

Agnethé Siquans

Geschlecht und Handlungsmacht: Die Geburtsgeschichte des Mose und ihre Transformation in patristischen und rabbinischen Texten¹

Abstract

Die biblische Erzählung über Moses Geburt und Kindheit weist eine interessante Struktur von Macht- und Geschlechterbeziehungen auf. Der ägyptische Pharaos, der mächtigste Mann der erzählten Welt, ist machtlos im Vergleich mit den Frauen in dieser Erzählung. Durch ihren gewaltlosen Widerstand retten sowohl die Hebammen, Moses Mutter, seine Schwester als auch die Tochter des Pharaos das Leben von Mose, dem künftigen Retter seines Volkes. Patristische und rabbinische Texte transformieren die Struktur des biblischen Textes und stellen Macht- und Geschlechterbeziehungen entsprechend ihren eigenen Vorstellungen und Bedürfnissen dar.

Der Anfang des biblischen Buches Exodus erzählt – im Anschluss an das Buch Genesis – über die Erfüllung der Vermehrungsverheißung an die Erzeltern, von den Gegenmaßnahmen des Pharaos und dem mutigen und gewaltlosen Widerstand der Hebammen gegen den Tötungsbefehl des Pharaos. Damit sind die Voraussetzungen für die Geburt des zukünftigen Retters Mose geschaffen. Seine Geburtsgeschichte wird in Ex 2 erzählt. Der neugeborene Mose ist sogleich vom Tod bedroht und wird mit Hilfe seiner Mutter, seiner Schwester und der Tochter Pharaos gerettet.²

¹ Dieser Beitrag entstand im Rahmen des vom österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung FWF geförderten Projekts „Ex 1-2 in patristischer und rabbinischer Interpretation“ (FWF-Einzelprojekt P 28441-G24).

² Zur Entstehung und Auslegung der Geburtsgeschichte des Mose siehe unter anderem Jonathan Cohen, *The Origins and Evolution of the Moses Nativity Story* (Brill: Leiden 1993), *Studies in the History of Religion* 58; Helmut Utzschneider und Wolfgang Oswald, *Exodus 1-15* (Kohlhammer: Stuttgart 2013), *Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament*, 83-92; Meik Gerhards, *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch* (Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 2006), *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 109.

Geschlecht und Handlungsmacht sind in Ex 1-2 in komplexer Weise eng miteinander verknüpft und mit anderen Identitätsmerkmalen verbunden. Im Folgenden werden zunächst die Verbindungen von Macht und Handlungsmöglichkeiten mit den Geschlechterverhältnissen skizziert, wie sie sich im biblischen Text darstellen (1). Danach wird anhand von Auslegungsbeispielen aus der zweiten Exodushomilie des Origenes (2), dem Exoduskommentar Ephräms des Syrers (3), dem Midrasch Tanhuma (4) und dem Bavli (5) dargestellt, wie die Verknüpfung von Handlungsmacht und Geschlecht jeweils rezipiert wurde, und welche Implikationen und Konsequenzen die sich daraus ergebenden Verschiebungen haben.

Macht und Geschlecht in Exodus 1-2³

Während im Buch Exodus Frauen später kaum mehr vorkommen, sind sie in Ex 1-2 prominent vertreten und sind entscheidend für die Geburt und das Überleben Moses, des zukünftigen Retters seines Volkes.⁴

Durch die Vermehrung der Israeliten wird die Macht der Ägypter im eigenen Land in Frage gestellt. Dementsprechend reagiert der Pharao mit Unterdrückung und Gewalt. Die Macht der Herrschenden über die SklavInnen soll so gewahrt bleiben. In diesem Vorgehen spielen aber auch die Geschlechterverhältnisse eine entscheidende Rolle: Der Tötungsbefehl des Pharaos bezieht sich nur auf die männlichen Neugeborenen. Außerdem steht der physischen Gewaltausübung durch die königliche Macht der gewaltlose Widerstand der hebräischen Hebammen gegenüber, die dem Befehl des Pharaos nicht Folge leisten.

Auch in der Geburtsgeschichte des Mose zeigt sich, dass es gerade die Frauen sind, die sich für die Vermehrung des Volkes und dessen Fortbestand einsetzen. Der Pharao – so könnte man formulieren – richtet seine Maßnahmen gegen das

³ Die Strukturen von Macht und Geschlecht in Ex 1-2 sowie in der Auslegung des Origenes habe ich bereits ausführlicher behandelt in: Agneth Siquans, „Macht und Geschlecht in Ex 1-2 in der Auslegung von Origenes und Exodus Rabbah,“ in: Gunter Prüller-Jagenteufel/Rita Perinfalvi/Hans Schelkshorn (eds.), *Macht und Machtkritik. Beiträge aus feministisch-theologischer und befreiungstheologischer Perspektive. Dokumentation des 4. internationalen Workshops „Kontextuelle befreiende Theologien“* (Mainz-Verlag: Mainz 2018), Concordia. Reihe Monographien 70, 124-134.

⁴ In Ex 1 treten die beiden Hebammen Schifra und Pua auf. In Ex 2 werden Moses Mutter, seine Schwester, die Tochter Pharaos sowie später die sieben Töchter des Priesters von Midian genannt. Eine dieser Töchter, Zippora, heiratet Mose. Zippora spielt noch in einer kurzen Episode in Ex 4,24-26 mit. Mirjam, die Schwester Aarons, ist in Ex 15,20-21 als Prophetin aktiv. Außerdem kommen Frauen in der Gesetzgebung und als aktiv Beteiligte beim Bau des Zeltheiligtums vor. Allerdings wird hier keine einzelne Frau mehr namentlich genannt.

falsche Geschlecht, indem er die männlichen Kinder töten will. Auch Moses Mutter, seine Schwester⁵ und die Tochter des Pharaos handeln dem Befehl des ägyptischen Königs zuwider und retten so das Leben des Kindes. Obwohl der Pharaos der mächtigste Mann seiner Welt ist, gelingt es ihm nicht, seinen Plan umzusetzen. Als sein Gegner erweist sich JHWH, der Gott der HebräerInnen, der (zumindest an dieser Stelle) nicht mit physischer Gewalt eingreift, sondern durch die Frauen. Hebräische Hebammen sind als fremde Frauen, noch dazu Sklavinnen, die machtlosesten Menschen in der ägyptischen Gesellschaft und gerade sie stellen die Macht des Pharaos in Frage.

Das Geschlecht ist daher nicht die einzige Kategorie, die Handlungsmacht definiert. Die hebräischen Männer und ganz besonders die männlichen Neugeborenen sind völlig machtlos. Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe ist also ein weiterer bestimmender Faktor. Aber auch eine Ägypterin, die Tochter des Pharaos, steht auf der Seite der HebräerInnen und somit dem Pharaos gegenüber. In dieser komplexen Struktur überschneiden und akkumulieren sich die Kategorien Geschlecht, Herkunft, sozialer Status und vielleicht auch Religion. Das zeigt sich auch in der Darstellung des Protagonisten Mose selbst, der zwischen Hebräern und Ägyptern, zwischen Männern und Frauen steht.⁶

In der Erzählung Ex 1-2 wird die enge Verknüpfung von Macht und Gewalt hinterfragt, indem Handlungsmacht auch scheinbar machtlosen, jedenfalls aber gewaltlos handelnden Personen zugeschrieben wird. Ebenso wird die exklusive Verbindung von Handlungsmacht mit dem männlichen Geschlecht unterlaufen. Die Alternative zur tödlichen Gewalt ist der gewaltlose Widerstand und das entschiedene und entscheidende Handeln der Frauen, das Leben fördert und bewahrt.

Die jüdische und die christliche Tradition rezipieren diesen Text in unterschiedlicher Weise. An vier Beispielen soll gezeigt werden, wie Ex 1-2 hinsichtlich der jeweiligen Interpretationsgemeinschaft gedeutet wird.⁷ Dabei wird jeweils zunächst nach der Rezeption der Strukturen von Macht und Geschlecht, wie sie in Ex 1-2 dargestellt sind, in der Interpretation gefragt: Werden sie

⁵ Die in Ex 2,4 erstmals genannte Schwester des Mose wird traditionell mit Mirjam gleichgesetzt, aber erst in Ex 15,20 namentlich als Schwester Aarons genannt. In Num 26,59 werden erstmals Mose, Aaron und Mirjam als Geschwister aufgezählt.

⁶ Vgl. dazu genauer Siquans, *Macht*, 126.

⁷ Vgl. zu diesen Texten in methodologischer Hinsicht Agnethé Siquans, „Midrasch und Kirchenväter: Parallelen und Differenzen in Hermeneutik und Methodologie,“ in: Constanza Cordoni und Gerhard Langer (eds.), *Narratology, Hermeneutics, and Midrash. Jewish, Christian, and Muslim Narratives from the Late Antiquity until the Modern Times* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2014), Poetik, Exegese und Narrative, Studien zur jüdischen Literatur und Kunst 2, 39-70.

aufgegriffen, verändert, umgedeutet? Sodann kommen die Implikationen für die Auslegungsgemeinschaft in den Blick: Was bedeutet die jeweilige Interpretation für deren Handeln?

Die zweite Exodushomilie des Origenes

*Auslegung*⁸

Origenes, geboren um 185 in Alexandria, gestorben ca. 253 in Cäsarea, war einer der ersten Christen, der zahlreiche Bibelauslegungen in Form von Kommentaren, Homilien und Scholien hinterließ.⁹ Nur wenig davon ist bis heute erhalten. In Cäsarea wurde Origenes vom Bischof zur Predigt beauftragt. Die Homilien zu Gen, Ex und Lev wurden zwischen 245 und 250 gehalten¹⁰ und von Rufinus von Aquileia zwischen 403 und 405 ins Lateinische übersetzt und so der Nachwelt erhalten. In den Homilien zeigt sich Origenes' deutliche Schwerpunktsetzung auf der christlichen Lebenspraxis und Ethik.¹¹

Origenes' allegorische Auslegung von Ex 2 bezieht auch das Geschlecht mit ein.¹² Er nimmt an, dass die Hebammen, wenn sie Pharaos Befehl nicht

⁸ Da ich diese Homilie schon an anderer Stelle ausführlich hinsichtlich der Darstellung von Macht und Geschlecht analysiert habe, wird hier nur ein kurzer Überblick geboten. Für die detailliertere Analyse vgl. Siquans, *Macht*, 127-131.

⁹ Die umfangreiche Literatur zu Origenes kann in hier nur in Auswahl zitiert werden. Zu Origenes' Leben bzw. für weiterführende Information und Literatur vgl. unter anderem Hermann Josef Vogt, „Origenes,“ *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Herder: Freiburg im Breisgau 1998), 528-536; Hermann Josef Vogt, „Origen von Alexandria,“ in: Charles Kannengiesser (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* (Brill: Leiden 2004), 1, 536-574; John Anthony McGuckin (ed.), *The Westminster Handbook to Origen* (Westminster John Knox Press: Louisville und London 2004).

¹⁰ Vgl. Antonio Grappone, „Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene,“ in: *Augustinianum* 41 (2001), 27-58, hier 52. Vgl. Eusebius, *Historia ecclesiastica* VI, 36,1: „Während damals, wie natürlich, der Glaube sich immer mehr ausbreitete und unsere Lehre überall freimütig verkündet wurde, soll der bereits über sechzig Jahre alte Origenes, der sich durch lange Übung nun größte Fertigkeit erworben hatte, Schnellschreibern gestattet haben, seine vor dem Volke gehaltenen Vorträge aufzuzeichnen, wozu er früher nie die Erlaubnis gegeben hatte.“ (deutsche Übersetzung: Eusebius, *Ausgewählte Schriften Band II: Kirchengeschichte: Aus dem Griechischen übersetzt von Phil. Häuser*. [Kösel: München 1932], Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 1).

¹¹ Vgl. Eberhard Schockenhoff, *Zum Fest der Freiheit: Theologie des christlichen Handelns bei Origenes* (Mathias-Grünewald-Verlag: Mainz 1990), 16.

¹² Lateinischer Text und deutsche Übersetzung in: Theresia Heither, *Predigten des Origenes zum Buch Exodus: lateinisch – deutsch* (Aschendorff: Münster 2008), 38-51. Zur allegorischen Exodusinterpretation des Origenes anhand der fünften Homilie vgl. Agnethé Siquans, „Origen's Fifth Homily on Exodus: A Narratological Approach to Ancient Biblical Interpretation,“ in: *Biblical Reception* 3 (2014), 291-307.

befolgt, nicht nur die männlichen Neugeborenen am Leben gelassen, sondern umgekehrt auch die weiblichen getötet hätten. Ihm ist klar, dass das so nicht im Bibeltext steht. Er trifft diese Schlussfolgerung aufgrund seiner allegorischen Deutung von „männlich“ als tugendhaft, vernünftig und himmlisch und „weiblich“ als dessen Gegenpol: als fleischlich, sinnlich, irdisch etc. Der Pharao, der in der allegorischen Auslegung das Böse und sogar den Teufel repräsentiert, will also die Mädchen, d. h. das Fleischliche und Irdische am Leben lassen, also fördern, das „Männliche“ hingegen töten. Ausführlich schildert Origenes die „weiblichen“ Laster.¹³ Diese allegorische Deutung der Geschlechter hat Origenes bereits von Philo von Alexandrien übernommen¹⁴ und sie findet sich später immer wieder.¹⁵ Origenes ist jedoch der einzige, der sich zu der Aussage versteigt, die Hebammen hätten die weiblichen Kinder getötet. Zwar versteht Origenes dieses Töten nicht physisch, sondern spirituell und auf die Laster bezogen, dennoch ist diese Aussage geradezu gewalttätig. Der biblische Text Ex 1-2 erwähnt keine einzige Tötung eines Kindes, sei es männlich oder weiblich, Origenes hingegen trägt explizit Gewalt in den Text ein.

Im darauffolgenden Abschnitt entfaltet Origenes diese Grundidee nochmals ausgehend von Ex 1,22, wo der Pharao seinem ganzen Volk befiehlt, die männlichen Neugeborenen zu töten. Zentral ist die Bewahrung des inneren „männlichen Kindes“ vor dem Bösen.¹⁶

In der Auslegung des Origenes wird das Geschlecht der Kinder allegorisch gedeutet und zugleich bewertet. Das „Weibliche“ ist das Unerwünschte, das zu töten ist. Allerdings werden die Kategorien „männlich“ und „weiblich“ nicht linear auf die Frauen und Männer der Exodus-Erzählung übertragen, sodass alle Männer tugendhaft und alle Frauen lasterhaft wären. Die Zuschreibung wird verknüpft mit der christlichen Identität und der Abgrenzung gegenüber den Anderen, Juden/Jüdinnen und HeidInnen, die für Origenes das Böse verkörpern. Die Gegenüberstellung von „geistig“ und „irdisch“ wird verbunden mit dem Kontrast zwischen Kirche und Synagoge. Die eigene Identität

¹³ Auch die Namen der Hebammen werden allegorisch gedeutet, allerdings nicht in die eben beschriebene Geschlechtermetaphorik einbezogen.

¹⁴ Vgl. Philo, *Legum Allegoriae* III, 243 und öfter.

¹⁵ Z. B. bei Gregor von Nyssa, *Vita Mosis* 2,2-7; Cyrill von Alexandrien, *Glaphyra in Exodum* 5; Methodius von Olympus, *Convivium* 4,2.

¹⁶ In der anschließenden Auslegung von Ex 2,1-10 findet sich zum ersten Mal in diesem Text eine dezidiert antijüdische Auslegung, die die Tochter des Pharaos als „Kirche aus den Völkern“ deutet, die den von der eigenen Mutter, allegorisch interpretiert als „Synagoge“, ausgesetzten Mose rettet und annimmt.

wird in Abgrenzung von Anderen konstruiert. Origenes' allegorische Deutung der Geschlechter in Ex 1 definiert – ganz anders als der Bibeltext selbst – „weibliche“ Macht als negativ: Sie wird vom Teufel (dem Pharao) gefördert und ist daher zu bekämpfen.

Implikationen für die Auslegungsgemeinschaft und deren Handeln

Origenes bezieht den Text in seiner Homilie direkt – mittels Allegorese – auf seine ZuhörerInnen. Das „Wir“ umfasst seine christliche Gemeinde, die er zugleich von anderen abgrenzt. Er überträgt die Exodus-Erzählung auf den spirituellen Weg der ChristInnen und versteht daher die Ereignisse ebenfalls auf individuell-geistiger Ebene. Die Zuordnungen von Gut und Böse übernimmt er aus dem biblischen Text. Allerdings überlagern die Strukturen der allegorischen Geschlechterdeutung die Verknüpfungen von Handlungsmacht und Geschlecht, wie sie Ex 1-2 präsentiert.

Auch wenn sich die Interpretation auf die spirituelle Ebene bezieht, bleibt sie doch nicht darauf beschränkt. Origenes' allegorische Deutung hat konkrete Rückwirkungen auf konkrete Frauen und Männer und ihr Verständnis des Geschlechterverhältnisses. Origenes propagiert die christliche Position als die überlegene, obwohl oder gerade weil sie das zu seiner Zeit nicht ist. Damit kann er aber nicht die Perspektive der Machtlosen, der Unterdrückten einnehmen und den gewaltlosen Widerstand der Hebräerinnen in Ägypten wertschätzen.

Der Exoduskommentar Ephräms des Syrers

Auslegung

Ephräm der Syrer (ungefähr 306-373) verfasste seine Bibelkommentare in seinen späten Jahren in Edessa (nach 363).¹⁷ Er legt das Buch Exodus, besonders Ex 1-2, weitgehend nach dem Literalsinn aus. Seine Interpretation von Ex 1 thematisiert wie der Bibeltext den Machtkampf zwischen JHWH und Pharao. An die Seite des Pharaos tritt Satan, der um die Erfüllung der Zeit weiß und nun den Retter der Hebräer töten möchte. Ephräms Auslegung von Ex 1 verdeutlicht

¹⁷ Vgl. Sidney H. Griffith, „Ephraem the Exegete (306-373): Biblical Commentary in the Works of Ephraem the Syrian,“ in: Charles Kannengiesser (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* (Brill: Leiden 2004), 2, 1395-1428, hier 1398. Zu Leben und Werk Ephräms vgl. auch Alfred Friedl, „Ephräm der Syrer,“ in: Wassilios Klein (ed.), *Syrische Kirchenväter* (Kohlhammer: Stuttgart 2004), 36-56; Peter Bruns, „Ephräm der Syrer,“ *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Herder: Freiburg im Breisgau 1998), 221-224; Nabil El-Khoury, *Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer: Beitrag zur Geistesgeschichte* (Mathias-Grünewald-Verlag: Mainz 1976), Tübinger theologische Studien 6, 13-23.

die Macht des Pharaos über Leben und Tod, die aber letztlich zu nichts führt. Die Frauen in Ex 1-2 spielen bei Ephräm eine wichtige Rolle.¹⁸ Natürlich sind auch sie der Macht Gottes untergeordnet, egal ob sie diese anerkennen (wie die Hebammen) oder nicht (wie die Tochter Pharaos und Zippora).

In Ephräms Auslegung möchte Pharaos die Hebammen, die bei Ephräm namenlos bleiben, für sein Tötungsvorhaben in Dienst nehmen, um eine Verschmutzung des Flusses zu vermeiden. Er möchte seine Macht ausnutzen, um sie zum Gegenteil ihrer eigentlichen Aufgabe zu zwingen, nämlich zu töten anstatt zum Leben zu verhelfen und zu heilen. Wiederum zeigt sich, dass trotz der formalen Macht, die er besitzt, und trotz der tatsächlichen Macht über Leben und Tod, die der Pharaos ausübt, sein Plan nicht gelingt. Die Hebammen gehorchen ihm nicht. Auch hier wird mit Gegensätzen gespielt: Die Hebammen erwarten, dass sie, weil sie die Kinder nicht töten, selbst getötet werden. Sie erwarten das Martyrium. Stattdessen kehren sich noch einmal die Verhältnisse um: Die Hebammen, die den Tod durch den Pharaos erwarteten, bekommen von Gott zahlreiche Nachkommen geschenkt, weil sie selbst so vielen Kindern zum Leben verholfen haben. Die Dynamik von Leben und Tod ist an dieser Stelle geradezu atemberaubend. Klar ist jedoch, dass Pharaos auf der Seite des Todes und Gott auf der Seite des Lebens steht. Dorthin gehören auch die Hebammen. Der Ausgang der Episode macht zugleich deutlich, wer letztendlich siegen wird. Wie im Bibeltext sind es bei Ephräm die Frauen, die mit Gottes Hilfe das Leben erhalten. Sie leisten gewaltlosen Widerstand und setzen dabei ihr eigenes Leben aufs Spiel, was noch stärker betont wird als im biblischen Buch. Interessant ist, dass Ephräm vom Pharaos nur sagt, dass er die hebräischen Kinder töten wolle. Die Differenzierung in männliche und weibliche Neugeborene spricht er nirgends an.

In der Erzählung von der Geburt und Aussetzung des Mose spielt nur seine Mutter eine Rolle. Der Vater, der in Ex 2,1 genannt wird, wird an keiner Stelle erwähnt. Die Auslegung von Ex 2 beginnt mit Mose, der bereits namentlich genannt wird, nicht mit seinen Eltern. Obwohl auch im Bibeltext Mose der Mittelpunkt ist, wird er von Ephräm noch einmal ganz anders hervorgehoben. Die Handlungen der Frauen sind ganz auf ihn hingeeordnet. In der Auslegung der Geburts- und Rettungsgeschichte wird zwar auf das Dekret des Pharaos angespielt, sonst aber handeln hier nur Frauen, die Mutter und die Schwester des Mose, beide mit Namen identifiziert,

¹⁸ Vgl. zur Bewertung und Rolle von Frauen in der syrischen Tradition Susan Ashbrook Harvey, „Spoken Words, Voiced Silence: Biblical Women in Syriac Tradition,“ in: *Journal of Early Christian Studies* 9,1 (2001), 105-131.

und die Tochter Pharaos sowie ihre Dienerinnen. Das Motiv der Unfruchtbarkeit der Tochter des Pharaos stammt aus der jüdischen Tradition.¹⁹ Der Adoptivsohn ist von Bedeutung als Nachfolger für den Pharaos. Die Tochter des Pharaos wird hier – wie in der jüdischen Tradition – als einzige Erbin ihres Vaters imaginiert. Von einem eventuellen Ehemann ist gleichfalls nicht die Rede, obwohl dann von den Eltern gesprochen wird. Die Mutter Jochbed und die Schwester Mirjam sind offensichtlich auch in Moses Erziehung involviert, zumindest als er noch jünger ist. Sie informieren ihn über seine Herkunft. Damit endet wie im Bibeltext die Präsenz der Mutter, der Schwester und der Tochter des Pharaos.

Implikationen für die Auslegungsgemeinschaft und deren Handeln

Diese Auslegung, die nahe am Text bleibt, gibt auch die Strukturen von Handlungsmacht und Geschlecht ähnlich wie der biblische Text wieder. Die Bedeutung der Frauen wird demgegenüber sogar noch hervorgehoben. Nach Tonneau²⁰ gehen die Kommentare zu Genesis und Exodus auf Ephräms Unterricht in Edessa zurück, wurden also mündlich vorgetragen. Salvesen bringt insbesondere eine weibliche Hörschaft damit in Verbindung.²¹ Ephräm schrieb auch zahlreiche Hymnen, die von einem von ihm geleiteten Jungfrauenchor in der Liturgie vorgesungen wurden.²² Die Darstellung der Frauen in Ex 1-2 ist positiv und das Geschlechterverhältnis wird nicht problematisiert.

Wesentlich kritischer ist Ephräms Verhältnis zum Judentum. Einerseits steht seine Bibelauslegung weitgehend in einer Tradition, die enge Parallelen zur jüdischen Auslegung aufweist.²³ Andererseits ist sein Antijudaismus vielfach

¹⁹ Vgl. Philo, *Vita Mosis*, 1,13; Josephus, *Antiquitates Judaicae* 2,9,7.

²⁰ Vgl. Raymond-Marie Tonneau (ed.), *Sancti Ephraem Syri in Genesis et in Exodum Commentarii* (Durbecq: Louvain 1955), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 153, *Scriptores Syri* 72, I-II.

²¹ Vgl. Alison Salvesen, „The Exodus Commentary of St. Ephrem,“ in: *Studia Patristica* 25 (1993), 332-37, hier 337. Sie verweist dazu auf die positive Darstellung der Frauen des Exodusbuches, die sich auch in anderen Texten findet, sowie auf Chorsängerinnen, die für Ephräm eine besondere Rolle spielen. Nach Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Marcus u. Weber: Bonn 1922), 35, ist die Nachricht Jakobs von Serug glaubhaft, dass Ephräm den „Vortrag seiner sangbaren Dichtungen durch Jungfrauenchöre persönlich“ geleitet habe. Vgl. dazu detaillierter und kritisch Harvey, „Spoken Words,“ 126-129.

²² Vgl. Harvey, „Spoken Words,“ 126-129.

²³ Vgl. zum Beispiel Sten Hidal, *Interpretatio syriaca: Die Kommentare des heiligen Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen*

festgestellt und untersucht worden.²⁴ Ephräm steht bereits in einer langen christlichen Tradition antijüdischer Rhetorik und zieht wie Origenes klare Grenzlinien zwischen „uns“ und „ihnen“.²⁵ Christine Shepardson formuliert das folgendermaßen: „Ephrem thus distances the category ‘Jew’ from that of ‘Christian,’ making the Jews an incompatible ‘other’ to the Christian self.“²⁶ In Ephräms Interpretation von Ex 1-2 spielt diese Abgrenzung keine Rolle. Im Gegensatz zu Origenes finden sich an dieser Stelle auch keine antijüdischen Auslegungen.

Ephräm vermittelt in dieser Exodusinterpretation seinen ZuhörerInnen die Überzeugung, dass in jeder noch so schwierigen Zeit Gott den Unterdrückten und Marginalisierten Rettung bringt.

Der Midrasch Tanhuma

Auslegung

Der Midrasch Tanhuma,²⁷ entstanden im 6./7. Jh. in Palästina, nimmt – anders als der Bibeltext – von Anfang an Gott in den Blick. Daher werden die

Stellung (Gleerup: Lund 1974), Coniectanea Biblica, Old Testament Series 6, 101-138; Elena Narinskaya, *Ephrem, A “Jewish” Sage: A Comparison of the Exegetical Writings of St. Ephrem the Syrian and Jewish Traditions* (Brepols: Turnhout 2010), *Studia traditionis theologiae* 7.

²⁴ Vgl. zum Beispiel Kathleen McVey, „The Anti-Judaic Polemic of Ephrem Syrus’ Hymns on the Nativity,“ in: Harold W. Attridge, John J. Collins and Thomas H. Tobin (eds.), *Of Scribes and Scrolls: Studies in the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins* (University Press of America: Lanham 1990), 229-240; Christine Shepardson, „Anti-Jewish Rhetoric and Intra-Christian Conflict in the Sermons of Ephrem Syrus,“ in: *Studia Patristica* 35 (2001), 502-507; Christine Shepardson, *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy: Ephrem’s Hymns in Fourth-century Syria* (Catholic University of America: Washington, D.C. 2008); Heinz Schreckenberger, *Die christlichen Adversus-Judeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jahrhundert)* (Peter Lang: Frankfurt am Main 1982); Karl H. Kuhlmann, „The Harp out of Tune: The Anti-Judaism/anti-Semitism of St. Ephrem,“ in: *The Harp* 4 (2004), 177-183.

²⁵ Vgl. Shepardson, „Rhetoric,“ 151 und öfter.

²⁶ „Ephräm distanziert die Kategorie des ‚Juden‘ von der des ‚Christen‘, und macht dadurch die Juden zu einem inkompatiblen ‚Anderen‘ des christlichen Selbst.“ (Übersetzung Agneth Siquans) Shepardson, „Rhetoric,“ 39.

²⁷ Dieser Midrasch liegt in zwei Versionen vor, der sogenannten Standardversion (Tan) und der von Salomo Buber präsentierten Version (TanB). Für die Druckversion siehe das in der Ma’agarim-Datenbank wiedergegebenen Ms. Cambridge, University Library, Add. 1212 (<http://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx>, 22 März 2017); englische Übersetzung: Samuel E. Berman, *Midrash Tanhuma-Yelammedenu: An English Translation of Genesis and Exodus from the printed version of Tanhuma-Yelammedenu with an introduction,*

Machtverhältnisse in ganz anderer Weise präsentiert als in Ex 1-2. Der Fokus liegt wie bei Ephräm auf dem Machtkampf zwischen Gott und Pharao. Allerdings wird in diesem Text von vornherein klargestellt, dass Gott der einzig wirklich Mächtige und Handlungsfähige ist. Dabei wird die Geschichte über den gewaltlosen Widerstand der Hebammen völlig übergangen, ebenso wie die Geburt und Rettung des neugeborenen Mose. Damit wird auch die starke Rolle der Frauen in Moses Kindheit ignoriert, und ebenso wird übergangen, dass Mose selbst zunächst ein machtloses, gefährdetes Kleinkind war.

In Ex 2,10 wird die Namensgebung Moses mit dem Motiv des Aus-dem-Wasser-Ziehens verbunden, womit die Tochter des Pharaos den Namen Moses begründet. In der Buberversion des Midrasch Tanhuma findet sich dieses Motiv bei der Begegnung des Mose mit den Töchtern des Priesters von Midian wieder, allerdings umgekehrt. Nicht Mose, sondern die jungen Frauen werden ins Wasser geworfen und daraus gerettet. Mose ist der Herausziehende,²⁸ nicht der, der herausgezogen wird. Im Tanhuma erscheint Mose von Anfang an als Erwachsener, als souverän Handelnder, als Retter.

Die Tradition erwähnt allerdings auch Frauen, die im Bibeltext keine Rolle spielen: die Töchter Israels (*Tan Schemot* 5, *TanB Schemot* 6). Ihrer Regenerationskraft ist es zu verdanken, dass die Israeliten sich so unglaublich vermehren. Die Frauen sind besonders dann von Bedeutung, wenn es um die Fortpflanzung und damit die Erhaltung und Vermehrung Israels geht.

Die Standardversion enthält einen Auslegungsabschnitt zu Ex 2. Dem Midrasch scheint an dieser Stelle die Tochter des Pharaos besonders wichtig zu sein. Sie weist gewisse Parallelen zu Moses' Schwiegervater Jitro auf. Das Problem, das bei der Tochter des Pharaos angedeutet und bei Jitro offen angesprochen wird, ist die Nähe Moses zu Götzendienern. Er lebt längere Zeit, nach dem Midrasch jeweils 20 Jahre, im Haus der Tochter des Pharaos und im Haus Jitros. Beide sind keine Israeliten, beide aber gelten der rabbinischen Tradition als Proselyten. Der Midrasch bemüht sich sichtlich, die Tochter des Pharaos so darzustellen, als hätte sie sich bereits vor der Begegnung mit Mose

notes, and indexes (KTAV Publishing House: Hoboken 1996); für die Buberversion siehe: Salomo Buber, *Midrash Tanhuma al hamishah humshe torah* (Romm: Wilna 1885; Nachdruck, Eshkol: Jerusalem 1964); deutsche Übersetzung: Hans Bietenhard, *Midrasch Tanhuma B: R. Tanhuma über die Tora, genannt Midrasch Jellammedenu* (Lang: Bern 1980), *Judaica et Christiana* 5, 1; englische Übersetzung: John T. Townsend, *Midrash Tanhuma: Translated into English with Indices and Brief Notes (S. Buber Recension): vol. II, Exodus and Leviticus* (KTAV Publishing House: Hoboken 1997).

²⁸ Das ist auch die korrekte Bedeutung seines Namens im Gegensatz zu der Erklärung in Ex 2,10.

vom Götzendienst abgewendet. Die anschließende Diskussion, ob eine Ägypterin ein israelitisches Kind stillen darf, weist in dieselbe Richtung. Die Tochter des Pharaos spielt hier also eine überaus positive Rolle. Grund dafür ist ihr enger Kontakt mit Mose. Auch im Midrasch Tanhuma sind also die Handlungen aller Beteiligten, auch und besonders der Frauen, auf Mose hin ausgerichtet.

Die Mutter und vor allem die Schwester Moses spielen auch hier keine Rolle, wobei an anderen Stellen des Midrasch durchaus Traditionen über Mirjam und auch Jochebed aufgegriffen werden.

Implikationen für die Auslegungsgemeinschaft und deren Handeln

Die rabbinische Auslegungsgemeinschaft konstituiert sich im Lehren und Lernen,²⁹ durch Beschäftigung mit und Leben nach der Tora, die auf Mose zurückgeführt wird. In dieser Gemeinschaft spielen Frauen eine untergeordnete Rolle. Sie sind eher diejenigen, die die Rabbinen unterstützen, sich selbst aber nicht an der Aufgabe der Beschäftigung mit der Tora beteiligen (dürfen). Sie sind jedoch unverzichtbar für das Überleben des Volkes.

Moses' Geburtsgeschichte im Bavli (bSota 11a-13a)

Auslegung

Die Frauen, die in Ex 1-2 bereits stark präsent sind, stehen in bSota 11a-13a noch mehr im Mittelpunkt. Der Abschnitt ist einer von einigen längeren Passagen, die fortlaufend Bibelstellen auslegen, im Bavli. Zahlreiche Traditionen über Mirjam,³⁰ die Hebammen und die gerechten Frauen werden in die Auslegung integriert.³¹

²⁹ Vgl. dazu Gerhard Langer, *Menschen-Bildung: Rabbinisches zu Lernen und Lehren jenseits von PISA* (Böhlau: Wien 2012).

³⁰ Vgl. zu Mirjam Devorah Steinmetz, „A Portrait of Miriam in Rabbinic Midrash,“ in: *Proof-texts* 8 (1988), 35–65; Leila L. Bronner, „Biblical Prophetesses Through Rabbinic Lenses,“ in: *Judaism* 40 (1990), 171–83; Hanna Tervanotko, „Speaking in Dreams. The Figure of Miriam and Prophecy,“ in: Jonathan Stökl und Corinne L. Carvalho (eds.), *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (Society of Biblical Literature: Atlanta 2013), 147–67; Hanna Tervanotko, *Denying her Voice: The Figure of Miriam in Ancient Jewish Literature* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2016), *Journal of Ancient Judaism Supplements* 23.

³¹ Günter Stemberger, „Midrasch in Babylonien: Am Beispiel von Sota 9b-14a,“ in: *Henoch* 10 (1988), 183-203, hier 195: „Die großen Textabschnitte des Midrasch, in denen Frauen die (bzw. zumindest eine) Hauptrolle spielen, sind alle erst im Babli eingebaut worden und haben keine hinreichende Vorlage in Mischna, Tosefta oder Jeruschalmi.“ Neben Mirjam und den

Das erste Zitat von Ex 2,4 und seine Auslegung können in gewisser Weise als Vorwort zum Folgenden gelesen werden:

Und seine Schwester stellte sich von fern. R. Jichaq sagte: Dieser ganze Schriftvers bezieht sich auf die Göttlichkeit. *Stellte sich*, denn es heißt: *da kam der Herr und stellte sich hin &c.* [1 Sam 3,10] *Seine Schwester*, denn es heißt: *sprich zur Weisheit: du bist meine Schwester* [Spr 7,4]. *Von fern*, denn es heißt: *aus der Ferne erschien mir der Herr* [Jer 31,3]. *Um zu wissen*, denn es heißt: *denn ein Gott des Wissens ist der Herr* [1 Sam 2,3]. *Was*, denn es heißt: *was der Herr, dein Gott, von dir verlangt* [Dtn 10,12]. *Geschehen*, denn es heißt: *denn Gott, der Herr, wird nichts geschehen lassen* [Am 3,7]. *Mit ihm*, denn es heißt: *und er nannte ihn: der Herr ist Frieden* [Ri 6,24].³²

Der Vers wird atomisiert und jedes Wort wird mit einem Schriftvers, in dem dasselbe Wort vorkommt, ausgelegt. So zeigt sich in der Interpretation, dass in der Schwester, die am Ufer steht und das Schicksal ihres Bruders bewacht, Gott präsent ist, in seiner Weisheit, mit seinem Schutz und Frieden. Diese Zeilen können als programmatisch für den Fortgang des Textes gelesen werden: Durch die Frauen kümmert sich Gott um sein Volk, besonders um Mose.

Sehr deutlich wird dies in dem Abschnitt über das Verdienst der gerechten Frauen, die – mit Gottes Hilfe – für die Vermehrung des Volkes sorgen.³³ Die Frauen sind es, die initiativ werden. Gott selbst greift danach ein und versorgt die Neugeborenen. Dabei handelt er in gleicher Weise wie die Hebammen. Die Beschreibungen Gottes und der Hebammen ähneln einander.

In der Auslegung der Hebammenepisode werden die beiden, Schifra und Pua, mit Moses Mutter Jochebed und seiner Schwester Mirjam identifiziert. An dieser Stelle wird erstmals eine Prophetie Mirjams erwähnt: Sie sagt ihrer

anderen Frauen aus Ex 1-2 sind hier Delila und Tamar zu nennen. Während Delila Simsons Untergang herbeiführt, sind alle anderen Frauen in dem größeren Abschnitt Ursache für eine positive Entwicklung der Ereignisse. Zu nennen ist hier auch noch Serach, eine alte Frau, die als Einzige weiß, wo Josef begraben ist (vgl. Stemberger, „Midrasch,“ 197).

³² bSota 11a zitiert aus: Lazarus Goldschmidt, *Der babylonische Talmud* (Jüdischer Verlag: Berlin 1932; Nachdruck der 2. Auflage: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1996), 6, 39. Hervorhebungen im Original. Die Klammerausdrücke wurden von mir eingefügt, bei Goldschmidt stehen die Bibelstellen in den Fußnoten.

³³ Stemberger, „Midrasch,“ 196, nennt diesen Abschnitt, die „Predigt des Rab Awera“, ein „Loblied auf die rechtschaffenen Frauen, die damals lebten“.

Mutter die Geburt eines Kindes voraus, das das Volk retten wird.³⁴ Die Prophetie wird auf den heiligen Geist zurückgeführt und somit göttlich autorisiert. Die Prophezeiung wird hier nur kurz erwähnt, allerdings am Ende des gesamten Abschnitts (in 13a) ausführlicher dargestellt:

Da nahm Mirjam, die Prophetin, die Schwester Aarons (die Pauke in ihre Hand und alle Frauen zogen mit Pauken und Tanz hinter ihr her)“ (15,20) Die Schwester Aarons und nicht auch die Schwester Moses?! Es sagte R. Amram, es sagte Rav, und andere sagten: es sagte R. Nachman, es sagte Rav: Das lehrt, dass sie die Schwester Aarons war, als sie prophezeite: Mutter wird einen Sohn gebären, der Israel erlösen wird. Als Mose geboren wurde, füllte sich das ganze Haus mit Licht. Da stand ihr Vater auf und küsste sie auf den Kopf und sagte zu ihr: Meine Tochter, deine Prophezeiung hat sich erfüllt. Doch als sie ihn in den Nil warfen, stand ihre Mutter auf, schlug ihr auf den Kopf und sagte zu ihr: Meine Tochter, was ist aus deiner Prophezeiung geworden? Das bedeutet es, wenn geschrieben steht: „Und seine Schwester stellte sich von ferne hin (um zu erfahren, was mit ihm geschehe)“ (2,4) – um zu erfahren, was aus ihrer Prophezeiung würde.³⁵

In Ex 15,20 wird die erwachsene Mirjam als Prophetin bezeichnet. Dort wird ihr ein Loblied in den Mund gelegt (Ex 15,21), das aber offensichtlich von den Rabbinen nicht als Prophetie verstanden wurde. Die Tradition, dass Mirjam die Geburt ihres Bruders vorausgesagt habe, ist bereits in Pseudo-Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB) im ersten Jahrhundert nach Christus zu finden.³⁶ Daher wird Ex 15,20 mit dieser Prophetie verbunden und diese vom Schilfmeer in die Kindheit Mirjams zurückverlegt. Der Talmud beurteilt diese Prophetie positiv, abgesehen davon, dass zwischenzeitlich Zweifel bei Vater bzw. Mutter³⁷ auftauchen. Allerdings wirft die Verlegung der Prophetie in die Kindheit Mirjams und ihre Fokussierung auf den Bruder Mose Fragen auf. Während Mirjam im Kontext von Ex 15 Teil der großen Rettungsgeschichte JHWHs mit seinem Volk ist und vor aller Ohren ihr Lied singt, wird ihre

³⁴ Zu Mirjams Reden in der rabbinischen Auslegung vgl. Agnethé Siquans, „‘She Dared to Reprove Her Father:’ Miriam’s Image as a Female Prophet in Rabbinic Interpretation,“ in: *Journal of Ancient Judaism* 6 (2015), 335-357; zu bSota siehe ebenda, 348-352.

³⁵ Günter Stemberger, *Mose in der rabbinischen Tradition* (Herder: Freiburg im Breisgau 2016), 23; Hervorhebungen im Original.

³⁶ Vgl. dazu Tervanotko, *Denying*, 254-256. Noch früher taucht das Motiv in den in Qumran bezeugten „Visionen Amrams“ auf: vgl. Tervanotko, *Denying*, 126-146.

³⁷ Hier ist die Überlieferung des Textes nicht einheitlich.

Prophetie nun in den engsten Familienkreis und in die Kindheit verlegt, wodurch ihre Autorität und ihr Wirkungsbereich sehr reduziert werden.

Der Eindruck, dass die einzige Frau des Exodusbuches, die jenseits der Thematik von Fortpflanzung und Sorge für die Familie eine prominente Position einnimmt, durch die rabbinischen Ausleger wiederum auf die traditionelle Frauenrolle eingeschränkt wird, verstärkt sich durch die weiteren Schwerpunktsetzungen des Textes. Die zahlreichen Frauen in den Anfangskapiteln des Exodusbuches sind sehr bedeutend für die Erzählung, sind aber alle auf die Vermehrung des Volkes und die Sorge für die Kinder ausgerichtet. Schon im biblischen Buch zielt alles auf die Geburt und Rettung des Mose ab. Im Talmud steht die Volksperspektive stärker im Vordergrund, aber selbstverständlich ist Mose weiterhin eine zentrale Figur. In „typisch weiblicher“ Art kümmern sich die Frauen um die Ernährung der Männer und den Fortbestand der Familie, was durchaus ein positiver Zug ist. Allerdings werden sie zunehmend darauf reduziert und aus anderen Bereichen ausgeschlossen. So ist Mirjams Prophetie hier auch auf Mose und den Familienkreis beschränkt.

Eine weitere Episode, in der Mirjam wichtig ist, dreht sich um den Rat, den sie ihrem Vater Amram gibt. Auch dieser bezieht sich auf Nachkommenschaft:

Wohin ging er? Es sagte R. Jehuda bar Zevina: Er ging nach dem Rat seiner Tochter. Es wird gelehrt: Amram war der Größte seiner Generation. Als er sah, dass der Pharao dieses Dekret erlassen hatte [d. h. Ex 1,22: „*Alle Knaben, die geboren werden, werft in den Nil*“], sagte er: Umsonst mühen wir uns. Er stand auf und schied sich von seiner Frau. Und alle standen auf und schieden sich von ihren Frauen. Da sagte ihm seine Tochter: Vater, dein Erlass ist härter als der Erlass des Pharao. Der Pharao hat nur gegen die Knaben einen Erlass verhängt, du aber gegen Mädchen und Knaben; der Pharao nur für diese Welt, du aber für diese Welt und für die kommende Welt! Der Pharao ist böse und es ist zweifelhaft, ob sein Erlass eingehalten wird oder nicht. Du aber bist gerecht und dein Erlass wird wirklich eingehalten; denn vom Gerechten steht geschrieben: „*Beschließt du etwas, dann trifft es ein*“ (Hiob 22,28). In derselben Stunde stand er auf und nahm seine Frau zurück. Alle standen auf und nahmen ihre Frauen zurück.³⁸

³⁸ bSota 12a; Stemberger, *Mose*, 18; Hervorhebungen im Original. In Pesiqta Rabbati 43 wird Jochebed (in einer Auslegung von Ps 113,9) unter die unfruchtbaren Frauen eingereiht. Kontext ist, ähnlich wie in bSota 12a, Amrams Dekret zur Scheidung, um die Tötung der Kinder zu verhindern. Vgl. dazu genauer Stemberger, *Mose*, 25-26.

An sich stellt diese Erzählung die herkömmlichen Autoritätsverhältnisse in Frage: Amram, der ältere Mann, der Vater, folgt dem Rat Mirjams, der jüngeren Frau, der Tochter. Man könnte den Rat Mirjams auch im Licht des Beginns des Abschnitts lesen: Aus Mirjam spricht die göttliche Weisheit. So erhält Mirjam viel Raum und auch einige Autorität in diesem Talmudabschnitt, wenngleich ihr diese an einem anderen Ort (Ex 15) wieder genommen wird.

Auch in der Deutung der Hebammenepisode steht bei Mirjam und Jochebed das fürsorgliche und gottesfürchtige Handeln an den Müttern und Kindern im Mittelpunkt, also wiederum der weiblich konnotierte Bereich von Fortpflanzung und Versorgung. Wie im Bibeltext, so wirken die Hebammen, die Mutter und die Schwester, auch hier im Sinne Gottes. Sie sorgen dafür, dass seine Verheißung der Vermehrung sich erfüllt und dass das Leben über den Tod siegen kann. Die Frauen leisten passiven Widerstand, handeln aber auch aktiv und werden von Gott unterstützt und belohnt.

Auf den ersten Blick entwirft dieser Abschnitt ein ausnehmend positives Bild Mirjams und auch der anderen Frauen. Bei Mirjam, der einzigen Frau, die im Bibeltext nicht mit Geburt und Kindern in Verbindung steht, ist dabei aber eine Beschränkung ihres Wirkungskreises auf die Familie und eine Fokussierung auf Mose zu beobachten. Fortpflanzung und Familie, die dominanten Interessen einer patriarchal organisierten Gesellschaft, treten in der Auslegung in den Vordergrund. Mirjam wird so aus der Öffentlichkeit in die private Sphäre abgedrängt, obwohl die Geburt des Mose kaum als Privatsache bezeichnet werden kann.

Implikationen für die Auslegungsgemeinschaft und deren Handeln

Die Fokussierung auf Familie und Nachkommenschaft, wenn es um biblische Frauen geht, entspricht dem rabbinischen Konzept, Israel als Familie zu verstehen, weshalb auch genealogischen Fragen viel Aufmerksamkeit gewidmet wird. Jacob Neusner konstatiert für die Midraschim des 4. und 5. Jahrhunderts: „Israel constituted one extended family. [...] History become genealogy conveyed the message of salvation.“³⁹ Das gilt so auch für den Text aus dem Bavli. Die Konzeption Israels als Familie, die sich auf die Erzeltern zurückführt,

³⁹ „Israel konstituierte eine erweiterte Familie. [...] Geschichte, zur Genealogie geworden, übermittelte die Botschaft der Erlösung“, (Übersetzung Agnethé Siquans). Jacob Neusner, „Rabbinic Midrash in Historical Context, the Fourth and Fifth Century Compilations,“ in: Jacob Neusner und Alan J. Avery-Peck (eds.), *Encyclopaedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism* (Brill: Leiden 2005), 2, 709-737, hier 712.

versteht Neusner als rabbinische Reaktion auf den christlichen Anspruch, das „neue Israel“ zu sein. In diesem Kontext spielen die Genealogie und der Fortbestand der Familie eine zentrale Rolle. Während die Deutung als Reaktion auf das Christentum diskutabel ist, kann jedenfalls die Reduktion der biblischen Frauen (und damit der Frauen der rabbinischen Gegenwart) auf die Familie und auf die Funktion der Reproduktion als Spiegel einer Unterdrückungssituation erklärt werden, in der sich die ganze Gemeinschaft auf die Binnenbeziehungen konzentriert und den Blick auf die eigene Identität richtet. Das Handeln der Frauen im Talmud lotet die Handlungsmöglichkeiten von Unterdrückten und Marginalisierten aus und verlässt sich ganz auf die Macht Gottes.

Schluss

Die biblische Erzählung in Ex 1-2 zielt auf die Geburt und Rettung des künftigen Retters Mose ab. In dieser Erzählung spielen Frauen eine wichtige Rolle. Sie alle stehen in Verbindung mit der Geburt und Versorgung von Kindern. Die Schwester, die in Ex 2 auch zu diesen Frauen gehört, wird in der Auslegung durchgehend mit Mirjam identifiziert, die im Bibeltext nur als erwachsene Frau und als Prophetin auftritt.

In Ex 1-2 sind die Frauen diejenigen, die aktiv und initiativ handeln, die Gottes Plan erkennen, die das Leben fördern und durch ihren entschlossenen Widerstand die Pläne des Pharaos, der die Seite des Todes verkörpert, umkehren. Die Handelnden, diejenigen, die letztlich Macht über Leben und Tod haben, sind die Frauen, die Hebammen, die Mutter, die Schwester, die Tochter des Pharaos. Sie handeln im Sinne Gottes, sie werden von Gott ermächtigt und unterstützt. Gott fürchten heißt hier: sich auf die Seite des Lebens und gegen die Macht des Todes zu stellen. Gemeinsam tragen sie zur Rettung des Volkes Israel bei. Als Mose erwachsen wird, treten die Frauen in der Erzählung zurück. Aber ohne sie wäre er nicht am Leben geblieben und hätte niemals zum Retter werden können.

Die patristischen und rabbinischen Texte greifen die Erzählungen über die Frauen in Exodus in sehr unterschiedlichen Kontexten auf und interpretieren sie entsprechend ihren eigenen Vorstellungen über Frauen und ihren Idealen über die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Geschlechterrollen. Bei Origenes führt die allegorische Auslegung zu einer Abwertung des Weiblichen als Repräsentation des Irdischen, Fleischlichen und Unchristlichen. Ephräm der Syrer hingegen bleibt nahe am Wortlaut des Bibeltextes. Die Bedeutung der Frauen in der Erzählung wird noch weiter hervorgehoben, möglicherweise

vor dem Hintergrund eines weiblichen Publikums, für das Ephräm auslegte. Zugleich wird aber auch die Bedeutung des Mose vergrößert. Der Midrasch Tanhuma reduziert die Rolle der Frauen erheblich. Zentral sind Gottes machtvolles Handeln und die Person des Mose. Der Talmud konzentriert sich auf die Genealogie, die Konstitution und Rettung Israels, bei der die Frauen eine wesentliche Rolle spielen.

Die patristischen und rabbinischen Interpretationen gehen also sehr unterschiedliche Wege. Alle Texte transformieren die in der Bibel präsentierten Strukturen von Geschlecht und Handlungsmacht mehr oder weniger stark, um den Text in ihrem jeweiligen Kontext und für ihre jeweiligen Interessen zu deuten. Diese Deutungen waren dann auch lange Zeit wirkmächtig für die christlichen und jüdischen Gemeinschaften, die sie tradierten, und prägten das jeweilige Bild der Geschlechter und ihrer Positionen und Handlungsmöglichkeiten.

Agnethé Siquans schloss ihr Studium der selbständigen Religionspädagogik und der katholischen Fachtheologie an der Universität Wien 1995 mit ihrer Diplomarbeit über das Esterbuch ab. Nach ihrem Unterrichtspraktikum im AHS-Bereich promovierte sie 2001 mit dem Thema „Der Deuteronomiumkommentar des Theodoret von Kyros“. Ab 2001 war sie Assistentin am Institut für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der katholisch-theologischen Fakultät in Wien. 2010 habilitierte sie sich mit dem Thema „Die alttestamentlichen Prophetinnen in der patristischen Rezeption: Texte – Kontexte – Hermeneutik“ und ist seitdem außerordentliche Universitätsprofessorin.