

WARUM WIRD MOSE
IN DER PESACHHAGGADA NICHT ERWÄHNT?
ÜBERLEGUNGEN
ZU EINER SCHEINBAR VERSÄUMTEN GELEGENHEIT,
DEN ZWEITWICHTIGSTEN AKTEUR DES AUSZUGS
AUS ÄGYPTEN ZU EHREN

CLEMENS LEONHARD

1. Problemstellung¹

Wer ohne den Text der Haggada zu kennen, einen Blick auf die Illustrationen in einer der leicht zugänglichen Ausgaben wirft,² sieht neben

¹ Die Arbeit an diesem Aufsatz wurde durch das Stipendium des *Austrian Programme for Advanced Research and Technology* (APART) der Österreichischen Akademie der Wissenschaften ermöglicht. Ich danke Prof. Günter Stemberger für viele Hinweise zu diesem Thema und für seinen zur Zeit der Abfassung dieses Essays im Druck befindlichen Aufsatz: G. STEMBERGER: "Moses received Torah ..." (*M.Avot 1,1*): Rabbinic conceptions of revelation, in F. GARCÍA MARTÍNEZ & G.P. LUTTIKHUIZEN: *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in ancient cultural interaction in honour of A. Hilhorst* (Leiden / Boston 2003 = Festschrift Hilhorst) 285-299.

² *Seder ha-Haggada le-Lel Schimurim. Erzählung von dem Auszuge Israels aus Ägypten an beiden Pessach-Abenden. Übersetzt von W. Heidenheim* (Basel 1999). Y. [FRAYLIKH]: [Mose, unser Lehrer, und die Haggada von Pesach, hebräisch] in *Or Hamizrach* 14.3-4 (1964-1965) 14s weist sogar auf einen Briefwechsel zwischen Ben Gurion als Regierungschef und Sh.K. Mirski zu dieser Frage hin. [Fraylikh] erklärt die Abwesenheit des Mosenamens als Selbstverständlichkeit, die sich daraus ergibt, dass die Haggada die Wurzel aller Gebote, die Anerkennung Gottes, zum Gegenstand hat. Z. GITAY: The image of Moses in the Spanish Haggadot, in Y.K. STILLMAN & N.A. STILLMAN (eds.): *From Iberia to Diaspora. Studies in Sephardic history and culture* (Leiden / Boston / Köln 1999 = Brill's Series in Jewish studies 19) 515-524 deutet an, dass Mose in Übereinstimmung mit dem Interesse der Haggada nicht als überragender Held in einigen sefardischen Haggadaillustrationen dargestellt ist, obwohl Szenen aus seinem Leben in einem biblischen Bilderzyklus getrennt vom Text der Haggada aber mit dieser zusammengebunden vorkommen können. In einem kurzen Beitrag, der die Frage in breiterer Perspektive behandelt, stellt D. FLUSSER: [Nicht durch einen Engel, hebräisch] in *Ture Yeshurun* 4, Heft 29 (1972) 18-21 fest, dass Mose in der Haggada nicht genannt wird, um seine Verehrung zu vermeiden.

Darstellungen des Rituals zu Pesach und des himmlischen Jerusalems auch die Lebensgeschichte des Mose. Der Schluss liegt nahe, dass das Leben des Mose eines der Hauptthemen der Haggada sein muss.

Nachdem Mose zu Beginn des Buches Exodus geboren und sein Tod zum Ende des Deuteronomiums geschildert wird, verläuft der narrative Hintergrund der Tora zu vier Fünfteln entlang des Lebens dieses Mannes. Es sind die vier Fünftel der Tora, in denen die spezifisch israelitische Identität geschaffen und die spätere jüdische Identität grundgelegt wird.

Dass aber schon die Tora Mose gegenüber keine naiv verherrlichende Haltung hat – ihn zum Beispiel den Jordan nicht überschreiten und das gelobte Land nicht betreten lässt – wäre eigens zu analysieren.³ Trotz der Andeutung einer Ambivalenz ist die überragende Rolle des Mose im Exodus, bei der Gesetzgebung und während der Wüstenwanderung aber unbestreitbar.

“Dieser Mose hat sie herausgeführt, indem er Zeichen und Wunder tat in Ägypten und im Roten Meer und in der Wüste, vierzig Jahre lang” lässt die Apostelgeschichte Stephanus in seiner Rede vor dem Hohenpriester (Apg 7: 36) sagen. Seine Zuhörer lehnten diesen Aspekt seiner Rede offenbar nicht ab.

Eine ähnliche Vision steht im Hintergrund der liturgischen Texte der Samaritaner zum Pesach, wo Mose größte Bedeutung hat und oft erwähnt und gepriesen wird:⁴

³ J. CHINITZ: Moses: intermediary or teacher?, in *Jewish bible quarterly* 30 (2002) 196-200 deutet diese Ambivalenz in der Bibel und im Judentum an. Seine Belege bedürfen einer diachronen Systematisierung, bevor sie für die gegenwärtige Fragestellung ausgewertet werden können.

⁴ Die Position des Mose (z.B. als einziger ‘Prophet’ neben Abraham und Aaron) in der Theologie der Samaritaner ist nach F. DEXINGER: Die Moses-Terminologie in Tibât Mârqe – Einige Beobachtungen, in *Frankfurter Judaistische Beiträge* 25 (1998) 51-62 (vgl. auch den Eintrag ‘Moses’ von F. DEXINGER in A.D. CROWN, R. PUMMER & A. TAL (eds.): *A companion to Samaritan studies* (Tübingen 1993) 160ss) zwar der alten, hellenistischen Hochschätzung des Mose ähnlich, auch wenn sich genaue Verbindungslinien zu den alten Belegen der samaritanischen Theologie (Memar Marqah, mit vielen Problemen der Textgeschichte) nicht ziehen lassen. Was immer an ‘allgemein-jüdischem’, vorrabbinischem Traditionsgut bei den Samaritanern bewahrt ist, gerade ihre unterschiedliche Position zu Mose lässt die rabbinische Haltung noch deutlicher hervorstechen. Etwaige Elemente einer Auseinandersetzung mit dem rabbinischen Judentum arbeitet Dexinger für diesen Diskurs nicht aus. Der Befund von Qumran ist differenzierter. Während Mose in manchen Texten eine hervorragende Position einnimmt, und auch als der auftritt, ‘durch den’

Gott des Helden der ganzen Welt, des Hauptes (der Krone⁵) des Menschengeschlechts, des Meisters des Gebets und des Fastens, des heldenhaften Mannes und Fürsten, der aus dem Wasser herausgezogene, der große Prophet Mose, Prophet aller Welten.⁶

In einer langen Dichtung über Mose, der mit glanzvollen Epitheta geehrt wird – zum Beispiel damit, dass die Buchstaben seines Namens dieselben sind wie 'der Name'⁷ (Gottes) – wird auch das Wunder am Schilfmeer so interpretiert (nachdem Mose in den Himmel aufgestiegen und wieder herabgestiegen ist):

Er sah das Geheimnis des heiligen Namens, wie die Engel ihm dienen,⁸ indem sie zwischen seinen Händen (zu seiner Verfügung) stehen, gebunden, sich niederwerfend, indem sie darauf blicken, was er befiehlt, jeder einzelne von ihnen, eifrig, es für ihn dann zu tun.

Er befahl dem Meer, sich zu spalten.⁹ Es wurde mit starker Hand gespalten. Sein Wasser stand wie ein Wall aus fließendem Wasser. Wer ist wie du unter den Göttern? Das Wasser stand wie eine Mauer für sie. Der, der dieses Wunder getan hat, sei erhoben! Seine Abgründe waren erstarrt (getrocknet). Seine Feinde waren versenkt. Sie sanken wie Blei durch den Befehl der Weisheit. Abgründe bedeckten sie.¹⁰

die Tora gegeben wurde (s.u.), wird er in der Tempelrolle (deren Einleitung allerdings nicht erhalten ist) nicht erwähnt, vgl. den Überblick bei J.E. BOWLEY: Moses in the Dead Sea Scrolls. Living in the shadow of God's anointed, in P.W. FLINT (ed.): *The Bible at Qumran. Text, shape, and interpretation* (Grand Rapids MI 2001 = Studies in the Dead Sea Scrolls and related literature) 159-181; sowie die beiden Aufsätze von C.H.T. FLETCHER-LOUIS: Some reflections on angelomorphic humanity texts among the Dead Sea Scrolls, in *Dead Sea discoveries* 7 (2000) 292-312, S. 298-305, und: 4Q374: A discourse on the Sinai tradition: The deification of Moses and early Christology, in *Dead Sea discoveries* 3 (1996) 236-252.

⁵ I. LERNER: *A critical investigation and translation of the special liturgies of the Samaritans for their Passover and feast of unleavened bread* (Leeds [Ph.D. Thesis 1956]) 289.

⁶ A.E. COWLEY: *The Samaritan liturgy*, 2 Bde. (Oxford 1909) 231, fol. 103b, und LERNER: *A critical investigation*.

⁷ LERNER: *A critical investigation* 292 Anm. 3.

⁸ Übersetzung mit LERNER: *A critical investigation*.

⁹ Variante: Mose spaltete das Meer; LERNER: *A critical investigation*.

¹⁰ COWLEY: *The Samaritan liturgy* 232s, fol. 105a = LERNER: *A critical investigation* 292s. Wenn J. GOLDIN: Not by means of an angel and not by means of a messenger, in J. NEUSNER (ed.): *Religions in Antiquity. Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (Leiden 1968 = Studies in the history of religions 14) 412-424, S. 419 Anm. 6, Memar Marqah zitiert (z.B. um Abot de-Rabbi Natan zu erklären), nähert er sich nicht einem allgemeinen, rabbinischem Verständnis an. So

Demgegenüber findet sich in der (jüdischen) Pesachhaggada nicht einmal die Erwähnung des Namens des Mose.¹¹ Wie kommt es dazu, dass

gibt Goldin auch ein Mischzitat aus Sifra und dem viel späteren Midrasch ha-Gadol Wa für den Text Sifra (behuqqotai pereq 8, I.H. WEISS: [*Das Priestergesetz*, hebräisch = ed. von Sifra] (Vienna 1862, repr. 1947) 112c zu Lev 26: 46) aus. Die Passage bei Sifra lautet: "Das lehrt, dass die Tora und Halakhot und (alle ihre) Einzelheiten und Auslegungen durch Mose am Sinai *gegeben wurde*." G. Stemberger weist darauf hin, dass die passivische Formulierung versucht, den Bibeltext, gegenüber welchem man die Funktion des Mose nicht leugnen kann, abzuschwächen; STEMBERGER: "Moses received Torah ..." 290. Die Position des Mose in Abot de-Rabbi Natan ist kein Hindernis für diese Überlegungen. Stemberger zeigt, dass Mischna Abot 1,1 deutlich jünger ist als die Mischna. Abot de-Rabbi Natan, das Mischna Abot noch später mit einer 'Gemara' versieht, steht am Ende der rabbinischen Epoche mit ihrer großen Zurückhaltung gegenüber der überragenden Rolle des Mose. Vgl. zu Mischna Abot auch G. STEMBERGER: Die innerrabinische Überlieferung von Mischna Abot, in H. CANKIK, H. LICHTENBERGER & P. SCHÄFER (eds.): *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Bd. I: *Judentum* (Tübingen 1996) 511-527. Die große Anstrengung, die Goldin unternimmt, um gegen die geläufige Bedeutung der Formel "nicht durch einen Engel, nicht durch einen Gesandten" im Fall der Gabe der Tora die Mittlerschaft des Mose zu betonen, kann die Tendenz rabbinischer Texte, Mose in Bezug auf die Tora in den Hintergrund treten zu lassen, nicht tilgen. Die Liturgie stützt diese Überlegungen. Wie R. LANGER: From Study of Scripture to a Reenactment of Sinai: The emergence of the synagogue Torah service, in *Worship* 72 (1998) 43-67, S. 54, gezeigt hat, wird unter babylonischen Amoraim die Liturgie der Toralesung als Übergabe der Tora an das Volk Israel interpretierbar. Eine mimetische Rolle des Mittlers Mose ist dort nicht zu sehen: (in der Diskussion über das Stehen bei der Toralesung) "Standing to read the Torah is much more than a logistical necessity or an expression of respect. According to this interpretation, by standing, the reader emulates, not Moses who stood to receive the Torah, but God who revealed it. The ritual reading of the Torah then, is not simply an act of study, but a reenactment of Sinai itself." Im folgenden weist Langer darauf hin, dass der palästinische Talmud an dieser Stelle eine konservativere Haltung einnimmt, in der "the reader represents Moses, or perhaps the Israelites, who received the Torah". Wie Mose in der palästinischen Liturgie repräsentiert ist, müsste weiter untersucht werden. In jedem Fall tritt er dadurch nicht als Empfänger der Tora aus dem Kollektiv des Volkes (vgl.: "or perhaps the Israelites") heraus.

¹¹ Im Abschnitt 'Rabbi Jose der Galiläer' der Haggada wird der Name des Mose als Teil eines Bibelzitats gebracht. Das Bibelzitat wurde allerdings zusammen mit seinem Kontext aus der Mekhilta in die Haggada übernommen. Die Textzeugen der Mekhilta und die ältesten Zeugen der babylonischen Haggada zitieren an dieser Stelle den Vers nicht vollständig, so dass dort Mose ebenfalls nicht genannt wird. Der Name des Mose kommt daher nur in die Haggada, weil in sehr jungen Textzeugen ein Bibelzitat gegen die Quelle, mit der es ursprünglich in die Haggada übernommen wurde, verlängert wurde. Daraus kam es zu jener einmaligen Erwähnung des Mosenamens in der Haggada; SH. SAFRAI & Z. SAFRAI: [*Haggadah of the Sages. The Passover Haggadah*, hebräisch] (Jerusalem 1998) 149s.

im liturgischen Formular, das seit über tausend Jahren in jüdischen Familien zum Fest des Auszugs aus Ägypten und der Entstehung des Volkes Israel rezitiert wird, der schon biblisch wichtigste menschliche Akteur verschwiegen wird?

2. Die Pesachhaggada

Eine gute Erklärung für das Fehlen des Namens des Mose in der Haggada lässt sich zunächst aus ihrer Entstehungsgeschichte gewinnen.

Die erhaltenen Handschriften der Haggada repräsentieren zwei Rezensionen. Die ältere Rezension war Teil des im Hochmittelalter untergegangenen, palästinischen Ritus. Sie ist kürzer als die heute übliche Form der Haggada. Jenes heute gebräuchliche Formular enthält alle Teile der Haggada des palästinischen Ritus. Diese im babylonischen Ritus tradierte Haggada ist daher eine über die Jahrhunderte erweiterte Form der viel älteren palästinischen Haggada. Die palästinische Haggada ist seit Ende des zehnten Jahrhunderts in Handschriften als ganze belegt, ohne dass es Textzeugen für irgendwelche Vorstufen gäbe. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die palästinische Haggada ungefähr in dem Umfang, in dem sie überliefert ist, auch verfasst wurde.¹²

Die älteste erreichbare Form der Haggada besteht aus folgenden Elementen:

(1) Benediktionen über die Vorspeisen des Mahles und die 'Benediktion über das Lied', die in der Mischna zwar nicht als Text überliefert, aber formal gefordert ist.¹³

(2) Ein umfangreiches Zitat aus der Mischna, das durch Bibeltexte ergänzt ist. Der alte, palästinische Mischnatext wurde dabei geringfügig erweitert. Es ist aber deutlich, dass die Mischna bereits als Text *zitiert* wird und dass die Haggada nicht parallel zur Mischna auf eine liturgische Tradition zurückgreift.¹⁴ Das zeigt auch den Charakter der Haggada an. Einige der ältesten Handschriften des palästinischen Ritus der

¹² Aus der ältesten, handschriftlichen Bezeugung darf nicht auf das Alter des *Textes* geschlossen werden. Die Annahme, dass die Haggada erst nach der amoräischen Epoche entstanden ist, wird in C. LEONHARD: Die älteste Haggada. Übersetzung der Pesachhaggada nach dem palästinischen Ritus und Vorschläge zu ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung für die Geschichte der christlichen Liturgie, in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 45 (2003) 201-231 näher begründet.

¹³ Mischna Pesachim 10,7.

¹⁴ LEONHARD: Die älteste Haggada.

Haggada gliedern sie durch Überschriften in zwei Abschnitte: (A) 'Kid-dusch' (Benediktionen vor dem Mahl) und (B) 'Birkat Ha-Mazon' (Nachtischgebet). Die mit wenigen Auslegungen versehenen Bibeltex-te und der ebenso sparsam erweiterte Mischnatext bilden daher zunächst einen Einschub in den Kiddusch zu Pesach. Sie sind darin eine in die mittelalterliche Tischliturgie eingetragene, ritualisierte Studiensitzung *in nuce* über die Halakhot von Pesach. Die Haggada nach dem palästini-schen Ritus ist weder inhaltlich noch formal eine 'Erzählung des Exodus aus Ägypten'.¹⁵ Dazu wird die Haggada erst durch die babylonischen Geonim.

(3) Den ersten Teil des Hallel, Ps 113s, der mit einer aus Mischnatext zusammengestellten Benediktion endet.¹⁶ Den zweiten Teil des Hallel, Ps 115-118, nach dem Mahl.

(4) Das auch bei anderen Festmählern übliche Nachtischgebet, in das poetische Elemente, die sich auf den Festanlass beziehen, eingeschoben sind.

Neben den Psalmtexten und Dtn 26: 5-8 sind daher Benediktionen über Speisen und das Nachtischgebet, sowie Mischnatext überliefert. In all diesen Quellen, aus denen die Haggada schöpft, wurde Mose aus ver-schiedenen Gründen nicht erwähnt. Die Mischna beschreibt kursorisch den Ablauf eines Sedermahls und teilt kaum Details von Texten, die rezitiert werden sollten, mit. In der Mischna ist die Nicht-Erwähnung des Mose daher aufgrund der Textgattung nicht signifikant.

¹⁵ Vgl. zum Charakter der nach-talmudischen Geschichte der fünf Weisen von Bne Brak, die der Legitimation des Verständnisses der Haggada als 'Erzählung vom Auszug aus Ägypten' dient, G. STEMBERGER: Pesachhaggada und Abendmahlsber-ichte des Neuen Testaments, in *Kairos* 29 (1987) 147-158 = IDEM: *Studien zum rabbinischen Judentum* (Stuttgart 1990 = Stuttgarter biblische Aufsatzbände 10) 357-374, und S. MOR: [The Laws of Sacrifice or Telling the Story of the Exodus? hebräisch], in *Zion* 58 (2003) 297-311. Wenn auch in rabbinischer Zeit der Exo-dus Thema des Tischgesprächs beim Pesachmahl war (Traktat Pesachim im babilo-nischen Talmud 116a), so wird das 'Erzählen des Exodus' erst in gaonäischer Zeit zum Inbegriff der Beschäftigung beim Seder. Die Haggada als ritualisierter Text ist älter als dieses Verständnis des Seder und wird nur mehr ihm entsprechend ergänzt (z.B. durch die Erzählung über das Pesach der fünf Weisen in Bne Brak), nicht mehr jedoch gründlich umgearbeitet.

¹⁶ Vgl. R. LANGER: *To worship God properly. Tensions between liturgical customs and Halakha in Judaism* (Cincinnati 1998 = Monographs of the Hebrew Union College 22) 35s Anm. 141.

Die traditionsgeschichtliche Antwort auf die Frage dieses Aufsatzes ist daher kurz: Mose wird zufällig in den Quellen der Haggada nicht erwähnt und daran haben die Erweiterungen auch nichts geändert. Nachdem die Haggada in ihrer ursprünglichen Form (nämlich des palästinischen Ritus) auch keine 'Erzählung des Exodus' war, wurde eine Erwähnung des Mose auch nicht von ihrem Inhalt nahegelegt.

Diese Antwort ist allerdings zu ergänzen, denn einerseits ist der schon von der Mischna vorgeschlagene Rezitationstext, der Mose bereits nicht erwähnt (Dtn 26: 5ss), sonst nicht mit dem Pesach verbunden. Eine Tendenz, das Pesach nicht als Feier der Taten des Mose zu verstehen, könnte daher sehr wohl schon in der Zeit der Mischna bestanden haben. Außerdem ist unter den exegetischen Erweiterungen des rezitierten Bibeltexts ein Schlüsseltext zu dieser Frage in allen Versionen der Haggada erhalten:

JHWH führte uns heraus aus Ägypten – nicht durch einen Engel (*mal'akh*), nicht durch einen Seraf, nicht durch einen Gesandten, sondern d(er) H(eilige), g(epiresen) s(ei er), selbst, mit starker Hand – zwei (Händen) – und ausgestrecktem Arm – zwei – durch großen Schrecken – zwei – durch Zeichen – zwei – und durch Wunder – zwei.

Vor dem Hintergrund der Bibel ist diese Aussage erstaunlich. Gott hat sich sehr wohl eines 'Gesandten' (*šaliah*) bedient, indem er Mose 'gesandt' hat: "Und jetzt geh! Ich sende dich (*ešlahā-kha*) zum Pharao. Führe mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten heraus!" (Ex 3: 10)

Auch Num 20: 15s überliefert einen Geschichtsaufriß der Gesandte und Engel im Exodus vorsieht.¹⁷ Darüber hinaus wird der vom palästinischen Talmud¹⁸ vorgesehene zusätzliche Rezitationstext, Jos 24: 2ss, in der Haggada gegen die narrative Einheit des Bibeltexts nach "Jakob aber und seine Söhne *zogen nach Ägypten hinab*" abgeschnitten. Das passt zunächst gut zum Beginn des Textes, den die Mischna vorgesehen hat: "Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. *Er zog nach Ägypten (...)*", so dass die beiden Bibeltexte trotz der dazwischen gesetzten Einschübe

¹⁷ "Mose schickte von Kadesch aus Boten zum König von Edom und ließ ihm sagen: So sagt dein Bruder Israel: Du kennst alle Mühsal, die uns getroffen hat. Unsere Väter sind nach Ägypten gezogen, und wir haben viele Jahre in Ägypten gewohnt. Aber die Ägypter haben uns und unsere Väter schlecht behandelt. Da haben wir zum Herrn geschrien, und er hat uns gehört. Er schickte einen Engel (oder Boten: *wayyislah mal'akh*), und er führte uns aus Ägypten heraus. Jetzt sind wir in Kadesch, einer Stadt an der Grenze deines Gebietes."

¹⁸ Traktat Pesachim, palästinischer Talmud 10,5 37d.

aneinander anschließen. Die nicht zitierte Fortsetzung (Jos 24: 5) zeigt aber, dass es noch ein weiteres Motiv für diese Abtrennung geben könnte: "Dann sandte (*eslah*) ich Mose und Aaron und strafte Ägypten durch das, was ich in Ägypten tat. Danach habe ich euch herausgeführt (...)" . Wenn auch im folgenden Text in der Rede des Josua klar Gott als einziger Akteur des Exodus erscheint, so wären doch Mose und Aaron als 'Gesandte' eingeführt. Das wurde im Haggadatext vielleicht bewusst vermieden.¹⁹

Dazu passt, dass sich die Rabbinen Mose *nicht* als übermächtigen Wundermann vorzustellen pflegen.²⁰ Aus dem Kontext der Gabe der

¹⁹ Die Schrift betont aber auch die Rolle Gottes selbst wie in Jes 63: 9, dessen problematischer Masoretentext von der Septuaginta als Ablehnung eines 'Gesandten oder Engels' (οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' αὐτὸς κύριος ἔσωσεν αὐτούς) als Retter Israels interpretiert wird.

²⁰ A. SHINAN: [Warum wird Mose, unser Lehrer, nicht in der Pesachhaggada erwähnt, hebräisch], in *Amudim* 39 (1990-1991) 172-174 analysiert das Fehlen des Mosenamens in der Haggada wie im gegenwärtigen Essay auf der Basis der Position des Mose im Denken der Zeit, in der die Haggada entstanden ist. Dabei gibt er vier Erklärungsmodelle. Er geht aber von der Komposition der Haggada zwischen der Zeit des Zweiten Tempels und der nach-talmudischen Zeit aus. Nachdem Mose aus dem Stamm Levis gleichzeitig Führer des Volkes und vor der Einsetzung von Aaron und seinen Söhnen auch priesterliche Aufgaben wahrgenommen hatte, sei Mose von pro-hasmonäischen Kreisen als Legitimationsfigur der Verbindung von Hohepriestertum und Königtum (das eigentlich dem Stamm Juda entspringen muss) propagiert worden, wohingegen anti-hasmonäische Kreise ihn weder für die eine noch die andere Funktion herangezogen hätten. Die in der hasmonäischen Zeit entstandene Haggada hätte durch die nicht-Erwähnung von Mose in diesem Streit Partei bezogen. A. Shinan gibt keine Quellen zu dieser Theorie an. Wie die folgenden Ausführungen über die Haltung der Rabbinen (die nichts mit hasmonäischer Politik zu tun haben) zeigen, ist der von Shinan rekonstruierte Hintergrund keineswegs der einzig mögliche. Sein zweites Szenario, Mose sei von den palästinensischen Juden aus der Sorge, die im hellenistischen Judentum der Zeit des Zweiten Tempels entstandene annähernde Apotheose des Mose zu vermeiden, in der Haggada verschwiegen worden, führt weiter (vgl. auch FLUSSER: Nicht durch einen Engel). Sie kann aber eher als einer der Gründe der gesamt-rabbinischen Zurückhaltung Mose gegenüber gewertet werden, denn als direkten Grund seiner Nichterwähnung im Text der Haggada. Als dritte und vierte Erklärung verweist Shinan auf den Einfluss des Christentums (s. dazu unten) und den Wunsch der Rabbinen, sich von den Samaritanern abzugrenzen. Gerade die theologische Abgrenzung von den Samaritanern führt frühestens in amoräische Zeit; vgl. A.D. CROWN: Redating the schism between the Judaeans and the Samaritans, in *The Jewish quarterly review* 82,1 (1991) 17-50, S. 44s: 3. Jh. Eine jüdische Gegenbewegung gegen die liturgischen Texten der Samaritaner, die Mose preisen, ist in der Entstehungszeit jener Texte als einer der Faktoren möglich. Das Fehlen des Mosenamens in der Haggada

Tora kann auf die berühmte Geschichte des Besuchs von Mose im Lehrhaus des Rabbi Akiva verwiesen werden:

Rav Jehuda sagte im Namen Ravs: Zur Stunde als Mose in die Höhe aufstieg, fand er den Heiligen, gepriesen sei er, (nämlich Gott) sitzend, indem er Krönchen auf die Buchstaben setzte.²¹ Er sagte zu ihm: Herr der Welt, wer kann dich aufhalten?²² Er sagte zu ihm: Es gibt einen Menschen, der am Ende einiger Generationen (von jetzt ab) sein wird – sein Name ist Akiva ben Joseph – der über jeden Strich bergeweise Halakhot auslegen wird. Er sagte zu ihm: Herr der Welt, zeige ihn mir! Er sagte zu ihm: wende dich um.²³

Er (Mose) ging und saß am Ende von acht Reihen (nämlich in der Lehrveranstaltung des Rabbi Akiva) und verstand nichts von dem, was sie sprachen. Da schwanden seine Kräfte. Als sie zu einer Angelegenheit kamen, sagten seine Schüler zu ihm (zu Rabbi Akiva): Rabbi, woher hast du das? Er antwortete ihnen: Das ist eine Halakha von Mose vom Sinai. Da war er (Mose) wieder zufrieden.

Er kehrte wieder zurück zum Heiligen, gepriesen sei er (zu Gott). Er sagte zu ihm: Herr der Welt. Du hast solch einen Menschen, und du gibst eine Tora durch mich? Er sagte zu ihm: Schweige! So habe ich mir das ausgedacht.

Er (Mose) sagte zu ihm: Herr der Welt, du hast mir seine Tora gezeigt, zeige mir seinen Lohn. Er sagte zu ihm: wende dich um. Er wandte sich um und sah, dass man sein (Akivas) Fleisch auf dem Fleischmarkt abwog. Er sagte zu ihm: Herr der Welt, das ist die Tora und das ist ihr Lohn? Er (Gott) sagte zu ihm: Schweige! So habe ich mir das ausgedacht.²⁴

ist nach diesen Erklärungen immer ein Element politischer oder interreligiöser Polemik. Eine Suche nach politischen Hintergründen religiöser Texte ist legitim, aber nicht ausreichend zur Bestimmung der Herkunft eines Textes. Sie muss durch andere Beobachtungen abgesichert werden.

²¹ Vgl. Traktat Schabbat, babylonischer Talmud 89a.

²² Vgl. L.L. EDWARDS: Rabbi Akiba's crowns. Postmodern discourse and the cost of Rabbinic reading, in *Judaism* 49 (2000) 417-435, S. 424ss. Rashi interpretiert die Wendung: (Wer kann aufheben/ungültig machen) "was du geschrieben hast, so dass du noch auf sie (die Buchstaben) Krönchen hinzufügen musst?" Mose fragt offenbar mit einer gewissen Ungeduld über die sorgfältige Beschäftigung Gottes, ob der Text der Tora allein nicht schon ausreichend ist. Vgl. zur Übersetzung die Belege bei E. BEN IEHUDA: *Thesaurus totius Hebraicitatis* ..., Bd. 9 (Jerusalem [1930-1931]) col. 4463a.

²³ Der Mensch steht mit dem Gesicht zur ihm bekannten Vergangenheit, die damit 'vorne' ist. Sobald er sich nach hinten wendet, blickt er in die Zukunft.

²⁴ Traktat Menachot, babylonischer Talmud 29b.

Für den gegenwärtigen Kontext ist wichtig, dass Mose in diesem Prozess eine marginale Gestalt ist. Die halakhisch wirkungsvolle Beziehung entfaltet sich zwischen Gott und Rabbi Akiva. Dass Rabbi Akivas mündliche Tora von Mose sei, wird zwar innerhalb der Geschichte von Rabbi Akiva selbst bestätigt, von Gott und dem Unverständnis des Mose aber auf der Ebene des Erzählers der Geschichte mit viel Ironie bedacht.

Die Rabbinen begründeten die Tendenz zur Marginalisierung des Mose mit Anhaltspunkten im Bibeltext selbst:

Mose streckte seine Hand über das Meer aus, und *der Herr trieb* die ganze Nacht das Meer durch einen starken Ostwind fort. Er ließ das Meer austrocknen, und das Wasser spaltete sich. (Ex 14: 21)

In der Betonung dieser Anhaltspunkte zeigt sich die Tendenz:

Mose streckte seine Hand über das Meer. Das Meer begann ihm zu widerstehen. Mose sagte zu ihm, dass es sich im Namen des Heiligen, gepriesen sei er, spalten sollte. Es akzeptierte (die Anweisung) aber nicht. Er zeigte ihm den Stab. Es akzeptierte (die Anweisung) aber nicht.

Beispielzerzählung: was ist der Angelegenheit ähnlich? Einem König, der zwei Gärten hatte – einer inmitten des anderen. Er verkaufte den inneren. Der Käufer kam, um den mittleren Garten zu betreten, aber der Wächter gestattete es ihm nicht. Der Käufer sagte zum Wächter: Im Namen des Königs! Er akzeptierte (die Anweisung) aber nicht. Er zeigte ihm den Ring des Königs. Er akzeptierte (die Anweisung) aber nicht, bis der Käufer den König selbst herbeibrachte. Als er den König herbeibrachte, begann der Wächter zu fliehen. Er (der Käufer) sagte zu ihm: den ganzen Tag habe ich (es) dir im Namen des Königs gesagt und du hast (die Anweisung) nicht akzeptiert. Warum aber fliehst du jetzt plötzlich? Er sagte zu ihm: Ich fliehe nicht vor dir, sondern vor dem König.

So kam auch Mose und stand über dem Meer. Er sagte ihm, dass es sich im Namen des Heiligen, gepriesen sei er, spalten sollte. Es akzeptierte (die Anweisung) aber nicht. Er zeigte ihm den Stab. Es akzeptierte (die Anweisung) aber nicht, bis sich der Heilige, gepriesen sei er, in seiner Herrlichkeit über ihm offenbarte.

Sobald sich der Heilige, gepriesen sei er, in seiner Macht und Herrlichkeit offenbarte, begann das Meer zu fliehen, denn es ist gesagt: das Meer sah und wich zurück.²⁵ Mose sagte zu ihm: den ganzen Tag habe ich zu dir gesagt: geh im Namen des Heiligen, gepriesen sei er, und du hast (die Anweisung) nicht akzeptiert. Warum fliehst du jetzt plötzlich? Was ist mit

²⁵ Ps 114: 3.

dir, Meer, dass du zurückweichst?²⁶ Es sagte ihm: nicht vor dir, Mose, nicht vor dir, Sohn Amrams, sondern: Erde zittere vor dem Herrn, vor dem Gott Jakobs, der den Felsen in einen Wasserteich und Kiesel zu einer Wasserquelle macht.²⁷

Nach diesem Text ist Mose sogar zusammen mit seinem Stab der Macht des Meeres gegenüber hilflos. Er muss Gott selbst herbeibringen. Die Übersetzung in die Welt der Hofbeamten unterstreicht das Paradox. Welchem Käufer gelingt es schon, den König herbeizubringen? Wenn es aber gelingt, flieht der Wächter. Die Situation ist einzigartig – so einzigartig wie der Exodus selbst.

Die Haggada folgt einer Diskussion, die in der rabbinischen Literatur mit wenigen biblischen Ereignissen – der Gabe der Tora, dem Exodus aus Ägypten und der Bereitstellung des Regens²⁸ verknüpft ist:

Ich werde schlagen (Ex 12: 12). Ich könnte meinen: durch einen Engel oder durch einen Gesandten. (Nein!) Die Schrift sagt: *JHWH schlug jeden Erstgeborenen* (Ex 12: 29) – nicht durch einen Engel und nicht durch einen Gesandten.²⁹

Die Analogien der Gabe der Tora zeigen im größeren Kontext der rabbinischen Literatur ebenso die Tendenz zum Ausschluss von Mose als Mittler zwischen Gott und dem Volk oder als Gesandter Gottes zum Volk in der Sache der Offenbarung der Tora.³⁰

²⁶ Ps 114: 5.

²⁷ Ps 114: 7s. Der Absatz ist aus Mekhilta de-Rabbi Jischmael bešallah 5.58-79 zitiert; J.Z. LAUTERBACH: *Mekhila de-Rabbi Ishmael* vol. 1 (Philadelphia 1949²) 227-229.

²⁸ Texte M. PESCE: *Dio senza mediatori. Una tradizione teologica dal giudaismo al cristianesimo* (Brescia 1979 = Testi e ricerche di Scienze Religiose 16) 30s. Zum Regen: 38ss. Besonders Traktat Taanit, babylonischer Talmud 10a: Israel wird direkt von Gott mit Regen bedacht, der Rest der Welt durch einen Gesandten (cf. Hiob 5: 10; GOLDIN: Not by means of an angel 412s).

²⁹ Par. Traktat Sanhedrin, palästinischer Talmud 2,1 20a und Traktat Horajot, palästinischer Talmud 3,2 47a.

³⁰ STEMBERGER: "Moses received Torah ...". J. GOLDIN: Not by means of an angel 418s liest in der Mekhilta, dass Gott Mose befiehlt, nicht durch einen Boten, sondern selbst zum Volk zu sprechen – dem Volk die Tora ohne Vermittler zu übergeben. Die Frage, ob sich Mose eines 'Engels' (er liest berechtigterweise 'Bote') bedienen könnte, um die Tora zu überliefern, tritt zurück. Die Stelle der Mekhilta mindert die Position des Mose nicht. Sie betont (gegen Goldins Analyse), dass Mose die Tora von Gott unvermittelt erhalten hat.

In diesem Kontext ist auf Gal 3 zu verweisen, wo Paulus – was er als nicht weiter zu begründende Tatsache ansieht³¹ – den Umstand, dass die Tora durch einen Engel bzw. Gesandten übermittelt wurde, dazu benützt, ihre Vorläufigkeit zu beweisen. Alles durch einen Gesandten vermittelte ist sekundär.

Was ist (überhaupt) das Gesetz? Es wurde wegen der Übertretungen hinzugefügt, indem es (bloß) durch Engel³², in der Hand eines Mittlers (d.h. vermittelt durch einen Mittler) angeordnet wurde, (mit einer Geltung) bis der Nachkomme, über den (es) vorhergesagt wurde,³³ kommt. Es geht hier nicht um den Mittler von einem, sondern Gott ist einer.³⁴

Wenn der Nachkomme erschienen ist, handelt es sich nicht um Gott zusammen mit irgendeinem Mittler, sondern Gott in seiner Unmittelbarkeit ist einzig.

In der rabbinischen Literatur sind zu dieser Frage zwei Stufen einer Antwort überliefert. Zunächst wird betont, dass Mose die Tora unvermittelt erhalten hat: „*Gott sprach zu Mose* (Ex 31: 12) nicht durch einen Engel und nicht durch einen Gesandten.“³⁵ Darüber hinaus wird die Rolle des Mose bei der Übermittlung der Tora von Gott an das Volk in den älteren Texten deutlich weiter gedämpft und sogar die viel später geläufige Aussage, Mose hätte die Tora ‘empfangen’, vermieden.

Das Vorkommen eines Gedankens in einem datierbaren Text sichert nicht die Datierung einer Gegenthese in einem jüngeren Werk. Die Frage der Authentizität der Tora und der Rolle des Mose bei ihrer Übermittlung ist wichtig genug, um von mehreren Generationen bedacht zu werden, so dass Gal 3: 19s und die rabbinischen Texte nicht einfach zur Rekonstruktion eines punktuellen Diskurses im 1. Jh. verwendet werden dürfen.³⁶ Hinter der an verschiedenen Stellen der rabbinischen Literatur erschließbaren Tendenz, die Bedeutung des Mose in den Hinter-

³¹ Nach dem Buch der Jubiläen 1: 27ss; 2: 1 schickt Gott, den ‘Engel der Gegenwart’, um Mose das Jubiläenbuch (analog zur Tora) zu *diktieren*; vgl. H. NAJMAN: Angels at Sinai. Exegesis, theology and interpretive authority, in *Dead Sea discoveries* 7 (2000) 313-333, S. 316. Im Jubiläenbuch ist aber die Vermittlung des Engels gerade ein Zeichen der Glaubwürdigkeit dieser Offenbarung.

³² Vgl. Apg 7: 53.

³³ Vgl. Gal 3: 16.

³⁴ Gal 3: 19s.

³⁵ Mekhilta de-Rabbi Jischmael dešabbata 1; J.Z. LAUTERBACH: *Mekhila de-Rabbi Ishmael* 197.

³⁶ Vgl. NAJMAN: Angels.

grund treten zu lassen, stehen aber auch apologetische Motive. Die rabbinischen Texte stimmen in diesem Sinn paradoxerweise mit der Aussage des Paulus überein, ohne dass das einen Grund für die Annahme ergäbe, sie hätten auf Paulus reagiert. Während Paulus den Wert der Tora deswegen in Frage stellt, weil sie *vermittelt* übergeben wurde, stützen die Rabbinen den Wert der Tora, indem sie ihre *Unmittelbarkeit* betonen (sei es dem ganzen Volk oder Mose gegenüber).³⁷ Beide Parteien bedenken zu verschiedenen Zeiten ähnliche Fragen. Das Beispiel der Gabe der Tora bestätigt den Hintergrund der Ablehnung von Engeln und Mittlern, wie er in der Haggada erscheint: sie gefährden die Unmittelbarkeit und Einzigkeit Gottes. Im Fall der Gabe der Tora steht auch die Autorität ihrer Ausleger auf dem Spiel.

In vielen Kontexten scheuen sich weder die Rabbinen noch das Neue Testament und die Kirchenväter, von Engeln und Dämonen zu erzählen. In der Geschichte über die Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis (Apg 12), die einige vage Anspielungen auf Ex 12 enthält, erscheint ein Engel als Retter. Die Kommentatoren verweisen auf Parallelen zur hellenistischen Umwelt als Herkunftsort des narrativen Repertoires.³⁸ Der Exodus und die Gabe der Tora sind theologische Grunddaten des Judentums, die erst, nachdem sie als solche über jeden Zweifel erhaben etabliert worden waren, als Ausschmückungen auch Material anzogen, das man vorher von ihnen fernhielt.

Obwohl Mauro Pesce³⁹ bezüglich der Datierung dieses Textes der Haggada andere Schlussfolgerungen zieht, hat er doch gezeigt, dass die spezielle Form, in der die Tradition in der Haggada erscheint – Engel, Seraf, Gesandter – zu ihren Spätformen zählt und ältere Versionen nur zwei Glieder nennen. Das passt zur Entstehungszeit der Haggada, deren Autor eine Fülle rabbinischer Traditionen bereits vorliegt.

Die Haggada übernimmt daher die Tendenz, die Bedeutung der Mittlerschaft des Mose zu reduzieren, aus der rabbinischen Literatur und ist selbst kein Zeugnis eines unmittelbaren Disputs mit dem Christentum.

³⁷ Paulus nennt Christus nicht einen *μεσότης* 'Mittler' (im Gegensatz zu 1 Tim 2: 5; Hebr 8: 6; 9: 15; 12: 24). Auch Paulus betont anschließend die Einzigkeit Gottes, um nicht das mit Christus angebrochene Zeitalter des 'Glaubens' auch nur durch einen Mittler gebracht zu sehen. Der 'Nachkomme' ist nicht bloß 'Mittler' Gottes.

³⁸ Vgl. A. WEISER: *Die Apostelgeschichte* Bd. 1 (Gütersloh 1981 = Ökumenischer Taschenbuchkommentar 5/1 = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 507) 284s.

³⁹ M. PESCE: *Dio senza mediatori* 172 u.ö.

Das zeigt sich an einem weiteren Detail. Jüngere Zeugen der Haggada (nur des babylonischen Ritus oder von Handschriften, die von ihm beeinflusst sind) erweitern die drei – Engel, Seraf und Gesandter – um einen vierten, nämlich ‘das Wort’. Gegenüber der Interpretation des Alten Testaments durch hellenistische Juden (Weish 18: 15) und die Kirchenväter,⁴⁰ die an vielen Stellen den *Logos* am Werk sehen, wäre eine solche polemische Aussage sinnvoll. Nicht der *Logos* hätte dann Israel befreit, sondern Gott. Der Zusatz fehlt aber in den Zeugen der palästinischen Haggada, so dass er erst spät im ersten Jahrtausend in die Haggada eingetragen wurde.⁴¹

Die Grundschrift der Haggada polemisiert nicht gegen ‘das Wort’. In den meisten Zeugen der palästinischen Haggada geschieht die Übersiedlung Jakobs nach Ägypten ‘aufgrund des Spruchs/des Worts’. In rabbinischen Texten erscheint diese Wendung für einige von Gott angeordnete Handlungen, wie die Bewegungen der Bundeslade vor der Errichtung des Tempels oder die Heirat von Abraham mit Ketura.

In den palästinischen Haggadot sind Spuren einer Diskussion, die im Judentum in den Jahrhunderten vor ihrer Entstehung geführt wurde, aus der Literatur übernommen, aber in allen Erweiterungen bewahrt. Solange der Text der Haggada noch verändert wurde (bis ins Hochmittelalter) enthielt man sich der Ergänzung von Biographie und Lobpreis des Mose. Erst die (jüngere) Illustration der Bücher konnte diesen Aspekt nachtragen.⁴²

⁴⁰ Wenn Datierung und Zuschreibung des Werkes ‘Über das Pascha’ korrekt sind, beschreibt bereits Melito von Sardes, wie Christus in den Wohltaten Gottes dem Volk gegenüber in den Ereignissen um das ägyptische Pesach (Ex 12) gegenwärtig war (32 etc.).

⁴¹ FLUSSER: Nicht durch einen Engel rekonstruiert einen polemischen Hintergrund gegen das hellenistische Judentum für den Zusatz ‘nicht durch das Wort’, ohne dessen Fehlen in den palästinischen Haggadot zu erklären. Dasselbe gilt für das Zitat von 1 Chron 21: 16 (nur) in der babylonischen Rezension der Haggada. Die rabbinische Haltung gegenüber Mose konnte jene ältere Diskussion gegen Positionen des hellenistischen Judentums (und in extremer Form: des Christentums, Flusser) in sich aufnehmen. Zur Zeit der Konstruktion der Haggada waren sie aber für jene höchstens indirekt relevant, da eine Betonung der Gestalt des Mose auch aus anderen Blickwinkeln kritisch betrachtet wurde.

⁴² Cf. H. FRIEDBERG: The unwritten message – Visual commentary in twentieth-century Haggadah illustration, in *Jewish art* 16-17 (1990-91) 157-171, S. 160, über die Illustration im 20. Jh. “Last but not least, the redeeming power as described in these illustrations is human, not miraculous.”

3. Schlussfolgerungen

Es besteht kein Zweifel, dass die Nicht-Erwähnung des Mose in der Haggada keineswegs seine Ehre mindert oder seine Rolle in der Geschichte des Judentums leugnet. Neben der Traditionsgeschichte des Haggadatexts, in der Mose aufgrund der in die Haggada übernommenen Texte nicht erwähnt war, ist auffällig, dass man in den folgenden Jahrhunderten, als die Haggada zu dem heute bekannten Text erweitert wurde, der rabbinischen Beurteilung der Rolle des Mose treu geblieben ist. Die Haggada belegt keinen im Kontext ihrer Entstehung als Text geführten Disput mit dem Christentum. Die Aufnahme und Bewahrung der rabbinischen Tendenz auch in den jüngeren Erweiterungen erlaubt aber, die Nicht-Erwähnung des bloßen Namens von Mose als bewusstes Freihalten einer Leerstelle zu deuten – einer Leerstelle, die zum Beispiel in der Haggadaillustration geschlossen wurde. Wie weit und zu welcher Epoche es sich um eine Ablehnung der theologischen Konstruktion des Heilsmittlers oder der Heiligenverehrung handelt, müsste eigens geklärt werden. Der Verzicht auf die Nennung des zweitwichtigsten Akteurs des Exodus zeigt aber eine Forderung an die liturgische Repräsentation jeder Heiligenverehrung an: Es muss klar bleiben, wer der wichtigste Akteur ist.