kind dann von Pflegeeltern niedriger sozialer Stellung. Schließlich, nach glücklicher Bewältigung schwerer Proben oder Abenteuer kehrt der Held auf die Ebene seiner Abstammung zurück und wird König und Retter seines Volkes. Der Mythos begegnet in dieser Form bereits in keilschriftlichen Quellen mit Bezug auf König Sargon von Akkad, der um 2300 v.Chr. regierte, und war also in der biblischen Welt bekannt. In der biblischen Kindheitsgeschichte von Moses handelt es sich um ein Kind niedrigster Herkunft, das in einem Körbchen im Nil ausgesetzt wird. Gefunden wird es von der Tochter Pharaos, und aufgezogen wird es am königlichen Hof. Schließlich, nach Bewältigung einer ganzen Reihe sehr entscheidender Proben und Abenteuer, kehrt Moses zu seinem Volk zurück und wird sein Retter, Führer, Gesetzgeber. Es handelt sich nach Freud um eine genaue narrative Inversion des mythischen Schemas, die nur den einen Sinn haben kann: die ägyptische Herkunft Moses zu verschleiern. Der Fall ist für unser Thema interessant, denn er beleuchtet die Beziehung zwischen Erzählung und Identität auf eine ganz besondere Weise, geht

¹ S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), in: *Gesammelte Werke*, Bd. XVI, hg. v. Anna Freud, Frankfurt a.M. 1968 (= Bibliothek Suhrkamp 132, Frankfurt a.M. 1964); *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion*, Taschenbuch Frankfurt a.M. 1975. S. hierzu bes. Brigitte Stemberger: *Der Mann Moses in Freuds Gesamtwerk*, in: *Kairos* 16, 1974, S. 161-225; Pier Cesare Bori: *Il Mosè di Freud. Per una prima valutazione storico-critica*, in ders.: *L'Estasi del profeta ed alti yaggi tra Ebraismo e Cristianismo*, Bologna 1989, S. 179-222, bes. S. 179-184; ders.: *Moses, the Great Stranger*, in ders.: *From Hermeneutics to Ethical Consensus Among Cultures*, Atlanta 1994, S. 155-164; Ilse Gubrich-Simitis: *Freuds Moses-Studie als Tagtraum. Die Sigmund-Freud-Vorlesungen Bd. 3*, Weinheim 1991; Yosef Hayim Yerushalmi: *Freud's Moses. Judaism Terrible and Interminable*, New Haven 1991; Bluma Goldstein: *Reinscribing Moses. Heine, Kafka, Freud, and Schoenberg in a European Wilderness*, Cambridge, Mass., 1992.

es doch jeweils nicht nur um die Konstruktion, sondern auch um die Verschleierung einer Identität. Die zu verschleiernde Identität, nach Freud, ist jeweils die mittlere: im klassischen Fall die niedrige Herkunft, und im invertierten Fall der Mosesgeschichte die hohe, ägyptische Herkunft. Die Moses-Geschichte, in der es um die Geburt des Helden geht, ist aber nur ein winziger Teil einer großen Geschichte vom Exodus der Kinder Israels aus Ägypten, in der es um die Geburt eines Volkes geht, und auch diese große Geschichte, die bis heute ihre identitätsfundierende Kraft und Funktion bewahrt hat (nicht nur im Judentum, sondern auch in den verschiedensten christlichen und politischen Bewegungen (von den Puritanern und Pilgrim Fathers bis zur südamerikanischen Befreiungstheologie)², läßt sich ihrerseits als ein Fall narrativer Inversion verstehen, wenn wir sie im Kontext sowohl rivalisierender Erzählungen derselben Ereignisse als auch möglicher historischer Fakten analysieren.

Wenn man die biblische Erzählung des Auszugs der Kinder Israels aus Ägypten auf einige narrative Kern-Episoden reduziert, erhält man ungefähr folgende Szenenfolge:

1. Eine gewaltige Gruppe von Menschen, Abkömmlinge hebräischer Einwanderer, wird unter entwürdigenden Umständen in Ägypten festgehalten und zur Sklavenarbeit gezwungen.
2. Die Ägypter sehen ihre Anzahl mit Sorge und befehlen die Tötung der männlichen Nachkommenschaft. Eine hebräische Mutter umgeht das Verbot und setzt ihr Baby in einem Schilfkorb im Nil aus. Das Baby wird von der Tochter Pharaos gefunden und (so muß man schließen) unter dem Namen Mosche, „der (aus dem Wasser) Gezogene“, am pharaonischen Hof erzogen. Der Herangewachsene kehrt jedoch zu seinem Volk zurück, erschlägt im Zorn einen ägyptischen Aufseher und muß außer Landes fliehen.
3. Die Not der hebräischen Sklaven schreit zum Himmel und Gott erhört ihr Flehen. Er sendet ihnen Mosche als Führer.
4. Mosche tritt in Verhandlungen mit Pharao ein um die Freilassung der Hebräer aus der Sklaverei. Zehnmal weigert sich Pharao und zehnmalschickt Gott immer furchtbarere Plagen, um den Ägypter zum Einlenken zu zwingen.
5. Schließlich willigt Pharao ein, und die Hebräer benutzen den Augenblick, um in höchster Eile das Land zu verlassen. Doch der wankelmütige König setzt ihnen mit einem Streitwagenheer nach, um sie doch noch zurückzuhalten, und erreicht sie am Ufer des Schilfmeers. Dieses spaltet sich wunderbarerweise, um die Hebräer durchzulassen, und schließt sich über den nachrückenden Ägyptern die samt ihren Pferden in den Fluten versinken.
6. Jenseits der Grenze, am Sinai, eint Mosche die Masse der Ausgewanderten zu einem Volk, indem er ihnen eine Verfassung und Gesetze gibt, die er von Gott selbst empfängt. Die Gesetze verpflichten das Volk zu absoluter Treue gegenüber dem Einen Gott, verbieten die Anfertigung von Bildern, befehlen die Heiligung des Sabbats usw. usw. und legen den Grund zu einer

² S. dazu Michael Walzer: *Exodus and Revolution*, New York 1985; dt. Berlin 1988.

rechtlichen, ethischen und sakralen Lebensweise, die die Bedingung der andauernden Verbindung mit Gott darstellt.

7. Während Mosche 40 Tage auf dem Sinai verbringt, um die Gesetze von Gott zu empfangen, verzweifelt das Volk an seiner Rückkehr und bittet Aaron, Mosches Bruder, ihm anstelle des Entschwundenen Götter zu machen, die vor ihm herziehen sollen. Aaron sammelt allen Goldschmuck ein, schmilzt ihn im Feuer und formt daraus ein Stierbild. Das Volk betet das Bild an als den Gott, der es aus Ägypten geführt hat. Mosche wird Zeuge dieses Kults, der in der eklatantesten Weise gegen die ersten beiden Gebote verstößt, und kann Gott nur mit Mühe davon abbringen, in seinem Zorn das gesamte Volk zu vernichten. Immerhin wird es damit bestraft, 40 Jahre durch die Wüste ziehen zu müssen, bis endlich eine neue Generation ins gelobte Land einziehen darf. Diese Episode ist wichtig, denn sie zeigt die entscheidende Bedeutung, die dem Bilderverbot zukommt.

Es ist nun sehr aufschlußreich, der biblischen Erzählung eine Reihe von hellenistischen Erzählungen gegenüberzustellen, die dieselben Vorgänge von der ägyptischen Seite beleuchten. Die älteste Wiedergabe der Geschichte findet sich bei Hekataios von Abdera, dessen Geschichte Ägyptens nur noch in Exzerpten bei Diodorus Siculus erhalten ist.³ Bei Hekataios nehmen die Ereignisse ihren Ausgang von einer Pest, die in Ägypten wütet. Die Ägypter schließen daraus, daß die Götter erzürnt sind über die vielen Fremden, die in Ägypten wohnen und fremde Kulte und Sitten eingeführt haben. Sie beschließen daraufhin, die Fremden zu vertreiben. Wie und woher diese Fremden nach Ägypten gekommen sind, wird nicht erzählt und ist offenbar kein Problem; sie waren einfach da. Die Vertriebenen gründeten Kolonien teils in Griechenland, teils in Palästina. Anführer der einen waren Danaos und Kadmos, die anderen führte Moses, der Gründer und Gesetzgeber der Jerusalemer Kolonie. Er verbietet die Götterbilder, „weil Gott keine menschliche Gestalt besitzt; der Himmel allein, der die Erde umfaßt, sei Gott und Herr des Ganzen.“⁴

In dieser Darstellung werden die Hauptepisoden der Geschichte auf 3 reduziert:

1. Die Ausgangssituation bildet eine Notlage, die hier in einer in Ägypten wütenden Seuche, vermutlich der Pest, besteht. Hier sind also nicht die Fremden, sondern die Ägypter selbst die Leidenden, deren Not den Stein ins Rollen bringt. In der biblischen Version machen zwar auch die Ägypter bittere Leiden durch, aber erst im weiteren Verlauf der Geschichte, nach der Weigerung Pharaos, die Hebräer ziehen zu lassen.
2. Die zweite Episode bildet die Ausweisung der Fremden: dieses Motiv bildet die genaue Inversion des biblischen Motivs der verweigerten Freilassung.
3. Die dritte Episode ist die Einrichtung eines Gemeinwesens mit eigener Gesetzgebung. Dieses Motiv entspricht der biblischen Darstellung bis auf

³ Hekataios v. Abdera: *Aigyptiaka*, *apud* Diodor: *Bibl. Hist.* XL, 3. F.R. Walton: *Diodorus of Sicily*, Loeb Classical Library, Cambridge 1967, S. 281; D.B. Redford: *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*. Missis-sauga 1986, S. 281f.

⁴ Vgl. Menachem Stern: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bände, Jerusalem 1974-1984, S. 20-44. Auch Tacitus charakterisiert den jüdischen Gottesbegriff als monotheistisch und anikonisch: s. Anm. 23.

das Motiv der Offenbarung. Interessant ist, daß als einziges der von Moses erlassenen Gesetze das Bilderverbot genannt wird: „Götterbilder ließ er jedoch nicht herstellen, weil er glaubte, daß Gott keine menschliche Gestalt habe, sondern vielmehr der die Erde umfassende Himmel allein göttlich sei und Herr über Alles“.⁵

Ungefähr 30-40 Jahre nach Hekataios' Werk über Ägypten und sicher nicht unbeeinflusst von diesem Vorbild machte sich Manetho, ein ägyptischer Priester aus Sebennytos, an ein entsprechendes Projekt. Anders als Hekataios beherrschte Manetho die verschiedenen ägyptischen Schriftsysteme und hatte daher einen ganz anderen Zugang zu den Quellen. Auch sein Werk ist verloren und existiert nur noch in vereinzelt Exzerpten und Zitaten. Die uns interessierenden Passagen über den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten verdanken wir Josephus Flavius, der in seinem Pamphlet *Contra Apionem* Zeugnisse paganer Schriftsteller über die Juden zusammengestellt hat. Mit dieser Schrift verfolgt Josephus zwei Ziele. Zum einen will er das hohe Alter des jüdischen Volkes beweisen, zum anderen die Verleumdungen widerlegen, die von ägyptischen Autoren und besonders Apion gegen die Juden vorgetragen wurden. Diesen beiden Zielen entsprechen die beiden langen Exzerpte aus Manethos *Aigyptiaka*, die Josephus Flavius gibt. Das erste (C.A.I, 73-105)⁶ dient der chronologischen Argumentation und bezieht sich auf die Vertreibung der sogenannten Hyksos. Von diesen Hyksos sagt Manetho (nach Josephus), sie seien Menschen von obskurer Abstammung (*anthropoi to genos asemoi*) und hätten Ägypten ohne Schwertstreich überrannt und eingenommen. Sie hätten Ägypten aufs grausamste zerstört, die Städte verbrannt, die Tempel niedergeworfen, die Bevölkerung teils niedergemetzelt, teils versklavt. Im Folgenden zählt Manetho sechs Hyksos-Könige mit ihren Regierungszeiten auf. 511 Jahre hätten die Hyksos über Ägypten geherrscht, bis sich schließlich die Könige der Thebais gegen die Hyksos empört hätten. In Awaris hätten sich die Hyksos verschanzt. Nach langer erfolgloser Belagerung hätte ihnen König „Thummosis“ freien Abzug in ein Land ihrer Wahl zugesichert. Die Hyksos seien daraufhin, 240 000 Menschen an der Zahl, mit all ihrer Habe nach Syrien gezogen, hätten sich aber aus Furcht vor den Assyrern in dem heute Judaea genannten Land niedergelassen und die Stadt Jerusalem gegründet.

Dieser Bericht stellt nun eine komplette narrative Inversion der biblischen Erzählung dar. Anstelle von Sklaven finden wir hier Eroberer, die als Könige über Ägypten geherrscht haben. Und anstelle der verweigerter Auswanderung handelt es sich hier um Verfolgung und unfreiwillig gewährten freien Abzug. Allerdings spricht Manetho weder von Juden oder Hebräern, noch erwähnt er Moses. Aber die Nennung von Judaea und Jerusalem stellt den Bezug zum Exodus sicher, jedenfalls wenn man Josephus trauen darf und diese beiden Namen wirklich bereits in Manethos originalem Bericht vorkamen. Zwar paßte Josephus die Tatsache schlecht ins Konzept, daß hier die Juden als Herrscher über Ägypten auftreten, während sie doch seiner Überlieferung zufolge als Gefangene im ägyptischen Diensthause gelitten haben sollten. Aber für diesen Widerspruch bietet sich

⁵ Stern: ebd., Nr. 11 (4), S. 26.

⁶ Ebd., Nr. 19-20, S. 66-77.

eine Lösung an. In einer anderen Kopie, sagt Josephus und meint damit wohl einen anderen Abschnitt des manethonischen Werks, findet sich eine ganz andere Etymologie des Wortes Hyksos als die allgemein anerkannte, derzufolge die Komponente *hyk* auf ägyptisch *ḥqꜣ* „Herrscher“ zurückgeht. Die zweite Etymologie sieht darin das ägyptische Wort *ḥꜣq* „Gefangener“ und erklärt das Kompositum als „gefangene Hirten“ (sws = *šꜣsw*, kopt. „Hirte“; in Wirklichkeit geht die griech. Bezeichnung *hyksôs* auf äg. *ḥqꜣ ḥꜣswt* „Herrscher der Fremdländer“ zurück). Josephus Flavius gibt dieser Etymologie natürlich den Vorzug.⁷

Nun kann man als Ägyptologe nicht umhin, zu bemerken, daß diese Hyksos, von denen Manetho spricht, archäologisch gut bezeugt sind und ohne jeden Zweifel tatsächlich, wenn auch nicht 500, so doch über 100 Jahre über Ägypten geherrscht haben. Wir haben es hier nicht mit einer Legende zu tun, sondern mit einem Stück Historiographie, das auf altägyptischer Annalistik beruht und dessen realhistorische Basis sich archäologisch nachweisen läßt. Darin unterscheidet sich diese Fassung von allen anderen Versionen der Exodus-Geschichte inklusive der Folgenden, die Josephus Flavius ebenfalls aus Manetho exzerpiert (wenn wir Josephus darin folgen wollen, daß sich diese Geschichte tatsächlich auf den Exodus bezieht). Es handelt sich hier um die merkwürdigste, detailreichste und polemischste aller außerbiblischen Exoduserzählungen.

Das erste Exzerpt aus Manetho führt Josephus an, um das hohe Alter des jüdischen Volkes zu beweisen. Die Hyksosherrschaft in Ägypten war ein bekanntes historisches Faktum, das sich aus griechischer Sicht in grauer Vorzeit abgespielt hat; die Identifikation der Juden mit den Hyksos konnte daher als ein eindrucksvoller Altersnachweis gelten. Das zweite Exzerpt aus Manetho (I, 228-252)⁸ dagegen führt Josephus an, um die Reihe der schweren Verleumdungen gegen die Juden zu eröffnen, die er widerlegen will. Hier wird Manetho also nicht als Zeuge angeführt, sondern als Gegner bekämpft. Josephus Flavius hält diese beiden sehr verschieden anmutenden Erzählungen für Varianten ein und derselben Geschichte und gibt an, daß bereits Manetho selbst die zweite Fassung gegenüber der ersten durch den Hinweis abgesetzt habe, sie beruhe auf mündlicher Überlieferung: *mytheuomena kai legomena*. Daraus schließt er, die Hyksos-Version folge den Königslisten, Annalen und anderen offiziellen Schriftquellen (*ek tôn hierôn grammatôn*, „nach den heiligen Schriften“ sagt Josephus), die zweite dagegen mündlichen Volkslegenden, wie sie ja auch bei Herodot eine Rolle spielen. In der neueren Forschung wird die zweite Version meist als pseudo-manethonisch eingestuft, und zwar aus dem unverkennbaren Interesse

⁷ Ebd., S. 82-83. Waddell streicht diese Passage als spätere Glosse und gelangt dadurch zu der abwegigen Vorstellung, Josephus habe die Gleichsetzung der Hyksos mit den „Arabern“ für wahrscheinlicher gehalten als die mit den Juden (W.G. Waddell [Hg. u. Übers.]: *Manetho*, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., 1940, S. 196f.) – was seine ganze chronologische Argumentation über den Haufen werfen würde. Zu den Hyksos s. jetzt Thomas Schneider: *Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reichs und der Hyksoszeit*, in: *Ägypten und*

⁸ *Altes Testament* 42, Teil I: *Die ausländischen Könige*, Wiesbaden 1998. Stern (Anm. 4), I, Nr. 21, S. 78-86; Eduard Meyer: *Geschichte des Altertums*, Nachdr. Darmstadt 1953, Bd. II.1, S. 420-426; D.B. Redford (Anm. 3), S. 282f.; D. Mendels: *The Polemical Character of Manetho's Aegyptiaca*, in: *Purposes of History*, hg.v. H. Verdin, G. Schepens, E. de Keyser, (*Studia Hellenistica* 30) 1990, S. 91-110 (Hinweis Th. Schneider).

heraus, Manetho von den unverblühten antijüdischen Tendenzen zu distanzieren, die diesen zweiten Exodus-Bericht charakterisieren.⁹ Das soll uns hier ebenso wenig interessieren wie die These, daß sich die Erzählung bei Manetho ursprünglich gar nicht auf den Exodus der Hebräer, sondern auf die monotheistische Revolution des Echnaton und die „Amarnazeit“ bezogen habe. Diese These hat zwar viel für sich, und ich vertrete sie selbst mit viel Nachdruck, aber im gegenwärtigen Kontext interessiert uns weniger die ursprüngliche Bedeutung der Erzählung als ihre Rezeptionsgeschichte; hier geht es völlig eindeutig um den Exodus, und zwar sicher schon lange vor Josephus und vielleicht sogar schon bei Manetho selbst, dem ihre ursprüngliche Bedeutung nicht mehr bekannt sein mochte. Was Manetho berichtet, bzw. was Josephus Flavius als einen Auszug aus Manetho wiedergibt, ist Folgendes:

König Amenophis, so heißt es bei Manetho, habe den Wunsch geäußert, die Götter zu schauen, wie es vor ihm einmal seinem Vorhänger Hor vergönnt gewesen sei. Der weise Amenophis, Sohn des Hapu¹⁰, antwortet ihm, er würde die Götter schauen, wenn er zuvor das Land von den Aussätzigen gereinigt habe. Der Lauf der Ereignisse wird also durch einen Wunsch in Gang gebracht, der auf einen Mangel schließen läßt. Die Götter sind unsichtbar geworden aufgrund einer Befleckung des Landes, wofür die Aussätzigen verantwortlich sein sollen.

Der König läßt daraufhin alle Aussätzigen, 80 000 an der Zahl, in einer Art Konzentrationslager in der Ostwüste zusammentreiben und in den Steinbrüchen Zwangsarbeit verrichten, darunter auch eine Reihe von Priestern. Angesichts dieses an den Kranken begangenen Unrechts ergreift den Amenophis, Sohn des Hapu, die Furcht vor dem Zorn der Götter. Er sieht voraus, daß die Aussätzigen Hilfe von auswärts bekommen und für dreizehn Jahre in Ägypten herrschen würden, wagt aber nicht, dem König diese Prophezeiung selbst zu überbringen, schreibt alles auf und nimmt sich das Leben. Das Motiv der Prophezeiung einer Leidenszeit teilt diese Erzählung mit vielen Texten der spätägyptischen Literatur; der verbreitetste ist das „Orakel des Lammes“, in dem eine 900jährige Leidenszeit vorhergesagt wird.¹¹ Dieser andere Text spielt unter König Bokchoris, der in anderen außerbiblischen Versionen der Exodus-Geschichte vorkommt. Im „Orakel des Lammes“ geht es auch um Fremdherrscher, die aber die Götterbilder nicht zerstören, sondern nach Assyrien verschleppen. Das in griechischer Sprache

⁹ Peter Schäfer: Die Manetho-Fragmente bei Josephus und die Anfänge des antiken 'Antisemitismus', in: *Collecting Fragments – Fragmente Sammeln*, hg. v. G. W. Most, Göttingen 1997, S. 186-206. Schäfer geht es vor allem um die Destruktion einer hyperkritischen Unterscheidung manethonischer und „pseudomanethonischer“ Elemente im Text des Josephus, die von der Tendenz geleitet sind, einen von „antisemitischen“ Motiven freien Manethotext herzustellen. S. auch ders.: *Judaeophobia. The Attitude Towards the Jews in the ancient World*, Cambridge, Mass., 1997, S. 17-21.

¹⁰ Diese unter Amenophis III. historisch bezeugte Persönlichkeit muß sich hinter dem Namenszusatz „Paapis“ bei Manetho verbergen. S. hierzu D. Wildung: *Imhotep und Amenhotep*, München 1977, S. 274-275, §178, der darauf aufmerksam macht, daß die Vorhersage kommenden Unheils in der ägyptischen Literatur als typische Manifestation besonderer Weisheit galt.

¹¹ S. hierzu Verf.: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München 1996, S. 422-424. Typisch ist auch das Motiv der schriftlichen Aufzeichnung als Authentizitätsausweis prophetischer Überlieferung.

überlieferte „Töpferorakel“, in dem ebenfalls eine Leidenszeit unter fremden Eroberern prophezeit wird, spielt dagegen unter demselben König Amenophis wie Manethos Erzählung.¹² Das Motiv einer prophezeiten Leidenszeit geht in Ägypten bis auf die Literatur des Mittleren Reichs, bis auf den Anfang des 2. Jahrtausends zurück und gehört in den Zusammenhang eines politischen Messianismus, der in der Vorstellung Pharaos als Gottessohn und Heilbringer angelegt ist und immer akut wird, wenn das Königtum zusammenbricht oder fremde Könige das Land beherrschen.¹³ Das war zu Manethos Zeiten der Fall.

Die Motive, die in den anderen Versionen dieser Erzählung immer wieder vorkommen, sind die Konzentration der Unreinen und die Zwangsarbeit.

Die Aussätzigen erreichen zunächst vom König, sich in der verlassenen Hyksos-Hauptstadt Awaris als Leprakolonie einzurichten. Dort wählen sie sich einen heliopolitanischen Priester namens Osarsiph zum Führer.¹⁴ Dieser gibt ihnen Gesetze, die alles vorschreiben, was in Ägypten verboten, und alles verbieten, was in Ägypten vorgeschrieben ist. Das erste und wichtigste Gebot gilt den Göttern: sie dürfen nicht angebetet werden (*mête proskynein theous*), das zweite Gebot betrifft die heiligen Tiere: sie dürfen nicht geschont, das heißt: sie müssen gegessen werden und auch sonstige Nahrungstabus dürfen nicht beachtet werden. Das dritte Gebot verbietet den Umgang mit allen, die nicht zur eigenen Gruppe gehören. Das ist das zentrale Gebot jeder Sekte, d.h. jeder separationistischen Bewegung, die einen Schnitt, eine Trennung von der größeren Gemeinschaft vollzieht und sich von dieser Trennung, diesem Auszug her definiert.

Nach der Festsetzung seiner theoklastischen, ikonoklastischen und exklusivistischen Gesetze befestigt Osarsiph die Stadt und lädt die Hyksos, die einige Zeit zuvor aus Ägypten vertrieben worden waren, ein, sich ihrem Aufstand anzuschließen. Die Hyksos kehren zurück. Dieses Detail ist ein Hinweis darauf, daß die Erzählung ursprünglich nicht als Variante der Hyksosvertreibung fungierte, sondern sich auf spätere Ereignisse bezog. Wir wollen sie aber weiterhin mit den Augen von Josephus Flavius lesen. Pharaos Amenophis erinnert sich daraufhin der Prophezeiung, verzichtet auf einen Kampf mit den Aufständischen, versteckt die heiligen Bilder und wandert mit sämtlichen aus allen Landesteilen zusammengetriebenen heiligen Tieren nach Äthiopien aus. Für dreizehn Jahre herrschen die Aussätzigen und die Hyksos über Ägypten in einer Weise, die den Ägyptern die frühere Hyksosherrschaft noch als ein Goldenes Zeitalter erscheinen läßt. Denn dieses Mal werden nicht nur die Städte verbrannt, die Tempel zerstört und die Götterbilder vernichtet, es werden auch die Sanktuare in Küchen umgewandelt und die heiligen Tiere am Spieß gebraten. Osarsiph nimmt den Namen Moses an.

¹² Ebd., S. 424f.

¹³ Zum politischen Messianismus in der ägyptischen Spätzeit und seinen Wurzeln s. ebd., S. 418-427.

¹⁴ Der Name wird seit J. Krall, Studien, II 87f. als „Osiris-Sepa“ erklärt. Chairemon verwendet die Namensform Peteseph, die nur als *Ptdj-Sp'* „Den Sepa gegeben hat“, erklärbar ist. Sepa ist der Name einer ägyptischen Gottheit. Thomas Mann verdanken wir bekanntlich die hübsche Deutung des Namens als „Osiris Joseph“, d.h. als „Joseph in der Unterwelt.“ Die Deutung des ersten Elements als „Osiris“ bringt schon Josephus (Anm. 6 u. 4), C.A. § 250 (*apò tou en Eliou-pólei theou Osireos*).

Schließlich jedoch kehren Amenophis und sein Enkel Ramses aus Äthiopien zurück und vertreiben die Aussätzigen und ihre Verbündeten.

Diese Fassung gliedert die Erzählung vom Exodus der Juden in sechs Episoden:

1. Ausgangssituation: die Unsichtbarkeit der Götter, offenbar ausgelöst durch die „Befleckung“ des Landes durch „Unreine“ bzw. „Aussätzige“ – das griechische Wort *miaroi* läßt sich auf beide Weisen übersetzen.
2. Prophezeiung einer Leidenszeit von 13 Jahren, was auch die Prophezeiung einer Heilswende impliziert.

Biblische Entsprechungen dieses Motivs könnte man in der Ankündigung der Plagen erkennen. Gott bzw. Moses weisen Pharaon jeweils vorher auf die Plagen hin, mit denen Ägypten im Falle seiner Weigerung, die Israeliten freizulassen, gestraft werden würde. Die Prophezeiung einer Heilswende aber liegt der Vorstellung vom Gelobten Land zugrunde.

3. Maßnahmen zur Abwendung des Mangels: Konzentration der Unreinen in der Wüste, d.h. außerhalb des eigentlichen Ägypten, in dem Amenophis die Götter schauen möchte.

Das Motiv von Konzentration und Zwangsarbeit entspricht genau der biblischen Darstellung der Notlage der Kinder Israels, die hier die Ausgangssituation der Erzählung bildet.

4. Gründung eines Gemeinwesens durch Gesetzgebung.

Die Unreinen oder Aussätzigen wählen sich einen heliopolitanischen Priester namens Osarsiph oder Osarsephos zum Führer, der später den Namen Moses annimmt. In dem rätselhaften Namen Osarsiph oder Osarseph könnte, vor allem für einen Leser wie Josephus Flavius, ein Anklang an Joseph stecken. Die biblischen 400 Jahre zwischen Joseph und Moses würden also hier auf eine Zeitspanne innerhalb der Biographie eines einzigen Mannes reduziert, der erst Joseph bzw. Osarseph hieß und sich dann als Führer und Gesetzgeber Moses nannte.

Die Art der Gesetzgebung stellt ihrerseits eine Art von Inversion dar, geht es doch darum, die ägyptischen Gesetze auf den Kopf zu stellen und alle Verbote zu Geboten, alle Gebote zu Verboten zu machen. Aber auch der Bezug zum biblischen Gesetz ist aufschlußreich. Das erste und zweite Gebot des Osarsiph ist offensichtlich eine polemische Wiedergabe des ersten und zweiten Gebots im Dekalog. Aus „du sollst keine anderen Götter haben neben mir“ wird „du sollst überhaupt keine Götter anbeten“ und aus „du sollst dir kein Bildnis irgendeines Wesens im Himmel, auf Erden und im Wasser machen“ wird: „du sollst alle Bilder zerstören und alle heiligen Tiere auffressen“. Der Sinn aller übrigen Gebote wird auf die Formel gebracht: du sollst keinen Umgang mit Außenseitern haben.

In diesem Motiv steckt das entscheidende Motiv der Inversion. Umgang mit Außenseitern oder Profanen wird immer im Zeichen der Reinheit verboten, ganz besonders im Ägypten der Spätzeit, wo dieses Prinzip immer wieder in Tempeltexten auftaucht, und ganz besonders in der sich im frühen Judentum entwickelnden normativen Lebensordnung. Die Idee des heiligen Volkes oder Volkes von Priestern macht aus der gesellschaftsinternen Unterscheidung zwischen Priestern und Profanen eine ethnische Unterscheidung zwischen dem heiligen Volk und den profanen Heiden. Dieser Gedanke wird hier invertiert, indem es die paradigmatischen Unreinen, die Aussätzigen sind, die sich den Umgang mit der Außenwelt verbieten.

In der biblischen Version erscheint das Motiv der Gesetzgebung und Volksgründung erst nach der Auswanderung bzw. Vertreibung.

5. Schreckensherrschaft, Leidenszeit

Die Schilderung der Leiden Ägyptens und seiner Götter und heiligen Tiere während der 13jährigen Herrschaft der Aussätzigen und der Hyksos könnte eine Entsprechung in der biblischen Schilderung der zehn Plagen haben, mit denen Ägypten für die verweigerte Ausreise der Israeliten bestraft wird.

6. Befreiung und Vertreibung.

Die endliche Befreiung des Landes und die Vertreibung der Aussätzigen und Hyksos entspricht dem eigentlichen Auszug der Israeliten und ihrer Verfolgung durch das nachsetzende Streitwagenheer des Pharao.

Amos Funkenstein hat Manethos Version der Geschichte als ein typisches Beispiel dessen eingestuft, was er „counter-history“ oder „Gegengeschichte“ nennt. In seinen Worten bilden „Gegengeschichten eine eigene Gattung, die es seit der Antike gibt [...] Ihre Funktion ist polemisch. Ihre Methode besteht darin, die wichtigsten Quellen des Gegners systematisch gegen den Strich auszubeten [...] Ihr Ziel ist die Verformung des gegnerischen Selbstbilds, seiner Identität, durch die Dekonstruktion seiner Erinnerung.“¹⁵ Das ist eine präzise Beschreibung der Lektüre von Manethos Text durch Josephus Flavius. Was Manetho hier in Josephus Flavius' Augen macht, ist nichts anderes als eine narrative Inversion des biblischen Exodusberichts. Allerdings wird Manetho kaum den biblischen Bericht gekannt haben. Seine Quellen sind einerseits Hekataios, andererseits ägyptische Dokumente, Monumente und Legenden. Diese Legenden sind älter und gehen vermutlich bis in Zeiten zurück, in denen die Juden und ihre Überlieferungen den Ägyptern unbekannt waren. Das muß uns hier aber nicht interessieren. Wir treiben hier keine Quellenkritik und suchen keine Ursprünge und Urtexte. Es geht hier ja um die narrative Konstruktion bzw. Dekonstruktion von Identität. Das ist eine Sache weniger der Entstehung, als der Erzählung und Wiedererzählung von Geschichten, ihrer Funktionalisierung in der Suche nach Identität und Gegenidentität. Daher muß uns hier die Frage nicht beschäftigen, ob Josephus Flavius mit seiner Interpretation der Erzählung den Absichten Manethos oder dem ursprünglichen Sinn der von Manetho wiedergegebenen Legende gerecht wird. Er wird es nicht; aber gerade dadurch gewinnt seine Wiedererzählung den Charakter einer narrativen Inversion.

Bei Lysimachos, einem Autor, dessen besonders polemischer Exodus-Bericht frühestens um 200 v.Chr. entstanden ist, bildet eine Hungersnot die Ausgangssituation.¹⁶ Ein Orakel gibt König Bokchoris die Weisung, die Tempel von den „unreinen und unfrohen“ (*anagnôn kai dyssebôn*) Menschen zu reinigen, die sich in ihnen eingenistet hätten. Gemeint sind die Juden, die in dieser Zeit, von Aussatz und anderen Krankheiten befallen, in den Tempeln Zuflucht gesucht hätten. Die Maßnahmen, die Bokchoris daraufhin ergreift, sind besonders grau-

¹⁵ A. Funkenstein: *Perceptions of Jewish History*, Berkeley 1993, 36f.

¹⁶ Lysimachos: *Aegyptiaca*, Exzerpt in Josephus: *Contra Apionem*, I, 304-311 = Stern (Anm. 4), Nr. 158, Bd. I, S. 383-386.

sam. Er befiehlt, die Aussätzigen zu ertränken und die anderen in die Wüste zu treiben. Ein „gewisser Moses“ organisiert die Vertriebenen, indem er ihnen Gesetze gibt, die vorschreiben, „keinem Menschen wohlzuwollen (*mête anthropôn tini eunoêsein*) und alle Tempel und Altäre zu zerstören (*theôn te naous kai bômous anatrepein*)“, und führt sie aus dem Lande heraus.

Die sechs Episoden der manethonischen Version sind hier auf drei verkürzt und teilweise umgestellt. Das Motiv der Leidenszeit erscheint hier wie auch bei Hekataios an erster Stelle in der Funktion der Ausgangssituation, die die Dinge in Gang bringt. Bei Hekataios ist es eine Pest, bei Lysimachos eine Hungersnot. In beiden Motiven erkennt man leicht die Entsprechung zu den biblischen Plagen. Im Hinblick auf die übrigen Versionen läßt sich sagen, daß diese Anordnung die übliche ist. Der Wunsch, die Götter zu schauen, kommt nur bei Manetho vor. Das Orakel entspricht dem Rat des weisen Amenophis bei Manetho. Episode 2, die Maßnahme zur Abwendung des Unheils, entspricht auch mehr oder weniger dem manethonischen Bericht. Aus der Sicht des Königs, der hier Bokchoris heißt, handelt es sich nicht um einen organisierten Auszug, sondern um Vernichtung und Vertreibung. Den Charakter eines organisierten Auszugs nimmt diese Vertreibung durch die Initiative der Vertriebenen selbst an, denen in der Gestalt des Moses ein Führer erstet. Dessen Gesetzgebung bildet hier Episode 3. Die Gesetze entsprechen weitgehend denen bei Manetho, nur daß hier die Reihenfolge umgestellt wird: an erster Stelle kommt Exklusivismus („keinem Menschen wohlwollen“ entspricht „nicht mit Aussenstehenden verkehren“), an zweiter Theoklasmus und Ikonoklasmus („alle Tempel und Altäre zerstören“). Das Gebot, die Bilder zu zerstören, entspricht dem biblischen Verbot, Bilder herzustellen. Aus dem Verbot der Idolatrie wird hier das Gebot des Ikonoklasmus. Auch wenn das inhaltlich auf (fast) dasselbe hinausläuft, stellt die Beziehung zwischen Verbot und Gebot eine gewisse Inversion dar.

Eine etwas abweichende Darstellung derselben Geschichte gibt Chairemon, der in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts als Pädagoge und Priester in Alexandria lebte und im Jahre 49 als Erzieher Neros nach Rom berufen wurde.¹⁷

Die *Ausgangslage* bildet hier eine Traumoffenbarung der Isis, die dem König Amenophis erscheint und ihn tadelt für die Zerstörung eines Tempels in Kriegszeiten. Der priesterliche Schreiber Phritibantes (griech. Wiedergabe des ägyptischen Titels „der Oberste des Tempels“) gibt ihm den Rat, die Göttin durch eine „Säuberung“ Ägyptens von den Aussätzigen zu besänftigen.

2. Als *Maßnahme zur Abwendung* treibt der König 250 000 Aussätzige zusammen und verbannt sie aus dem Land.

3. Die Vertriebenen organisieren sich unter Moses und Joseph, mit ägyptischem Namen Tisithen und Peteseoph. In Pelusium stoßen 380 000 Auswanderer zu ihnen, denen König Amenophis die Ausreise verweigert hatte. Von einer theoklastisch-separatistischen Gesetzgebung ist bei Chairemon

¹⁷ Chairemon: *Aegyptiaca Historia*, apud Josephus, *Contra Apionem*, I, 288-292 = Stern (Anm. 4), Nr. 178, Bd. I, S. 419-21; Schäfer (Anm. 9), S. 30f; Redford (Anm. 3), S. 287f. Zu Chairemon vgl. P.W. van der Horst: *Chairemon. Egyptian Priest and Philosopher*, Leiden 1984, bes. S. 8f. und 49f.

nicht die Rede. Dafür nimmt bei ihm die Geschichte dieselbe Wendung wie bei Manetho:

4. Die mit den Auswanderern verbündeten Verbannten erobern Ägypten, der König muß nach Nubien fliehen und

5. erst seinem Sohn und Nachfolger Ramses gelingt es, die „Juden“ nach Syrien zu vertreiben und Ägypten zurückzuerobern.

Hier erscheinen also Joseph und Moses nebeneinander als Anführer der Vertriebenen; das könnte ein Hinweis darauf sein, daß wir bei Manetho-Josephus tatsächlich den Namen Osarseph als ägyptisierte Form des Namens Joseph auffassen dürfen (wie das ja auch Thomas Mann getan hat).

Eine hochinteressante Variante der Exodus-Geschichte findet sich in Pompeius Trogus' *Historicae Philippicae*. Der Anlaß für den Auszug ist derselbe wie in den meisten anderen Versionen: eine Seuche. „Als aber die Ägypter an Krätze und Hautentzündungen litten und durch ein Orakel gewarnt wurden, vertrieben sie Moses zusammen mit den Kranken aus Ägypten, damit sich die Seuche nicht unter dem Volk verbreite.“ Dieser hygienische Grund für die Austreibung der infizierten Personen aus Ägypten erklärt auch den exklusivistischen Charakter von Moses' Gesetzgebung: „Und weil er sich erinnerte, daß sie aus Furcht vor Ansteckung aus Ägypten vertrieben worden waren, nahmen sie sich wohl in Acht, nicht mit Fremden zusammenzuleben, um sich nicht aus ebendemselben Grunde dem Volk verhaßt zu machen. Diese aus speziellem Anlaß erwachsene Regel erhob Moses später zu einer festen Sitte und Religion.“¹⁸ Die „hygienische“ Erklärung entspricht der außerordentlichen Bedeutung, die Leviticus Kap. 13f. dem Aussatz, seiner Früherkennung und seiner Behandlung zuschreibt. In dieser Fassung tritt Moses als der Sohn Josephs auf. Er wird zwar nicht wie bei Manetho als ägyptischer Priester hervorgehoben, aber der Kult, den er in Jerusalem einrichtet, wird als *sacra Aegyptia*, ägyptische Kultobjekte, bezeichnet. Bei seinem Auszug aus Ägypten soll Moses „heimlich die heiligen Kultgegenstände der Ägypter mitgenommen haben. Als die Ägypter versuchten, diese Gegenstände mit Gewalt zurückzuholen, wurden sie durch Stürme gezwungen, nach Hause zurückzukehren.“

Hier stoßen wir auf eine Reihe biblischer Motive, die in den sonstigen außer-biblischen Versionen fehlen:

das Motiv der mitgeführten Gold- und Silbergegenstände, die in der biblischen Version keinerlei sakralen Sinn haben, sondern Geschenke darstellen;

das Motiv der versuchten und verhinderten Zurückholung der Auswanderer.

Das sog. Schilfmeerwunder der biblischen Erzählung erscheint hier als ein völlig natürliches Ereignis.

das Motiv der Volkshygiene (Aussatz).

¹⁸ Zitiert nach John G. Gager: *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville New York 1972, S. 49. Joachim F. Quack entdeckte in dem von ihm bearbeiteten *Buch vom Tempel* einen Abschnitt, der die Diagnose von Aussatz und die Aussonderung der Befallenen aus der Gemeinschaft zu den Aufgaben des Schreibers des Gottesbuches und des Skorpionbeschwörers rechnet. Damit ist die in Lev. 13f. beschriebene Praxis des israelitischen Hohepriesters in einem ägyptischen Text nachgewiesen.

Offensichtlich kannte Pompeius Trogus die biblische Fassung und hat die ihm vorliegende hellenistische Überlieferung mit Motiven aus dieser Quelle ange-reichert.

Apion, die Zielscheibe von Josephus' Polemik, scheint die Exodus-Geschichte im Kontext seiner verlorenen *Ägyptischen Geschichte* behandelt zu haben. Von einer Not- oder Mangelsituation, die die Dinge ins Rollen bringt, ist bei ihm nicht die Rede. Er hält Moses für einen Ägypter aus Heliopolis, der die Juden aus Ägypten herausgeführt hat, aber sie eine Religion lehrte, die „den Sitten seines Landes verpflichtet blieb. Er errichtete hypaithrale (ungeddeckte) Gebetshäuser in verschiedenen Teilen der Stadt, alle nach Osten ausgerichtet, weil das die Orientierung in Heliopolis sei. Anstelle der Obelisken errichtete er Pfeiler, unterhalb derer sich ein Schiffsmodell befand. Der von der Statue auf dieses Bassin geworfene Schatten beschrieb einen Kreis analog dem Lauf der Sonne am Himmel.“¹⁹ Diese Version ist sowohl von der biblischen als auch von den bisher betrachteten hellenistischen Fassungen am weitesten entfernt. Gewisse invertive Beziehungen sind aber auch hier erkennbar. Moses wird hier ausdrücklich als Ägypter bezeichnet, die von ihm geführte Gruppe dagegen als Juden. Von seiner Gesetzgebung wird nur gesagt, daß Moses „den Sitten seines Landes verpflichtet blieb“, was sich aber hier mehr auf die Religion als auf die Lebensform bezieht. Moses organisiert hier also alles andere als eine theoklastische und separatistische Opposition gegen Ägypten. Im Gegenteil, er bringt eine ägyptische Religion nach Jerusalem, wenn auch eine ganz besondere, die des heliopolitanischen Sonnenkults, der mit ungedeckten Tempeln und solaren Symbolen verbunden ist.

Eine ähnliche Fassung der Exodusgeschichte gibt Strabon von Apameia. Ihm zufolge beschließt ein ägyptischer Priester namens Moses, aus Unzufriedenheit mit der ägyptischen Religion das Land zu verlassen und wandert mit vielen Gleichgesinnten nach Judäa aus. Die Ausgangssituation, die die Dinge in Gang bringt, besteht also hier nicht in einer allgemeinen Notlage des Landes, sondern in der persönlichen, inneren Not des Protagonisten. Moses verwirft die ägyptische Tradition, die Götter in Tiergestalt darzustellen. Seine Lehre besteht in der Erkenntnis, daß „jenes Eine Wesen Gott sei, welches uns alle und Erde und Meer umfaßt, welches wir Himmel und Erde und Natur der Dinge nennen.“ Diese Gottheit könne kein Bild wiedergeben. „Man müsse vielmehr alles Bildnismachen unterlassen und die Gottheit verehren ohne Bildnis.“ Worauf es allein ankommt, um Gott nahe zu kommen, sei, „tugendhaft und in Gerechtigkeit zu leben.“ Übrigens seien die Hebräer später von der reinen Lehre abgefallen und hätten abergläubische Sitten entwickelt wie Speiseverbote, Beschneidung und andere Gesetze.²⁰

Auch hier, wie bei Apion, ist Moses ein ägyptischer Priester. Sogar seine Mit-Auswanderer sind Ägypter. Seine Gesetzgebung und Gottesidee dagegen sind

¹⁹ Stern (Anm. 4), Nr. 164. Bei Polemon von Ilium heißt es, unter der Regierung des Apis, Sohn des Phoroneus, sei ein Teil des ägyptischen Heeres vertrieben worden und habe sich in Syro-Palästina angesiedelt (Stern Nr. 29, I, 103; Redford [Anm. 3], S. 283f.).

²⁰ Strabo: *Geographica* XVI, 2.35 = Stern (Anm.4), S. 261-351, bes. S. 294f. (No. 35).

anti-ägyptisch, genau wie in der biblischen und den meisten hellenistischen Versionen. Anstelle des radikalen Theoklasmus finden wir hier aber, wie in der Bibel und bei Hekataios, einen Monotheismus, der die Verehrung anderer Götter sowie die bildliche Repräsentation ausschließt. Allerdings gibt der biblische Bericht keinerlei Grund an für das Bilderverbot. Eine philosophische Argumentation gegen die Bilder wie hier und bei Hekataios liegt dem biblischen Bericht ganz fern. Strabon behandelt die Geschichte aus der Sicht eines aufgeklärten Deisten, der mit Moses' antiägyptischer Religionsstiftung sympathisiert, aber mit den sogenannten Ritualgesetzen nichts anfangen kann. Diese werden kurzerhand zu einer sekundären Entwicklung erklärt. Diese Sicht der Dinge wird von den Deisten des 18. Jahrhunderts begeistert aufgegriffen und sogar mit dem Hinweis auf Hesekiel 20.18 biblisch verankert. Dort sagt nämlich Gott selbst durch den Mund seines Propheten, daß er seinem Volk als Strafe für den Abfall „Statuten gab, die nicht gut sind und Gesetze, mit denen sie nicht leben können“.²¹

Die klassische und nachhaltig wirkungsvollste Fassung dieser Legende findet sich bei Tacitus in seinen *Historiae* V, 3-5.²²

1. Die Ausgangssituation bildet eine in Ägypten herrschende Seuche, die körperliche Mißbildungen zur Folge hat. König Bokchoris befragt das Orakel und erfährt, er müsse das Land „reinigen“ und diese Rasse (*genus*) in andere Länder bringen, da sie den Göttern verhaßt sei (*ut invisum deis*).

2. Als *Maßnahme zur Abwendung* werden die Juden in die Wüste getrieben.

3. Ihre *Organisation als Gegenreligion* vollbringt Moses, der sie nach Palästina bringt und Jerusalem gründet. Um seinen Einfluß für immer zu festigen, gibt Moses dem Volk eine neue Religion, die allen anderen Religionen entgegengesetzt ist (*novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit*).

Tacitus charakterisiert genau wie Hekataios und Strabon die jüdische Gottesidee als monotheistisch und anikonisch: „Die Ägypter verehren viele Tiere und monströse Bilder; die Juden kennen nur einen Gott und diesen nur mit dem Geist. Sie betrachten solche, die Bilder von Gott nach menschlichem Vorbild herstellen, als unförmig: das höchste und ewige Wesen ist für sie undarstellbar und unendlich.“²³ Mit der für ihn typischen Prägnanz definiert Tacitus das Prinzip dieser neuen Religion als „normative Inversion“: „die Juden erachten alles als profan, was uns heilig ist; andererseits erlauben sie alles, was bei uns tabu ist“ (*profana illic omnia quae apud nos sacra, rursus concessa apud illos quae nobis incesta*). In dem Tempel weihen sie die Statue eines Esels und opfern ihm einen

²¹ Für eine besonders prägnante Darstellung dieser Position siehe John Toland: *Origines Judaicae*, in: *De isidaemone sive Titus Livius a superstitione vindicatus ... annexae sunt ... Origines Judaicae ut RELIGIO propaganda etiam, quae est juncta cum cognitionae Naturae; sic SUPERSTITIONIS stirpes omnes ejicendae annexae sunt Origines Judaicae sive, STRABONIS, de Moysae et Religione Judaica historia, Breviter Illustrata Hagae-Comitis [Den Haag] 1709, S. 99-190.*

²² Stern (Anm. 4), Nr. 281, II, 17-63; Schäfer (Anm. 9), S. 31-33; A.M.A. Hospers-Jansen: *Tacitus over de Joden*, Groningen 1949; Redford (Anm. 3), S. 289; H. Heinen: *Ägyptische Grundlagen des antiken Antijudaismus. Zum Judenkurs des Tacitus, Historien V 2-13*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 101, Heft 2, 1992, S. 124-149 (Hinweis E. Winter).

²³ „Aegyptii pleraque animalia effigiesque compositas venerantur, Iudaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum neque imitabile neque interitum“: *Historiae*, V, § 5.4 = Stern (Anm. 4), II, 19 und 2.

Widder, „anscheinend um Ammon zu verspotten.“ Desgleichen opfern sie einen Stier, weil die Ägypter den Apis verehren.

Als das Kernmotiv der Geschichte kristallisiert sich nach diesem Überblick über verschiedene ihrer Fassungen das Thema der Geburt eines Volkes heraus, dadurch, daß sich eine Gruppe aus dem Ganzen der ägyptischen Zivilisation und Gesellschaft ausgrenzt oder ausgegrenzt wird. Die Differenz dieser Gruppe zur ägyptischen Gesellschaft wird auf dreierlei Weisen bestimmt: durch Fremdheit, durch Krankheit (bzw. Unreinheit) oder durch „normative Selbstentfremdung“, d.h. eine Gesetzgebung, die eine der ägyptischen entgegengesetzte Religion und Lebensform fundiert. Meist sind zwei dieser Differenz-Faktoren anwesend: es handelt sich entweder um Fremde oder um Kranke, die aus Ägypten ausgegrenzt werden bzw. sich selbst ausgrenzen und eine alternative Lebens- und Religionsform entwickeln. In der Bibel, bei Hekataios und Tacitus sind es Fremde, dazu kommt dann in der Bibel noch das soziale Differenzmerkmal des Sklavenstatus, bei Manetho handelt es sich um Kranke, aber Ägypter. Bei Strabon fehlen sowohl Fremdheit als auch Krankheit; hier ist die alternative Religion und Lebensform das einzige Differenzmerkmal. Alle Fassungen konvergieren im religiösen Aspekt des Konflikts. Das neue Volk, um dessen Geburt aus dem Mutterschoß bzw. dem „Schmelzofen“ (5 Mose 4,20) Ägyptens alle Versionen kreisen, definiert sich durch eine Religion, die alle traditionellen Götter und ihre Symbole strikt ablehnt, und entweder, wie bei Manetho und Lysimachos, überhaupt keine Götter gelten läßt, oder, nach Hekataios, Strabon und Tacitus, einen allumfassenden und unabildbaren Gott anerkennt. Nur bei Apion erscheint Moses nicht als ein religiöser Umstürzler, aber der heliopolitanische Kult, den er in Jerusalem einrichtet, ist alternativ und different genug, auch in ägyptischer Hinsicht, wo die Tempel normalerweise nicht ungedeckt sind. Von solchen vereinzelt Ausnahmen abgesehen ist der Kern und die Funktion der Geschichte klar genug. Hier geht es in der Tat um erzählte Identität, diese Geschichte erzählt zum einen die Gruppe der Sezessionisten, um sich ihrer problematischen Identität einer religiös motivierten Abspaltung zu vergewissern und erzählt zum anderen die größere Kultur, um die Sezessionisten als Ketzer, Ikonoklasten und Gottesfeinde zu verunglimpfen.

Wenn man diesen Punkt einer religiös definierten Ethnogenese als den eigentlichen und gemeinsamen Kern anerkennt, gruppieren sich die anderen Elemente leicht um diese Mitte. Die Absonderung muß begründet werden, was meist nach dem üblichen Schema Mangelsituation und Behebung des Mangels geschieht. Der Mangel ist eine Notlage, entweder der Israeliten oder der Ägypter und die Behebung des Mangels besteht in der Absonderung. Viele der Episoden, die sich um diese drei Kerne: Mangel, Behebung des Mangels und Volks- bzw. Religionsgründung herum gruppieren, mögen auf verschiedenen historischen Reminiszenzen beruhen. Vergessen wir nicht, daß sich all diese Texte, die wir hier als fiktionale Erzählungen behandelt haben, als Geschichtsschreibung ausgeben. Daher ist die Frage nach historischen Ereignissen wichtig, die diesen Erzählungen möglicherweise zugrunde liegen. Die Kenntnis solcher Ereignisse ist auch deshalb wichtig, weil sie erlauben würde, das Prinzip der narrativen Inversion nicht nur intertextuell, sondern auch hinsichtlich der Beziehung zwischen Erzäh-

lung und Geschichte anzuwenden. Ich kann das hier nur ganz summarisch andeuten und verweise für alle Einzelheiten auf mein Buch *Moses der Ägypter*.²⁴ Meiner Meinung nach handelt es sich bei dieser Überlieferung um die Kombination dreier historischer Ereignisse, die nichts miteinander zu tun haben:

1. Die Vertreibung der Hyksos aus Ägypten (um 1550 v.Chr.)
2. Die monotheistische und ikonoklastische Revolution des Echnaton von Amarna (um 1350 v.Chr.)
3. Die Entstehung des biblischen Monotheismus (8.-5. Jh. v.Chr.)

Das erste Ereignis liefert das Motiv der Vertreibung; hier fehlt aber vollkommen die religiöse Motivation. Das zweite Ereignis liefert die religiöse Motivation sowie den innerägyptischen Charakter des Konflikts. Das dritte Ereignis schließlich erklärt die entsprechende religiöse Motivierung in der biblischen Fassung, die ja kaum mit dem Ereignis Nr. 2 (Amarna) in Verbindung gebracht werden kann, gleiches gilt für Hekataios und Strabon. Dafür scheint sich bei Manetho und den späteren ägyptischen Autoren eine Erinnerung an Nr. 2 erhalten zu haben. Die Strukturen der narrativen Inversion mit Bezug auf die Geschichte treten nun klar hervor. Am entscheidendsten ist die Inversion von Königen zu Sklaven, wenn man den biblischen Bericht mit der Vertreibung der Hyksos konfrontiert. Warum konnte die Gruppe der Israeliten, die sich die Geschichte vom Auszug aus Ägypten erzählte, mit diesem Umstand nichts anfangen? Die Antwort ist einfach. Die biblische Semantik beruht auf kleinen Anfängen und großen Verheißungen. Im Rahmen dieser Semantik macht die einstige Herrschaft über Ägypten keinen Sinn. Außerdem ging es dieser Gruppe offenbar zentral um das politische Motiv der Befreiung. Die strenge Gesetzgebung sollte durch einen Akt der Befreiung begründet werden und dadurch als eine Garantie der Freiheit und Autonomie dargestellt werden.

Aber auch die Amarnazeit erscheint in den ägyptischen Versionen der Geschichte in einer wenn nicht geradezu invertierten, so doch charakteristisch verzerrten Form. Historisch ging es hier tatsächlich um einen dramatischen Theozentrismus: die Verwerfung und Verfolgung der alten Kulte und die Einführung eines exklusiven Sonnenkults. Das wird hier aber nicht als die Tat eines Königs, sondern eines Aussätzigen dargestellt. Die Verbindung von Ketzerei und Aussatz ist sehr bezeichnend. Ausgesprochen brisant ist natürlich die Verbindung, die Manetho zwischen Osarsiph, in dem wir vielleicht die vergessene, aus den Königslisten gestrichene Figur des Echnaton wiedererkennen dürfen, und dem biblischen Moses herstellt. Auch dies läßt sich als eine Inversion auffassen. Aus dem König, einer historischen Figur, der jede Tradition versperrt wurde, wird eine Figur der Tradition, die sich nie hat historisch nachweisen lassen. Der Vergleich dieser verschiedenen Versionen der Exodusgeschichte untereinander sowie mit den einschlägigen historischen Ereignissen ist unendlich lehrreich; ich habe mich hier auf den einen Punkt der narrativen Inversion und die Frage nach deren Funktion im Rahmen der Beziehung von Erzählung und Identität beschränkt.

²⁴ Verf.: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998 (engl. Cambridge, Mass., 1997).