

HthK

AT

# DOKUMENTATION

Herders  
theologischer  
Kommentar  
zum  
Alten Testament

45



Herders  
theologischer  
Kommentar  
zum  
Alten Testament

Herausgegeben  
von Erich Zenger

Herder Freiburg · Basel · Wien

# Herausgeber und Werk

## Herausgeber

Erich Zenger, Professor für Altes Testament an der Universität Münster, einer der bekanntesten Alttestamentler des deutschsprachigen Raumes; bei Herder erfolgreiche Bände zur Psalmenauslegung sowie Herausgeber der Reihe »Herders Biblische Studien«.

## Werk

Das neue Kommentarwerk HthKAT wird im Blick auf die derzeitige Kommentarlandschaft eigene Wege gehen:

1. Das Kommentarwerk hat fachwissenschaftlichen Standard, aber keinen enzyklopädischen Ehrgeiz. Die fachwissenschaftlich notwendigen Einzeldiskussionen bleiben dem Kriterium ihrer theologisch-interpretatorischen Relevanz unterworfen.

2. Während die bereits vorliegenden oder derzeit erscheinenden deutschsprachigen Kommentarwerke den Schwerpunkt in der historisch-kritischen Analyse und teilweise in der Einzelsemantik haben, will HthKAT seinen Schwerpunkt auf die Herausarbeitung der Makrostrukturen des *Endtextes* und auf dessen theologische (und kanonische) Interpretation legen. Darin will das Kommentarwerk nicht nur die jüdische Auslegungstradition aufgreifen, sondern zugleich der christlichen Praxis in Lehre und Verkündigung entsprechen, in der nicht Vorstufen des Textes, sondern der kanonische Endtext als Gotteswort gelesen und verkündet wird.

Die historisch-kritischen Kommentare der vergangenen hundert Jahre waren von ihrem formgeschichtlichen oder überlieferungsgeschichtlichen Ansatz her so stark am Wachstumsprozeß der Texte interessiert, daß sie fast ausschließlich die einzelnen Wachstumsphasen der Texte, aber kaum den Text in seiner Endgestalt ausgelegt haben. Nicht selten war mit diesem Ansatz das wertende bzw. abwertende Vorurteil verbunden, daß die späteren Wachstumsphasen, insbesondere wenn es sich um nachexilische Bearbeitung handelt, als theologisch wenig bedeutsame, epigonenhafte Zusätze vernachlässigt werden können.

Demgegenüber geht das neue Kommentarwerk davon aus, daß als auszu-legenden Text der Text in seiner Endgestalt zu gelten hat und daß sich seine

normative und formative Theologie gerade in dieser Endgestalt ausspricht, insofern diese das kanonisierte Ergebnis eines historisch-kritisch erschließbaren Überlieferungs- und Redaktionsprozesses darstellt. Die der historischen Kritik zugrunde liegende hermeneutische Regel, wonach der Text zuallererst so zu verstehen ist, wie er sich selbst verstehen wollte, als er entstand, wird dabei nicht außer Kraft gesetzt, sondern auf die Endgestalt des Textes bezogen.

3. Da sowohl Makrostrukturen des *Endtextes* wie die Komplexität seiner theologischen Aussagen in der Regel das Ergebnis eines auch theologisch bedeutsamen Überlieferungsprozesses sind, soll dieser Prozeß nicht ausgeblendet werden; er wird allerdings nur insoweit skizziert, als er interpretatorisch fruchtbar gemacht werden kann (»diachron reflektierte Synchronie«).

4. Das Kommentarwerk greift die in den letzten Jahren gewachsene Erkenntnis auf, daß das Alte Testament bereits als Heilige Schrift Israels existierte, bevor die christliche Kirche entstand, und daß es auch danach bis heute als Heilige Schrift Israels ausgelegt wurde. Christliche Auslegung muß bedenken und herausarbeiten, daß und wie der auszulegende Text Teil des christlichen Bibelkanons ist und insofern in einer bestimmten Beziehung zum Neuen Testament steht. Während die christlichen Kommentare den ersten Aspekt dieser theologischen Wahrheit bislang völlig übergangen, wurde der zweite Aspekt meist so realisiert, daß am Ende der Auslegung von Einzeltexten christologische oder paränetische Anhänge (»Ziel«) geboten wurden. HthKAT will hier pointiert neue Wege beschreiten.

5. Die theologische Gesamtprogrammatik des Kommentarwerks erstrebt nicht Nivellierung, sondern Originalität der einzelnen Kommentare, die durchaus unterschiedliches Eigenprofil (z. B. konsequente »kanonische Lektüre«; sozialgeschichtlicher Schwerpunkt; feministisch-theologische Perspektive; linguistischer Schwerpunkt; starke Einbeziehung der Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte) aufweisen können, wobei die Abstimmung mit dem Herausgeber dafür sorgt, daß dies im Rahmen der Gesamtkonzeption geschieht.

6. Am Kommentarwerk sind seinem christlich-jüdischen Interesse entsprechend jüdische, katholische und evangelische Autorinnen und Autoren beteiligt.

7. Die Kommentare arbeiten mit dem hebräischen und griechischen (Ur-)Text. Hebräischen oder griechischen Wörtern sind bei der Kommentierung jeweils die deutschen Bedeutungen beigegeben (z. B. **עַם** »das Volk«), so daß

die Kommentare auch für Leserinnen und Leser verständlich sind, die die biblischen Ursprachen nicht oder nicht hinreichend kennen.

8. Der Kommentar integriert die Hinweise auf wichtige Fachliteratur u. ä. in den fortlaufenden Text der Kommentierung. Der darüber hinaus notwendige Anmerkungsapparat wird auf ein Minimum begrenzt, um die Lesbarkeit des Kommentars und eine Begrenzung des Umfangs zu gewährleisten.

9. Die Verwendung von Marginalien (»Randglossen«) dient als zusätzliche Orientierung bei der Lektüre. Ein breiter Rand der Druckseiten fördert die Benutzung als »Arbeitsbuch« (z. B. für eigene Notizen).

## **Das theologische Profil**

Die Kommentierung hat entsprechend der Gesamtkonzeption zunächst eine doppelte Aufgabe:

1. Sie arbeitet auf der synchronen Ebene die literarisch-theologische Kompositionsstruktur des vorliegenden Buches heraus und legt die Einzelperikopen von der Gesamtaussage des Buches her aus.

2. Sie arbeitet die in der Text-Endgestalt gegebenenfalls erkennbaren, aus dem Überlieferungsprozeß resultierenden unterschiedlichen Einzelaussagen heraus und deutet sie als offenen und bisweilen sogar dialektischen Annäherungsversuch an die im Textganzen sich aussprechende biblische Wahrheit. Die diachrone Analyse zielt also nicht darauf ab, Vorstufen des Textes als solche zu interpretieren, sondern sucht diese als in der Text-Endgestalt »aufgehobene« Teilaussagen bewußt und so in ihrer theologischen Relevanz beurteilbar zu machen.

Die christliche Kirche hat ursprünglich die griechische Textform (die jüdische Septuaginta) kanonisiert. HthKAT schließt sich der (auch sonst üblichen) Entscheidung an, die hebräische Textform (Ben Ascher-Text) zu kommentieren. Damit soll herausgestellt werden, daß es dem Kommentarwerk um die Bewußtmachung und Vertiefung der Israel und Kirche gemeinsamen biblischen Wurzel geht. Falls die Septuaginta-Fassung jedoch theologisch bedeutsame Abweichungen bietet (z. B. im Jeremiabuch), wird dies in der »Einleitung« oder in »Exkursen« entfaltet.

Einzelne Bücher (z. B. jüdischerseits die Megillot und christlicherseits das Danielbuch) und Textabschnitte bestimmter Bücher (z. B. Gen 22; Lev 19; Jes 7; 9; 11; 53) haben in der jüdischen und in der christliche Tradition je unterschiedliche theologische Bedeutsamkeit erhalten. Diese Unterschiede

werden im Kommentarwerk reflektiert und gegebenenfalls in Exkursen dargestellt.

In der christlichen Auslegungstradition sind einzelne Bücher und Textabschnitte offenkundig oder latent antijüdisch gelesen oder ausgelegt worden (z. B. Lev, Esr, Neh, Ijob, Jona). Auch dies soll reflektiert und, soweit möglich, theologisch aufgearbeitet werden.

Wegen ihrer theologisch-kanonischen Bedeutsamkeit werden auch die sog. deuterokanonischen Bücher kommentiert. Zugleich soll damit eine traditionelle »Kommentar-Lücke« geschlossen werden.

## **Zur Anlage der Kommentare**

Von der Gattung Kommentar her sind folgende »Bauelemente« vorgegeben:

- Allgemeines Literaturverzeichnis
- Einleitung (die sog. Einleitungsfragen)
- Gegliederte Auslegung, bestehend aus:
  - Spezielle Literatur
  - Bibeltext in neuer Übersetzung
  - Analyse
  - Auslegung
  - Rezeptionsgeschichte in Judentum und Christentum (fallweise)
  - Bedeutung
- jeweils eingeschobene Exkurse
- Register (Bibelstellen, Namen, Sachen)

## **Zeitraumen / Die ersten Bände**

Jährlich sollen 4–5 Bände erscheinen, so daß das Gesamtwerk vermutlich in ca. 10 Jahren (Ende 2010) vorliegen wird.

Start des Werkes im Herbst 1999 mit folgenden drei Bänden:

Christoph Dohmen, **Exodus 19-40**

Format: 17,0 × 23,7 cm, ca. 352 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag,

**Subskriptionspreis bei Abnahme des Gesamtwerkes:**

ca. DM 98,- / öS 715,- / Sfr 93.-

Einzelpreis: ca. DM 118,- / öS 861,- / Sfr 112.-

ISBN 3-451-26805-1 – Erscheint im September 1999

Rainer Kessler, **Micha**

Format: 17,0 × 23,7 cm, ca. 280 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag,

**Subskriptionspreis bei Abnahme des Gesamtwerkes:**

**ca. DM 88,- / öS 642,- / Sfr 84.-**

Einzelpreis: ca. DM 108,- / öS 788,- / Sfr 103.-

ISBN 3-451-26849-3 – Erscheint im November 1999

Moshe Greenberg, **Ezechiel 1-20**

Format: 17,0 × 23,7 cm, ca. 400 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag,

**Subskriptionspreis bei Abnahme des Gesamtwerkes:**

**ca. DM 108,- / öS 788,- / Sfr 103.-**

Einzelpreis: ca. DM 128,- / öS 934,- / Sfr 122.-

ISBN 3-451-26842-6 – Erscheint im Oktober 1999

## **Editionsplan**

<b>Buch</b>	<b>Bearbeiter/in</b>
Genesis 1–9	Bernd Janowski (Tübingen)
Genesis 10–36	Irmtraud Fischer (Bonn)
Genesis 37–50	Jürgen Ebach (Bochum)
Exodus 1–18	Christoph Dohmen (Osnabrück)
Exodus 19–40	Christoph Dohmen (Osnabrück)
Leviticus	Eckart Otto (München)
Numeri	Christian Frevel (Bonn)
Deuteronomium	Georg Braulik (Wien)/Norbert Lohfink (Frankfurt)
Josua	Manfred Görg (München)
Richter	Walter Groß (Tübingen)
Rut	Reinhold Bohlen (Trier)
1 Samuel	Christa Schäfer-Lichtenberger (Bethel)
2 Samuel	Christa Schäfer-Lichtenberger (Bethel)
1 Könige	E. Axel Knauf (Bern)/Hermann M. Niemann (Rostock)
2 Könige	E. Axel Knauf (Bern)/Hermann M. Niemann (Rostock)
1 Chronik	Sara Japhet (Jerusalem)
2 Chronik	Sara Japhet (Jerusalem)
Esra/Nehemia	Zipora Talshir (Beer-Sheva)
Tobit	Helen Schüngel-Straumann (Kassel)
Judit	Helmut Engel (Frankfurt)
Ester	Christoph Uehlinger (Fribourg)



1 Makkabäer	Hermann Lichtenberger (Tübingen)
2 Makkabäer	Hermann Lichtenberger (Tübingen)
Ijob	Manfred Oeming (Heidelberg)
Psalmen 1–50	Frank-Lothar Hossfeld (Bonn)/Erich Zenger (Münster)
Psalmen 51–100	Frank-Lothar Hossfeld(Bonn)/Erich Zenger (Münster)
Psalmen 101–150	Frank-Lothar Hossfeld(Bonn)/Erich Zenger (Münster)
Sprichwörter	Hans-Winfried Jüngling (Frankfurt)/ Ruth Scoralick (Münster)
Kohelet	Ludger Schwienhorst-Schönberger (Passau)
Hoheslied	Yair Zakovitch (Jerusalem)
Weisheit	Joachim Schaper (München)
Jesus Sirach 1–23	Johannes Marböck (Graz)
Jesus Sirach 24–51	Johannes Marböck (Graz)
Jesaja 1–12	Willem M. A. Beuken (Leuven)
Jesaja 13–39	Willem M. A. Beuken (Leuven)
Jesaja 40–55	Willem M. A. Beuken (Leuven)
Jesaja 56–66	Willem M. A. Beuken (Leuven)
Jeremia 1–25	Georg Fischer (Innsbruck)
Jeremia 26–52	Georg Fischer (Innsbruck)
Klagelieder	Ulrich Berges (Nijmegen)
Baruch	Marie-Theres Wacker (Münster)
Ezechiel 1–20	Moshe Greenberg (Jerusalem)
Ezechiel 21–37	Moshe Greenberg (Jerusalem)
Ezechiel 38–48	Moshe Greenberg (Jerusalem)
Daniel	Georg Steins (Münster/Bamberg)
Hosea	Frank Crüsemann (Bethel)
Joel/Amos	Erhard Blum (Augsburg)
Obadja/Jona	Gottfried Vanoni (Mödling/Wien)
Micha	Rainer Kessler (Marburg)
Nahum/Habakuk	Heinz-Josef Fabry (Bonn)
Zefanja	Hubert Irsigler (Freiburg)
Haggai	Rolf Rendtorff (Heidelberg)
Sacharja	Rüdiger Lux (Leipzig)
Maleachi	Rolf Rendtorff (Heidelberg)

Frank-Lothar Hossfeld  
Erich Zenger

# Psalmen 1–50

Text: unkorrr., stark gekürzte Leseprobe  
Seitenformat: Originalformat  
Schriftsatz und Layout: Originalversion

Herder Freiburg · Basel · Wien

## Psalm 8

[...]: umfangreiche Auslassungen,  
z. Tl. mehrere Seiten umfassend

R. Albertz, Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen (CThM A 3), Stuttgart 1974, 122–126; W. Beyerlin, Psalm 8. Chancen der Überlieferungskritik: ZThK 73, 1976, 1–22; P. A. H. de Boer, Jahu's ordination of heaven and earth. An essay on psalm VIII: OTS 2, 1943, 171–193 [...]

Literatur

### Text

1 Für den Chorleiter. Nach gatitischer Weise. Ein Psalm Davids.

Übersetzung

2 JHWH, unser Herrscher,  
wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde.

*Du hast deine Hoheit an den Himmel gegeben.*

3 Aus dem Munde von Kindern und Säuglingen hast du Macht gegründet  
um deiner Widersacher willen,  
um ein Ende zu setzen dem Feind und dem Rächer.

4 Wenn ich schaue deinen Himmel, Werk deiner Finger,  
Mond und Sterne, die du hergerichtet hast –

5 Was ist es um das Menschlein, daß du seiner gedenkst,  
und um den Menschensohn, daß du seiner dich annimmst?

6 Du hast ihn wenig geringer gemacht als einen Gott  
und mit Herrlichkeit und Glanz hast du ihn gekrönt,

7 du hast ihn als Herrscher eingesetzt über die Werke deiner Hände,  
alles hast du unter seine Füße gelegt:

8 die Schafe und die Rinder, sie alle,  
und auch die wilden Tiere des unbewohnten Landes,

9 die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres,  
(sogar) den Wanderer auf den Pfaden der Meere.

10 JHWH, unser Herrscher,  
wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde.

2 אשר תנה = Relativpartikel + Imperativ »gib doch!«: syntaktisch kaum möglich; es

Zu Text und  
Übersetzung

ist auch unklar, worauf die Relativpartikel zu beziehen ist (JHWH? dein Name? Erde?). Schon die alten Versionen bieten unterschiedliche Lesarten: LXX ὅτι ἐπήρθη ἡ μεγαλοπρέπεια σου »weil erhoben/erhaben ist deine Hoheit«; Targ und Syr: »du hast gegeben«. Unsere Übersetzung liest: אֲשֶׁר תַּחַת als Kurzform für נַחְתָּה (vgl. 2 Sam 22, 41); der Beginn mit אֲשֶׁר ist freilich nicht unproblematisch (doch vgl. Ps 71, 19b). Zu anderen Textkonjekturen s. u. bei »Auslegung«.

3 מַלְכוּת »Macht, Festung«; LXX αἶνος »Lob« (übernommen in Mt 21, 16), Vg »laus« sind Glättungen (doch vgl. bereits Weish 10, 20f.).

6 LXX übersetzt (aus theologischer »Vorsicht«) אֱלֹהִים mit ἄγγελοι »Engel«; die Wiedergabe mit »Gott« ist vom Zusammenhang her gefordert (vgl. die Auslegung).

6–7 Die zeitlichen Aspekte der Verbalformen sind unklar. P. C. Craigie 105 entscheidet sich für Vergangenheit in V 6a.7b und für Zukunft in V 6b.7a (»But you have made him little less than God, and you will crown him with glory and honor. You will make him master over the work of your hands; you have set everything beneath his feet«); dadurch wird freilich der Bildzusammenhang zerstört (s. die Auslegung).

## Analyse

Stellung im  
Kontext

Von seinem »Aufgesang« V 2 a her soll unser Psalm einerseits als jener Lobgesang verstanden werden, der am Schluß des vorangehenden Ps 7 angekündigt ist (7, 18). Andererseits schließt sich Ps 9 mit seinen Eröffnungssätzen V 2 a.3 b, die mit Ps 7, 18 wortgleich sind, so an Ps 8, 10 an, daß Ps 9/10 als Fortsetzung von Ps 8 gelesen werden kann.

Innerhalb der Teilkomposition Ps 3–14 (zu Abgrenzung, Struktur und zeitgeschichtlicher Einordnung dieser Komposition im Kontext des Davidpsalters Ps 3–41 vgl. oben S. 000) bildet Ps 8 die theozentrische Mitte. Als solche ist Ps 8 die hymnische Antwort auf die Klagen und Bitten der Einzelnen inmitten der verschiedenen Nöte (Ps 3–7: Verfolgung, Armut, falsche Anklage, Krankheit, Verfolgung) und auf die Klagen und Proteste der Armen gegen die strukturelle Gewalt und menschenverachtende Gottlosigkeit der Frevler und der Feinde JHWHs (Ps 9–14).

Als Mitte der Teilkomposition Ps 3–14 steht Ps 8 auch in einem auf der Ebene der Schlußredaktion aussagerelevanten Beziehungsgefüge zu Ps 19 (Mitte der Teilkomposition Ps 15–24), zu Ps 29 (Mitte der Teilkomposition Ps 25–34) und zu Ps 38 (Mitte der Teilkomposition Ps 35–41). Vor allem die Anthropologie von Ps 8 (der Mensch in der Zuwendung Gottes) und von Ps 38 (der Mensch unter dem »Zorn« Gottes) wollen intertextuell gelesen werden. Mit den Psalmen 19 und 29 ist Ps 8 durch die כְּבוֹד (»Herrlichkeit«)-Theologie verbunden (vgl. dazu oben S. 000).

Aufbau

Der Psalm hat, nach seiner aus drei Elementen bestehenden Überschrift,

## Auslegung

einen wortgleichen Rahmen (V 2 a.10) und einen Hauptteil, der seinerseits aus zwei Abschnitten (V 2 b-3.4-9) besteht. Der Rahmen wird eröffnet durch eine hymnische Anrede, mit der eine nicht näher determinierte Gruppe JHWH anruft (die eröffnende Anrufung des JHWH-Namens ist auch für die Klage charakteristisch) und ihn mit der Königstitulatur אַרְנִינוּ »unser Herrscher« anspricht.

[...]

## Auslegung

V<sub>1</sub> Zur Bedeutung von למנצח »für den Chorleiter« und מזמור לדור »ein Psalm Davids« vgl. die Erklärungen bei Ps 3, 1; 4, 1. Die Angabe על־הַגִּיתִית, die außer in 8, 1 noch in 81, 1; 84, 1 steht, ist eigentlich unverständlich. Eine Erklärung wird in zwei Richtungen gesucht: a) musikalisch-technische Angabe mit Bezug auf den Ort Gat (גַּת) »aus Gat stammend«: Jos 13, 3; 2 Sam 6, 10 f. u. ö.); entweder »auf einem gatitischen Instrument (besondere Leierart) zu begleiten« oder »nach der gatitischen Melodie/Tonart zu singen«; b) mit Blick auf גַּת »Kelter«: »Kelterlied« oder »nach dem Kelterlied«; so LXX: ὑπὲρ τῶν ληνῶν »über/auf den Keltern«; die Angabe könnte dann als liturgischer Verweis auf das Laubhüttenfest oder metaphorisch (»Kelter« als Gericht JHWHs über die feindlichen Völker [vgl. Jes 63, 2.3; Joel 4, 13; Kgl 1, 15]: so bereits MidTeh) gemeint sein.

V<sub>2</sub> Die hymnische Anrede אַרְנִינוּ »unser Herrscher« (als Gebetsanrede nur noch: Ps 135, 5; 147, 5; Neh 8, 10; 10, 30) gibt das spannungsreiche Thema des Ps an: [...]

Die Auslegung von V 2 b-3 ist außergewöhnlich kontrovers. Die Unterschiede sind zum einen durch die textkritischen Probleme (s. o.) ausgelöst, zum anderen ergeben sie sich aus den recht divergierenden Deutungen der »Kinder und Säuglinge« bzw. der »Feinde« von V 3. Aus der Vielzahl der Meinungen können hier nur einige Positionen paradigmatisch erläutert werden.

[...]

V<sub>6-9</sub> Mit einem ägyptisch-atorientalischen Bild, freilich in israelitischer Ausprägung, stößt V 6-9 ins Zentrum biblischer Anthropologie vor. Anders als die atorientalische Anthropologie, die die Menschen als Sklaven der Götter definiert und lediglich die Könige (und gelegentlich die Oberpriester von Tempeln) aus der Masse der Göttersklaven heraushebt und als »Gottesbilder«, »Gottessöhne« oder sogar als »Götter« proklamiert (vgl. auch den oben zitierten Text VAT 17019), spricht V 6-9 (ähnlich wie Gen 1, 26-28) dem Menschen qua Menschen eine Würde zu, die ihn zu einem »Beinahe-Gott« und zu einem königlichen Stellvertreter Gottes auf der Erde macht.

Exkurs:  
Forschungs-  
lage zur  
Auslegung von  
V 2 b-3

Diese quasi-göttliche und königliche »Menschenwürde«, die den Menschen für den Weltherrscher-Gott liebenswürdig macht und die dieser schützt, muß er sich nicht erst erkämpfen, sie ist ihm von JHWH mit seinem Mensch-Sein, so zerbrechlich und gefährdet es sein mag, gegeben. Daß in V 6a nicht gemeint ist, daß der Mensch wenig geringer geschaffen sei als »himmlische Wesen« bzw. als »Engel« (אלהיית kann durchaus als Plural »Götter, Gottwesen« bezeichnen; innerhalb der ao Vorstellung vom Götterpantheon wären dann die dem Götterkönig unterstehenden Götter gemeint; nach Aufkommen der Engelvorgstellung übersetzt LXX dann entsprechend »Engel«) ist nicht nur der den ganzen Ps so stark bestimmenden JHWH-Zentrierung her ausgeschlossen, sondern vor allem von dem V 6a parallelen Kolon V 6b her, wo dem Menschen die für den Weltherrscher JHWH typischen Prädikationen »Herrlichkeit und Pracht« (כבוד ודדר: vgl. Ps 29, 1.4; 96, 6; 104, 1; 145, 5) zugesprochen werden; gerade diese königlichen Attribute aber werden weder den Mitgliedern des himmlischen Pantheons noch den Engeln, sondern eben nur dem Götterkönig bzw. JHWH und dem König (vgl. Ps 21, 6; 45, 4) bzw. dem (quasi-göttlichen königlichen) Menschen zugeordnet. Während V 6 mit dem Bild der Krönung und der Investitur die »Inthronisation« des Menschen als Partizipation am Weltkönigtum JHWHs benennt, entfaltet V 7–9 die mit der »Inthronisation« verbundene Beauftragung zum Wohle des gesamten *Herrschaftsbereichs* JHWHs. Die den Menschen zugewiesene universale Ordnungsfunktion wird mit der in der ägyptischen, aber auch israelitischen (vgl. Ps 18, 39.45; 21, 6; 45, 6; 110, 1; 144, 2 sowie 47, 4) Königsideologie beheimateten Vorstellung erläutert, wonach dem König bzw. eben dem Pharao sowohl in Texten wie in Bildern, insbesondere auf Fußschemeln und Thronpodesten bei Sitzbildern thronender Könige, aber auch auf der Innenseite königlicher Sandalen und als Sockel von Standbildern (vgl. die Abbildungen 1–3) die von ihm unterworfenen Völker buchstäblich »unter die Füße« gelegt sind.<sup>1</sup>

Die Konkretion der »dem Menschen« als Herrschaftsbereich »untergebenen« Tierwelt ist allerdings typisch israelitisch (vgl. Gen 1, 26–28; jedoch in anderer Reihenfolge). Er wird in der nominalen Reihe V 8f. kunstvoll entfaltet. Er wird, vom Standort des Sprechers aus gesehen, in konzentrischen Kreisen immer weiter und ferner. [...]

<sup>1</sup> Vgl. dazu M. Metzger, Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament (AOAT 15/1), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1985, 46–50.91–99.115–123; O. Keel, Bildsymbolik 229–233.

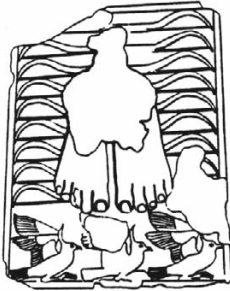


Abb. 1: Statuenbasis des Djoser aus Saqqara (um 2600): Die neun (Pfeil-)Bogen unter den Füßen und die drei mit verschränkten Flügeln (hindert sie am Wegfliegen) abgebildeten Kibitze (= Schriftzeichen für »Untertan«) symbolisieren *alle* (Zahl 9 = Fülle) dem König unterworfenen Völker.

Abb. 2: Grabmalerei (um 1400): Amenophis III. auf dem Schoß seiner Amme; auf dem Thronschemel, der dem Pharao unter die Füße gelegt ist, sind die neun Feinde abgebildet.

Abb. 3: Sandalen Tutanchamuns (um 1340): auf ihrer Innenseite sind die traditionellen Feindvölker Ägyptens und die Bogen als Symbol der unterworfenen Völker, aber auch Ober- und Unterägyptens abgebildet; alles ist dem Pharao buchstäblich »unter die Füße« gelegt.

## Rezeptionsgeschichte

Schon *inneralttestamentlich* hat Ps 8 vier Rezeptionen erfahren, die allesamt das im Psalm angelegte Sinnpotential weiter erschließen:

In Ijobs zweiter großer Rede 6, 1–7, 21 werden in den drei formal wie inhaltlich parallelen Abschnitten 7, 12–16. 17–19. 20–21 Psalmenaussagen über Gottes Zuwendung parodistisch umgekehrt. Die mittlere der Parodien (7, 17–19) greift Ps 8, 5–7 auf, um damit die Ambivalenz der göttlichen Anteilnahme am Menschenleben zu formulieren. [...]

Ijob 7, 17–19

Das *außerbiblische bzw. nachbiblische Judentum* hat einerseits die in Ps 8 semantisch offenen Bedeutungen sehr unterschiedlich ausgefüllt; andererseits hat der Psalm eine reiche Wirkungsgeschichte gehabt, die hier nicht nachgezeichnet werden kann.

Die LXX und der Targum haben durch die Übersetzung von אלהים in V 5 mit »Engel« die »hohe« Anthropologie von Ps 8 etwas zurückgenommen; der Mensch wird nun *unter* die Engel eingeordnet, womit vermutlich der in der Formulierung בְּאֵדָהּ herausgelesene Aspekt der menschlichen Sündhaftigkeit berücksichtigt werden soll (zur Sündhaftigkeit der Engel vgl. bereits Ijob 15, 15; Sir 17, 32).

LXX und Targum

Die Rivalität zwischen Engeln und Menschen wird ausdrücklich in der rabbinischen Literatur thematisiert. [...]

Rabbinische Aktualisierungen

Im *Neuen Testament* hat Ps 8 eine dreifache in christologischer und eschatologischer Hinsicht, aber auch für das Selbstverständnis der Jesus-Gemeinde bedeutsame Rezeption erfahren.

1 Kor 15,25–27

In seiner großangelegten Verteidigung der (allgemeinen) Auferstehung von den Toten, die Paulus in 1 Kor 15 von der (apokalyptischen) These her entfaltet, daß mit der Auferweckung Jesu die Macht des Todes definitiv gebrochen sei und der neue Äon *begonnen* habe, greift Paulus in 1 Kor 15, 25–27 die motivlich zusammengehörenden Psalmverse 110, 1 b und 8, 7 b auf, um damit die noch ausstehende eschatologische Unterwerfung »aller Feinde« »unter die Füße« des zur Rechten Gottes herrschenden Christus zu verkünden. [...]

Die frühe Kirche

Die *frühe Kirche* rezipiert zunächst die in Mt 21, 16 gegebene Applikation von Ps 8, 3 auf die Lebensgeschichte Jesu und steigert diese noch. Einerseits wird wie in Mt 21, 16 das Messiaszeugnis *der Kinder* im Tempel von Jerusalem als gottgewirkte Erfüllung von Ps 8, 3 gedeutet, andererseits wird die Erfüllung des Christuszeugnisses durch *die Säuglinge* mit Blick auf Mt 2, 16 in den auf Befehl des Herodes ermordeten Kindern von Betlehem gesehen. So verteidigt z. B. Tertullian die Würde der Kinder mit der Autorität Christi selbst, »der aus dem Munde der Säuglinge und der kleinen Kinder Lob erfuhr und damit klarstellte, daß weder das Kindes- noch das Säuglingsalter sinnlos sind [...]« (*Tertullian, De anima* 19, 9).

## Bedeutung

1. Zwar gilt Ps 8 als einer der zentralen Texte biblischer Anthropologie, doch ist, wie der Rahmen V 2 a.10 angibt, sein eigentliches Thema die Herrlichkeit des göttlichen Namens auf der ganzen Erde. »Die Herrlichkeit ist die Anwesenheit, nicht das Wesen Gottes; sie ist ein Ereignis, keine Eigenschaft; ein Prozeß, keine Substanz. [...]

2. Die Menschen *sind* mit Macht und Herrlichkeit ausgestattet: freilich nicht aus sich selbst, sondern »aus Gnade« (JHWH gibt ihnen Anteil), in Abhängigkeit von JHWH (sie sind nur mächtig, insofern sich Gott ihnen zuwendet und sich um sie kümmert) und in Verantwortung vor ihm [...]

3. Die in beiden Abschnitten des Hauptteils V 2 b–3, 4–9 formulierte anthropologische Dialektik darf nicht einseitig aufgelöst werden. Es sind die verachteten und verfolgten »Kleinen«, an denen JHWHs Herrlichkeit in dieser Welt aufleuchtet, um das Chaos zu entmachten. [...]

4. Die nach Ps 8 *allen* Menschen auf Grund ihres Mensch-Seins zugesprochene königliche Herrlichkeit kommt dem nahe, was wir heute »Menschenwürde« nennen. Sie erhält in Ps 8 eine geradezu ontische Absicherung. Sie ist unaufhebbar und unzerstörbar, weil sie von JHWH selbst gewährt ist [...]



Christoph Dohmen

# Exodus 19–40

Text: uncorr., stark gekürzte Leseprobe  
Seitenformat: Originalformat  
Schriftsatz und Layout: Originalversion

Herder Freiburg · Basel · Wien

## Exodus 32–34

[...]: umfangreiche Auslassungen,  
z. Tl. mehrere Seiten umfassend

### Literatur

- Literatur zu Ex 32–34: 1. zu Ex 32–34: E. Aurelius, Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament (CBOTS 27), Lund 1988; E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189) Berlin/New York 1990; E. Blum, Israel à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19–24; 32–34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition, in: A. de Pury (Hg.), Le Pentateuque en question, Genf 1989, 271–300; F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992; D. R. Davis, Rebellion, Presence and Covenant. Study in Exodus 32–34: WThJ 44, 1982, 71–87; C. Dohmen, Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19–34, in: E. Zenger (Hg.), Der Neue Bund im Alten (QD 146), Freiburg 1993, 51–83; W. Johnstone, The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus: ZAW 100, 1988, 361–385; R. W. L. Moberly, At the Mountain of God. Story and Theology in Ex 32–34 (JSOT S 22), Sheffield 1983; H. D. Neef, »Ich selber bin in ihm«. Exegetische Beobachtungen zur Rede vom »Engel des Herrn« in Ex 23, 20–22; 32, 34; 33, 2; Jdc 2, 1–5; 5, 23: BZ 39, 1995, 54–75; E. Otto, Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: M. Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation (BETL 126), Leuven 1996, 61–111. [...]

### Text

- Übersetzung 32<sup>1</sup>Als das Volk den Eindruck bekam, daß Mose nicht mehr vom Berg herabsteigen würde, da sammelte sich das Volk gegen Aaron, und sie sagten zu ihm: Auf, mach uns Götter, die vor uns herziehen, denn dieser Mose, der Mann, der uns aus dem Land Ägypten heraufgeführt hat, wir wissen nicht, was mit ihm ist. <sup>2</sup>Und Aaron sagte zu ihnen: Nehmt die goldenen Ringe, die an den Ohren eurer Frauen, eurer Söhne und eurer Töchter sind, ab, und bringt sie zu mir. <sup>3</sup>Daraufhin nahmen sie, das ganze Volk, sich die goldenen Ringe, die an ihren Ohren waren, ab und brachten sie zu Aaron. <sup>4</sup>Er nahm sie aus ihrer Hand und bearbeitete es als Skulptur, und er machte es zu einem edelmetallenen Kalb. Und dann sagten sie: Dies sind deine Götter, Israel, die dich heraufgeführt haben aus dem Land Ägypten. <sup>5</sup>Als Aaron dies wahrnahm, da baute er vor ihm einen Altar. Und Aaron verkündete: ein Fest für JHWH sei morgen. <sup>6</sup>Und sie standen am folgenden Morgen auf und opferten Brandopfer und brachten Mahlopfer dar. Und dann setzte das Volk sich, um zu essen und zu trinken, und dann begannen sie sich zu amüsieren.

<sup>7</sup>Und JHWH sprach zu Mose: Geh, steig hinab, denn dein Volk, das du aus dem Land Ägypten heraufgeführt hast, hat gefrevelt. [...] 32,7,14

<sup>33</sup><sup>1</sup>Und dann sprach JHWH zu Mose: Geh, zieh hinauf von hier, du und das Volk, das du aus dem Land Ägypten heraufgeführt hast, in das Land, das ich Abraham, Isaak und Jakob mit den Worten zugeschworen habe: Deinen Nachkommen werde ich es geben. <sup>2</sup>Und ich werde meinen Boten vor dir hersenden, und ich werde die Kanaaniter, Amoriter, Hetiter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter vertreiben, <sup>3</sup>in ein Land, das von Milch und Honig fließt; weil ich nicht in deiner Mitte hinaufziehen kann, denn du bist ein Volk mit steifem Nacken, damit ich dich auf dem Weg nicht vertilgen muß. <sup>4</sup>Da das Volk diese schlechte Nachricht vernahm, da trauerten sie und niemand legte seinen Schmuck an. <sup>5</sup>Und JHWH sagte zu Mose: Sag zu den Israeliten: Ihr seid ein Volk mit steifem Nacken, in dem Augenblick, wo ich in deiner Mitte hinaufziehen würde, müßte ich dich vernichten; nun aber nimm dir deinen Schmuck ab, und ich werde schon wissen, was ich mit dir machen kann. <sup>6</sup>Und dann zogen sich die Israeliten ihren Schmuck ab, vom Berg Horeb an. [...] 33,1-6

32, 1 Die Lexika (vgl. Ges<sup>18</sup>, 134; HAL<sup>3</sup>, 112 f.) setzen eine homogene Basis בוש »verziehen« an, doch läßt sich der Aspekt des Nicht-zustande-Kommens durchaus von בוש »beschämt, zuschande w.« ableiten. Zu Text und Übersetzung

32, 4 Ausgehend vom Nomen חרט (üblicherweise »Meißel, Griffel u. ä.«) werden unterschiedliche Übersetzungen des Satzes vorgelegt: »er formte/bildete mit einem Meißel/Griffel«; »er goß/schmolz in/zu einer Form«; »er sammelte in einem Beutel« (vgl. Hahn 148–155). Beachtet man aber die parallele Struktur der beiden letzten Sätze von V 4a, dann legt sich nahe, hier eine Bezeichnung der Goldschmiedetätigkeit zu sehen, die auf der Basis von חרט »Skulptur« im Sinne des Produktes der Zisilierarbeit (vgl. HAL<sup>3</sup>, 338 f.), den gesamten Fertigungsakt umschreibt (vgl. Dohmen 1987, 72 f.).

32, 5 Die Schwierigkeit des objektlosen Satzes behebt die Peschitta dadurch, daß sie »er fürchtete sich« (אִירָא) liest.

32, 6 Die LXX formuliert alle Handlungen in der ersten Vershälfte im Sg., um sie als (priesterliche?) Handlungen Aarons darzustellen (s. zur Auslegung).

32, 6 Die komplexe Semantik und Verwendungsbreite von שלמים wird durch die »Doppelopferhandlung bei öffentlichen Anlässen« (Seidl, ThWAT VIII 110) auf das Mahlopfer eingegrenzt. [...]

33, 7–11 Bei der Übersetzung ist die Syntax des Abschnittes V 7–11 zu beachten. Es beginnt im ersten Satz mit  $w^e-x-jigtol$  und wird konsequent durch  $w^e-qatal$  fortgeführt. Der Eröffnungssatz gibt damit »Gebot, Befehl, dring. Wunsch« (H. Irsigler, 1978, 80; vgl. W. Groß, BN 18, 1982, 65) an. Dieser Injunktiv wird dann entsprechend in den Folgesätzen durch  $w^eqatal-x$  gleichgeordnet weitergeführt (vgl. W. Groß, 1982, 66), so daß der gan-

ze Abschnitt als Potentialis erscheint, der eine bestimmte Funktion des Zeltes beschreibt (vgl. Durham, 439, der von »customary actions« spricht). Somit erübrigt sich auch die Diskussion um den Artikel bei **לְהִאָדָּר**, denn es geht eindeutig um das zuvor schon erwähnte Zelt, nur eben in spezifischer Funktion (s. u. Auslegung). [...]

Auslegung  
Kontextuelle  
Anbindung

Die dieses Kapitel eröffnende Konsekutivform (**וַיִּרְאֵה** »und dann sah«) zeigt schon an, daß die Erzählung dieses Kapitels mit dem vorausgehenden fest verbunden ist. Die masoretische Gliederung macht dies dadurch deutlich, daß sie 31,18 als Anfang nimmt (Setuma nach 31,17), wengleich auch schon die Syntax von V 18 narrativen Progress (*wajjiqtol*) anzeigt. Die Semantik dieses Verses gibt mit ihrem Hinweis auf das Ende der Gottesrede an, daß die hier fortgeführte Handlung den Komplex der vorausgehenden Gottesrede rahmt. Somit wird nach vorne hin auf Ex 24,12–18 verwiesen, wo Gott die Übergabe der Tafeln angekündigt hatte. Daraus ergibt sich ein Faden, der den größeren Kontext zusammenhält, auf die Ankündigung der Tafeln (24,12) folgt die Mitteilung ihrer Übergabe (31,18) und schließlich die Notiz von den Tafeln in der Hand des Mose beim Abstieg vom Berg (32,15).

Zeitraumen in  
32–34

Mit diesem Faden (s. o. Exkurs zum Tafelmotiv bei 24,12) korrespondierend wird der Zeitraumen konstituiert, der die verschiedenen Erzählperspektiven markiert: 24,18 gibt vorausweisend an, daß der Bergaufenthalt 40 Tage und 40 Nächte dauern wird, die Übergabenotiz von 31,18 läßt erkennen, daß die Zeitspanne zu Ende geht, weil nach 24,12 das Ziel des Bergaufenthaltes für Mose in der Übernahme dieser Tafeln besteht, doch bevor Mose mit den Tafeln hinabsteigen kann, wird der Blick auf das Volk gelenkt, dessen Handlung – Herstellung des Kalbes und Fest – auf zwei Tage verteilt wird (V 5 **מָחָר** »morgen« und V 6 **מִמָּחָרָתָא** »am folgenden Tag«), so daß wenn Mose *nach* 40 Tagen zurückkehrt und dann auf den zweiten Tag, den des Festes, der erzählten Handlung des Volkes trifft, 32,1–5 auf den 40. Tag, den Tag der Übergabe der Tafeln an Mose, datiert wird. Dadurch ist die das gesamte folgende Geschehen deutende Opposition schon konstituiert: Das vom Volk hergestellte Kalb steht gegen die Offenbarung Gottes, die ihre sinnenfällige Spitze in den Tafeln, die Mose übergeben bekommt, gefunden hat. Die Besonderheit dieses Tages wird im vorliegenden Kapitel weiter dadurch herausgehoben, daß der große zweite Abschnitt des Kapitels in V 7–14, der dem deutenden Gespräch zwischen Gott und Mose gewidmet ist, auf diesen Tag zurückschwenkt, nachdem mit V 6 schon der folgende Tag erreicht war, der in V 15–29 als Tag der Auseinandersetzung zwischen Mose und dem sündigen Volk erzählt wird. Deutlich von diesem Tag durch den Zeitraumen abgesetzt wird schließlich der gesamte Bereich der Fürbitte des Mose (32,30 ff.) und die noch einen Tag später datierte Bundeserneuerung (vgl. 34,2.4). Daraus ergibt sich ein Zeitschema, das seinen Höhepunkt auf

dem abschließenden Tag der Erneuerung des Bundes hat, der dem herausgehobenen dritten Tag der Sinaitheophanie entspricht (vgl. 19, 10.11.16). Der Parallelisierung zur Sinaitheophanie dient auch die abschließende Notiz in 34, 28, die analog zu 24, 18 Mose noch einmal 40 Tage und 40 Nächte auf dem Berg verweilen läßt, so daß die Verschriftung des »Zehnwortes« oder des vorausgehenden Gesetzesstückes von 34, 11–26 (s. o. zu Text und Übersetzung von V 28) ans Ende dieser Zeitspanne verlegt wird. Diese Gegenüberstellung ist möglich, ohne den Zeitrahmen zu zerstören, weil die Bundeserneuerung von Ex 34 nicht in einem neuen Ritus vollzogen wird, sondern in einem Sprechakt (vgl. die bestätigende Feststellung in V 10 und den Koinzidenzfall in V 28), so daß diese Bundeserneuerung auf den dritten Tag datiert bleibt, während der Abschluß des Ganzen in bewußter Entsprechung zur eigentlichen Sinaitheophanie durch V 28 um 40 Tage verschoben wird.

Eine entsprechende spätere korrespondierende Anspielung auf dieses Zeitschema findet sich in der Kundschaftererzählung Num 13–14, wo sich die Ereignisse auch nach den 40 Tagen der Erkundung des Landes auf drei Tage konzentrieren (vgl. die Zeitangaben in Num 14, 1.25.40). Für Ex 32 ergibt sich daraus, daß die Handlung, die in V 1–5 berichtet wird, in ihrer Opposition zur Sinaitheophanie (Übergabe der Tafeln) als Voraussetzung des gesamten folgenden Teils betrachtet wird, da dieser nachfolgende Teil korrespondierend zur Sinaitheophanie auf drei Tage aufgeteilt ist.

## Auslegung

Der Perspektivenwechsel, der mit V 1 eingeleitet wird und das nun Berichtete nicht als Fortsetzung von 31, 18 verstanden wissen will, sondern als paralleles Geschehen, wird nicht nur durch den Subjektwechsel, sondern vor allen Dingen durch die Semantik des Verbs (ראה) »sehen«) herausgestrichen. Das Volk »sieht« in diesem Moment natürlich nichts, und gerade dieses Nicht-Sehen des Mose wird zur Motivation für den Aaron dann vorgetragenen Wunsch nach einem Gott. Es geht in V 1 auch nicht darum, daß das Volk eine Verzögerung, so die häufig zu findende, aber irreführende Übersetzung und Interpretation der nachfolgenden Verbform (zu בוש »zuschande werden« s. o.), »sehen« könnte. Vielmehr ist mit dem gewählten Verb zur Eröffnung des Kapitels 32 die Perspektive des Volkes angezeigt. Gleichzeitig ist damit ein Leitwort genannt, das das Kapitel durchzieht (vgl. V 5 mit der Perspektive Aarons; V 9 mit der Perspektive Gottes und V 19.25 mit der Perspektive des Mose).

32, 1–6  
Motivation des  
Volkes

Das zweite Auftreten dieses Leitwortes (ראה) »sehen«) in V 5 signalisiert auch sogleich ein weiteres Problem der gesamten Geschichte, das die Position Aarons bei diesem »Sündenfall« betrifft. Der objektlose Satz zur Eröff-

nung von V 5 stellt Aaron in gewisser Weise als Außenstehenden dar, der das Geschehen wahrnimmt und daraufhin erst reagiert. Dahinter ist einerseits eine Tendenz zu erkennen, die eine Art Ehrenrettung Aarons versucht (vgl. Valentin), andererseits wird er als eine der »Hauptpersonen« (neben Gott, Mose und Volk) profiliert. Beides begegnet auch schon in der Exposition der Geschichte (V 1), wo Aaron sogleich in der Position des Stellvertreters für den abwesenden Mose erscheint und die Formulierung signalisiert, daß Aaron durch das Volk unter Druck gesetzt wird; denn קהל על »sammeln/versammeln in bezug auf« wird im AT immer in adversativem Sinn »gegen jmd.« (vgl. Num 16, 3; 17, 7; 20, 2; 16, 19 [Hi]), während קהל אל das Versammeln »bei/um/zu jmd.« meint. Konsequenterweise entfaltet die Exposition in V 1 das Problem der nachfolgenden Geschichte: die Führung auf dem Weg von Ägypten ins Gelobte Land steht auf dem Spiel. Diese Führung wird als »Heraufführung« (עלה) des Mose charakterisiert. Mose als Subjekt der Heraufführung begegnet auch in Ex 17, 3; 33, 1; Num 16, 13 (in Verbindung mit JHWH in Num 21, 5), so daß die Abwesenheit und das Ausbleiben des Mose konsequent mit der Frage der weiteren Wanderung verbunden wird. Die Logik der Exposition besteht darin, daß Mose bis hierher geführt hat, nun aber eine Führung für den weiteren Weg nötig wird. Wenn das Anliegen des Volkes auf den Begriff eines Gottes (אלהים) »Gott/Götter), der gemacht werden soll, gebracht wird, so ist damit wohl weniger in despektierlichem Ton die Unmöglichkeit des nachfolgenden Geschehens vorab beurteilt, als vielmehr der Gedanke, daß das Volk die über Mose hergestellte Verbindung zu Gott als abgerissen betrachtet und deshalb selbst aktiv werden will und muß im Blick auf die weitere Wanderung.

Gen 35 als  
Hintergrund

Ohne Umschweife kommt die Geschichte dann auch gleich zum Kern der Erfüllung des vorgetragenen Wunsches. Gleichwohl hat Aarons dann folgende Aufforderung, die goldenen Ohringe zu ihm zu bringen, Signalfunktion. Daß speziell von goldenen Ohringen der Frauen, Söhne und Töchter gesprochen wird, hat man oft im Blick auf den Personenkreis eng geführt und daraus eine Verbindung zu Ex 3, 22 abgeleitet, wo im Zusammenhang mit den silbernen und goldenen Geräten, die von den Ägyptern »entliehen« werden sollen, ebenso Frauen, Söhne und Töchter genannt werden. Doch einerseits nennt V 3 schon das ganze Volk und andererseits ist in Ex 3, 22 undifferenziert von »Geräten« (כלי) und nicht speziell von Ohringen die Rede. Ohringe begegnen im Pentateuch aber nur noch in Gen 35, 4. Dort werden die Ohringe unmittelbar mit den fremden Göttern in Verbindung gebracht, von denen sich das Haus Jakobs freimachen soll, um »gereinigt« dem Rettergott Jakobs in Bet-El opfern zu können. Da die Ohringe hier zusammen mit den Götterbildern vergraben werden, was als Abrennitionsritus und kultische Reinigung dargestellt wird, muß es sich bei diesen Ohringen um mehr als wertvollen Schmuck handeln. Doch Gen 35 gestaltet darauf aufbauend die Gründungsgeschichte des Heiligtums von

Bet-El, das dem Gott geweiht ist, der Jakob auf seinem Weg begleitet hat (vgl. V 3). Zur Heiligtumsgründung gehört sodann die Errichtung und Salbung eines Gedenksteins (V 14) in Parallele zu Gen 28, 18. Die in Ex 32, 2–3 erwähnten Ohringe spielen folglich die Geschichte von Gen 35 in Ex 32 ein, so daß gleich zu Beginn der Geschichte der Blick auf Bet-El gerichtet wird, was für die nachfolgende Geschichte noch weitergehende Bedeutung gewinnen soll. [...]

Von den 35 Belegen für das Wort Kalb (hebräisch עֵבֶל) im AT entfallen 19 auf die Bezeichnung eines Kultbildes, wobei diese Belege auf zwei Größen bezogen werden; zum einen das sog. »Goldene Kalb« und zum anderen die beiden Kälber, die Jerobeam in Bet-El und Dan aufgestellt hat. Insofern grundsätzlich kein Zweifel besteht, daß die beiden Bereiche literarisch aufeinander bezogen sind, wird man nicht davon ausgehen können, daß »Kalb« eine allgemeine Götterbildbezeichnung ist. Vielmehr hat man den Begriff aus dem spezifischen Kontext der Bet-El- (und Dan)-Traditionen zu erklären. Religionsgeschichtlich hat man diese Erwähnung mit dem im Mittelmeerraum und Vorderen Orient weit verbreiteten Stierkult in Verbindung gebracht. Doch will in diesem Kontext die terminologische Differenz zwischen Stier und Kalb erklärt werden. Dazu hat man schon in zahlreichen Übersetzungen auf das Alter des Stiers zurückgegriffen und statt von einem Kalb von einem Jungstier gesprochen. Daneben ist auch vorgeschlagen worden, den Begriff Kalb von der Größe des Bildes her zu erklären, so daß er sich auf einen kleinen Stier beziehen würde. Schließlich ist auch versucht worden, den Ausdruck auf einen polemischen Begriff hoseanischer Theologie zurückzuführen. Da aber ein pejorativer Gebrauch des Wortes im Hebräischen nicht nachweisbar ist und Jugendlichkeit und Größe des Bildes semantisch vom Begriff Kalb auch nicht abgedeckt werden, helfen diese Erklärungen für den sprachlichen Befund kaum weiter. Aus der Erwähnung von zwei Kälbern, die Jerobeam in Bet-El und Dan aufgestellt hat (vgl. 1 Kön 12) könnte man auf die Besonderheiten altorientalischer Kälbersymbolik neben dem Stiermotiv denken, da die mit den paarweise auftretenden Kälbern verbundene Herrschaftssymbolik (vgl. H. G. Buchholz, Kälbersymbolik [Acta praehistorica et archaeologica 11/12, 1980/81, 55–77]) zur politischen Konzeption der Selbständigkeit des Nordreiches passen könnte. Dagegen spricht allerdings, daß die Erwähnung Dans – und damit eines zweiten Kalbs – in 1 Kön 12 offensichtlich auf eine Tendenz zurückgeht, die Jerobeam des Verstoßes gegen das erste und zweite Dekaloggebot bezichtigen will und darüber hinaus das singuläre Kalb von Ex 32 bzw. Dtn 9 ganz und gar nicht zu dieser Symbolik der paarweise auftretenden Kälber paßt. Beachtet man, daß die Verbindung zwischen den Erwähnungen des Goldenen Kalbes und dem der Jerobeam-Kälber in der Ortstradition von Bet-El liegt, dann wird man religionsgeschichtlich unweigerlich auf die mit dem kanaanäischen Gott El verbundene Stiersymbolik treffen (vgl. H. Motzki). Da religionsgeschichtlich die Integration des Gottes JHWH in den Kontext des kanaanäischen Pantheons und die monolatrische und später monotheistische Entwicklung des JHWH-Glaubens sich als komplexer und langwieriger Prozeß darstellt, muß in Erwägung gezogen werden, daß auch die JHWH-Verehrung in Bet-El zuerst in einer Form der Unter- bzw. Zuordnung im Blick auf den Hochgott El geschehen ist. [...]

Die Geschichte vom Goldenen Kalb in der Darstellung von Dtn 9f. greift deutlich auf einen Grundbestand der Erzählung von Ex 32 zurück, was unter anderem daran

Exkurs: Kalb

Diachrone  
Aspekte  
Ex 32 – Dtn 9f.

zu erkennen ist, daß Dtn 9f. nur das Basisproblem der Erzählung von Ex 32 übernimmt, nämlich die Herstellung des Goldenen Kalbes, um von dort her den Bundesbruch des Volkes theologisch zu deuten. Die Beurteilung der Tat erfolgt in Dtn 9 im Anschluß an die schon erwähnte Ausgangsposition beim dekalogischen Bilderverbot (Dtn 9,12) im Rahmen einer Rede JHWHs an Mose, die den Grundstrang des Erzählfadens von Dtn 9 darstellt. Wenn aber Ex 32 einen solchen Dialog zwischen JHWH und Mose zur Deutung des Geschehens in die übrige Erzählung – mit ihren eigenen Schwerpunkten – eingebettet hat, während Dtn 9f. einen solchen deutenden Dialog zur Grundlage macht, legt sich der Gedanke nahe, daß dieser Abschnitt erst im Zuge einer Fortschreibung der Sinaiperikope auf der Basis von Dtn 9f. entstanden ist. Das wird noch deutlicher, wenn man beachtet, daß der Rückgriff auf das Bilderverbot in V 8 in einer Weise geschieht, die das konkrete Objekt der Erzählung – Goldenes Kalb – und nicht das allgemeine **לִפְנֵי** »Kultbild«, wie man es vom dekalogischen Bilderverbot (Ex 20,8; Dtn 5,6) her kennt, benutzt. Eine ähnliche Formulierung, auf die 32,8 zurückgreifen könnte, liegt in 20,23 vor, wo von goldenen und silbernen Göttern die Rede ist. Auf diesen Kontext des Bundesbuches verweist auch die in V 8 folgende Wendung »sie haben ihm geopfert«, weil dies exakt auf die Vorstellung der Fremdgötterverehrung im Bundesbuch (vgl. 22,19) zurückgreift. Von hierher ergibt sich auch ein plausibler Ansatzpunkt für eine diachrone Erklärung, insofern das Bundesbuch erst im Zuge einer vom Deuteronomium her kommenden Bearbeitung der Sinaiperikope eingearbeitet worden ist (s. o. zum Bundesbuch). [...]

## Rezeptionsgeschichte

Apg 7 Die exponierte Stellung der Erzählung vom Goldenen Kalb als erste und entscheidende Sünde des Gottesvolkes nach dem Bundesschluß und als Geburtsgeschichte des biblischen Bilderverbotes begründet die vielfältige und intensive Bezugnahme auf diese Geschichte. Schon im Neuen Testament begegnen zwei für die christliche Rezeption des Alten Testaments insgesamt bedeutende Bezugnahmen auf die Geschichte vom Goldenen Kalb. In der groß angelegten Stephanusrede (Apg 7,1–53) konfrontiert Lukas mit großer Schärfe christliche und jüdische Überzeugungen (vgl. F. Mußner, NEB z. St.). [...]

1 Kor 10 Die Geschichte Israels als Warnung benutzt Paulus in 1 Kor 10 und kommt dabei auch im Zusammenhang der Götzendienstproblematik auf Ex 32 zu sprechen. Die Intention wird schon am Zitat in 1 Kor 10,7 (Ex 32,6) ersichtlich: »Werdet nicht Götzendiener wie einige von ihnen, denn es steht in der Schrift: Das Volk setzte sich zum Essen und Trinken; dann standen sie auf, um sich zu vergnügen.« Hier wird die Sünde des Volkes durch die Brille des Götzendienstes gelesen [...]

Antijüdische Polemik Die breite Aufnahme, die die Geschichte vom Goldenen Kalb in der Schriftauslegung der Kirchenväter gefunden hat, bestimmt schließlich auch große Bereiche der christlichen Ikonographie. Dabei stehen einige Aspekte im Vordergrund. Das Goldene Kalb wird mit dem Teufel gleichgesetzt, so



daß seine Verehrung mit allen Formen des Widergöttlichen verbunden werden kann. Nicht selten wird aber das Goldene Kalb auch mit dem Judentum gleichgesetzt, so daß die Geschichte für vielfältige antijüdische Polemiken erhalten muß. [...]

In den Kontext der christlichen Absage an jede Form des Götzendienstes stellt schließlich die Tradition der mittelalterlichen *biblia pauperum* die Geschichte vom Goldenen Kalb, die sie in dem Aspekt der Zerstörung des Kalbes durch Mose (Ex 32, 19 f.) als Typos dem neutestamentlichen Antitypos »Sturz der Götzenbilder« entgegenstellt. [...]

Eine imposante und tiefsinnige Rezeption der Geschichte vom Goldenen Kalb findet sich in der Moderne schließlich in Arnold Schönbergs Oper »Moses und Aron«, die im wahrsten Sinn des Wortes um den im zweiten Akt dargestellten »Tanz ums Goldene Kalb« kreist. Dabei projiziert Schönberg nicht nur die Konfrontation von Wort und Bild in die je eigene Gottesvorstellung des Mose und Aaron, sondern ihm geht es um die Unvorstellbarkeit Gottes, das auserwählte Volk und die Volksführer, wie er selbst betont. Die Berufung und Erwählung Israels zielt für Schönberg darauf ab, der Welt den Gottesgedanken zu verkünden. [...]

Dieser Teil knüpft unmittelbar an das vorausgehende Kapitel, näherhin die durch 32, 35 unterbrochene Gottesrede der V 33 f. an. Ausgehend vom Befehl Gottes, vom Sinai aufzubrechen, [...] erläutert die Geschichte von Lev 10, 1–3, wo die Aaron-Söhne Nadab und Abihu wegen ihrer eigenmächtigen Kulthandlungen sterben müssen, und der Tod durch ein von Gott ausgehendes »verzehrendes Feuer« (לֹאֵל »vertilgen«, Lev 10, 2) ausgeführt wird.

Mag diese Geschichte auf den ersten Blick wie ein Fallbeispiel dafür gelten, daß das Heilige und das Sündige nicht nebeneinander bestehen können, sondern Gottes Heiligkeit – dem Bild der Läuterung im Feuer vergleichbar – seine unmittelbare Umgebung »reinigt«, so wird bei genauerer Betrachtung doch die tiefe Verbindung zur Geschichte vom Goldenen Kalb deutlich. [...]

Aber die wichtigere Frage, die die meisten Kommentatoren sich gar nicht mehr stellen, ist die nach der hier »zitierten« Gottesrede. Solch ein Rückverweis hat eine intertextuelle Funktion, die es zu erheben gilt, und die beispielsweise Raschi in seinem Pentateuchkommentar zu dieser Stelle präzise ins Zentrum rückt: »Das ist, was gesprochen hat, wo hat Er es gesprochen?«, und Raschis Antwort ergeht in einem Verweis auf Ex 29, 43, wo die zentralen Begriffe und Vorstellungen begegnen: »Ich werde dort den Israeliten begegnen und mich in meiner Heiligkeit als heilig erweisen.« Der ganze Abschnitt, zu dem dieser Vers gehört, nimmt die *Begegnung* von Gott und Israel in den Blick und führt zum Gedanken des Wohnens Gottes im Volk. Innerhalb der Sinaiperikope bildet der Abschnitt ein Zentralstück (vgl. Janowski, 1993, 138 f.), in dem er auf diese Offenbarungsvorstellung abhebt.

Die Armen-  
bibel

Schönbergs  
»Mose und  
Aron«

33, 1–6  
Gefährliche  
Nähe

Nadab und  
Abihu als  
Beispiel

Die Frage  
nach der  
Gottesrede

## **Ausstattung/Bestellhinweise**

### **Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament – ein großer ökumenischer Kommentar in ansprechender Ausstattung**

Das Buchformat von **HthKAT** beträgt 17,0 × 23,7 cm. Die Umfänge der handlichen Bände liegen jeweils zwischen ca. 250 und 450 Seiten. Typographie und Satzspiegel garantieren eine hohe Lesefreundlichkeit. Für den Druck wird ein säurefreies Spezialpapier verwendet, das in seiner Altersbeständigkeit höchsten Ansprüchen genügt.

#### ***Und so können Sie den Kommentar bestellen:***

Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament kann zu einem ermäßigten Preis subskribiert werden, die Bände sind aber auch einzeln erhältlich.

Der hier zur Subskription angebotene Kommentar wird ca. 54 Bände umfassen (siehe Editionsplan Seite 6–7). Der ermäßigte Subskriptionspreis für das Gesamtwerk liegt um etwa 15% unter dem jeweiligen Einzelbandpreis. Der Preis der Einzelbände wird je nach Umfang dem der ersten Bände entsprechen (siehe Seite 5), sofern nicht wesentliche Änderungen der Wirtschaftslage – z. B. durch Kostensteigerungen, die das normale Maß übersteigen, oder auch durch Veränderungen der MWSt. – eine entsprechende Preiserhöhung notwendig machen.

Jährlich sollen 4 bis 5 Bände erscheinen, so daß das gesamte Werk voraussichtlich bis Ende 2010 geschlossen vorliegen wird.

**Verwenden Sie für Ihre Bestellung beigefügte Bestellkarte**



Ein Bibelkommentar zur Jahrtausendwende:

Herders theologischer Kommentar zum  
Alten Testament (HthK AT)

HthK AT verkörpert einen Quantensprung in  
der Exegese des Alten Testaments

- von der übergewichtigen Analyse von Textschichten zur Analyse des Endtextes
- von einer einseitigen zur zweiseitigen Wahrnehmung des Alten Testaments als Heilige Schrift von Christentum und Judentum
- von einer konfessionsgebundenen zu einer konsequent ökumenischen Ausrichtung: Der jeweils beste Fachmann bzw. die jeweils beste Fachfrau schreibt den Kommentar für das betreffende alttestamentliche Buch, seien es jüdische, katholische oder protestantische Gelehrte.
- von uferlosen Detaildiskussionen zur Konzentration auf das theologisch Wesentliche.

Bestell-Nr. 939974