"Meine Mutter erzählte mir alles" : Ezechiel Exagoge 34-35 und der Mythos

Autor(en): **Bloch, René**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **61 (2005)**

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-960614

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

„Meine Mutter erzählte mir alles“: Ezechiel *Exagoge* 34–35 und der Mythos

von *René Bloch*[*]

Die griechische, nur in Fragmenten erhaltene Exodus-Tragödie *Exagoge* des wohl in Alexandrien schreibenden Ezechiel beginnt in bester Tragödien-Manier mit einem Prolog, in dem der Protagonist Moses auf die Bühne tritt und dem Publikum die Anfänge des jüdischen Volkes und danach auch seine eigene Herkunft erklärt. Der eigentliche Anfang des Prologs ist nicht erhalten, aber viel dürfte nicht fehlen.[1] Ezechiel hält sich zu Beginn der Tragödie

* Dr. phil. *René Bloch*, Université de Lausanne, Faculté de Théologie, BFSH 2, CH-1015 Lausanne.

1 E. Vogt, Tragiker Ezechiel, in: W. G. Kümmel (*ed.*), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit.* Band IV: *Poetische Schriften*, Gütersloh 1983, S. 115–133, dort S. 116. Der griechische Text wurde über die *Praeparatio Evangelica* des Eusebius überliefert. Teile sind auch in den *Stromata* des Clemens von Alexandrien erhalten. Die Abfassungszeit der Tragödie kann nur ungenau anhand der Entstehungszeit der *Septuaginta* (ca. 240 v. Chr.), die Ezechiel vorlag, und der Lebenszeit Alexanders Polyhistor (ca. 110–35 v. Chr.), auf den Eusebius sich für Ezechiel beruft, erahnt werden. Über die Zusammenstellung der Fragmente (erhalten sind 269 iambische Trimeter, etwa ein Viertel des Stücks) herrscht unter den verschiedenen Editoren der Tragödie weitgehend Einigkeit: eine hilfreiche Bibliographie bei E. Vogt, Tragiker Ezechiel. Gute Einführungen in Ezechiel bei J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, Edinburgh 1996, S. 132–138 (S. 134 Anm. 25 zur Frage der Herkunft des Ezechiel) und bei G. S. Oegema, Poetische Schriften, in: H. Lichtenberger (*ed.*), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit.* Band VI, Lieferung 1,4, Gütersloh 2002, S. 34–44. Vgl. auch A.-M. Denis *et al.*, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique.* Band II, Turnhout 2000 (= Pseudépigraphes de l'Ancien Testament), S. 1201–1216 und P. W. van der Horst, *Joods-hellenistische poëzie. De fragm. der gedichten van Ezechiël Tragicus, Philo Epicus, Theodotus en de vervalste dichter-citaten*, Kampen 1987 (= Na de schriften 3), S. 11–50. Der moderne Standardkommentar ist H. Jacobson, *The* Exagoge *of Ezekiel*, Cambridge 1983. Sehr wertvoll ist J. Wieneke, *Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur* Exagoge *Fragmenta*, Münster 1931. Ein älterer deutscher (allerdings knapper) Kommentar bei L. M. Philippson, *Ezechiel des jüdischen Trauerspieldichters Auszug*

ziemlich genau an den biblischen Exodus-Bericht: Von Jakob, der das Land Kanaan verliess, um nach Ägypten zu kommen, ist die Rede (V. 1–3), von der Unterdrückung durch den Pharao (V. 4–13) und schliesslich von der Aussetzung des Mose-Babys durch seine Mutter Jochebed.[2] Der Pharao hatte befohlen, die männliche Nachkommenschaft der Israeliten in den Fluss zu werfen (V. 14–18). Doch die Tochter des Pharao erblickt den kleinen Moses, zeigt Erbarmen und nimmt ihn auf. Moses' Schwester Mirjam holt die Mutter herbei, die von der Königstochter aufgefordert wird, das Kind (für sie) aufzuziehen (V. 19–31). Hier bricht Fragment 1 ab, an das sich Fragment 2 dann allerdings fast nahtlos anschliesst: Denn hier erfahren wir – noch immer von Moses selbst –, dass seine Mutter das unterdessen entwöhnte Kind zur Königstochter zurückbrachte (V. 32–33); allerdings erst

> „nachdem sie [die Mutter] mir alles erzählt und gesagt hatte
> von der väterlichen Abkunft und den Gaben Gottes".

34 ἅπαντα μυθεύσασα καὶ λέξασά μοι
35 γένος πατρῷον καὶ θεοῦ δωρήματα

Die hebräische Bibel weiss nichts von einer solchen Geschichtslektion durch die Mutter des noch kleinen Moses.[3] Dass die Mutter ihr Kind über die Herkunft der Juden und die Gaben[4] Gottes aufklärt, ist an sich nicht weiter bemerkenswert. Auffällig ist hingegen die Formulierung des Ezechiel. Das Verb μυθεύω, das hier im Verbund mit λέγω den Akt des Informierens durch die Mutter beschreibt, wird von den Übersetzern regelmässig mit „erzählen" wiedergegeben.[5] Diese Übersetzung ist, wie sich zeigen wird, nicht

---

aus Egypten und Philo des Aelteren Jerusalem, Berlin 1830. Für den vorliegenden Beitrag sind die Fragmente 1 und 2 wesentlich. Fragment 1 findet sich bei Eusebius, *Pr. Ev.* 9,28 (V. 1–31) und bei Clemens von Alexandrien, *Strom.* 1,23,155, 2–5 (V. 7–31); Fragment 2 bei Eusebius, *Pr. Ev.* 9,28,3 (V. 32–58) und bei Clemens von Alexandrien, *Strom.* 1,23,155,6–7 (V. 32–40a); 156,2 (V. 50b–54).

2 Die allerdings nicht namentlich genannt ist.

3 Von der Erziehung Moses' erfahren wir im Buch Exodus nichts: Es heisst in Ex 2,10 bloss וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד („und als der Knabe gross geworden war"), im darauffolgenden Vers nochmals וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה. Die rabbinische Auslegung baut auf der Kürze dieser Information auf: „Und Moses wuchs heran – wächst denn nicht jeder heran? Um dir zu sagen, dass er nicht nach dem Lauf der Welt wuchs" (Midrasch Exodus Rabbah zu Ex 2,11).

4 Über das Wort δωρήματα in diesem Kontext vgl. unten.

5 L.M. Philippson, *Ezechiel*: „erzählend, was geschehn, und anzeigend mir"; E. Vogt, Tragiker Ezechiel: „nachdem sie (mir) alles erzählt (...) und genannt hatte"; B. Gauly *et al.* (*ed.*), *Musa Tragica: Die griechische Tragödie von Thespis bis Ezechiel*, Göttingen 1991: „nachdem sie alles mir erzählt und hergesagt"; C.R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. Band II: *Poets*, Atlanta 1989: „Recounting

eigentlich falsch. Es wird aber zu prüfen sein, in welchem Verhältnis Ezechiels Gebrauch von μυθεύειν zu der diesem Verb häufig inhärenten Konnotation mit dem Mythischen, Sagenhaften und mitunter Unglaubwürdigen steht. Wie kommt es, dass Ezechiel an dieser Stelle, die *nota bene* von der jüdischen Erziehung des kleinen Moses handelt, auf ein Verb zurückgreift, das – wie gleich zu zeigen ist – regelmässig im paganen wie auch jüdischen Diskurs über den Mythos zur Anwendung kommt? Zur Klärung dieser Frage soll im Folgenden vorerst die Verwendung dieses Worts bei jüdischen wie auch nichtjüdischen Autoren etwas genauer untersucht werden.

μυθεύω ist eine spätere Form von μυθέομαι.[6] Während μυθέομαι hingegen in der Regel wertungslos „sprechen", „erzählen" bedeutet (so häufig in Homers *Ilias* und *Odyssee*), bezeichnet μυθεύω meist das Erzählen von Fabelhaftem und Unglaubwürdigem. Bei Euripides etwa – dem Tragiker, der Ezechiel am ehesten als Leitbild vorschwebte[7] – klagt im *Herakles* Megara, die Gattin des Protagonisten, darüber, dass sie nicht wisse, wo ihr Mann sei (er ist mit seinen Heldentaten beschäftigt). Die Kinder fragten, so Megara, wo ihr Vater wäre: „Ich vertröste sie, indem ich ihnen Geschichten erzähle": λόγοισι μυθεύουσα.[8] Was Megara ihren Kindern erzählt, sind *erfundene* Geschichten, welche sie über die Abwesenheit ihres Vaters hinwegtrösten sollen. Ähnlich findet das Verb auch in der Prosa Verwendung. In einer längeren Diskussion über μῦθος und ἱστορία verteidigt Strabon die Verwendung des Mythos sowohl in Poesie wie in Prosa.[9] Die Autoren wüssten ja, dass es sich nicht um eigentlich Geschehenes handle: Das Mythische ist ganz unter Kontrolle, es dient in erster Linie der Unterhaltung.[10] Wenn Hesiod oder Homer z. B. von den Pygmäen redeten – Ὁμήρου ταῦτα μυθεύοντος[11] –, müsste man dies eben *cum grano salis* nehmen. μυθεύω

---

everything and telling me"; H. Jacobson, *The* Exagoge *of Ezekiel*: „after telling me all about"; P. Fornaro, *La voce fuori scena*, Turin 1982: „dopo che m'ebbe tutto raccontato e detto"; É. des Places, *Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique, livre 9*, Paris 1991: „en me révélant tout et en me disant". μυθεύειν und λέγειν beziehen sich zusammen auf das in V. 35 Genannte (Abkunft Moses' und Gaben Gottes) und allgemeiner auf das bisher Vorgefallene und von der Mutter Moses' Erzählte.

6 H. G. Liddell / R. Scott, *A Greek-English Lexicon. A New Edition Revised and Augmented throughout by* H. S. Jones, Oxford 1961, *sub voce* μυθεύω.

7 Vgl. unten mit Anm. 49.

8 Euripides, *Herc.* 76–77.

9 Strabo 1,2,35.

10 Strabo 1,2,35: μύθους παραπλέκουσιν ἑκόντες οὐκ ἀγνοίᾳ τῶν ὄντων.

11 Strabo 1,2,35.

heisst auch hier „Fabelhaftes erzählen". Wie übrigens auch andernorts bei Strabon: Von Rhodos heisst es, dass die „mythosbeladenen" (τὸ πολύμυθον) Telchinen diese Insel einst bewohnt hätten. Nach diesen, so erzählt man sich (μυθεύονται), hätten die Heliaden die Herrschaft über die Insel übernommen. Auch hier ist der legendenhafte Aspekt dieser Information offensichtlich.[12] Vorläufig ist also festzuhalten, dass das Verb μυθεύω meist konkret den fabelhaften Aspekt des Berichteten herausstreichen will. Die Übersetzung „erzählen", „sagen" liegt in diesen Fällen wohl nicht falsch, aber es ist in der Regel genauso das Sagenhafte wie das Gesagte, worauf es dem Autor ankommt.

Wo bei der Verwendung von μυθεύομαι die Glaubwürdigkeit des Erzählten nicht im Vordergrund steht, ist doch wenigstens ein mythischer Kontext gegeben. Im *Ion* des Euripides verweist eine Stimme des Chors der Dienerinnen Kreusas auf die Geschichten, die man von Iolaos, dem Gefährten des Herakles, erzählt.[13] In derselben Tragödie fragt Ion Kreusa, wer sie sei. Nachdem Kreusa geantwortet hat – die Tochter des Erechtheus, Athen ist ihr Vaterland –, preist Ion sie als glückliche und spricht: „Bei den Göttern, wahrlich, wie die Geschichte bei den Sterblichen erzählt wird (ὡς μεμύθευται βροτοῖς)"[14] – und hakt dann später nach: „Entstammte der Ahne deines Vaters der Erde? [. . .] Und nahm Athena ihn von der Erde auf?" An beiden Stellen in der *Ion*-Tragödie kommt also das Verb μυθεύω im Zusammenhang mit erzählten Mythen (Iolaos, Kreusa) zur Anwendung.[15]

Was diese paganen Parallelen für unsere Ezechiel-Stelle bedeuten, wird nächstens zu zeigen sein. Vorerst ist aber auf eine ganze Reihe von Anwendungen des Verbs μυθεύω bei anderen jüdisch-hellenistischen Autoren, insbesondere bei Philon von Alexandrien und Flavius Josephus, hinzuweisen.

Philon verwendet μυθεύω nicht weniger als zehn mal, meist in direktem Bezug zur griechischen Mythologie.[16] Letztere unterliegt in Philons Auffassung durchweg der wahren Lehre der Tora. Bezugnehmend auf Gen 6,4 („In

12 Strabo 14,2,7–8.

13 Euripides, *Ion* 196–197: ὃς ἐμαῖσι μυθεύεται παρὰ πήναις.

14 Euripides, *Ion* 265.

15 Eine ähnliche Verwendung von μυθεύω auch in Philodemus, *De arte musica* P. 24 Kemke: ὅτι τὴν Ἀθηνᾶν καὶ τὴν Ἄρτεμιν εἶναι παρθένους μεμυθεύκασιν.

16 Im Folgenden beschränke ich mich auf einige zusammenfassende Bemerkungen zum Gebrauch von μυθεύω bei Philon. Eine ausführlichere Behandlung des Wortfeldes μῦθος im Werk Philons wird Teil meines Buches *Flavius Josephus und der Mythos* sein. Eine gute Zusammenfassung des Wortbereichs „Mythos" bei Philon bietet A. Méasson, Un aspect de la critique du polythéisme chez Philon d'Alexandrie: les acceptions du mot Μῦθος dans son œuvre, in: Centre Jean Palerne, *Mémoires*. Band II, Saint-Étienne 1980, S. 75–107.

jenen Tagen gab es auf der Erde Riesen"), will Philon jeder Parallelisierung mit den Giganten der griechischen Mythologie vorweg kommen: Einige mögen denken, dass unser Gesetzgeber (Moses) auf die Giganten-Mythen der Dichter (τὰ παρὰ τοῖς ποιηταῖς μεμυθευμένα) anspielt; aber dem ist natürlich nicht so.[17] Auch sonst distanziert sich Philon von der griechischen Mythologie: Der Segen, der Gott vom Himmel regnen lässt, ist besser als die mythischen Speisen Ambrosia und Nektar (νέκταρος καὶ ἀμβροσίας τῶν μεμυθευμένων).[18] Die Seelen der Übeltäter enden weit weg von Gott – aber nicht etwa, wie der griechische Mythos meint, im Hades (οὐχ ὁ μυθευόμενος ἐν Ἅιδου).[19] In einer Polemik gegen den Polytheismus äussert sich Philon abschätzig über die Menge der männlichen und weiblichen Gottheiten, die in den Städten verehrt würden und die der Stand der Dichter erfunden habe (τό τε ποιητικὸν γένος ἐμύθευσε).[20] Wenn den Leidenschaften keine Schranken gesetzt würden, schreibt Philon an einer Stelle, dann gäbe es in Zukunft noch mehr Pasiphaes, Hippokentauren und Chimären – Gestalten, die es freilich nicht wirklich gibt, sondern die erfunden sind (ἀνυπάρκτων καὶ μεμυθευμένων).[21] Von Kain heisst es an einer Stelle, dass seine wirkliche Bestrafung darin gelegen habe, dass er nie starb (sein Tod ist in der Tora nicht erwähnt): Darin zeige sich, wie im Skylla-Mythos – ἡ μεμυθευμένη Σκύλλα –, dass Unvernunft ein unsterbliches Übel ist.[22] Die grausamen Leiden, von denen die griechischen Tragödien erzählen, sind nach Philon mit ihren Übertreibungen doch wohl erfunden (δι' ὑπερβολὰς μεμυθεῦσθαι δοκεῖ).[23] Und im Rahmen einer längeren Passage über Caligulas wahnwitzige Selbstvergleiche mit den olympischen Göttern (unter anderen auch mit Ares) unterscheidet Philon den Kriegsgott Ares der Legende (τοῦ μεμυθευμένου) von einer wahrhaft starken Kraft.[24] An zwei Stellen im Werk Philons kommt μυθεύω schliesslich auch im Zusammenhang mit den „mythischen" Philosophien der Paganen zur Anwendung: Die Pythagoräer stellen in ihren Mythen (μυθεύοντες) eine Verbindung zwischen der Siebenzahl (die sozusagen jungfräulich im Zehnersystem dastehe) und der „ewig jungfräulichen und mutterlosen Göttin" dar.[25] Und im Gegensatz zum

17 Philo, *Gig. 58.*
18 Philo, *Deus.* 155.
19 Philo, *Congr.* 57.
20 Philo, *Spec.* 1,464.
21 Philo, *Spec.* 3,45.
22 Philo, *Det.* 178. Philons Formulierung ist eine Anlehnung an Homer, *Od.* 12,118.
23 Philo, *Praem.* 136.
24 Philo, *Legat.* 112.
25 Philo, *Leg.* 1,15.

märchenhaften Mythos vom Weltenbrand (διὰ τὴν ἐν τῇ ἐκπυρώσει μυθευομένην τερατολογίαν) ist nach Philons Ansicht der Himmel so grenzenlos, dass er nicht einmal von der Leere umfasst wird.[26]

Wie sich zeigt, bezeichnet μυθεύω auch bei Philon das Erzählen von Legendenhaftem, wobei sich dieses fast immer konkret auf die griechische Mythologie bezieht. Der griechische Mythos kann Philon zwar mitunter als Referenz dienen (wie in der Stelle über Kain und Skylla),[27] er steht aber letztlich immer im Kontrast zur Wahrheit.[28] Der griechische Mythos ist bei Philon symbolisiert durch Esau, den unsteten Jäger. Ihm steht Jakob gegenüber, der zu Hause bleibt und die Wahrheit versinnbildlicht. In seiner Interpretation von Gen 25,27 („Jakob war ein untadeliger Mann und blieb bei den Zelten") schreibt Philon, dass Esau ein Freund des Erfundenen, des Fiktiven und des mythischen Unsinns sei, ja selbst schlicht nur Bühne und Mythos.[29] Jakob, d.h. die Lehre des Moses und des Judentums, hingegen steht für die unveränderte Wahrheit: Er ist ἄπλαστος und ἀλήθεια.[30] Den Mythos, für den Esau das „Eponym" ist, gilt es unter allen Umständen zu meiden.[31] Der Mythos ist (wie der Jäger Esau) unstet, im Gegensatz zur Wahrheit, die unveränderbar ist und an der man sich entsprechend festhalten muss.[32] Wenn also Philon das Verb μυθεύω vorab im Kontext des griechi-

26 Philo, *Her.* 228.

27 Vgl. auch Philo, *Plant.* 130 (über die Musen). Dass Philon gar eine biblische Figur mit einer des griechischen Mythos gleichsetzt, ist die Ausnahme: Er tut dies im Falle von Noah und Deukalion (Philo, *Praem.* 23), vgl. J.P. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden 1968, S. 47. An einer bemerkenswerten Stelle wehrt sich Philon zugunsten der Mythenallegorese: Philo, *Prov.* 2,34–41 (41: *si quae de Vulcano fabulose referuntur, reducas in ignem; et quod de Iunone, ad aeris naturam; quod autem de Mercurio, ad rationem; sicut etiam caetera, quae cuique propria sunt*). Vgl. auch Y. Amir, Die Übertragungen griechischer Allegorien auf biblische Motive bei Philon, in: Y. Amir, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen 1983 (= Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog 5), S. 119–128.

28 So auch A. Méasson, Un aspect de la critique, S. 100.

29 Philo, *Congr.* 61–62: [*scilicet* Ἠσαῦ] ποίημα δέ παρόσον πλάσμα καὶ μῦθός ἐστιν. [...] πλάσματος καὶ ποιήματος καὶ μυθικῶν λήρων ἑταῖρος μᾶλλον δὲ σκηνὴ καὶ μῦθος αὐτός.

30 Im Rahmen seiner häufigen Mythenkritik verbindet Philon das Mythische der Griechen sehr gerne mit πλάσμα: Vgl. z.B. Philo, *Opif.* 1,170; *Cher.* 91; *Fug.* 42; *Decal.* 76; *Spec.* 1,51; 4,178; *Virt.* 102, 178; *Legat.* 77. Die Formulierung der Septuaginta in Gen 25,27 (Ιακωβ δὲ ἦν ἄνθρωπος ἄπλαστος οἰκῶν οἰκίαν) kommt Philon in *Congr.* 61–62 gelegen.

31 Philo, *Fug.* 42: Ἀποφεύγετε [...] τὸ μυθικὸν πλάσμα [...] ὧν Ἠσαῦ ἐπώνυμος.

32 Vgl. Philo, *Sacr.* 13: ἀβέβαινον μυθοποιίαν (wo Philon Rhetorik und Wahrheit konfrontiert).

schen Mythos verwendet, dann ist – wo dies nicht ohnehin explizit zum Ausdruck kommt – Legendenhaftes gemeint, dem man keinen Glauben schenken darf. Es ist die Sprache Esaus.[33]

Schwieriger fassbar ist die Verwendung von μυθεύω bei Flavius Josephus. Sein Gebrauch des Verbs lässt dem Leser mitunter einen gewissen Interpretationsspielraum. Das Wort kommt im Werk des Josephus vier mal vor. Zwei mal in der apologetischen Schrift *Contra Apionem*; das erste Mal in einer Replik auf die antijüdische Exodusversion des Manethon. Dieser hatte mit einigen anderen, vor allem ägyptischen Autoren behauptet, die Juden seien infolge einer in Ägypten ausgebrochenen Pest von dort vertrieben worden. Manethon stützte sich dabei, schreibt Josephus, auf τὰ μυθευόμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων, womit legendenhafte Fabeleien gemeint sind, die jeder Wahrheit entbehren, wie Josephus sogleich betont: Es sind λόγοι ἀπίθανοι („unglaubwürdige Geschichten).[34] Die andere Stelle in *Contra Apionem* betrifft eine Replik auf Apion. Auf das Argument des Apion, die Hinfälligkeit des Judentums zeige sich darin, dass die Juden öfters unterworfen wurden, kontert Josephus, dass der Ägypter Apion besser vor seiner eigenen Türe kehren sollte: Er solle doch an das Unglück und die Niederlagen der Ägypter denken; überhaupt, fährt Josephus witzelnd fort, scheint der legendäre König Sesostris (ὁ μυθευόμενος Αἰγύπτου βασιλεύς) Apion geblendet zu haben:[35] Es ist dies wohl eine Anspielung auf den zeitweise erblindeten Sohn jenes Königs.[36] Hier werden Apions Lügen von Josephus unter Verwendung des Verbs μυθεύω in die für die Wahrheit blinde Welt des Legendenhaften abgetan.[37]

Soweit deckt sich der Gebrauch des Verbs μυθεύειν mit demjenigen Philons: Es bezeichnet das Erzählen von Unwahrem, von Erfundenem.

---

33 Auch in der patristischen Literatur bedeutet μυθεύω das Erzählen von Erfundenem, vgl. G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford [5]1978, *sub voce* μυθεύω. Für das Wortfeld μῦθος (μυθεύω ist nicht belegt) im Neuen Testament vgl. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, ed.* von K. und B. Aland, Berlin, New York [6]1988, *sub voce* μύθευμα („das Erzählte, das Erdichtete"), *sub voce* μυθικός („zur Sage, zum Mythos gehörig") und *sub voce* μῦθος („die erdichtete Geschichte, die Sage, die Fabel").

34 Josephus, *c. Ap.* 1,229.

35 Josephus, *c. Ap.* 2,132.

36 Vgl. Herodot 2,111.

37 Wobei in Josephus, *c. Ap.* 2,132 vom legendären König Sesostris nicht wirklich gesagt werden soll, dass es ihn nicht gegeben habe. Es ist hier vor allem der Kontext von μυθεύειν bzw. Apions polemische Argumentation, die als falsch gekennzeichnet werden soll.

Schwieriger ist die Interpretation von zwei Stellen bei Josephus, an denen μυθεύειν zur Anwendung kommt, die sich aber nicht auf die Welt der Griechen oder Ägypter beziehen, sondern bemerkenswerterweise auf die eigene jüdische. Im vierten Buch des *Bellum Iudaicum* kommt Josephus auf die Bestrafung Sodoms zu sprechen und beschreibt recht detailliert die noch zu seiner Zeit „verbrannte" Gegend der Stadt (Sodomitis).[38] „Man sagt (φασὶ), sie sei wegen der Gottlosigkeit der Bewohner durch Blitze in Flammen gesetzt worden." Dies ist so weit nicht hergeholt: „In der Tat (γοῦν) gibt es noch Überreste des göttlichen Feuers, und noch kann man die Schatten von fünf Städten sehen." Die Früchte dieser Gegend sind nur scheinbar essbar, im Innern bestehen sie aus Asche. Pflückt man sie, so zerfallen sie in den Händen: „Das über die Gegend von Sodom legendenhaft Berichtete (μυθευόμενα) wird so durch den Anblick glaubwürdig".[39] Im Grunde zeigt sich gerade hier sehr deutlich zumindest eine Bedeutung dieses Verbs: τὰ μυθευόμενα ist das unbestätigt Berichtete, das Legendenhafte, das nicht ohne weiteres glaubwürdig ist, sondern des Glaubwürdigkeitsbeweises bedarf – in diesem Fall durch die noch immer verbrannte Gegend von Sodom (ἔχει πίστιν ἀπὸ τῆς ὄψεως).

Auch an einer weiteren Stelle des *Bellum*, an der Josephus μυθεύω verwendet, geht es um die biblische Urgeschichte der Juden. Von Hebron werde gesagt, dass es eine sehr alte Stadt sei. Weiterhin würde behauptet – und bemerkenswerterweise sagt Josephus hier μυθεύουσι –, dass auch Abraham, der Ahne der Juden, dort Wohnsitz genommen hätte, nachdem er von Mesopotamien aufgebrochen gewesen sei.[40] Michel / Bauernfeind kommentieren zur Stelle, dass μυθεύουσι „keinen absprechenden Klang" habe.[41] Dies ist an sich wohl richtig: Dem Wort liegt hier nicht die polemische Note zugrunde, die in der ersten Stelle in *Contra Apionem* (oder bei einigen besprochenen Philon-Stellen) offensichtlich ist. Andererseits muss aus unserer bisherigen Untersuchung des Bedeutungsfeldes von μυθεύειν auch geschlossen werden, dass hier nicht einfach ein Berichten gemeint ist, dem man ohne zu zögern

38 Josephus, *Bell. Iud.* 4,483–485.

39 Josephus, *Bell. Iud.* 4,485: τὰ μὲν δὴ περὶ τὴν Σοδομῖτιν μυθευόμενα τοιαύτην ἔχει πίστιν ἀπὸ τῆς ὄψεως. O. Michel / O. Bauernfeind (*ed.*), *Flavius Josephus, De Bello Judaico*. Band II,1: *Buch IV–V*, Darmstadt 1963, übersetzen: „Insoweit werden die Sagen über die Gegend von Sodom durch den Augenschein bestätigt."

40 Josephus, *Bell. Iud.* 4,531: μυθεύουσι δὲ αὐτὴν καὶ οἰκητήριον Ἀβράμου τοῦ Ἰουδαίων προγόνου γεγονέναι μετὰ τὴν ἐκ τῆς Μεσοποταμίας ἀπανάστασιν τούς τε παῖδας αὐτοῦ λέγουσι καταβῆναι εἰς Αἴγυπτον ἔνθεν.

41 O. Michel / O. Bauernfeind (*ed.*), *Flavius Josephus*, S. 231.

trauen will.[42] Vielmehr haftet für Josephus der Information, dass auch Abraham in Hebron Wohnsitz genommen hätte, etwas Legendenhaftes an: wie auch der Geschichte von der Zerstörung Sodoms, die dann allerdings durch die geographischen, noch zu seiner Zeit verifizierbaren Begebenheiten bestätigt wird.[43] Im übrigen benutzt Josephus das Wort μῦθος ganz parallel zu seiner Verwendung von μυθεύειν. Bei Josephus bezeichnet μῦθος entweder schlicht Fabeleien[44] oder aber – etwas abgeschwächt – kaum Glaubhaftes. Im Sinne von letzterem kann auch μῦθος in bezug auf die eigene jüdische Geschichte benutzt werden. In den *Antiquitates Iudaicae* träumt Salomon, dass bei Nichteinhaltung der Gebote Gottes Schlimmes geschehen würde: Übles, μύθων ἄξια, das man dereinst kaum glauben wird.[45] Ähnlich sagt inmitten des jüdisch-römischen Krieges eine hungernde Frau namens Maria, dass sie aus Hunger und aus Protest gegen die Aufständischen ihr eigenes Kind aufessen werde, das so zur Legende (μῦθος) würde, die freilich niemandem glaubwürdig erscheinen wird (ἄπιστον δὲ ἀκοῦσαι).[46]

---

42 Gegen O. Michel / O. Bauernfeind (*ed.*), *Flavius Josephus, De Bello Judaico*. Band II,2: *Buch VI – VII*, Darmstadt 1969, 170: „der Sprachgebrauch von μυθεύειν in 4,531 braucht keinen Zweifel des Josephus an der Kunde zum Ausdruck zu bringen. Grundsätzlich wird man in der Begriffsgeschichte von μῦθος von der Bedeutung „Wort, Rede" ausgehen müssen". Letzteres ist sicher richtig; Michel / Bauernfeind unterschlagen allerdings die pointierteren Bedeutungsmöglichkeiten von μυθεύειν bei Josephus wie auch bei anderen (jüdischen wie nichtjüdischen) Autoren. Ähnlich wie Michel / Bauernfeind interpretiert L. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937–1980)*, Berlin, New York 1984, S. 294: „the word [. . .] does not necessarily imply his [Josephus'] belief and may mean merely 'speak' or 'explain', being only an epic expression." Zu weit geht andererseits B. Brüne, *Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentume, zur griechisch-römischen Welt und zum Christentume*, Gütersloh 1913, S. 7: „Sodoms (b IV, 485) und Abrahams Geschichte sind [für Josephus] Mythen (b IV, 531)."

43 Dass Josephus, *Bell. Iud.* 4,531 bezüglich weiter Berichtetem (die Kinder Abrahams zogen von Hebron nach Ägypten weiter: τούς τε παῖδας αὐτοῦ λέγουσι καταβῆναι εἰς Αἴγυπτον ἔνθεν) λέγουσι sagt, wertet das vorgängige μυθεύουσι nicht auf: Auch in *c. Ap.* 1,229 (vgl. oben) ist von μυθευόμενα καὶ λεγόμενα die Rede.

44 In bezug auf die griechische Mythologie (polemisch: *Ant. Iud.* 1,22; *c. Ap.* 2,256; unpolemisch: *Bell. Iud.* 3,420) oder die Judenfeindschaft der Alexandriner (*c. Ap.* 1,287). Vgl. R. Bloch, Flavius Josephus, Ant. Iud. 1,15, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 97 (2006).

45 Josephus, *Ant. Iud.* 8,128: ποιήσειν μύθων ἄξια τὰ παρ' αὐτοῖς κακὰ καὶ πολλῆς δι' ὑπερβολὴν μεγέθους ἀπιστίας.

46 Josephus, *Bell. Iud.* 6,199; 207: ἴθι γενοῦ μοι τροφὴ καὶ τοῖς στασιασταῖς ἐρινὺς [*sic*!] καὶ τῷ βίῳ μῦθος ὁ μόνος ἐλλείπων. Der Vollständigkeit halber sei noch auf *Ant. Iud.* 19,92 verwiesen, wo nicht ganz exakt Homer, *Il.* 14,90–91 zitiert wird und μῦθος die ursprüngliche Bedeutung von „Wort", „Geschichte" hat: σίγα μή τις τ' ἄλλος Ἀχαιῶν μῦθον ἀκούσῃ.

Im Unterschied zu Philon kann bei Josephus μυθεύειν (wie auch μῦθος) also auch auf die eigene jüdische Geschichte bezogen werden: Dies ist im Zusammenhang mit der Geschichte von Sodom wie auch derjenigen von Abraham in Hebron der Fall. Was dies für das Mythos-Verständnis des Josephus bedeutet, wird an anderer Stelle ausführlicher zu erörtern sein.[47] Es ist jetzt Zeit, zu unserer Ausgangsstelle in der Exodus-Tragödie des Ezechiel zurückzukehren. Wenn im dortigen Prolog Ezechiel seinen Moses sagen lässt, seine Mutter habe ihm vor seiner Rückkehr an den ägyptischen Hof alles über seine Herkunft erzählt und dabei auf das Verb μυθεύειν (im Verbund mit λέγειν) zurückgreift, so sind damit nicht Fabeleien gemeint. Im Unterschied zu Megara, der Frau des Herakles, die ihre Kinder mit Erfundenem vertröstet (λόγοισι μυθεύουσα),[48] bindet Moses' Mutter Jochebed ihrem Kind keinen Bären auf; sie hat ja auch keinen Grund hierzu. Auch denke ich nicht, dass Ezechiel diese Euripides-Passage im Sinne hatte – obwohl die Formulierungen λόγοισι μυθεύουσα (Euripides) und μυθεύσασα καὶ λέξασα (Ezechiel) recht ähnlich sind und das Verb μυθεύειν jeweils an derselben metrischen Stelle im iambischen Trimeter steht. Dennoch ist der Vergleich mit Euripides für das Verständnis unserer Stelle hilfreich. Dass Ezechiel mit seiner Moses-Tragödie den griechischen Tragikern und im Speziellen Euripides nacheifert, ist schon lange gesehen worden. Nicht zuletzt der Prolog trägt euripideische Züge.[49] Die *Exagoge* ist ein schönes Beispiel „kultureller Konvergenz"[50] von Hellenismus und Judentum: Die Moses-Geschichte wird von Ezechiel gleichsam als jüdischer Mythos – entsprechend den in den griechischen Tragödien behandelten Mythen – auf die Bühne gebracht.[51] Und die Sprache der Protagonisten in der *Exagoge* ist in diesem Sinne eine mythische: diejenige des Mythos der griechischen Tragödie eben. Weniger der Gebrauch von μυθεύειν im euripideischen *Herakles* als derjenige im *Ion* desselben Tragikers ist für die Ezechiel-Stelle wegweisend:

47 Vgl. oben Anm. 16.

48 Vgl. oben.

49 H. Jacobson, *The* Exagoge *of Ezekiel*, S. 23–24.69–70; E. Vogt, Tragiker Ezechiel, S. 116–117. Vgl. auch B. Snell, Ezechiels Moses-Drama, in: A & A 13 (1967), S. 151 („zumal mit Worten und Sätzen des Euripides schaltet er frei und sicher").

50 Der Begriff unter anderem in bezug auf Ezechiel bei J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, S. 125–180. Vgl. auch B. Snell, Ezechiels Moses-Drama, S. 161: „Offenbar war das Stück ein Bekenntnis für eine gewisse Koexistenz von Jüdischem und Hellenischem".

51 Es gibt keinen Grund, an der Aufführung der Tragödie zu zweifeln: Gut die Argumentation bei E. Vogt, Tagiker Ezechiel, S. 117–118; vgl. auch J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, S. 134.

Ezechiel kann unter Verwendung des Verbs μυθεύειν ebenso auf die jüdische Urgeschichte verweisen lassen wie Euripides mit Hilfe desselben Worts auf die Herkunft der Kreusa oder die Geschichte des Iolaos.[52] Die Ezechiel-Stelle hat mit den beiden besprochenen Josephus-Passagen im *Bellum Iudaicum* gemeinsam, dass μυθεύειν auch hier mit Blick auf die jüdische Urgeschichte zur Anwendung kommt: An allen drei Stellen wird mittels μυθεύειν auf lange Zurückliegendes (die Zerstörung von Sodom bzw. Abraham in Hebron bei Josephus; allgemein die Vätergeschichte bei Ezechiel) verwiesen. Dass auch in der Ezechiel-Stelle das Legendenhafte etwas mitschwingt, kann nicht ausgeschlossen werden. μυθεύειν bezeichnet aber hier nicht etwas fabelhaft Erfundenes, sondern ist Teil von Ezechiels Tragödien-Sprache, in der die Moses-Geschichte auf dieselbe Ebene gesetzt wird wie ein in den griechischen Tragödien behandelter Mythos.[53] Jochewed erzählt – an dieser Übersetzung ist nichts auszusetzen – ihrem Sohn Moses (bzw. dieser dem Publikum) den Mythos, die *fabula* – gleichsam im aristotelischen Sinne[54] – des jüdischen Volkes. Ezechiel kleidet Moses in ein hellenistisches Kleid ein und stellt ihn als Helden eines, ja *des* jüdischen Mythos hin: So definiert sich der Moses des Ezechiel schon im Prolog selbst als mythischer Tragödienstoff, der den Vergleich mit paganen Tragödienmythen nicht scheuen will.[55]

Im übrigen ist an unserer Ausgangsstelle der *Exagoge* auch noch bei einem anderen Wort auf euripideische Parallelen hinzuweisen: δωρήματα in V. 35 (und dann wieder in V. 106, wo das Wort wiederholt wird) hat verschiedentlich Stirnrunzeln hervorgerufen, da „Geschenke" oder „Gaben" Gottes nicht wirklich, so wurde argumentiert, in den biblischen Kontext passen würden. Entsprechend wurde δωρήματα mit „Verheissungen" übersetzt.[56] obwohl dies das griechische Wort nicht wirklich leisten kann. Ein

52 Vgl. oben.

53 J. Wieneke, *Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae*, S. 51 ist sich der Spannung in Ezechiels Wortwahl bewusst, lässt aber in seinem Kommentar zu V. 34 die mythische Konnotation von μυθεύειν dann doch ausser acht: „μυθεύω est ‚fabulose narro' ‚fingo' [. . .]. Sed hoc loco μυθεύω nihil nisi ‚enarrare' (id quod μυθέομαι) valere puto."

54 Für Aristoteles' Tragödientheorie ist μῦθος in erster Linie das „Sujet" und die „Handlung" des Dramas: Vgl. M. Fuhrmann, *Dichtungstheorie der Antike: Aristoteles, Horaz, „Longin". Eine Einführung*, Darmstadt ²1992, S. 25–26.32.

55 Vgl. auch D. Vetter, Juden und Schauspiel in Antike und Moderne, in: G. Binder / B. Effe (*ed.*), *Das antike Theater. Aspekte seiner Geschichte, Rezeption und Aktualität*, Trier 1998, S. 162: „Um die Geschichte seines Volkes den Angehörigen der griechischen Kultur zu deuten, unter denen er seine Hörer- und Leserschaft fand, gebrauchte Ezechiel die griechische literarische Gattung des Dramas. In diese Form schmolz er den spannungsreichen Vorrat aus seiner schriftlichen Quelle dramatisch wirksam ein. Dem ‚Mythos' widmet er alle Aufmerksamkeit."

56 So etwa E. Vogt, Tragiker Ezechiel zu V. 35 und V. 106.

Artikel von William Horbury hat aus alttestamentlicher Perspektive diesbezüglich Klarheit geschaffen und gezeigt, dass δωρήματα an den beiden Stellen der *Exagoge* sehr wohl „Geschenke" oder „Gaben" meinen kann.[57] Dass diese Übersetzung die richtige ist, lässt sich aber meines Erachtens vor allem aus Parallelen mit Euripides herleiten. δώρημα wird in der griechischen Literatur vorzugsweise von den Tragikern benutzt, allein bei Euripides kommt das Wort neun mal vor.[58] Bei mehr als der Hälfte der Stellen (!) ist dabei von Geschenken von Gottheiten die Rede: Verstand ist das δώρημα κάλλιστον θεῶν.[59] Vom δώρημα Athenas,[60] Aphrodites,[61] der Thetis[62] und der „Göttin" Persephone[63] ist die Rede. Ezechiels δωρήματα θεοῦ in V. 35 (bzw. ἐμῶν δωρημάτων aus dem Munde Gottes in V. 106) tönt durchaus euripideisch.

Die V. 34–35 der *Exagoge*, die von der jüdischen Erziehung des kleinen Moses sprechen, sind also ganz in der Sprache der griechischen Tragödie, insbesondere derjenigen des Euripides, gehalten.[64] Die Moses-Figur, die ausgesetzt wird, überlebt und unversehens zum Mörder wird, hat ja (wie schon oft gesehen wurde) auch manches gemeinsam mit anderen Protagonisten der griechischen Tragödie: vor allem mit Ödipus, teilweise auch mit Ion.[65] Gleichzeitig wird uns hier aber auch ein Moses vorgestellt, dessen Wirken zumindest im Prolog mit demjenigen der *Septuaginta* Schritt für Schritt

57 W. Horbury, Ezekiel Tragicus 106: δωρήματα, in: Vetus Testamentum 36 (1986), S. 37–51. S. 50: „By 'gifts' were meant, as in line 35, the national privileges given by God through the patriarchal covenants; and the promises of increase and of the land were probably especially in view (vgl. Exod. xxxii 13)". Die ältere Diskussion zu δωρήματα bei C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, S. 457.

58 Vgl. H. G. Liddell / R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, *sub voce* δώρημα; J. T. Allen / G. Italie, *A Concordance to Euripides*, Berkeley, Los Angeles 1954, *sub voce* δώρημα.

59 Euripides, *Med.* 634. Dieselbe Wendung (δώρημα κάλλιστον) übrigens auch bei Josephus, *Ant. Iud.* 4,318, wo das schönste Geschenk Gottes in dessen Gesetzgebung besteht; eine Anlehnung des Josephus an Euripides ist zumindest nicht auszuschliessen.

60 Euripides, *Ion* 1428.

61 Euripides, *Hel.* 883.

62 Euripides, *Iph.* A. 1074.

63 Euripides, *Herc.* 612.

64 J. Wieneke, *Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae*, S. 51 weist zu Recht darauf hin, dass πατρῷος (V. 35) bei den Tragikern ausgesprochen häufig ist; für Euripides vgl. J. T. Allen / G. Italie, *Concordance*, *sub voce* πατρῷος; freilich ist πατρῷος auch sonst in der jüdisch-hellenistischen Literatur sehr geläufig (Flavius Josephus, Philon).

65 H. Jacobson, *The* Exagoge *of Ezekiel*, S. 81; S. 182 Anm. 4.

einhergeht und der zudem selbstbewusst ein jüdisches Volk führt, das aus dem Kampf mit dem paganen (ägyptischen) Feind siegreich hervorgeht.[66] In unserer Ausgangsstelle erhält Moses von seiner Mutter eine jüdische Erziehung, bevor er dann am ägyptischen Hof von der Prinzessin auch in die ägyptischen (oder hellenistischen) παιδεύματα (V. 37) eingeführt wird: Ezechiel und sein Moses sprechen, wie man in Anlehnung an die Mythos-Diskussion Philons sagen könnte, nicht nur die Sprache Jakobs, sondern sind auch der „mythischen" Sprache Esaus nicht ganz abgeneigt.

66 Zum Schluss muss der ägyptische Bote in homerischer Sprache eingestehen, dass Gott den Hebräern half, wobei er gerade bei diesem Eingeständnis zwei mal das bei Homer geläufige ἀρωγός benutzt: V. 236.240; vgl. J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, S. 135.