

Elija, Mose und Josef

Drei biblische Gemeinschaften, ihre Leitgestalten und die Vielfalt des antiken Judentums.

Eine These über alttestamentliche ‚Helden‘

Bernhard Lang

Sobald sich eine Gemeinschaft als ‚heilig‘ versteht, sakralisiert sie ihre Helden. Das Musterbeispiel für diesen Vorgang ist die christliche Kirche: Sie hält die Märtyrer, die Helden ihrer Frühzeit, als ‚Heilige‘ in Ehren. Der Vorgang lässt sich bereits in der Bibel beobachten, deren Heldenfiguren sich als Leitgestalten bestimmter religiöser Gemeinschaften verstehen lassen. Die zentrale religiöse Gestalt der Bibel ist der Prophet, der als Offenbarer und Mittler zwischen Gott und Mensch agiert; da er Gottes Anspruch geltend machen und gegen erbitterten Widerstand durchsetzen muss, wird von ihm Heldentum verlangt. Für die nachstehenden Ausführungen wählen wir Mose und Elija als signifikante Prophetengestalten. Ihnen an die Seite gestellt ist Josef als weitere, weniger religiös konnotierte Figur, da sie, als Kontrastgestalt verwendet, das spezifische Profil der religiösen Helden besser hervortreten lässt. Von jeder der drei Gestalten berichten Erzählungen des Alten Testaments.

Die Methode

Als Hilfsmittel für die wissenschaftliche Lektüre traditioneller Heldenerzählungen empfiehlt sich folgende Themenliste:

1. Kindheit und Initiation bzw. Berufung des Helden
2. Die Taten des Helden
3. Das Ende des Helden
4. Der Typus des Helden
5. Die literarische Gattung des Berichts
6. Ort und Zeit des Helden
7. Ort und Zeit des Berichts
8. Die Gemeinschaft des Helden

Die ersten drei Themen sind den bekannten, oft langen Listen des ‚Heldenschemas‘¹ verpflichtet, die den typischen Lebensgang des Protagonisten stichwortartig skizzieren, von seiner irregulären Geburt und Kindheit, seiner Initiation und sei-

¹ J. de Vries, *Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, Helsinki ²1967.

nen nachfolgend ausgeführten großen Taten bis hin zu seinem ungewöhnlichen Tod. Die weiteren Themen ergänzen das deskriptive Heldenschema durch analytische Themen aus der folkloristischen, literarischen und soziologischen Forschung.

Warum fragen wir nach der ‚Gemeinschaft des Helden‘? Die Antwort fällt nicht schwer, denn kein Held existiert kontextlos, in einem imaginären, von der Gesellschaft unberührten Raum. Insbesondere in der volkstümlichen Heldengestalt spiegeln sich stets die soziale und historische Situation einer Gruppe, ihre Werte und Hoffnungen. Für unsere Überlegungen hat Bronislaw Malinowski in seinem Aufsatz „Die Rolle des Mythos im Leben“ (1926) die theoretische Grundlage geliefert: Mythen sind nicht funktionslose Erzählungen, sondern pragmatisch verwendete Geschichten, die soziales Verhalten normativ bestimmen und rechtfertigen.² Sie dienen dem Leben gleichsam als Blaupause, ähnlich wie ein Bauplan dem Baumeister als Handlungsanweisung dient. Die Pointe meiner Liste – und meiner Ausführungen – ist daher der letzte Punkt: Die Überlegung zur ‚Gemeinschaft des Helden‘. Darunter verstehe ich die Gruppe, welche einen Helden zu ihrem Leitbild gewählt hat. Man mag von Trägergruppe, Erzählgemeinde, Traditions-, Rezeptions- oder Textgemeinschaft sprechen. Statt ‚Gemeinschaft‘ mag man auch einen unscharfen Ausdruck bevorzugen: etwa den des ‚sozialen Milieus‘, der ‚sozialen Richtung‘ oder ‚Bewegung‘. Durch Rückgriff auf eine Leitgestalt versucht eine solche Gruppe oder Bewegung Fragen zu beantworten wie diese: Wer sind wir? Was verbindet uns? Was sollen wir tun? Auf wen sollen wir hören? Diese Fragen führen zur These, die der vorliegende Aufsatz darzulegen sucht.

Die These

Viele Erzählungen des Alten Testaments lassen sich nach der Art historischer Romane lesen: Erzählt wird von ferner Vergangenheit, gemeint ist aber die Gegenwart des Erzählers. Der Erzähler ist kein ‚Historiker‘, der zu erklären sucht, was in der Vergangenheit wirklich geschehen ist. Vielmehr nutzt er wirkliche oder erfundene Gestalten der Vergangenheit, um seinen Zeitgenossen etwas für sie Wichtiges mitzuteilen. Nach diesem Muster lassen sich auch die Erzählungen über Elija, Mose und Josef lesen. Die imaginierte Vergangenheit fällt ungefähr in die Zeit um 1400 (Josef), 1200 (Mose) und 850 v. Chr. (Elija); in ihrer überlieferten Textgestalt stammen die entsprechenden Erzählungen jedoch alle aus der Zeit um 500 v. Chr.

Diese Zeit müssen wir uns als die Epoche eines intensiven Neuanfangs vorstellen. Im Jahr 586 v. Chr. war Jerusalem zerstört worden. Nach einer ersten Deporta-

² Die klassische Analyse der Funktion des Erzählens in traditionellen Gesellschaften ist B. Malinowski, *The Role of Myth in Life*, in: B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, Garden City 1954, S. 96–111. Man muss sich den Unterschied zum Erzählen im neuzeitlichen Roman klarmachen: In der Neuzeit dient literarisches Erzählen zumeist nicht mehr der Einübung in einen traditionellen Verhaltenscode, sondern der Infragestellung traditioneller Verhaltens- und Denkweisen.

tion von Mitgliedern der jüdischen Oberschicht im Jahr 598 v. Chr. war es 586 zu einer weiteren Deportation nach Babylonien gekommen – zur großen ‚babylonischen Gefangenschaft‘. Um 500 aber war diese bereits beendet, denn die neuen persischen Oberherren waren, anders als ihre babylonischen Vorgänger, den Juden freundlich gesonnen. Um 500 wurde in Jerusalem wieder ein Tempel gebaut. Manche der Verschleppten zogen in die jüdische Heimat zurück. Andere zogen es vor, in der ‚Diaspora‘ – Babylonien oder Ägypten – zu bleiben. Alte Schriften wurden überarbeitet, neue kompiliert. Über Helden wurde nachgedacht – mit ganz unterschiedlichen Interessen.

An dieser Stelle kommt die Bedeutung des ‚Ortes‘ der Helden oder deren Erzähler ins Spiel. Die Elija-Geschichte spielt im Norden Palästinas; dort kommt es – irgendwann nach 500 – zur Idee eines Judentums, das Elija zu seinem Exponenten wählt. Die Mose-Erzählung spielt zwar größtenteils in der Wüste, doch durch die Schilderung von kultischen Einrichtungen und Kultpersonal verweist sie auf Jerusalem als Ort, an dem Mose zur Leitgestalt einer neuen jüdischen Religionsrichtung wird. Wiederum anders steht es bei Josef. Die Erzählung spielt in Ägypten. Vielleicht von einem dort lebenden Diasporajuden erfunden, bildet die Gestalt Josefs die Leitgestalt des Diasporajudentums. Soviel als Vorblick! Und nun zu den drei Heldengestalten. Ich beginne mit Elija, vielleicht der ältesten der drei.

Der Prophet Elija und das elijanische Judentum

Über Kindheit und Berufung des Elija ist nichts überliefert. Die Erzählung (1 Kön 17 – 2 Kön 2) führt *in medias res*. Die mitten in die Erzählung eingeschobene Berufungs- oder Beauftragungsepisode weist Züge eines Initiationsberichts auf, doch vertritt sie im Gefüge der Erzählung die ‚Krise des Helden‘, aus der er neu gestärkt hervorgeht. Der Prophet, von Verfolgung und Ungemach heimgesucht, ist seines Amtes und sogar seines Lebens überdrüssig. Er ergreift die Flucht, durchzieht die Wüste vierzig Tage und vierzig Nächte lang (ein Initiationsmotiv), um schließlich am Gottesberg Horeb anzukommen. Als er dort in einer Höhle übernachtet (ein weiteres Initiationsmotiv), hört er die Stimme Gottes. Vor Gott schüttet er seine Klage aus. Auf die Klage aber geht Gott nicht ein; vielmehr schickt ihn Gott zurück ins Leben. Elija erhält den Auftrag, einen bestimmten Mann, nämlich Elischa, zu seinem Nachfolger im prophetischen Amt zu bestellen.

Was die Tätigkeit des Elija angeht, fügt die Erzählung Episoden aneinander, die teils lose, teils überhaupt nicht miteinander verknüpft sind. Mehrere Episoden lassen sich als besonders charakteristisch hervorheben. Der Prophet verlässt das Land Israel und begibt sich auf göttliches Geheiß ins nördliche Ausland. In der phönizischen Stadt Sarepta begegnet er einer mittellosen Witwe, die ihn versorgen soll. Das wird möglich, nachdem Elija Ölkrug und Mehlschüssel verzaubert hat, so dass sich ihr Inhalt von selbst vermehrt. Als ihm der Tod des Sohnes der Witwe gemeldet wird, erweckt er das Kind zum Leben. Eine weitere Episode: König Ahab von

Israel lässt den Bauern Nabot töten, einen unbescholtenen Mann. Dieser hatte sich geweigert, dem König seinen ererbten Weinberg zu verkaufen. Der Prophet sucht den König auf und sagt ihm Gottes Strafe an. Als Ahab, vom Wort Elijas betroffen, Reue zeigt, das Bußgewand anlegt, auf hartem Boden schläft und fastet, entschärft der Prophet die von ihm angekündigte Strafe: Nicht Ahab selbst werde Unheil erteilen, sondern erst seinen Sohn.

Von größter Bedeutung ist eine dritte Episode. In ihr tritt Elija als Regenmacher auf. Der Zusammenhang ist dieser: König Ahab hat einen Baalstempel errichten lassen; darob erzürnt, kündigt der Prophet eine Dürreperiode an. Nur der Prophet selbst kann den auf dem Land liegenden Bann wieder brechen. Das geschieht auch eines Tages. Ein Regenzeremoniell soll durchgeführt werden – doch an wen soll es sich richten? Die Baalspriester sind der Meinung, das Zeremoniell solle sich an Baal wenden, doch nach Elija ist hier Jahwe zuständig. Der Streit wird als Wettkampf auf dem Berge Karmel ausgetragen. Dort hat Elija den zerstörten, für den Kult Jahwes bestimmten Altar wieder errichtet. Nun stehen sich an diesem Altar Baalspriester und Elija gegenüber. Jede Partei hat die Aufgabe, ein Brandopfer herzurichten, das ihr Gott annehmen soll, indem er vom Himmel ein Feuer herabfallen und das Opfer verzehren lässt. Den Baalspropheten gelingt es nicht, Baal – ihren göttlichen Herrn – zu diesem Signal zu bewegen. Als Elija an die Reihe kommt, schickt Jahwe zuerst das Feuer, dann den erfluchten Regen, der die Dürre beendet.

Als Einzelgänger führt Elija mit König Ahab und, mehr noch, mit dessen Frau Isebel einen Privatkrieg. Gegenstand des Streits ist Baal, der Gott der phönizischen Stadt Tyrus, dessen Kult Ahabs ausländische Gemahlin ins Land gebracht zu haben scheint – zum Verdruss des Propheten, der sich der Alleinverehrung Jahwes verschrieben hat. Die Gunst seines Erfolgs auf dem Karmelberg nutzend, lässt Elija die Baalspriester ergreifen und töten, mehr als achthundert Personen. – Einzelne Abschnitte sind dem Bericht über die Karmelepisode zweifellos erst nachträglich zugewachsen, so besonders ein den Geist der Spätzeit Israels verrätendes Gebet des Gottesmannes und der Hinweis, der Prophet habe das Gebet „zur Zeit, da man das Speiseopfer darzubringen pflegt“ gesprochen (1 Kön 18, 36–37).

Die Elija-Überlieferung erreicht ihren Gipfel in der Episode vom Verschwinden des Propheten. Auf seiner letzten Reise im einsamen Bergland wird Elija von seinem Prophetenschüler Elischa begleitet. Der Gottesmann gibt seinem Begleiter einen Wunsch frei, und Elischa wünscht sich – gleichsam als Erbe – einen Teil des Charismas seines Meisters. Der Wunsch wird erfüllt. Dann erlebt er, wie sein Meister von einem feurigen Wagen in den Himmel entrückt wird, um nicht wieder zurückzukommen.³ Nur Elijas wunderwirkender Mantel bleibt ihm – und der

³ Oft in der Kunst dargestellt, vgl. P. Landesmann, *Die Himmelfahrt des Elija*. Entstehen und Weiterleben einer Legende sowie ihre Darstellung in der frühchristlichen Kunst, Wien 2004.

Auftrag, das Werk des Meisters fortzuführen. Elija hinterlässt seinem Diener ein doppeltes Erbe: als sichtbares Erbstück seinen Zaubermantel, als unsichtbares Erbe seinen wundermächtigen Geist, sein Charisma. Beides zusammen sichert sein Wirken als Gottesmann.

Von Elijas Entrückung wird nur äußerst knapp berichtet – in der für biblische Geschichten typischen Stilvariante einer ‚unausgeführten Erzählung‘. Eine eigentliche Schilderung fehlt. Die nachbiblische Überlieferung hat für Elija noch eine Geburtslegende geschaffen, um die Himmelfahrt des Propheten zu erklären:⁴ Vor seiner Geburt hatte sein Vater eine Vision. Er sah, wie menschengestaltige Lichtwesen das Kind begrüßten, in Feuer wickelten und ihm Feuer als Nahrung reichten. Elija war demnach kein gewöhnlicher Mensch, sondern ein Engelwesen, das nach seinem irdischen Leben in den Himmel entschwebte.

Einen bezeichnenden Zug der Elija-Überlieferung müssen wir noch hervorheben: Elijas Bereitschaft zur Gewalttat. Wie sich aus der Episode von der Ermordung der Baalspropheten ergibt, erscheint Elija als gewaltbereiter, religiöser Fanatiker. Er steht in der Tradition der Leviten. Diese Laienpriester verstanden sich als Sklaven Gottes; ein Sklave aber gehört ganz seinem Herrn, so dass dieser Bindung gegenüber die üblichen Familienbindungen zurücktreten oder sogar ganz entfallen.⁵ Der Levit erkennt keine Verpflichtung gegenüber Eltern und Kindern an. Die Leviten werden verherrlicht, weil sie auf Geheiß des Mose dreitausend Israeliten töteten, die das Goldene Kalb verehrten und damit das Bilderverbot verletzten (Ex 32, 26–29). Sie töteten auch eigene Söhne. Gegen solchen Fanatismus gab es im biblischen Israel heftigen und unmissverständlichen Protest. Man legte dem Erzvater Jakob ein Wort in den Mund, das sich von solcher levitischer Untat distanziert. Über die Brüder Levi und Simeon sagt er: „Werkzeuge der Gewalt sind ihre Messer. Zu ihrem Kreis mag ich nicht gehören, mit ihrer Rotte vereinige sich nicht mein Herz. Denn in ihrem Zorn brachten sie Männer um. Verflucht ihr Zorn, da er so heftig, verflucht ihr Grimm, da er so roh“. (Gen 49, 5–7)

Solche Kritik hat sich auch auf das Porträt des Propheten Elija ausgewirkt. In einem der biblischen Prophetenbücher – es handelt sich um die Textgröße Sacharja 9–14 plus Maleachi 1–3 – ist an zwei Stellen von Generationenkonflikten die Rede. Die erste Stelle handelt von Eltern, die ihren Sohn töten, weil sie dessen prophetisches Auftreten missbilligen (Sach 13, 2–6). Die zweite Passage kündigt das

⁴ So die Elija-Vita der „*Vitae prophetarum*“ (21, 2), vgl. A. M. Schwemer, Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden *Vitae Prophetarum*, Bd. 2: Die Viten der kleinen Propheten und der Propheten aus den Geschichtsbüchern, Tübingen 1996, S. 224, S. 234–241.

⁵ B. Lang, Die Leviten. Ihre Anthropologie und die Folgen für Ahnenkult und Bilderverehrung im alten Israel, in: A. Berlejung [et al.] (Hrsg.), Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient, Tübingen 2012, S. 287–319, hier S. 291. Zum Erlöschen familiärer Verpflichtungen von Menschen, die zu Sklaven werden, vgl. F. Steiner, Enslavement and the Early Hebrew Lineage System, in: B. Lang (Hrsg.), Anthropological Approaches to the Old Testament (Issues in Religion and Theology; 8), Philadelphia/London 1985, S. 21–25.

Kommen eines zweifellos jungen Charismatikers an, der mit eiserner Faust und vor Todesopfern nicht zurückschreckend gegen die korrupte Jerusalemer Priesterschaft vorgehen wird (Mal 3, 1–3. 19. 21). Beiden Passagen fällt ein Glossator ins Wort: Der Prophet Elija werde kommen und das Herz der Söhne wieder den Vätern, das Herz der Väter wieder den Söhnen zuwenden, so dass sich das Strafgericht erübrigt (Mal 3, 23–24).⁶ Das ist der letzte Satz des Maleachi-Buches. In den christlichen Bibelausgaben ist dies gleichzeitig der letzte Satz des Alten Testaments. Aus Elija, dem Ketzermörder, ist Elija, der Versöhner, geworden,⁷ und aus seinem Bild sollten fortan die gewalttätigen Züge verschwinden.⁸ Als Versöhner stößt er die bisher geltende levitische Lebensordnung um, die sich durch eine Relativierung oder sogar Verneinung familiärer Solidarität auszeichnete. Durch Elijas Reform werden die Leviten zu Menschen, die, wie andere Menschen auch, familiäre Solidarität pflegen. Das ist möglich, weil sich unter Elijas Einfluss alle zur wahren Gottesverehrung bekennen und die geforderten kultischen Bestimmungen strikt befolgen. Aufgrund der Intervention Elijas haben die Leviten keine Feinde mehr und müssen keinen mehr töten.

Soweit die Erzählung von Elija. Nun können wir uns der Interpretation dieser Gestalt zuwenden. Die erste Frage, die sich hier stellt, ist die nach der typologischen Verortung des Helden. Elija betätigt sich als Kritiker des politischen und religiösen Establishments im Königreich Israel; König Ahab, Königin Isebel und die Baalspropheten betrachten ihn als Gegner. Eigentlich müsste man meinen, ein Einzelner könne dem Establishment gegenüber niemals bestehen, geschweige denn, sich als überlegen erweisen. Daher auch die zeitweise Verzagtheit des Propheten. Doch mit göttlicher Hilfe kann er sich der Verfolgung durch den König und dessen Gemahlin entziehen sowie sich den Baalspropheten gegenüber als überlegen zeigen. In den Erzählungen macht sich ein in vielen Gesellschaften der Welt verbreitetes Heldenmuster bemerkbar: das Muster des ‚guten Geächteten‘ (*the good outlaw* oder *outlaw hero*), der sich außerhalb des Gesetzes stellt und zeitweise versteckt oder in der Wüste lebt. Sein Äußeres lässt einen ‚wildem Mann‘ vermuten, der ungewöhnliche Kleidung trägt und dessen Körper vielleicht stark behaart ist.⁹ Beim Volk findet er Unterstützung und weiß im Gegenzug die Armen zu unterstützen.

⁶ Die Verhinderung des göttlichen Strafgerichts durch Elija hält auch das Buch Jesus Sirach fest (Sir 48, 10).

⁷ Die vielverhandelte Frage, wie Elija zum Versöhner werden konnte, ist wie folgt zu beantworten: Generell ist die charismatische Autorität des Propheten der traditionellen Autorität der Eltern überlegen und schiebt diese beiseite; das gilt für Elija und noch für Jesus (Lk 14, 26). Elija allerdings machte im Falle seines Schülers Elischa Zugeständnisse und ließ diesen von seinen Eltern Abschied nehmen (1 Kön 19, 20–21). Das erschien einem frühen Midraschisten bemerkenswert und veranlasste ihn zur Glosse Maleachi 3, 24.

⁸ Den Verzicht auf elijanische Gewalttat hält auch das Lukasevangelium fest: Während Jesu Jünger ihren Meister dazu auffordern, seine Feinde durch Feuer zu vernichten, das vom Himmel fällt, lehnt Jesus solches Tun ab (Lk 9, 54–55).

⁹ „Ein Mann, behaart und mit ledernem Gürtel (oder Lendenschurz) um die Hüften“ (2 Kön 1, 8, Septuaginta).

Robin Hood bildet das Paradebeispiel. Der vom politischen Establishment geächtete Prophet kann dank seiner Wunderkraft und dank göttlichen Schutzes nicht nur überleben, sondern der Obrigkeit auch mancherlei Schaden zufügen, zum Beispiel, indem er durch Zauber Feuer vom Himmel herabrufft und damit die vom König zu ihm gesandten Boten vernichtet. Das Heldenmuster des ‚guten Geächteten‘ lehrt uns, den gewalttätigen Zug im Charakterbild Elijas als typisches Merkmal zu würdigen.

Wollen wir die Gattung der Elija-Erzählungen bestimmen, müssen wir mangels eines anderen Ausdrucks zum Begriff der Legende (Heiligenerzählung) greifen.¹⁰ Legenden sind personenbezogene Erzählungen, die auf die Verherrlichung ihres Protagonisten zielen. Typisch für Legenden ist das vom Helden berichtete Wunder, das nur er bewirken kann. Tatsächlich ist die Sammlung der von Elija und dessen Schüler Elischa berichteten Wunder die älteste Sammlung solcher Erzählungen, die wir überhaupt kennen.¹¹

Haben wir bis jetzt nur den Helden selbst und die von ihm handelnden Geschichten betrachtet, so soll uns nun die Gemeinschaft beschäftigen, die von ihm erzählt und ihn als zentrale Identitätsfigur versteht. Tatsächlich steht die elijanische Überlieferung für eine außerordentlich wirkmächtige Konzeption des antiken Judentums.¹² Mehrere Züge sind für diesen Typ des antiken Judentums charakteristisch:

1. Im Mittelpunkt steht die Gestalt des wunderwirkenden Propheten, der mit Hilfe seines Gottes Regen schafft, Kranke heilt, Lebensmittel vermehrt.
2. Unterstützung erhält der Prophet aus allen Schichten der Bevölkerung, seltener von zentralen Institutionen wie dem Königtum. Seine Freunde bilden eine informelle Gemeinschaft.
3. Es besteht eine Spannung, wenn nicht Gegnerschaft zum offiziellen Tempelkult, der als Baaskult diffamiert wird. Ein legitimes Heiligtum besteht nicht aus einem von Priestern verwalteten Tempelhaus, sondern aus einem Altar, der im Freien aufgebaut und mit keinem Kultbild verbunden ist, so dass das biblische Bilderverbot gilt.
4. Als nach-elijanisches Ritual wird eine Waschung im Jordan gepflegt, deren Vorbild Elischa, der Schüler Elijas, begründet haben soll; das Urbild der Taufe ist

¹⁰ Zur Gattung Legende vgl. Y. Shemesh, *The Elisha Stories as Saints' Legends*, in: E. Ben Zvi (Hrsg.), *Perspectives on Hebrew Scriptures 5. Comprising the Contents of Journal of Hebrew Scriptures*, Bd. 8, Piscataway, NJ 2009, S. 93–139.

¹¹ R. Sauerwein, *Elischa. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 465), Berlin/Boston 2014, S. 215–222. Während die Elija-Erzählungen bereits theologisiert sind, weisen die Elischa-Geschichten einen volkstümlichen Charakter auf und sind wohl auch älter. Die Elija-Erzählungen stehen bereits unter dem Einfluss des Elischa-Stoffes (ich danke Ruth Sauerwein für diese plausible Einschätzung).

¹² Überlegungen zum elijanischen Judentum finden sich bei B. Lang, *Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*, München 2010, S. 33–50; Lang, *Die Leviten* (Anm. 5).

ein Ritual des Untertauchens im Jordanfluss, das den syrischen General Naaman von seiner Hautkrankheit heilte (2 Kön 5). Die Naaman-Legende bringt damit nur ein Ziel der Taufe zu Gesicht; der andere, später allein wichtige Zweck ist die spirituelle Reinigung.

5. Zu den besonders hervorstechenden Überzeugungen dieser jüdischen Richtung gehört die vom Weiterleben des Propheten – und vielleicht aller seiner Anhänger – bei Gott im Himmel.

Hinter dieser Konzeption steht eine archaische volkstümliche Auffassung von nichtinstitutioneller Religion; als Schamanismus reicht sie in vorstaatliche Zeit zurück und kennt weder staatliches Priestertum noch Tempel.¹³ Diese Form von Religion besteht in Palästina in Gestalt der Verehrung islamischer Heiliger am örtlichen Heiligengrab (*weli*) bis in die Gegenwart.¹⁴

Wir kennen einzelne jüdische Propheten, die sich als Nachfolger Elijas begriffen haben; sie alle wirkten im 1. Jahrhundert n. Chr. und stammen aus dem Norden Palästinas, also aus jenem Gebiet, in dem Elija gewirkt haben soll: Choni der Kreiszieher, Hanina ben Dosa, Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret. Jesus selbst scheint sein Wirken als Fortführung des elijanischen Musters verstanden zu haben.¹⁵ Das elijanische hat sich in jesuanisches Judentum – und damit in das Christentum – verwandelt. Tatsächlich wirkt das elijanische Judentum im Christentum bis heute prägend und gestaltgebend nach, vor allem durch den Typus des wunderwirkenden Heiligen.¹⁶

Mose und das mosaische Judentum

Die Geschichte des Mose beginnt im Buch Exodus wie folgt: Die Hebräer leben in Ägypten. Auf Geheiß des ägyptischen Königs werden sie unterdrückt. Sie werden zu schwerem Frondienst beim Bau einer Stadt herangezogen. Ihren neugeborenen Knaben droht der Tod, denn aus bevölkerungspolitischen Gründen sollen die Hebräer keinen männlichen Nachwuchs mehr großziehen. Als Säug-

¹³ Diesen Zug betont T. W. Overholt, *Cultural Anthropology and the Old Testament*, Minneapolis, MN 1996, im Kapitel „Interpreting Elijah and Elisha“ (S. 24–68).

¹⁴ S. D. Hill, *The Local Hero in Palestine in Comparative Perspective*, in: R. B. Coote (Hrsg.), *Elija and Elischa in Socioliterary Perspective*, Atlanta, GA 1992, S. 37–73. Hill versteht Elija und Elischa als ‚Ortshelden‘, die sich den Nöten der ländlichen Bevölkerung annehmen und sich über staatliche und andere Institutionen hinwegsetzen. Nach ihrem Tod bleiben sie Gegenstand lokaler Verehrung, wofür die lokalen Heiligengräber ein nachbiblisches Beispiel bilden.

¹⁵ Lang, *Jesus der Hund* (Anm. 12), S. 33–50. Kein alttestamentlicher Prophet wird im Neuen Testament häufiger genannt als Elija.

¹⁶ In L. Bieler, *Theios Anēr*. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum, Bd. 2, Darmstadt 1967 [ursprünglich 1935/1936], S. 18–21, wird auf Elija eingegangen; P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley [u.a.] 1982, S. 103–152; P. Brown, *Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches*, Stuttgart 1998, S. 80–109.

ling von seiner Mutter in einem Binsenkörbchen im Nil ausgesetzt, soll das Kind seinem Schicksal überlassen werden. Doch das Kind wird von der Tochter des Pharaos gefunden, gerettet, Mose genannt und adoptiert.

Die traditionelle Topik der gefährdeten Kindheit des Helden ist hier voll ausgeprägt. Wer die Aussetzung überlebt, steht unter besonderem göttlichen Schutz und ist zu Höherem erwählt. Der Aussetzungstopos gehört zum internationalen Repertoire von Heldenerzählungen. Nach einer beliebten Auffassung ist die Mose-Erzählung an dieser Stelle von einer Legende aus dem Zweistromland abhängig. Erzählt wird sie von Sargon (Scharrukin) von Akkad, der um 2300 v. Chr. das erste semitische Großreich im Zweistromland gegründet hat. Die Legende wird in der Gestalt einer autobiographischen Erzählung überliefert:

„Ich bin Scharrukin, der mächtige König, der König von Akkad. Meine Mutter war eine Priesterin, meinen Vater kenne ich nicht. [...] Die Priesterin, meine Mutter, empfing mich und gebar mich insgeheim. Sie legte mich in einen Binsenkorb und machte den Deckel über mir mit Pech dicht. Sie setzte mich im Fluss aus, der mich nicht überspülte. Der Fluss trug mich zu Akki dem Wasserschöpfer. Akki der Wasserschöpfer holte mich heraus, als er seinen Eimer eintauchte. Akki der Wasserschöpfer nahm mich als Sohn an und zog mich groß. Akki der Wasserschöpfer machte mich zu seinem Gärtner. Als ich Gärtner war, schenkte mir (die Göttin) Ishtar ihre Liebe [...] und machte mich zum Herrscher!“¹⁷

Die Parallelen springen sofort ins Auge. Auffällig ist das verpichtete Binsenkörbchen, das in der Bibel und in der Sargonbiographie vorkommt.

Fahren wir mit der Mose-Erzählung fort! Die fremde, hebräische Herkunft des Knaben bleibt bekannt, auch Mose selbst weiß davon. Als Erwachsener fällt Mose in Ungnade, als er einen ägyptischen Arbeitsaufseher erschlägt, der die Hebräer quält. Er flieht aus Ägypten ins nahegelegene Midian in Vorderasien. Dort dient er einem Priester als Hirte. Flucht und Hirtenzeit haben die Funktion einer Initiation, die in einer Berufungsepisode ihren Abschluss findet. In der Wüste bemerkt er einen brennenden Dornbusch und geht zu diesem hin. Eine Stimme heißt ihn, sich seiner Schuhe zu entledigen. Er befindet sich an einem heiligen Ort. Die Stimme Gottes erteilt ihm den Auftrag, nach Ägypten zurückzukehren. Er soll sein Volk aus Ägypten herausführen. Das gelingt ihm auch. Sparen wir uns den ausführlichen biblischen Bericht von den Plagen, mit denen Mose die Ägypter mürbe zu machen versucht, um die Erlaubnis zum Auszug zu erwirken. Kommen wir gleich zum Durchzug durch das Schilfmeer: Während die Israeliten das Schilfmeer durch ein Wunder trockenen Fußes durchqueren, setzen die ägyptischen Verfolger der fliehenden Karawane nach. Doch das Schilfmeer schließt sich, und alle Kriegswagen der Ägypter werden samt ihrer Mannschaft vernichtet.

Mag man Mose im Zusammenhang mit dem Auszug aus Ägypten als kämpfenden Helden betrachten, so mutiert er im Fortgang der Erzählung zum Offenbarer, zum Mittler zwischen dem Gott Jahwe und dem Volk Israel sowie zum frommen

¹⁷ Akkadische Sargon-Legende, übersetzt nach J. Goodnick Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade: The Texts*, Winona Lake, IN 1997, S. 36–49.

Kultstifter und Gesetzgeber. Nach dem Auszug aus Ägypten führt Mose das Volk immer tiefer in die Wüste. Schließlich macht die Karawane längere Station am Fuße eines heiligen Berges, den die Überlieferung teils als Sinai, teils als Horeb bezeichnet. Vom Berg her ertönt unter Blitz und Donner Jahwes Stimme – zum Erschrecken des ganzen Volkes. Um die Furcht zu begrenzen, beschließt Mose, fortan nur noch allein mit Gott zu kommunizieren. Er besteigt den Berg und empfängt dort Gottes Gesetz. In der biblischen Erzählung sind zwei Fassungen miteinander verwoben. Nach der einen Version erhält Mose ein Kultgesetz, das ihn auf den Bau einer transportablen Kultstätte, die Berufung einer Priesterschaft und die Einrichtung eines Opferkults verpflichtet. Nach der anderen Fassung werden eher Staats- und Moralgesetze erlassen, die das zwischenmenschliche und politische Leben regeln. Im Zentrum dieser Gesetze stehen die Zehn Gebote, die zu den bekanntesten Bibeltexten gehören: „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. Du sollst dir kein Gottesbild machen. [...] Ehre deinen Vater und deine Mutter. [...] Du sollst nicht morden. Du sollst nicht die Ehe brechen“ – und so weiter (Ex 20).

Einige Episoden aus der Erzählung von der mosaischen Gesetzgebung sind für unseren Zusammenhang besonders einschlägig. Dazu gehören Berichte über die Rückkehr des Mose vom heiligen Berg. Mose steigt vom Berg herab. Schon von ferne vernimmt er einen seltsamen Lärm im Lager der Israeliten. Die Israeliten haben während der Abwesenheit ihres Führers eine Skulptur geschaffen, um Gott in der Gestalt eines jungen Stieres – des Goldenen Kalbs – verehren zu können. Das aber ist ein schlimmer Verstoß gegen das Gebot Jahwes. Im Zorn zerbricht Mose die von ihm mitgebrachten Gesetzestafeln. Mit den Schuldigen geht er streng ins Gericht. Er bedient sich dabei einer religiösen Miliz, der Bruderschaft der Leviten. Diese erhalten den Auftrag, alle Schuldigen zu töten. In der erbarmungslos durchgeführten Säuberungsaktion verlieren „gegen dreitausend Personen“ das Leben (Ex 32, 28). Danach besteigt Mose wieder den heiligen Berg, erhält nochmals Gesetzestafeln und steigt wiederum ins Lager der Israeliten herab. Nun wird er mit Ehrerbietung, ja Ehrfurcht empfangen. Zur Furcht vor Mose trägt sein Aussehen bei, denn sein Antlitz strahlt ein geheimnisvolles Licht aus (Ex 34, 29–30). Die Übersetzung der Stelle ist schwierig; sie hat in der Vulgata zur Vorstellung geführt, das Haupt des Mose sei mit Hörnern versehen gewesen („*comuta esset facies sua*“, V. 29). Dies wiederum hat die Künstler schon früh dazu geführt, Mose mit Hörnern darzustellen; ein Beispiel dafür ist die berühmte Mose-Plastik des Michelangelo in San Pietro in Vincoli in Rom. Das leuchtende Antlitz ist als Heroisierung aufzufassen: Mose hat Anteil an jenem Licht, das von der Lichtgestalt Gottes ausgeht.

Nun zum Ende des Mose: Nach dem Sinaiereignis führt Mose sein Volk vierzig Jahre lang durch die Wüste, dem verheißenen Land Palästina entgegen. In seinem Greisenalter wandelt sich Moses Rolle vom frommen Kultstifter zum politischen Gesetzgeber. Im Buch Deuteronomium erlässt er in langen Reden eine Staatsverfassung, die eine strenge monotheistische Gottesverehrung ebenso vorschreibt, wie sie die Einsetzung eines Königs vorsieht, dem das heilige Gesetzbuch zur Richt-

schnur der Regierung dient. Damit hat Mose sein Testament gemacht. Die abschließende Notiz über Moses Tod fällt lakonisch aus:

„Und Mose, der Diener Jahwes, starb dort im Lande Moab nach dem Befehl Jahwes. Und er begrub ihn im Tal, im Lande Moab gegenüber von Bet-Peor, und bis heut kennt niemand sein Grab. Mose aber war 120 Jahre alt als er starb. Seine Augen waren nicht trübe geworden, und seine Frische hatte ihn nicht verlassen. Die Israeliten beweinten Mose in den Steppen Moabs dreißig Tage lang; dann waren die Tage des Weinens und der Trauer um Mose zu Ende.“ (Dtn 34, 5–8)

Je länger wir diese Notiz betrachten, desto seltsamer will sie uns erscheinen: Moses Lebenszeit ist mit 120 Jahren die maximale und ideale Lebenszeit, ungefähr die doppelte Lebensspanne, die man tatsächlich erwarten konnte. Im Vollbesitz seiner Kräfte hat Mose eigentlich keinen Grund zu sterben. Jahwe selbst scheint ihn zu bestatten, weshalb niemand den Ort des Begräbnisses kennt. Trotzdem wird die ungefähre Lage des Grabes notiert. Wie ist dieses Bündel von unklaren Mitteilungen zu verstehen? Meines Erachtens kann die Antwort nur lauten: Hier wird eine esoterische Überlieferung verschwiegen. Sie dürfte besagt haben: In Wirklichkeit ist Mose gar nicht verstorben; Jahwe hat ihn zu sich in den Himmel genommen. Nach dieser Auffassung hat man Mose dasselbe Schicksal wie dem Propheten Elija zugeschrieben.

Soweit die Überlieferung über Mose. Wie steht es mit dem Heldentypus, den er verkörpert? Mose lässt sich als ‚Held einer Minorität‘ (*minority hero*) verstehen, der sich in der Mehrheitskultur behaupten und ihr gegenüber Ansprüche durchsetzen kann.¹⁸ Als modernes Beispiel lässt sich der schwarze Bürgerrechtler Martin Luther King anführen. Als die Hebräer in Ägypten zu schwerem Frondienst verpflichtet werden und von Arbeitsaufsehern schikaniert werden, tötet Mose einen Aufseher als Zeichen des Protests der unterdrückten Minderheit. Er kann sich der Verfolgung entziehen, und alsbald sehen wir ihn als den Helden, der sich den Hebräern in Ägypten als Wortführer zur Verfügung stellt, durch zauberische Mittel seine Überlegenheit über ägyptische Magier beweist und über den mächtigen ägyptischen Staat allerlei Plagen kommen lässt. Es gelingt ihm, die Hebräer aus Ägypten zu befreien. Damit endet seine Karriere als oppositioneller *minority hero* und seine weitere Karriere als prophetischer Mittler zwischen Gott und Volk und als Gesetzgeber kann beginnen. Typologisch gesehen wird er nun zum ‚Kulturbringer‘ oder ‚Kulturheros‘ (*culture hero*), der seinem Volk die Regeln des sozialen Verhaltens und Institutionen von bleibender Geltung bringt.

¹⁸ „Frequently the minority-hero motif is detailed with confrontations and proofs of superior cleverness succeeding over the symbols of domination – whether it be rulers, evil advisors, prison, slavery, a lion’s den, or other adversaries“: D. L. Smith, *The Religion of the Landless. The Social Context of the Babylonian Exile (Biblical studies)*, Bloomington, IN 1989, S. 163.

Von Mose erfahren wir in Gestalt einer Sage, die Anspruch auf Wahrheit erhebt.¹⁹ Wie oft in dieser Gattung ist ihr Held düsteren Gemüts, verschlossen und zum Zorn geneigt. Ein düsterer Zug bestimmt zumindest Teile der Erzählung, denn Mose vermittelt seinem Volk, dem eigentlichen Träger der Handlung, göttliche Gesetze, die es nicht halten kann, und das sich so nicht nur den Zorn des Sagenhelden, sondern auch göttlichen Zorn und göttliche Strafe zuzieht.

Wie bei Elija liegt auch der Mose-Überlieferung eine ganz bestimmte Konzeption der jüdischen Religion zugrunde. Nach dem mosaischen Konzept beruht die jüdische Religion auf einem einmaligen, in der Vergangenheit liegenden Offenbarungsvorgang, der – wie wir historisch anmerken können – in einer ausladenden Offenbarungsdichtung geschildert wird. Die Offenbarungsdichtung ist nicht sehr alt; sie stammt aus der Perserzeit, dem 6. bis 4. Jahrhundert v. Chr.²⁰ Die in elitären Schreiber- und Priesterkreisen entstandene Offenbarungsdichtung füllt die durch den Verlust jüdischer Staatlichkeit entstandene Lücke, indem sie dem Volk in Gestalt einer genau geregelten Religion eine identitätsstiftende Kultur gibt. Die Grundidee ist die Verfassung des Judentums als ‚geschlossene Gesellschaft‘, um einen Ausdruck von Karl Popper zu gebrauchen. Die geschlossene Gesellschaft schottet sich von anderen Gesellschaften ab, lässt keine Berührung mit fremden Kulturen zu (daher der Auszug aus Ägypten) und ist auf Reglementierung aller Lebensbereiche bedacht. Als Ideal gilt konformes, unauffälliges Verhalten. Das Verhalten aller wird genau kontrolliert, Abweichler werden streng bestraft. Als warnender Präzedenzfall wird die Geschichte vom Goldenen Kalb erzählt – jene Geschichte, nach der dreitausend Schuldige ihr Leben lassen mussten. Es kann keinen Kompromiss, keine Aufweichung der Vorschriften geben. Suchen wir nach einer Bezeichnung für diesen Typ des Judentums, so mag man vom mosaischen oder ‚nomistischen‘ Judentum reden, denn hier herrscht das ‚Gesetz‘, der *nomos*.

Gesellschaften des ‚geschlossenen‘ Typus entstehen dann, wenn eine Gesellschaft um den Verlust ihrer traditionellen Identität bangt. Das ist oft der Fall, wenn eine Gesellschaft durch Kolonialisierung überfremdet zu werden droht – und genau das ist in der Spätzeit Israels der Fall. Die mosaische Konzeption des Judentums schafft etwas Neues, das mit dem Anspruch auftritt, die traditionellen Werte, Verhaltensweisen und Institutionen zu bewahren und zu schützen. Die Angst vor dem Identitätsverlust liegt wie ein Schleier über dem mosaischen

¹⁹ B. Lang, Die Religion der Leviten und ihre Gegner – Alternativen zu einer archaischen Lebenshaltung im Alten Testament, in: J. Assmann / H. Strohm (Hrsg.), Echnaton und Zarathustra. Zur Genese und Dynamik des Monotheismus (Lindauer Symposien für Religionsforschung; 3), München 2012, S. 161–180, hier S. 175–178, auf der Grundlage von M. Lüthi, Volksmärchen und Volkssage. Zwei Grundformen erzählender Dichtung, Bern ²1966, S. 22–56.

²⁰ B. Lang, Der redende Gott. Erfahrene und erfundene Offenbarung im Alten Testament, in: J. Assmann / H. Strohm (Hrsg.), Orakel und Offenbarung. Formen göttlicher Willensbekundung, München 2013, S. 181–208.

Judentum. Dementsprechend erscheint Mose auch als eine düstere, zornige Gestalt, die Respekt einzuflößen sucht und auf Verstöße gegen die von ihm etablierte Ordnung mit harter Strafe reagiert.

Josef in Ägypten und das liberale Judentum der Diaspora

Das Buch Genesis schließt mit der ausführlich erzählten Geschichte von Josef (Gen 37–50). Josef ist der Lieblingssohn seines Vaters Jakob; er hat Rahel zur Mutter, die schöne Lieblingsfrau seines Vaters. Als Knabe erzählt er seinen Brüdern vorausweisende Berufungsträume: „Wir banden Garben mitten auf dem Feld. Meine Garbe richtete sich auf und blieb stehen. Eure Garben umringten mich und neigten sich tief vor meiner Garbe. [...] Ich träumte noch einmal: Die Sonne, der Mond, und elf Sterne verneigten sich tief vor mir“. (Gen 37, 7–9) Die Pointe ist diese: Josefs Brüder sind die Stammväter der Stämme Israels; wenn sie sich als Garben oder Sterne vor Josef verneigen, erkennen sie den Stamm Josef als den führenden Stamm des Volkes an.

In der Josefsgeschichte schimmert eine alte Erzählung durch, die noch in Umrissen erkennbar ist: Josefs Vater Jakob ist Magier, der sich auf Traumdeutung versteht. Er stellt seinen Sohn von der Arbeit bei den Herden frei (aber nicht auch von der Erntearbeit), stattet ihn mit dem bunten Gewand der Magier aus und erteilt ihm Unterricht in der magischen Kunst.²¹ Von Josef wird eine komplexe Initiationsgeschichte erzählt. Wie alle Helden muss auch Josef eine Periode der Erniedrigung erleben. Josefs Brüder beneiden den vom Vater Bevorzugten, nehmen ihn gefangen, stecken ihn in eine trockene Zisterne, verkaufen ihn jedoch schließlich in die Sklaverei, um sein Leben zu schonen.

Der Sklave versieht bei einem reichen Manne das Amt des Hausökonomens, fällt jedoch wegen einer Verleumdung in Ungnade und kommt ins Gefängnis. Im Gefängnis wird er als virtuoser Traumdeuter bekannt. Sein Meisterwerk ist die Deutung des Königstraums von den sieben fetten und den sieben mageren Kühen, die auf die Abfolge von sieben fruchtbaren und sieben unfruchtbaren Jahren für den Ackerbau Ägyptens schließen lassen. Sofort wird Josef vom Sklaven im Gefängnis zum Wirtschaftsminister Ägyptens berufen – damit endet die Initiation des Helden. Bemerkenswert ist der Vorgang der Berufung des Helden: Anders als Elija und Mose wird Josef nicht von Gott berufen, sondern vom König von Ägypten. Dieser Zug verleiht der Erzählung ein geradezu ‚weltliches‘ Gepräge.

Josefs Mission, das Land durch die mageren Jahre zu führen, gelingt gut, denn während der fetten Jahre lässt Josef große staatliche Vorratsmagazine für Getreide anlegen. Damit ist Ägypten gerettet. Und nicht nur Ägypten. Josefs Brüder kommen nämlich nach Ägypten, um Getreide zu kaufen und damit die Hungersnot in

²¹ B. Lang, Joseph the Diviner: Careers of a Biblical Hero, in: B. Lang, Hebrew Life and Literature. Selected Essays of Bernhard Lang, Farnham 2008, S. 93–109.

ihrer Heimat zu mildern. Josef erkennt seine Brüder, versöhnt sich mit ihnen und holt seine ganze Verwandtschaft nach Ägypten. Dort kann er ihnen Land zum Siedeln und ihren Herden das beste Weideland zuweisen. Josefs Tun ist zwar von seiner Kompetenz im Traumdeuten und in der Zukunftsdiagnostik bestimmt, aber diese Fähigkeiten begleiten nur sein großes Werk: das der Rettung Ägyptens durch staatliche Vorratswirtschaft und das damit verknüpfte Werk der Rettung der Israeliten durch Vermittlung von Lebensraum in Ägypten.

Das Ende Josefs wird knapp und unspektakulär erzählt:²² „Josef starb im Alter von 110 Jahren. Man balsamierte ihn ein und legte ihn in Ägypten in einen Sarg“. (Gen 50, 26 – die letzte Zeile der Genesis) Hier wird jede Heroisierung vermieden, denn es verlautet nichts über ein Eingreifen Jahwes wie bei Mose und Elija. Wie in der gesamten Josefserzählung bleibt auch hier Gottes Präsenz im Hintergrund verborgen. In den Erzählungen von Mose und Elija tritt Gott als literarische Gestalt auf, in der Josefsgeschichte nicht.

Josef stirbt einen ganz gewöhnlichen ägyptischen Tod: Er erreicht das ägyptische Idealalter von 110 Jahren und wird auf ägyptische Weise bestattet – einbalsamiert und in einen Sarg gelegt. Von einem Grab ist nicht die Rede; doch die Bergung des Sarges in einem eigens für Josef hergestellten Beamtengrab entspreche dem ägyptischen Kolorit der Erzählung. Josef stirbt einen ägyptischen Tod und wird als Ägypter in Ägypten bestattet, ohne dass ein Ort des Grabes genannt wird – so endet die Erzählung. Die Vermeidung der Angabe des Begräbnisortes ist gut verständlich, denn Josef ist eine fiktive Gestalt. Als solche könnte er höchstens ein fiktives Grab bekommen.

Wie Mose vertritt auch Josef den Typus des *minority hero*, wenn auch in charakteristischer Abwandlung. Josef lebt zwar wie Mose in fremder Umgebung, doch muss er nicht als Vertreter einer Minorität gegen den ägyptischen Staat kämpfen und von diesem Rechte für seine Gruppe einfordern. Vielmehr zeigt er sich dank seiner geistigen Fähigkeiten als den Einheimischen überlegen, nach einem bekannten Erzählmuster wird er zum Helfer des Königs.²³ Josef erscheint als das Urbild des erfolgreichen Diasporajuden: Der ‚Diasporaheld‘ (*diaspora hero*)²⁴ lebt schon lange in nichtjüdischer Umgebung; er hat sich erfolgreich in die Majoritätskultur integriert und übrigens eine Ägypterin geheiratet. Ein Mann von freundlicher, heller Sinnesart, ist er Ägypter und Jude zugleich. Den neu in der Diaspora ankommenden Juden leistet er erste praktische Hilfe und setzt sich für sie bei Behörden als Fürsprecher ein.

²² Der Textbestand dieser Schlusspassage ist allerdings manipuliert. Josef wird nämlich noch die Äußerung eines letzten Wunsches zugeschrieben: Bei einem zu erwartenden Auszug der Israeliten aus Ägypten sollen Josefs Gebeine mitgenommen werden (Gen 50, 24–25). Dieser Textzusatz soll die Josefserzählung mit der im Buch Exodus folgenden Erzählung vom Auszug aus Ägypten verknüpfen.

²³ R. Gnuse, *From Prison to Prestige: The Hero Who Helps the King in Jewish and Greek Literature*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 72, 2010, S. 31–45.

²⁴ Zum ‚Diasporahelden‘ vgl. Smith, *The Religion of the Landless* (Anm. 18), S. 153–178.

Die Josefserzählung wird im Modus des Märchens präsentiert:²⁵ Josef ist der nie vom Glück verlassene Märchenheld, der früh das Vaterhaus verlässt, in die Welt zieht und es fern seiner Heimat zu Ansehen und Ruhm bringt. Sein helles Gemüt, die Leichtigkeit, mit der er auch schwere Schicksalsstunden übersteht, und nicht zuletzt der gute Ausgang der Erzählung sind typisch für diese Gattung.

Auch bei der Josefserzählung können wir die Frage anschließen: Was für eine Konzeption des Judentums liegt der Geschichte zugrunde? Hier haben wir es, anders als beim mosaischen Judentum, mit der Konzeption einer ‚offenen Gesellschaft‘ (Karl Popper) zu tun. Die offene Gesellschaft ist anderen Kulturen gegenüber aufgeschlossen; auch lässt sie ihren Mitgliedern Spielräume für individuelle Entfaltung. Josef ist ein Mann der offenen Gesellschaft, der als Gouverneur segensreich in einem fremden Land – in Ägypten – wirkt. Josef steht für Offenheit, Versöhnung, Freundschaft und großzügige Philanthropie. Die gesamte Josefserzählung scheint als Gegengeschichte gegen die Mose-Erzählung konzipiert zu sein: Statt von einem Exodus *aus* Ägypten berichtet sie von einem umgekehrten Auszug – aus Palästina *nach* Ägypten, oder allgemeiner: aus Palästina in die Diaspora. Die Josefserzählung hält die Lebensbedingungen in der Diaspora für besser als in Palästina und entwirft für das Leben in der Fremde einen Verhaltenskodex – den der offenen Gesellschaft.

Welchen Namen sollen wir der Konzeption des Judentums geben, die uns in der Josefserzählung vor Augen geführt wird? Der Ausdruck ‚josephinisches‘ oder ‚josephisches‘ Judentum hat keinen guten Klang, weil eine Verwechslung mit dem Josephinismus im Österreich des 18. Jahrhunderts nicht ausgeschlossen wäre. Daher schlage ich vor, von einem Konzept des ‚liberalen‘ Judentums zu sprechen. In der hellenistischen Antike war dieser Typus des Judentums weit verbreitet. Als Exponenten des hellenistischen Judentums gelten Philon von Alexandria und Flavius Josephus, zwei Autoren, von denen der eine die meiste Zeit seines Lebens in Rom, der andere in Alexandria in Ägypten verbrachte. Auch König Herodes der Große wäre hier zu nennen, der romfreundliche, bilinguale Herrscher, der in Jerusalem einen prächtigen jüdischen Tempel bauen ließ, aber auch heidnische Kulte unterstützte. Die Genannten stehen stellvertretend für eine sehr große Zahl jüdischer Menschen, die nicht nur in Palästina, sondern auch in der Diaspora, vor allem in großen Städten wie Alexandria und Rom lebten. Achttausend in Rom ansässige Juden, berichtet Josephus, hätten eine aus Jerusalem kommende Delegation unterstützt, die Kaiser Augustus eine Bitte vortrug.²⁶ Die wenigsten von ihnen dürften sich als mosaische Juden strenger Observanz verstanden haben. Gewiss hat die Mehrzahl nach dem liberalen, weltoffenen Modell gelebt und gedacht.

²⁵ Lang, Die Religion der Leviten und ihre Gegner (Anm. 19), S. 175–178, auf der Grundlage von Lüthi, Volksmärchen und Volkssage (Anm. 19), S. 22–56; M. Lüthi, Es war einmal. Vom Wesen des Volksmärchens, Göttingen ⁸1998, S. 103–114.

²⁶ Josephus, Antiquitates Iudaicae 17, 300, in einem Bericht über eine Delegation des Jahres 4 v. Chr.

Die Vielfalt des antiken Judentums

Die drei untersuchten biblischen Gestalten – Elija, Mose und Josef – wurden in erster Linie unter soziologischem Aspekt dargestellt. Dieser Aspekt ist abschließend zusammenzufassen und zu verdeutlichen. Das soll in der Form knapper Thesen geschehen.

Erstens: *Die Heldengestalten sind Exponenten von Gemeinden.* – Ich fasse Elija, Mose und Josef nicht als historische Gestalten auf, sondern als Figuren, in denen sich gesellschaftliche und religiöse Lebenskonzepte ausdrücken; in sich schlüssige, vollständige, anschauliche und praktikable religiöse und gesellschaftliche Optionen. Jede der Gestalten und ihre Überlieferung ist einer bestimmten Gruppe zuzuordnen; wir mögen sie als Trägergruppe, Rezeptionsgemeinde oder Textgemeinschaft bezeichnen.²⁷ Mose steht für das mosaische, sich an einem vielfältig formulierten Gesetz orientierende priesterliche, auf Segregation bedachte Judentum. Jude ist, wer die mosaischen Sitten annimmt. Elija repräsentiert ein prophetisches, anti-priesterliches, an magischer Heilung interessiertes Judentum, wie es später besonders bei Jesus und im frühen Christentum Gestalt gewinnt. Die Mitglieder der elijanischen Gemeinde scharen sich um den Propheten und glauben an ihn und seine Wundermacht. Josef schließlich steht für ein eher kulturelles, liberales, weltoffenes, weniger religiös geprägtes Judentum, das man als Laien-Judentum bezeichnen mag. Der Josefsgeschichte gilt deshalb der levitisch-mosaische religiöse Zelotismus als verwerflich; die Leviten werden als Männer der Gewalt denunziert: „Werkzeuge der Gewalt sind ihre Messer. Zu ihrem Kreis mag ich nicht gehören, mit ihrer Rotte vereinige sich nicht mein Herz“. (Gen 49, 5–6) Die Zugehörigkeit zum Judentum ergibt sich in der Josefsgeschichte aus den gemeinsamen Vorfahren und der gemeinsamen Sprache.

Die Leitgestalten der drei Spielarten oder (anachronistisch ausgedrückt) Konfessionen des Judentums werden unterschiedlich inszeniert. Als Sagenheld bleibt Mose eine Einzelgestalt; seinen Vorschriften ist zu folgen. Der Modus der Erzählung ist grundsätzlich präskriptiv. Das ist bei Elija und Josef anders. Sie werden als exemplarische Gestalten der Legende beziehungsweise des Märchens vorgeführt; sie laden zur Nachfolge und sogar zur Nachahmung ein. Der Modus der Erzählung ist suggestiv.

Jedem Mitglied der Gemeinschaft bietet die Leitgestalt die Möglichkeit, sich deren Grundsätze und Verhaltensweisen spielerisch anzueignen, sie sich immer wieder narrativ zu vergegenwärtigen und sie an die nächste Generation weiter-

²⁷ Zu Ausdrücken wie ‚Textgemeinschaft‘ und ‚Erzählgemeinschaft‘ vgl. den Exkurs „Kurze Übersicht über ‚Gemeinschaften‘“ in B. Lang, Predigt als ‚intellektuelles Ritual‘. Eine Grundform religiöser Kommunikation kulturwissenschaftlich betrachtet, in: P. Strohschneider (Hrsg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*. DFG-Symposium 2006, Berlin/New York 2009, S. 292–323, hier S. 321–323, S. 295–300.

zugeben. Zumindest das antike Judentum ist ohne solche vorbildlichen Gestalten nicht ausgekommen.

Zweitens: *Die verschiedenen ‚Gemeinden‘ sind am ehesten als soziale Bewegungen vorzustellen.* – Geht man von den modernen Bewegungen aus, lassen sich sechs typische Merkmale herausstellen:²⁸

1. Eine Bewegung wird von einem Anliegen getragen; sie hat eine ganz bestimmte Botschaft, der große kulturelle, religiöse oder politische Bedeutung beigemessen wird.
2. Bewegungen entstehen nicht im politischen Zentrum, sondern an der Peripherie einer Gesellschaft, also fern von der Konzentration politischer und gesellschaftlicher Macht.
3. Mitgliedschaft und Führung sind eher diffus als deutlich, weil eine straffe Organisation fehlt.
4. Die Aktivisten sind bereit, für ihr Anliegen einzutreten, zum Beispiel durch Änderung des persönlichen Lebens, durch zivilen Ungehorsam, gelegentlich durch Gewalt. „Elan und Charakter der sozialen Bewegungen ergibt sich aus dem Gefühl der Mitglieder, [...] als Retter der Gesellschaft gegen eine Unzahl von Feinden wirken zu müssen“.²⁹
5. Mitglieder und Sympathisanten kommen typischerweise aus verschiedenen sozialen Schichten oder Klassen, und es ist gerade diese Mischung, die ihr Erfolg zu geben vermag.³⁰
6. In Abwesenheit einer Führung kommt in Bewegungen bestimmten Schriftdokumenten, die ihr Gedankengut aussprechen, besondere Bedeutung zu; Bewegungen sind daher oft Lesergemeinden. Das gilt für die biblische Zeit ebenso wie zum Beispiel für christliche Bewegungen der frühen Neuzeit, die ohne Institutionen bleiben. Letztere betreiben massive Traditionsbildung mittels erbaulicher Literatur, etwa Biographien ihrer Helden.

Drittens: *Das antike Judentum kennt verschiedene Spielarten oder Richtungen.* – Die drei von unseren Helden repräsentierten Spielarten des Judentums sind als alternative Entwürfe angelegt. Sie sollen einander nicht etwa ergänzen, sondern ersetzen. Sie konkurrieren miteinander und schließen einander aus. Jede Gruppe, ‚Bewegung‘ oder ‚Richtung‘ legt sich eine Erzählung zurecht, um die eigene Lebensord-

²⁸ Anregungen entnehme ich folgenden Werken: J. Frese, *Bewegung, politische*, in: J. Ritter [et al.] (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, Sp. 880–882; H. Schoeck, *Bewegungen, soziale*, in: H. Schoeck, *Kleines soziologisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau 1969, S. 54–55; S. Tarrow, *Social Movements*, in: A. Kuper / J. Kuper (Hrsg.), *The Social Science Encyclopedia*, London/New York²1996, S. 792–794.

²⁹ Schoeck, *Bewegungen* (Anm. 28), S. 55.

³⁰ Beispiele für diesen Grundsatz finden sich bei H. A. Landsberger, *Peasant Unrest: Themes and Variations*, in: H. A. Landsberger (Hrsg.), *Rural Protest: Peasant Movements and Social Change*, London 1974, S. 1–64, hier S. 57–60.

nung als legitim zu beweisen und mit der Würde eines heiligen Ursprungs auszustatten; gleichzeitig werden alternative Lebensordnungen abgewiesen. Mose hat mit Elija nichts zu schaffen. Josef passt weder zu Mose noch zu Elija. Bis heute gilt Josef orthodoxen, sich an der mosaischen Thora orientierenden Juden als problematische Gestalt – als Befürworter jüdischer Assimilation an die heidnische Umwelt.³¹ Ohne die Prämisse des pluralistischen Charakters des antiken Judentums lassen sich unsere Helden und die mit ihnen verbundenen Erzählungen nicht angemessen verstehen.

³¹ A. Wildavsky, *Assimilation versus Separation: Joseph the Administrator and the Politics of Religion in Biblical Israel*, New Brunswick/London 1993.