

Christoph Dohmen  
Exodus 1–18

Herders Theologischer Kommentar  
zum Alten Testament

Begründet von

Erich Zenger †

Herausgegeben von

Ulrich Berges, Christoph Dohmen,  
Ludger Schwienhorst-Schönberger

# Exodus 1–18

Übersetzt und ausgelegt von

Christoph Dohmen



FREIBURG · BASEL · WIEN

*Den Freunden und Lehrern  
Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger*

עשה לך רב וקנה לך חבר

(פרק א' ו')

2. durchgesehene und erweiterte Auflage 2021



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2015  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Karte: Peter Palm, Berlin  
Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-451-26804-5

# Inhalt

Vorwort zur ersten Auflage . . . . .	1
Vorwort zur zweiten Auflage . . . . .	3
Literaturverzeichnis . . . . .	5
I. Textausgaben . . . . .	5
II. Kommentare zum Buch Exodus . . . . .	34
III. Einzelstudien . . . . .	36
Abkürzungsverzeichnis . . . . .	34
1. Biblische Bücher und außerkanonische Schriften . . . . .	34
2. Abkürzungen der Zeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerke	39
Abbildungsverzeichnis . . . . .	44
Einleitung . . . . .	45
I. Zur Hermeneutik des Kommentars . . . . .	45
II. Das Buch Exodus im Pentateuch . . . . .	58
III. Literatur und Geschichte . . . . .	71

## Kommentierung

1. Exodus 1–18: Der Auszug aus Ägypten und der Weg zum Sinai .	80
1.1 Exodus 1–4: Von den Verheißungen zu den Erfüllungen . . . .	80
1.1.1 Exodus 1,1–2,23: Voraussetzungen einer Beziehungs- geschichte . . . . .	82
1.1.2 Exodus 3,1–4,31: Gott mit Mose für Israel . . . . .	133

## Inhalt

1.2	Exodus 5,1–11,10: Beim Pharao . . . . .	184
1.2.1	Exodus 5,1–7,7: Konfrontation mit Folgen . . . . .	185
1.2.2	Exodus 7,8–11,10: Die Plagen . . . . .	218
1.3	Exodus 12,1–15,21: Der Auszug . . . . .	272
1.3.1	Exodus 12,1–13,19: Die entscheidende Nacht . . . . .	275
1.3.2	Exodus 13,20–14,31: Rettung am Meer . . . . .	314
1.3.3	Exodus 15,1–21: Besungene Rettung . . . . .	334
1.4	Exodus 15,22–18,27: Auf dem Weg . . . . .	368
1.4.1	Exodus 15,22–17,7: Vermittelte Gegenwart Gottes . .	370
1.4.2	Exodus 17,8 – 18,27: Folgenreiche Begegnungen . . .	405

## Verzeichnis der Exkurse

Die Siebzig . . . . .	97
Sargon-Legende und Mose-Geschichte . . . . .	114
Der Name Mose . . . . .	118
Wüste . . . . .	145
Namenoffenbarung in Ex 3,14? . . . . .	160
Verstockung Pharaos . . . . .	236
Das Päsach in Ägypten . . . . .	296
Das Schilfmeer . . . . .	348
Ursprung des Schabbat . . . . .	393
Bibelstellenregister . . . . .	436

## Inhalt von Band 2 (Exodus 19–40)

2.	Exodus 19–40: Die Sinaitheophanie . . . . .	42
2.1	Exodus 19–24: Gottesoffenbarung und Bundesschluss . . . . .	42
	2.1.1 Exodus 19,1–25: Ankunft, Vorbereitung und Theophanie am Sinai . . . . .	44
	2.1.2 Exodus 20,1–21: Der Dekalog . . . . .	82
	2.1.3 Exodus 20,22–23,33: Anweisungen für den Bund . . . . .	137
	2.1.4 Exodus 24,1–18: Bundesurkunde und Bundesschluss . . . . .	196
2.2	Exodus 25–31: Anweisungen für das Heiligtum . . . . .	221
2.3	Exodus 32–34: Goldenes Kalb und Bundeserneuerung . . . . .	281
	2.3.1 Exodus 32,1–29: Abwendung von Gott . . . . .	288
	2.3.2 Exodus 32,30–34,9: Fürbitte des Mose und Vergebung Gottes . . . . .	316
	2.3.3 Exodus 34,10–35: Bundeserneuerung . . . . .	360
2.4	Exodus 35–40: Errichtung des Heiligtums . . . . .	379

### Verzeichnis der Exkurse

Der Gottesberg . . . . .	52
Auf Geiersflügeln . . . . .	57
Der Dekalog in Exodus und Deuteronomium . . . . .	92
Die Tafeln . . . . .	211
Vielsagende Parallelität . . . . .	286
Das Kalb als Götterbild . . . . .	296
Deutungen der Sünde in Ex 32 und Dtn 9 . . . . .	301
Gefährliche Nähe Gottes . . . . .	331
Bibelstellenregister . . . . .	405



## Vorwort zur ersten Auflage

Am Ende eines langen Weges, den die Kommentierung des Buches Exodus darstellt, schaut man als Kommentator auf ein Stück eigener Lebenszeit, die man mit diesem Buch verbracht hat, zurück. Zu diesem Buch haben sich, nicht nur auf dem eigenen Schreibtisch, viele andere Bücher, die das Buch Exodus schon kommentiert haben, versammelt, so dass man sich nur dankbar in das große Gespräch der Jahrhunderte über das Buch Exodus einreihen kann. Einen Kommentar möchte ich aus all den vielen, aus denen ich viel lernen konnte, hervorheben; es ist der große Kommentar von Benno Jacob, der erst gut 50 Jahre nach dem Tod des Autors erscheinen konnte, dann aber gerade zum Beginn meiner eigenen Kommentierungsarbeiten. Benno Jacobs einzigartige Verbundenheit und Vertrautheit mit dem Bibeltext, die man auf jeder Seite spüren kann, hat mich fasziniert und inspiriert. Wie kein anderer Kommentar hat diese Auslegung Jacobs mich angeregt und herausgefordert. In Zustimmung und Widerspruch hat er mich meinen eigenen Weg zum Text des Exodusbuches finden lassen. An Jacobs Kommentar kann und soll man sich als Kommentator nicht messen, aber man kann hoffen und wünschen, dass der eigene Kommentar Interessierten der eigenen Zeit einen Zugang zum Buch Exodus eröffnet, so dass sie die literarischen und theologischen Schätze, die darin verborgen sind, für sich zu heben vermögen.

Beim vorliegenden Kommentar ist die Kommentierung des zweiten Teils (Ex 19–40) vor der des ersten Teils (Ex 1–18) erschienen, wofür im Vorwort des zuerst erschienenen Bandes Gründe genannt sind. Ob das damit verbundene Ziel, das Exodusbuches nicht nur aus der Perspektive der Exoduserzählung wahrzunehmen, sondern seine Botschaft aus der Verbindung der beiden großen Teile – Exodus und Sinai – zu verstehen, erreicht ist, müssen die Leser des Kommentars entscheiden. Im Großen wie im Kleinen ist der Kommentar darauf ausgerichtet, die Zusammenhänge sichtbar werden zu lassen. Das gelingt am besten, wenn man im vorliegenden Kommentar nicht nur Informationen zu einzelnen Versen oder Details sucht, sondern größere, zusammenhängende Stücke liest.

Das Literaturverzeichnis des vorliegenden Bandes führt – selbstverständlich in Auswahl – das des zuvor erschienenen Bandes zu Exodus 19–40 insofern

## Vorwort zur ersten Auflage

fort, als auch Titel zu Ex 19–40, die nach dem Erscheinen jenes Bandes (2004) erschienen sind, aufgenommen worden sind.

Literatur, die im allgemeinen Literaturverzeichnis oder in der Literatur zu den einzelnen Textabschnitten zitiert ist, wird im Text nur mit Autor und Kurztitel zitiert, Exoduskommentare werden durchgängig nur mit Autorennamen und Seitenzahl zitiert. Übersetzungen aus der LXX sind, wenn nicht anders angegeben, der »Septuaginta Deutsch« (LXX-D) entnommen.

»Leser« und »Autor«, »Rezipient« etc. sind im Text immer als Funktionen gemeint und nicht auf reale Personen bezogen; deshalb werden sie nicht in männlicher und weiblicher Form geboten.

Niemand schreibt einen Kommentar alleine. Es braucht helfende Hände und mithdenkende Köpfe. Diese habe ich in den Hilfskräften des Lehrstuhls, zuletzt Veronika Maierhofer, Regina Riedl, Marc Sagerer und Martin Seiberl, gefunden, die von der Literaturbeschaffung bis zum Korrekturlesen vieles beigetragen haben, was nicht zu sehen ist. Der Dank dafür verbindet sich mit dem Dank an meine Sekretärin Gabriele Ziegler, die sich mit großem Engagement der sichtbaren Gestalt des Textes – in allen seinen Überarbeitungen und Neufassungen – gewidmet hat. Ein besonderer Dank gilt meinem Assistenten Dr. Matthias Ederer, der mehr als einmal seine eigenen Arbeiten und Interessen zugunsten des Exoduskommentars zurückstellte; als »Erstleser« meiner Kommentierung ist er mir zum wichtigen Gesprächspartner geworden, dem ich und die künftigen Leser des Kommentars viel verdanken. Zum guten Abschluss des Ganzen hat auch die Ermöglichung einer längeren Freistellung von den Aufgaben in Lehre und Verwaltung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft beigetragen. Für die bewährte verlegerische Betreuung des Werkes danke ich dem Verlag Herder, namentlich Herrn Dr. Bruno Steimer.

Die Freunde, die mir Lehrer waren und sind, haben mich in die nicht enden *sollende* Diskussion über die Tora verwickelt, so dass ihnen, *Frank-Lothar Hossfeld* und *Erich Zenger*, dieser Kommentar in Dankbarkeit und tiefer Freundschaft gewidmet ist.

Regensburg, im August 2015

*Christoph Dohmen*

## Vorwort zur zweiten Auflage

2015 konnte ich mit dem vorliegenden Band meine Kommentierung zum Buch Exodus im HThKAT abschließen; doch »dies wunderbare Buch« (Benno Jacob) hat mich dennoch nicht losgelassen. Diesem Buch kommt zweifellos eine zentrale Rolle innerhalb der alttestamentlichen Literatur zu: »Das Exodusbuch ist das Zeugnis einer Traditionsliteratur aus mehr als einem halben Jahrtausend von kontrovers geführten theologischen Diskursen zur Ursprungsgeschichte Israels in Ägypten und in der Wüste am Gottesberg, die der Selbstvergewisserung Israels in Bezug auf seine Identität und ihrer jeweiligen Legitimation diente.« (E. Otto, ThLZ 146, 2021, 631) Vor diesem Hintergrund wundert es nicht, dass man dem Buch Exodus und seinen Themen immer wieder begegnet, wenn man sich mit biblischer Literatur beschäftigt.

Angesichts vieler neuer Studien und Beiträge zum Buch Exodus drängt sich dem Kommentator dieses Buches der Gedanke auf, noch einmal mit der Kommentierung von vorne anfangen zu müssen. Doch Zeit und Kraft sind begrenzt und an Anlage und Ausrichtung des Kommentars, wie sie in der Einleitung unter »Zur Hermeneutik des Kommentars« skizziert sind, möchte ich nichts ändern, da mir weiterhin wichtig ist, dass die Gattung des Kommentars sich von Forschungsberichten oder Einzelfragen gewidmeten Monografien unterscheidet. Aus diesem Grund ist das Literaturverzeichnis, in dem sich die unterschiedlichen Forschungsinteressen der letzten Jahre widerspiegeln, in dieser Neuauflage deutlich angewachsen. Dieses Literaturverzeichnis enthält Literatur zum gesamten Exodusbuch, da es auch in die parallel erscheinende dritte Auflage des zweiten Bandes mit meiner Kommentierung von Exodus 19 – 40 aufgenommen ist. Um die Seitenzählung des Haupttextes (Einleitung und Kommentierung) in den verschiedenen Auflagen kompatibel zu halten, wurde lediglich beim »Vorspann« eine neue Seitenzählungen teils mit römischen Zahlen vorgenommen.

Zu danken habe ich Vielen für Vieles. Matthias Ederer, Luzern, und Barbara Schmitz, Würzburg, haben 2017 in Regensburg ein anregendes Symposium zum Exodus organisiert, das unter dem Titel »Exodus. Interpretation durch Rezeption« 2017 als SBB 74 erschienen ist. Auch für mich selbst wurde auf diese Weise mein fertiger Exodus-Kommentar zu einem eigenen Gesprächspartner.

## **Vorwort zur zweiten Auflage**

Stellvertretend für alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter am Lehrstuhl gilt ein ganz besonderer Dank meiner Sekretärin Gabriele Ziegler und last but not least der Lektorin des Verlags Herder, Maria Steiger, die mit Engagement und Sorgfalt auch diese Neuauflage betreut hat.

Dass fünf Jahre nach Erich Zenger 2015 auch Frank-Lothar Hossfeld von uns gegangen ist, lässt mich der beiden Freunde und Lehrer weiterhin im Sinne der Widmung gedenken.

Regensburg 2021, im Jubiläumsjahr  
»1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland«

*Christoph Dohmen*

# Einleitung

## I. Zur Hermeneutik des Kommentars

A. Assmann, Im Dickicht der Zeichen, Berlin 2015. – J. Assmann/B. Gladigow (Hg.), Text und Kommentar. (Archäologie der literarischen Kommunikation IV), München 1995. – W. Bacher/K. Kaufmann/J. F. McCurdy, Bible Exegesis: JE 3, 162–178. – A. Bosse/A. Samely/M. Schöller/F. Simmler/C. Walde/W. Wischmeyer, Kommentar: LBH, 330–335. – B. S. Childs, The Genre of the Biblical Commentary as Problem and Challenge, in: M. Cogan (Hg.), Tehillah le-Moshe (FS M. Greenberg), Winona Lake 1997, 185–192. – C. Dohmen, Vom Buch der Psalmen zum AT-Kommentarwerk. Die Bedeutung von Erich Zengers Psalmenauslegung für »Herders Theologischen Kommentar zum Alten Testament«, in: C. Frevel (Hg.), »Mit meinem Gott überspringe ich eine Mauer«. Interreligiöse Horizonte in den Psalmen und Psalmenstudien (HBS 96) Freiburg 2020, 33–48. – C. Dohmen (Hg.), Das Alte Testament und seine Kommentare. Literarische und hermeneutische Orientierungen (SBB 81) Stuttgart 2021. – K. Ehlich, Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung, in: A. und J. Assmann (Hg.), Schrift und Gedächtnis (Archäologie der literarischen Kommunikation I), München 2<sup>1993</sup>, 24–43. – Ders., Zum Textbegriff, in: Ders., Sprache und sprachliches Handeln. Band 3. Diskurs – Narration – Text – Schrift, Berlin/New York 2007, 531–550. – R. K. Gibson/C. Shuttleworth Kraus (Hg.), The Classical Commentary. Histories, Practices, Theory, Leiden/Boston/Köln 2002. – R. Häfner, Kommentar 1: RDL 2, 298–302. – A. Jürgensen, »Die Exegese hat das erste Wort« – Zu Benno Jacobs Bibelauslegung, in: W. Jacob/A. Jürgensen, Die Exegese hat das erste Wort, Stuttgart 2002, 124–147. – G. Lohfink, Kommentar als Gattung: BuL 15, 1974, 1–16. – H. Marks, »Ich werde sein, der ich sein werde« Ein Kommentar zum Kommentar, in: W. Jacob/A. Jürgensen, Die Exegese hat das erste Wort, Stuttgart 2002, 152–168. – G. Martens (Hg.), Kommentierungsverfahren und Kommentarformen, Tübingen 1993. – G. W. Most (Hg.), Commentaries – Kommentare, Göttingen 1999. – E. Otto, Kommentieren in den Bibelwissenschaften. Ein ökumenischer Dienst an der Theologie im 21. Jahrhundert, in: D. Kästle/N. Jansen (Hg.), Kommentare in Recht und Religion, Tübingen 2014, 347–361. – N. Oellers, Kommentar 2: RDL 2, 302–303. – P. Petzel, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie, Mainz 1994 (bes. 137–207). – Ders., Kommentar – Signifikante Denkform im Judentum: Orientierung 65, 2001, 33–36.38–42.50–53. – K. Scholtissek, Bibelkommentare: LThK<sup>3</sup> 2, 405 f. – A. Schüle, Kritik und Verstehen. Eine Auseinandersetzung mit der biblischen Hermeneutik Benno Jacobs: Trumah 13, 2003, 43–67. – A. Stock, Überlegungen zur Methode eines Theologischen Kommentars, in: EKK Vorarbeiten 4, 1972, 75–96. – N. Wegmann, Kommentar, philologischer: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, Bd. 2, Stuttgart/Weimar 2008, 384–385. – E. Zenger, Was sind Essentials eines theologischen Kommentars zum Alten Testament?, in: B. Janowski (Hg.), Theologie und Exegese des Alten Testaments/der hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven (SBS 200) Stuttgart 2005, 213–238.

Literatur

## Einleitung

»Kommentare (sind) die wohl wichtigste Gattung bibelwissenschaftlicher Publikationen.«<sup>1</sup> Dieses Urteil Erich Zengers, das dieser im Blick auf die gesamte Theologie noch ausweitet,<sup>2</sup> scheint durch die Fülle der Bibelkommentare, die geschrieben wurden und werden, bestätigt zu sein. Nicht nur angesichts der Frage aber, warum es immer neue Bibelkommentare gibt, wenn doch die biblischen Bücher nicht mehr werden und so doch alles Erdenkliche zum Bibeltext schon erforscht und gesagt sein müsste, sondern auch angesichts der Tatsache, dass die vorhandenen Bibelkommentare offenkundig sehr unterschiedliche Ziele verfolgen, erscheint eine Reflexion auf das als notwendig, was Bibelkommentare ihrem Wesen nach sind, was sie leisten können und sollen.

### Begriffs- klärungen

Während man in der Alltagssprache als »Kommentar« Stellungnahmen, Anmerkungen, Feststellungen, Statements etc. jeglicher Art versteht, findet der Begriff »Kommentar« im Bereich des Nachrichtenwesens und Journalismus eine speziellere Verwendung.<sup>3</sup> Eine Definition der Gattung »Kommentar«, die in vielen Wissenschaftsbereichen (z. B. Literaturwissenschaft, Rechtswissenschaft, Bibelwissenschaft, Kulturwissenschaften) eine wichtige Rolle spielt, aber ist trotz – oder wegen – der vielfachen Verwendung äußerst schwierig, weil die Abgrenzung zu und zwischen spezifischen Formen der Erklärung, Auslegung oder Annotation nicht immer leicht gelingt.<sup>4</sup> Konstitutiv für die Textart »Kommentar«<sup>5</sup> aber ist die Bezugnahme eines

---

<sup>1</sup> E. Zenger, Was sind Essentials, 213.

<sup>2</sup> Mit Hinweis auf G. Ebelings These von der Kirchengeschichte als Schriftauslegungsgeschichte sieht er in den Bibelkommentaren die »Basisgattung der christlichen Theologie« (214). A. Stock, Überlegungen, 75 hält das Kommentieren der Schrift sogar für die »älteste und genuinste Form theologischer Arbeit.«

<sup>3</sup> »Im Kommentar, der auch als Leitartikel, Entree filet, Glossa, Rezension oder Besprechung bezeichnet werden kann, geht es darum, dem Leser, Hörer oder Zuschauer die gelieferte Information zu deuten, ihm bei der Wahrheitsfindung zu helfen, ihn durch Empfehlung oder Ablehnung zu motivieren, die erhaltene Mitteilung irgendwie zu nutzen, das eigene Handeln irgendwie an der gegebenen Information auszurichten.« E. Straßner, Sprache in Massenmedien, in: H. P. Althaus u. a. (Hg.), Lexikon der Germanistischen Linguistik, Tübingen 21980, 333.

<sup>4</sup> Das veranschaulichen diverse interdisziplinär geführte Diskurse: Vgl. G. Martens, Kommentierungsverfahren und Kommentarformen (1993); J. Assmann/B. Gladigow (Hg.), Text und Kommentar (1995); G. W. Most (Hg.), Commentaries – Kommentare (1999); R. K. Gibson/C. Shuttleworth Kraus (Hg.), The Classical Commentary (2002); D. Kästle/N. Jansen (Hg.), Kommentare in Recht und Religion, (2014).

<sup>5</sup> K. Ehlich verweist in seinem Artikel »Kommentierung« darauf, dass Kommentierungen als Sprechhandlungsfolge zu betrachten sind, bei der zwei Sätze in besonderer Weise aufeinander bezogen sind. »Dieser Ausschnitt (Kommentar) aus der Vorgängeräußerung (dem Kommentandum) kann auch durch andere sprachliche Verfahren, insbesondere deiktische Prozeduren, aufgenommen werden. Während im Diskurs Kommentierungen als Sprechhandlungssequenz vorkommen, kann die Kommentierung auch die Form einer Sprechhandlungsverkettung annehmen. Als solche kommt sie insbesondere in textueller Form vor und dehnt sich bis zu einer eigenen Textart (Kommentar) aus, bei dem das Kommentandum vor allem aus (religiös, juristisch, literarisch) autorisierten (z. B. kanonisierten) Texten besteht.« K. Ehlich, Kommentierung: Metzler Lexikon Sprache, Stuttgart/Weimar 2000, 354.

Textes (Kommentar) auf einen anderen (Kommentandum). Für eine erste Annäherung an eine Definition der spezifischen Form des *Bibel-Kommentars* kann deshalb zunächst eine literaturwissenschaftliche Bestimmung herangezogen werden: »Unter ‚K(ommentar)‘ versteht man einen sekundären bzw. Meta-Text, der sprachliche und sachliche Erläuterungen zu einem primären Text bietet, ihn erklärt, auslegt und für das kulturelle Gedächtnis aufbereitet.«<sup>6</sup> Im Blick auf Bibelkommentare, die per definitionem einem vorgegebenen und besonders ausgezeichneten (kanonisierten<sup>7</sup>) Text als primärem Text zugeordnet sind, ist diese Definition insofern hilfreich, als sie eine Grenzziehung, die durch die Kanonisierung der biblischen Texte gegeben ist, zu berücksichtigen vermag. Versucht man das Phänomen der Kanonisierung<sup>8</sup> in Bezug auf das der Kommentierung<sup>9</sup> genauer zu fassen, dann zeigt sich, dass die Unterscheidung von »primärem Text« und »kommentierendem Text« nicht ohne weiteres möglich ist. Text-Text-Bezüge nämlich sind auch in der Bibel selbst keine Seltenheit und die durch sie gegebene Auslegung nimmt vielfach die Funktion eines Kommentars wahr.<sup>10</sup> Und dennoch muss zwischen einer kommentierenden Funktion und einem Kommentar – gewissermaßen einem Kommentar im weiten und im engen Sinne – unterschieden werden. Innerbiblische Auslegungen sollten dabei (noch) nicht als Kommentar im engen und eigentlichen Sinn der literarischen Gattung bezeichnet werden, da sie sich nicht eindeutig als Metatexte zu erkennen geben. Auch wenn beispielsweise das Buch Deuteronomium eine einzigartige und äußerst wichtige Rolle für das Verständnis von Schriftauslegung und Schriftautorität spielt, muss es doch von der Gattung des Kommentars unterschieden werden. Ob man im oder mit dem Deuteronomium die Geburtsstunde des Kommentars ansetzen kann, wie E. Otto

---

<sup>6</sup> A. Bosse, LBH, 334.

<sup>7</sup> J. Assmann, Text und Kommentar. Einführung 29 betont, dass Fixierung bzw. Kanonisierung die Grundlage für »echte Kommentare« bildet.

<sup>8</sup> Die Kanonisierung der Bibel ist heute als Prozess erkannt worden, der Teil der komplexen Entstehungsgeschichte des biblischen Schrifttums ist (zur Diskussion vgl. L. M. McDonald/J. Sanders [Hg.], *The Canon Debate*, Peabody, Massachusetts 2002), da Fortschreibungen, Auslegungen und Aktualisierungen vorhandener Texte die Wurzel des Wachstums der Schriften zu einem »Kanon« bilden (vgl. C. Dohmen/M. Oeming, *Biblischer Kanon – warum und wozu*, Freiburg 1992).

<sup>9</sup> Inwiefern die Trennung von »Text« (Kommentandum) und »Kommentar«, also der Übergang von »Literatur in Literatur« zu »Literatur über Literatur«, im Judentum zu kanonischen Texten geführt hat (vgl. P. Schäfer, Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum, in: J. Assmann/B. Gladigow (Hg.), *Text und Kommentar 182–186*), kann hier nicht erörtert werden. Vgl. dazu die »memorative Funktion« des Kommentars, die sich zur »kanonisierenden« verstärken kann (A. Bosse, LBH, 333).

<sup>10</sup> Vgl. C. Dohmen, *Biblische Auslegung. Wie alte Texte neue Bedeutung haben können*, in: F.-L. Hossfeld/L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch* (FS E. Zenger), Freiburg 2004, 174–191; *Ders.*, *Wenn Texte Texte verändern. Spuren der Kanonisierung der Tora vom Exodusbuch her*, in: E. Zenger (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, Freiburg 1996, 35–60.

vorschlägt,<sup>11</sup> ist daher insofern fraglich, als es sich in diesem Fall – ähnlich wie bei der frühjüdischen Auslegungsliteratur, die von der Rechtsherme-neutik des Pentateuch (und vor allem des Deuteronomiums) stark geprägt ist und in gewisser Weise auf ihr aufbaut – um Literatur *in* Literatur und noch nicht um Kommentarliteratur im engeren Sinne, d.h. um Literatur *über* Literatur, handelt (s.u.).<sup>12</sup>

Ein solches Gespräch von Texten in Texten, widerspricht dem Grundverständnis der Gattung des Kommentars zumindest teilweise. »Sei-ne (des Kommentars) Besonderheit besteht darin, nicht in und mit dem Text zu reden, sondern sich als ein Text eigenen, wenn auch minderen Ranges, neben bzw. unter den Text zu stellen. Er ist ein Text, der über einen anderen Text handelt, und in diesem Sinn ein Meta-Text. Er ist ein Text, der weg-weisend und begleitend neben einen anderen tritt, also ein Para-Text (A. Goldberg).«<sup>13</sup>

Kommentar und Kanon	Gerade die den biblischen Schriften in dieser Beziehung am nächsten stehende Literatur lässt das Problem am deutlichsten erkennen. Die rabbi-nische Literatur hat nämlich zweifellos mit der Auslegung biblischer Texte zu tun, aber dennoch kann man sie nicht als Kommentarliteratur oder gar als Bibelkommentare bezeichnen. »Die rabbinische Literatur ist keine Kom-men-tarliteratur. Weder der Targum noch der Midrash, noch die Mishna sind Kommentare zur Bibel; ebenso wenig sind auch die beiden Talmudim (der Jerusalemer und der Babylonischen Talmud) Kommentare zur Mishna. Die rabbinische Literatur ist Literatur <i>in</i> Literatur, nicht <i>über</i> Literatur; sie schreibt sich im wahrsten Sinne des Wortes <i>in</i> den Text der Bibel hinein, mit demselben Autoritätsanspruch wie die Bibel. Auch die Auslegungs-midrashim, die in ihrer äußereren Form noch am ehesten der Gattung Kom-men-tar nahekommen, sind Kommentare in dem Sinn, daß sie eine Distanz zwischen sich und dem auszulegenden Text zulassen. Die Grenze zwischen Auslegung im rabbinischen Verständnis und Kommentar bleibt noch zu be-stimmen; sie ist untrennbar mit der Vorstellung von der mündlichen Offen-
---------------------	---

---

<sup>11</sup> E. Otto, Kommentieren, 352 f.: »Mit der narrativen Rechtshermeneutik des Pentateuch ist im 4.–5. Jahrhundert im Buch Deuteronomium die Gattung des Kommentars geboren.«

<sup>12</sup> Ungeachtet dessen – der Differenzierung in Bezug auf die Gattung Kommentar – sind E. Ottos Beobachtungen und Beschreibungen der Auslegung der Sinai-Tora durch Mose im Deuteronomium ein zentraler Punkt für das hermeneutische Selbstverständnis des Pentateuch (s.u. III.) und damit schließlich auch für den Umgang mit dem autoritativen Schrifttum. Zu den fließenden Grenzen zwischen verschiedenen Formen der kommentierenden bzw. auslegenden Literatur vgl. W. Raible, Arten des Kommentierens – Arten der Sinnbildung – Arten des Ver-stehens. Spielarten der generischen Intertextualität, in: J. Assmann/B. Gladigow (Hg.), Text und Kommentar, 67 ff.

<sup>13</sup> J. Assmann, Text und Kommentar. Einführung, in: J. Assmann/B. Gladigow (Hg.), Text und Kommentar, 28.

barung und mit dem Begriff des Kanons im Judentum verbunden.<sup>14</sup> Die Frage nach dem Verhältnis von schriftlicher und mündlicher Tora im Judentum führte letztendlich zu einer Aufweichung oder Auflösung der starren Grenzziehung durch den Begriff der Kanonisierung, da der Mischna die gleiche (kanonische) Autorität wie der Tora zukommt.<sup>15</sup> Bei biblischen Texten sind die Fragen nach dem Kommentar letztendlich nicht von denen nach dem Kanon zu trennen. P. Petzel betont zu Recht, dass sich aufgrund des besonderen Verständnisses von kanonisierten bzw. autoritativen Texten im Judentum der Kommentar »letztlich (...) einer strikten definitorischen ›Umzäunung‹ (verweigert). Das dynamische Konzept gerade der mündlichen Tora dürfte die Ursache für diese Widerständigkeit sein.«<sup>16</sup>

Zu fragen bleibt, ob die Ebenbürtigkeit von schriftlicher und mündlicher Tora<sup>17</sup> nicht den Grund für das fehlende Interesse der Rabbinen an Textkommentaren darstellt, das A. Goldberg konstatiert: »Offensichtlich hatten die Rabbinen kein Interesse daran, Textkommentare zur ganzen Offenbarungsschrift herzustellen. Obgleich es Midrashsätze zu vielen Lemmata der ganzen Offenbarungsschriften gibt und die ganze Offenbarungsschrift studiert wurde, wurde offensichtlich nie der Versuch unternommen, Auslegungsmidrashim zu den Büchern der Propheten oder Hagiographen herzustellen. Ein Interesse an Textkommentaren zur Offenbarungsschrift als ganzer hat es offensichtlich nicht gegeben. Dieses Faktum kann nur konstatiert, aber bisher auf keinerlei Weise erklärt werden.«<sup>18</sup> Die Diskussion um die Midrashim – und die von A. Goldberg so bezeichneten ›Midrashsätze‹<sup>19</sup> – weist auf einen benachbarten Fragekomplex hin, den schon Martin Buber in den Blick genommen hat: »Manches von dem, was man ›Midrasch‹ nennt, ist schon in der Bibel selbst in diesen Zeugnissen einer zur biblischen Einheit strebenden Auslese- und Koordinationsarbeit zu finden, deren stärkstes

<sup>14</sup> P. Schäfer, Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum, in: J. Assmann/B. Gladigow (Hg.), Text und Kommentar, 184.

<sup>15</sup> Vgl. G. Stemberger, Zum Verständnis der Schrift im rabbinischen Judentum, in: H. Merklein u.a. (Hg.), Bibel in jüdischer und christlicher Tradition (FS J. Maier), Frankfurt a.M. 1993, 212–225; Ders., Der Umgang mit der schriftlichen Tradition in Judentum und Christentum. Zur Hermeneutik der Schrift, in: C. Böttcher u.a. (Hg.), Zwischen Zensur und Selbstbestimmung, Frankfurt a.M. 2009, 25–43.

<sup>16</sup> P. Petzel, Kommentar, 34 (Anm. 10).

<sup>17</sup> Vgl. dazu G. Stemberger, Zum Verständnis der Schrift, 213 ff.

<sup>18</sup> A. Goldberg, Formen und Funktionen, 197.

<sup>19</sup> »Ein wesentlicher Teil des Diskurses in der rabbinischen Literatur besteht (daher) aus schriftausliegenden Sätzen. Ich nenne solche Sätze ›Midrashsätze‹ (von *darash*, forschen, auslegen). Die Midrashsätze haben alle die gleiche Tiefenstruktur. Sie besteht aus einem ›Lemma‹ der Offenbarungsschriften, sodann aus einem ›Diktum‹, das einen propositionalen Gehalte des Lemmas wiedergibt, und einer ›hermeneutischen Operation‹, der verbalen Wiedergabe eines Erschließungsverfahrens nach bestimmten Regeln, welches die Art und Weise der Ableitung des Diktums aus dem Lemma zeigt.« A. Goldberg, Formen und Funktionen, 189.

Werkzeug eine diskret folgerichtige Verwendung von Wiederholungen, Motivworten, Assonanzen war. Wir stehen hier erst am Anfang einer methodischen Erkenntnis. Es gilt den Blick für diese Entsprachungen und Verknüpfungen und überhaupt für die Einheitsfunktion der Bibel zu schärfen.<sup>20</sup> Beide hier indirekt angesprochenen Phänomene sind von den Fragen nach der Gattung des Kommentars nicht vollständig zu trennen. Zum einen das Phänomen der Fortschreibung, das für die Entstehung der biblischen Literatur konstitutiv ist und zum anderen das Phänomen des Kanons, das auf den Anspruch der gewachsenen Schrift verweist. Beide Phänomene sind für die Entstehung der (Bibel-)Texte von zentraler Bedeutung. Das beide verbindende Element in Bezug auf die Gattung des Kommentars aber ist in der Beantwortung der Frage »Was ist ein Text?« zu suchen.

**Was ist ein Text?** Setzt man bei der Textart ›Kommentar‹ an, dann muss man ein Textverständnis voraussetzen, das von »gespeicherten« (verschrifteten) Sprechhandlungen ausgeht. Konrad Ehlich hat diesbezüglich ein Textverständnis vorgelegt, das über die Institution des Boten verständlich macht, dass und wie eine Sprechsituation übertragen und in eine neue, zweite Sprechsituation transportiert werden kann.<sup>21</sup> Die Botenfunktion, die darin besteht, ein diatopes und diachrones Sprechsituationshindernis zu überwinden, übernehmen *Texte*. Darauf gründend schlägt Ehlich vor, den Text-Begriff der modernen Linguistik, der jede Form sprachlicher Handlung einschließt, in der Weise einzugrenzen, dass nur solche Sprachhandlungen als Text zu bezeichnen seien, die – gegenüber der ursprünglichen – auch für weitere Sprechsituationen gespeichert sind. Da dies wesentlich mit der Schrift gegeben ist, kann folglich zuerst einmal der *schriftliche* Text als *Text*<sup>22</sup> gelten – oder anders gesagt wird »mit der Erfindung der Schrift die Spezifik des Textes materialisiert.«<sup>23</sup>

»Eine Sprechhandlung kann also aus ihrer unmittelbaren Sprechsituation herausgelöst und in eine zweite Sprechsituation übertragen werden. Die Sprechhandlung bleibt in allen oder in mehreren ihrer Dimensionen gleich – nicht jedoch Sprecher, Hörer und die Sprechsituation als ganze. Ich schlage nun vor, für eine solche, aus ihrer primären unmittelbaren Sprechsituation herausgelösten Sprechhandlung, die für eine zweite Sprechsituation gespeichert wird, den Ausdruck ›Text‹ zu verwenden.

---

<sup>20</sup> M. Buber, Die Schrift und ihre Verdeutschung, in: Werke, 2. Bd., München und Heidelberg 1964, 1186.

<sup>21</sup> Vgl. K. Ehlich, Text und sprachliches Handeln, 30 ff.; Ders., Zum Textbegriff, bes. 535 ff.

<sup>22</sup> Die Verbindung zwischen Botenfunktion und Schrift ist in den semitischen Sprachen präsent, da für die Wurzel *spr* eine Bedeutungsentwicklung von »Sendung, Botschaft« zu »Schriftdokument, Buch« zu erkennen ist (vgl. ThWAT V, 930–932). U. Eco beginnt seine Überlegungen zur Semiotik der Rezeption bezeichnenderweise mit einer Erzählung über einen Boten und dessen Erfahrungen mit dem Phänomen der Schrift (vgl. U. Eco, Die Grenzen der Interpretation, München/Wien 1992, 10 ff.).

<sup>23</sup> K. Ehlich, Text und sprachliches Handeln, 39.

Nach dieser Auffassung sind Texte also durch ihre *sprechsituationsüberdauernde Stabilität* gekennzeichnet. Der Prozeß, den ich bisher beschrieben habe, kann zusammenfassend bezeichnet werden als *Prozeß der Überlieferung*. Als Kriterium für die Kategorie ›Text‹ sehe ich also die *Überlieferungsqualität* einer sprachlichen Handlung an. Der Text wird von der primären unmittelbaren Sprechsituation abgelöst und dadurch für die weitere Verwendung in anderen Sprechsituation zur Verfügung gestellt. Resultat der Ablösung ist die *Vorfindlichkeit von Texten*. Sie suggeriert, daß Texte sozusagen in sich selbstständige, quasi *naturwüchsig* vorfindliche Objekte sind. Doch ist dieser Eindruck scheinhaft, wie deutlich geworden ist. Denn der Text wird gespeichert, um in eine zweite Sprechsituation hinein transportiert zu werden. Beide Sprechsituationen (...) sind über den Text und den Überlieferungsprozeß, den er bestimmt und dessen Teil er ist, miteinander vermittelt. Es ist m. E. sinnvoll, diese Vermittlung selbst terminologisch zu erfassen. Ich spreche von einer *zerdehnten Sprechsituation*. Texte sind also Teile sprachlichen Handelns, die eine sehr spezifische Funktion erfüllen. Sie sind essentiell auf Überlieferung bezogen.«<sup>24</sup>

Wenn durch den Text ein diatopes und diachrones Sprechsituationshindernis überwunden wird, dann ist die Überlieferung der Botschaft ermöglicht, insofern sie durch den Text für alle möglichen Leser unterschiedlicher Zeiten zur Aufnahme bereit liegt. Die »zerdehnte Sprechsituation« stellt aber an den potentiellen Leser, der die Sprechsituation durch den Text aufnimmt<sup>25</sup>, eine besondere Anforderung, da Texte aus ferner Zeit und frem-

---

<sup>24</sup> K. Ehlich, Text und sprachliches Handeln, 32.

<sup>25</sup> »Der Begriff der zerdehnten Situation bezieht sich nicht auf die *Speicherung*, sondern auf die *Kommunikation* der Botschaft. Er umfasst die Menge der konkreten Kommunikationssituationen, in denen die Mitteilung verlautbart wird. Die Speicherung ist dieser Kommunikation gegenüber äußerlich. Der wesentliche Unterschied zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung kultureller Texte besteht daher nicht im Medium und in der Technologie der Speicherung, sondern in der Institutionalisierungsform der zerdehnten Situation. (...) Die durch die Schrift eröffnete Möglichkeit, die sprachliche Äußerung in ihrem Wortlaut zu speichern, so dass sie auch ohne Auswendiglernen zu einem späteren Zeitpunkt wiederaufgenommen werden kann, befreit vom Wiederholungzwang der rituellen Kohärenz. Dafür handelt sie sich ganz neue Probleme ein. Durch die Möglichkeit schriftlicher Aufzeichnung wird nämlich der Auslagerungsraum der Speicherung in dramatischer Weise erweitert. Das ist kein Problem für die Archive der bürokratischen Verwaltung, die in regelmäßigen Abständen durch Abstoßen überflüssig gewordener Aufzeichnungen auf den Stand gebracht werden. Es wird aber dort zum Problem, wo es um die Speicherung kultureller Texte geht. Die Speicherung, um es noch einmal zu betonen, ist keine Form der Präsenz, sondern vielmehr der Auslagerung in einen dem kommunikativen Prozess selbst äußerlichen Bereich. Text, so hatten wir definiert, ist die wieder aufgenommene Mitteilung, der Rückgriff auf eine sprachliche Äußerung über den Hiat einer räumlichen und/oder zeitlichen Distanz hinweg. Mit der Erfindung der Schrift ist die Möglichkeit einer umfassenden, revolutionierenden Transformation dieses Außenbereichs von Kommunikation gegeben und in den meisten Fällen auch eingetreten. Im Stadium reiner Gedächtniskultur oder vorschriftlicher Notationssysteme bleibt der Zwischenspeicher und Außenbereich der Kommunikation eng auf das Kommunikationssystem bezogen. Solange die vorschriftlichen Notationssysteme nur Gedächtnisinhalte zu speichern vermögen, wird nur das gespeichert und wieder aufgenommen, was zugleich auch im Gedächtnis bewahrt wird. Im Gedächtnis bewahrt wird aber nur das, was sich im Hinblick auf künftige Wiederaufnahmen verwenden lässt und seinen festen Platz im Sinnhaushalt der Gruppe hat. Das kulturelle Gedächtnis deckt sich weitestgehend mit dem, was innerhalb der Gruppe an Sinn zirkuliert. Außen und

den kulturellen Verhältnissen eventuell nicht ohne Weiteres – nicht ohne Erklärungen – angeeignet werden können. Eine derartige Erklärung kann zuerst mündlich erfolgen,<sup>26</sup> sie kann aber auch selbst zu einem Text, eben einem Meta-Text, (verschriftet) werden, so dass das Bedürfnis entsteht, Erklärungen zum Text dauerhaft bereitzustellen. Es sind Kommentare die die Vermittlung in dieser Situation herstellen. Man kann sie somit als Institution betrachten, »die der Wiederaneignung einer in die Schrift ausgelagerten sprachlichen Äußerung«<sup>27</sup> dient. Wenn Texte aus dem Bedürfnis nach Überlieferung entstehen (Ehlich), dann entstehen Kommentare aus dem Bedürfnis, überlieferte Texte in neuen Kontexten zum Sprechen zu bringen.

### Zwischen Leser und Text

Damit ist dem Kommentar eine Aufgabe im Verstehens- oder Auslegungsprozess zugewiesen. In diesem Prozess lassen sich mit Umberto Eco drei Intentionstypen unterscheiden, die in ihrer Relation für den Verstehensprozess konstitutiv sind:

1. intentio auctoris
2. intentio operis
3. intentio lectoris

Im Zusammenhang mit der oben erwähnten und angewendeten Texttheorie von Ehlich, die den *Text* einer zerdehnten Sprechsituation zuweist, ist festzuhalten, dass die Kommunikation nicht und niemals zwischen Sprecher (Autor) und Hörer (Leser) stattfindet, sondern beide sich (ausschließlich) auf den Text beziehen müssen. Das, was der Autor sagen wollte (*intentio auctoris*), und das, was der Leser aufnehmen kann und will (*intentio lectoris*), kann sich nur im Text begegnen.

---

Innen, gespeicherte und kommunizierte Gedächtnisinhalte, liegen eng beieinander.« J. Assmann, Text und Kommentar. Einführung, 22f.

<sup>26</sup> Hier sind die »Erklärungen« anzuführen, die in Bezug auf Bibeltexte in Predigten u.ä. gegeben werden. »Der Kommentator muss aber nicht nur seinen Text auswählen, sondern auch die literarische Gestalt, die er seinem Kommentar geben will. Da gibt es verschiedene Möglichkeiten. Eine davon ist die der fortlaufenden textorientierten Predigt oder ›Homilie‹. Diese Gattung hat Origenes für seinen Kommentar zum alttestamentlichen Propheten Ezechiel gewählt. Als Hieronymus dieses Werk aus dem Griechischen ins Lateinische überträgt, schickt er seiner Arbeit ein kleines Vorwort voraus. Dabei verweist er auf die verschiedenen Möglichkeiten, die dem Verfasser eines Schriftkommentars in jener Zeit zur Verfügung stehen. ›Man muss wissen‹, erklärt er, ›daß das exegetische Gesamtwerk des Origenes ein dreifaches ist. An erster Stelle sind die *excerpta* zu nennen, die man auf Griechisch als *scholia* bezeichnet; in diesen erklärt er kurz und bündig was ihm als dunkel gilt und schwer zu verstehen ist. Die zweite Gattung ist die der Homilie (*homileticum genus*), wozu auch die vorliegende Schrift [über Ezechiel] gehört. Die dritte Art bezeichnet er selbst als *tómoi*; wir nennen sie Bücher (*volumina*). In diesen Werken überlässt er alle Segel seines Geistes dem Wind; sich vom Land entfernd, begibt er sich auf die offene See.‹ Demnach lassen sich die Kurzkommentare, der homiletische Kommentar und der ausführliche Kommentar unterscheiden.« B. Lang, Homiletische Bibelkommentare der Kirchenväter, in: J. Assmann/B. Gladigow (Hg.), Text und Kommentar, 200f.

<sup>27</sup> J. Assmann, Text und Kommentar. Einführung, 22.

Autor → Text ← Leser

Beide, Autor und Leser, beziehen sich auf den Text; dies allerdings nicht gleichzeitig und auch nicht in gleicher Weise. Durch den Text entstehen zwei (zeitlich) getrennte Sprechsituationen, die zusammengenommen die »zerdehnten Sprechsituation« (Ehlich) bilden.<sup>28</sup>

1. Autor → Text  
2. Text ← Leser

Man könnte im Sinne moderner rezeptionsästhetischer Ansätze davon ausgehen, dass allein der Leser den Sinn eines Textes konstituiert; man könnte aber auch mit U. Eco Grenzen der Interpretation markieren, die der Text zu setzen vermag. Für das Verstehen von Texten, besonders wenn es sich wie bei der Bibel um Texte der Vergangenheit handelt, ist die Ermittlung der *intentio operis* – oder zumindest die Ausrichtung auf sie – entscheidend.

Die Initiative des Lesers besteht im Aufstellen einer Vermutung über die *intentio operis*. Diese Vermutung muß vom Komplex des Textes als einem organischen Ganzen bestätigt werden. Das heißt nicht, daß man zu einem Text nur eine einzige Vermutung aufstellen kann. Im Prinzip gibt es unendlich viele. Zuletzt aber müssen diese Vermutungen sich an der Kongruenz des Textes bewähren, und die Textkongruenz wird zwangsläufig bestimmte voreilige Vermutungen als falsch verwerfen.

Ein Text ist ein Mechanismus, der seinen Modell-Leser hervorbringen möchte. Der empirische Leser ist ein Leser, der eine Vermutung über den vom Text postulierten Modell-Leser aufstellt. Das heißt, daß der empirische Leser nicht über die Intentionen des empirischen Autors, sondern über die des Modell-Autors Vermutungen anstellt. Der Modell-Autor ist jener Autor, der, als Textstrategie, einen bestimmten Modell-Leser hervorbringen möchte.

Und das ist der Punkt, an dem die Suche nach der *intentio auctoris* und die nach der *intentio operis* zusammenfallen. Sie fallen zusammen zumindest in dem Sinn, daß (Modell-)Autor und Werk (als Kohärenz des Textes) der virtuelle Punkt sind, auf den die Vermutung abzielt.<sup>29</sup>

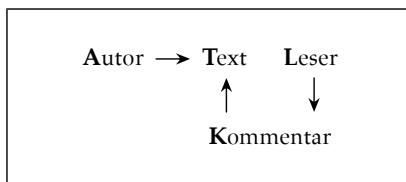
Wenn der Kommentar in diesem Prozess als Vermittlungsinstanz zwischen Leser und Text tritt, dann soll und kann er den Zugriff des Lesers auf den Text ermöglichen, wobei er, da er als Zwischeninstanz den Leser teilweise vertritt, dessen Wahrnehmung und damit auch sein Verstehen leitet. Dem

<sup>28</sup> »Die zerdehnte Sprechsituation ist die Sprechsituation der Überlieferung. ›Text‹ ist das Mittel der Überlieferung.« K. Ehlich, Zum Textbegriff, 542.

<sup>29</sup> U. Eco, Die Grenzen der Interpretation, München/Wien 1992, 49.

Kommentar kommt in diesem »Zwischen« eine doppelte Aufgabe zu: Er ist Anwalt des Textes gegenüber dem Leser und er ist Anwalt des Lesers gegenüber dem Text. »Die unterschiedlichen Funktionen von Kommentaren und die noch weiter auseinanderliegenden Intentionen der Kommentatoren lassen sich am ehesten auf der Ebene eines Kontrollinteresses, eines Eingriffs in das Verhältnis von Text und Leser oder Text und Hörer, miteinander in Verbindung bringen. Das Selbstverständnis von Kommentatoren scheint im Allgemeinen dadurch bestimmt zu sein, daß sie den Anspruch erheben, den Sinn, den wahren und eigentlichen Sinn des Textes, einem durch sprachliche, soziale und historische Distanz am Verständnis geänderten Publikum erkennbar zu machen.«<sup>30</sup>

Im skizzierten Verstehensvorgang muss deutlich und bewusst bleiben, dass auch der Kommentar »nur« zum Text, nicht zum Autor führen kann, wenn er die Sprechsituation von Text und Leser vermittelt.



**Der Textsinn als Schlüssel** Auch das Kommentieren eines Textes darf nicht dem Missverständnis erliegen, als könne es einen »Ursprungssinn« oder gar die »Autorenintention« ermitteln. Unter methodischen und hermeneutischen Gesichtspunkten ist allein die *intentio operis* ein fester Punkt. »Zwischen der unerreichbaren Intention des Autors und der fragwürdigen Intention des Lesers steht die klare Intention des Textes, die eine unhaltbare Interpretation widerlegt.«<sup>31</sup> Ein Textkommentar sollte auf diesen festen Punkt, die *intentio operis*, ausgerichtet sein, um dem Leser das Sinnpotential des Textes eröffnen zu können. Die *intentio operis* kann gegenüber den anderen beiden Intentionen zwar als »klar« oder »sicher« bezeichnet werden, sie aber zu erfassen und zu beschreiben, ist nicht einfach. Gleichwohl ist es wichtig, richtig und sinnvoll – besonders für einen Bibelkommentar – sich um die Herausarbeitung der *intentio operis* zu bemühen. Bei der Frage, wie denn die *intentio operis* in der notwendigen Klarheit zu ermitteln sei, muss auf die sprachliche Konvention verwiesen werden. Es gilt also zuerst einmal, das zu erheben und zu erkennen, was durch die Sprache, d. h. die lexikalische Bedeutung der Worte und ihre grammatischen/syntaktischen Regeln, gegeben ist. Da die sprachliche Konvention Grundlage aller Kommunikation ist, hat sie ihre

<sup>30</sup> B. Gladigow, Der Kommentar als Hypothek des Textes. Systematische Erwägungen und historische Analysen, in: J. Assmann/B. Gladigow (Hg.), Text und Kommentar, 35.

<sup>31</sup> U. Eco, Grenzen, 158.

uneingeschränkte Gültigkeit auch für deren verschriftete Form. Der Kommentartext ist als Meta- oder Para-Text auf einen Text bezogen, zu dem er bestimmten Lesern einen Zugang eröffnet. Die Rekonstruktion der Genese des Textes (im Kommentar) hingegen muss dabei zurückstehen. Fragen der Textgenese können und müssen im Rahmen monographischer Erörterung von speziellen Fragen und ausgewählten Textbereichen behandelt werden, nicht aber in einem Kommentar, der – wie im Fall eines Bibelkommentars üblich – ein ganzes Buch fortlaufend auslegt. Im Rahmen eines Kommentars führt die Rekonstruktion der Textgenese dazu, dass der auszulegende Text zuerst vom Kommentator »kreiert« wird. Dies aber birgt ein methodologisches Problem in sich: Die (diachrone) Analyse im Sinne historisch-kritischer Exegese, die zur Hypothese einer bestimmten Textgenese führt, setzt bei Urteilen über den Text an, um daraus Schlüsse zu ziehen, die eine vorgeschlagene Genese plausibel machen. Unter methodischer Hinsicht müsste man aber fordern, dass der Text zuerst in seiner vorliegenden Gestalt aufgenommen und erklärt wird.

B. Jacob hat in diesem Zusammenhang eine Unterscheidung eingeführt, die auch im Blick auf eine Kommentarhermeneutik wichtig und hilfreich ist. Er unterscheidet zwischen *Exegese* und *Kritik*. In diesen beiden Begriffen stellt Jacob dem historisch-kritischen Ansatz, der die Genese der biblischen Texte (*Kritik*) aufzudecken sucht, das Anliegen, die Texte zu erklären bzw. zu verstehen (*Exegese*) gegenüber.<sup>32</sup> Die beiden Ansätze sind für Jacob aber nicht alternativ und auch nicht kontrovers zu denken, sondern parallel, weil sie verschiedenen Zielen dienen. Über die Rekonstruktion der Entstehung der Texte die Religionsgeschichte kennen zu lernen, hält auch Jacob für legitim und wichtig, aber vorrangig für ihn ist, den *Sinn* der Bibel zu erheben. *Exegese* bedeutet für Jacob nichts anderes als das Verstehen des Textes, das seiner Meinung nach von vorausgehender *Kritik* nicht gefördert, sondern beeinträchtigt werde. Deshalb kann er sagen: »Nicht die Kritik, die Exegese hat das erste Wort«<sup>33</sup>, um auszudrücken, dass die Bibel in der Weise verstanden werden muss, wie sie uns überliefert wurde. Historisch-kritische Forschung kann dieser, der Exegese, erst folgen: »Man kann mit einem Text nicht operieren, bevor man ihn versteht.«<sup>34</sup> Dieses Verstehen, dass Jacob zu erlangen versucht, ist aber weder Selbstzweck, noch dient es einem rückwärtsgewandten Blick in die Vergangenheit. Die *Position* des Kommentars als Vermittlungsinstantz zwischen Leser und Text ist Jacob voll bewusst. So ist seine Exegese ganz auf die Leser ausgerichtet, die sich von dem, was im Text angelegt ist, ansprechen lassen sollen und können. In seinem Exodus-

**Exegese  
und Kritik**

<sup>32</sup> Zum hermeneutischen Hintergrund dieser Unterscheidung vgl. A. Jürgensen, Exegese, 125 ff.

<sup>33</sup> B. Jacob, Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch, Leipzig 1916, Vorwort.

<sup>34</sup> B. Jacob, Auge um Auge. Eine Untersuchung zum Alten und Neuen Testament, Berlin 1929, III.

Kommentar bringt Jacob dies pointiert zum Ausdruck: »Für das Verständnis und eine adäquate Würdigung dessen, was der Text lehren will, ist nicht sowohl der sogenannte historische Kern wichtig als die Ermittlung des Sinnes, den die Tora ausdrücken wollte, der religiösen Gedanken und Absichten, nach denen sie die Erzählung so und nicht anders gestaltet hat, da sie durchweg nicht Geschichte nach den Forderungen einer Gott eliminierenden Wissenschaft schreiben, sondern ein Volk für Gott erziehen will.«<sup>35</sup>

**Leser-orientierung** Abschließend und auf die Überlegungen zur Hermeneutik des Kommentars zurückblickend kann beschrieben werden, was ein (Bibel-) Kommentar leisten soll und kann und was nicht. Damit sollen aber weniger allgemeingültige oder theoretische Forderungen erhoben, als vielmehr Begründungen und Erklärungen, für die Entscheidung zur Anlage des vorliegenden Kommentars geliefert werden, so dass es um hermeneutische Klärungen ebenso geht wie um eine Orientierung in Bezug auf den Erwartungshorizont der Leser.

Ein zentrales Ziel eines jeden Bibelkommentars besteht darin, (Leser) zum Text hinzuführen und nicht von ihm weg.<sup>36</sup> »Hinführung zum Text« bedeutet aber nicht, dass *der Sinn* des Textes (der eine oder ursprüngliche) erhoben werden könnte, vielmehr geht es darum, den Text in seinen inneren Sinnstrukturen zu erfassen. Da aber kein Text nur einen einzigen Sinn enthält, führt jede Annäherung an den Text auf diesem Weg zur Vielfalt der Sinnmöglichkeiten des Textes. Die klassischen »Rabbinerbibeln« machen dies deutlich, indem sie *mehrere* Auslegungen zum *selben* Text auf einer Druckseite zusammenstellen und damit anzeigen, dass die Vielfalt und Vielzahl von – zum Teil gegenläufigen – Auslegungen, die zusammen (komplementär) gelesen werden wollen, für das Verstehen dieses Textes notwendig ist. Auch der moderne Kommentar steht in diesem Kontext und stellt das Verständnis des Kommentators dar, wobei der Text, der kommentiert wird, einen Bezugspunkt darstellt, so dass man davon sprechen kann, dass der Kommentar »zur subjektivsten und zugleich objektivsten Form wissenschaftlicher Betrachtung«<sup>37</sup> gehört.

Von seinem Wesen her ist der Kommentar in besonderer Weise addresatenorientiert. Der Kommentator sollte sich zumindest selbst Klarheit verschaffen, für *wen* er den zu kommentierenden Text durch seinen Kommentar »öffnen« möchte, um wie bei einer Übersetzung in eine andere Sprache, die sich an der Zielsprache orientiert, das »Anliegen des Textes« vermitteln zu können.

---

<sup>35</sup> Jacob, 484.

<sup>36</sup> Vgl. auch die Evaluationskriterien, die B. S. Childs zur Bewertung der Exzellenz eines Kommentars aufgestellt hat, deren zweites lautet: »Does the creative imagination of the commentator lead the reader back to the biblical text or away from it?« B. S. Childs, *The Genre of the Biblical Commentary*, 192.

<sup>37</sup> C. Walde, Kommentar IV. Altphilologisch: LBH, 33.

Der vorliegende Kommentar ist auf Leser hin verfasst worden, die Interesse an der Bibel haben, d.h. die die Texte der Bibel *für sich* verstehen möchten. Da die Sprache des kommentierten Textes nicht die Sprache dieser Leser ist, ist eine notwendige Zwischenstufe eingeschoben, nämlich eine deutsche Übersetzung. Diese spiegelt freilich bereits das Grundverständnis des Kommentators wieder, ist aber insofern auch auf die Leser hin formuliert, als sie versucht, möglichst textnah zu bleiben und dennoch im Deutschen verständlich zu sein. Wenn es dem des Hebräischen Unkundigen helfen kann, Stil- oder Ausdrucksbesonderheiten des Originals nachempfinden zu können, ist dies durch »Nachahmungen« von Stilfiguren u.ä. auf Kosten eines »flüssigeren« deutschen Textes versucht worden. Dieses Ziel des Kommentars bedingt allerdings auch eine Festlegung auf den der Übersetzung zugrunde gelegten Text. Nachdem die bibelwissenschaftliche Textforschung klar gezeigt hat, dass es den oder einen »Urtext« nicht gibt, bzw. er unerreichbar bleibt, erübrigen sich auch alle Versuche, einem solchen durch textkritische Rekonstruktionen näher zu kommen. Damit werden textkritische Arbeiten nicht für überflüssig erklärt, aber unter methodologischer Hinsicht verlangt ein Kommentar die Entscheidung für einen bestimmten Text. Im vorliegenden Kommentar wird deshalb der Masoretische Text (MT) übersetzt und ausgelegt – in dem Bewusstsein, dass dies eine *eingrenzende* Entscheidung ist, steht doch außer Frage, dass andere Textzeugen interessante Verstehensperspektiven bieten.

Sowohl aus der Leserorientierung, die nicht das bibelwissenschaftliche Fachkollegium in erster Linie im Blick hat, als auch aus der dargelegten Hermeneutik der Gattung des Kommentars sucht man im vorliegenden Kommentar forschungsgeschichtliche Überblicke und Diskussionen von Forschungspositionen vergeblich.<sup>38</sup> Eine, wenn auch noch so gut begründete Position in Bezug auf Fragen, die nicht zum skizzierten Aufgabenbereich der Gattung des Kommentars gehören, würde das Sinnpotential des Textes für die Leser, die der Kommentar zum Text führen will, eingrenzen. Letztendlich gibt es auch keine klaren Alternativen, kein »Nur so und nicht anders« bei der Kommentierung eines biblischen Buches. Aufgabe und Ziel des Kommentars sind äußerst treffend im Ausdruck der »unspezifischen Genauigkeit« erfasst, den J. Ebach von der Dichterin Hilde Domin aufgenommen hat: »Eine ›unspezifische Genauigkeit‹ (...) ist nicht selten Ausdruck einer gegenüber vordergründiger Eindeutigkeit präziseren Wahrnehmung. Ein biblischer Kommentar sollte darum vor allem Auslegungen und keine ›Feststellungen‹ bieten.«<sup>39</sup>

<sup>38</sup> E. Otto ist in seiner genauen Beobachtung und daraus resultierenden Skepsis in Bezug auf ein Fortbestehen der klassischen Kommentarliteratur angesichts überbordender Hypothesen und unüberschaubarer Forschungsliteratur zuzustimmen, vgl. E. Otto, Kommentieren, bes. 347 ff.; 358 f.

<sup>39</sup> J. Ebach, Genesis 37–50, 39.

## II. Das Buch Exodus im Pentateuch

**Literatur** T. B. Dozemann/C. A. Evans/J. N. Lohr (Hg.), *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation* (VTS 164), Leiden 2014. – C. Dohmen/M. Ederer, *Wie Exodus zum Exodus wurde. Ein Buch und sein Thema*, in: J. Gärtner/B. Schmitz (Hg.), *Die Rezeption des Exodusmotivs in deuterokanonischer und frühjüdischer Literatur*, Berlin/Boston 2016 (im Druck). – J. C. Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte Israels*, Göttingen 2007. – W. Johnstone, *Reading Exodus in Tetrateuch and Pentateuch*, in: T. B. Dozeman u.a. (Hg.), *The Book of Exodus*, 3–26. – K. Koenen, *Prolepsen in alttestamentlichen Erzählungen. Eine Skizze*: VT 47, 1997, 456–477. – H. Liss, *Tanach. Lehrbuch der jüdischen Bibel*, Heidelberg 2011. – E. Otto, *Das Gesetz des Mose*, Darmstadt 2007. – Ders., *Pentateuch*: RGG<sup>4</sup>, 6, 1089–1102. – K. Schmid, *Exodus in the Pentateuch*, in: T. B. Dozeman u.a. (Hg.), *The Book of Exodus*, 27–60. – H. Utzschneider, *Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht* (SBS 166), Stuttgart 1996. – M. Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETHL 126), Leuven 1996. – E. Zenger u.a., *Einleitung in das Alte Testament* (8. Aufl. hg. v. C. Frevel), Stuttgart 2012.

**Buchbezeichnungen** Seine üblichen Bezeichnungen und Benennungen weisen auf einen Doppelcharakter des Buches hin, das sich sowohl als Teil eines größeren Ganzen als auch als eine in sich bestehende Einheit erweist. Immerhin kann es gleichermaßen als *eines* der fünf Bücher (Pentateuch/Tora) und als *das* Buch des Exodus bzw. der Exoduserzählung wahrgenommen (und entsprechend bezeichnet) werden. Im Judentum wie im Christentum gibt es Beispiele für die ein oder andere Art der Benennung: Rein formal nach den Anfangsworten kann es im Judentum zunächst als שמות, »Namen« (1, 1: «und dies sind die Namen»), daneben aber auch als סִפְרַ יְצָאת מִצְרָיִם, »Buch des Auszugs aus Ägypten« bezeichnet werden. In der Neuzeit begegnet daneben auch die jüdische Bezeichnung חֲמֵשׁ שֵׁנִי »das zweite Fünftel«, die das Buch zum Ganzen des Pentateuch in Beziehung stellt. Im Christentum hingegen hat sich vor allem die der LXX entnommenen Buchbezeichnung Ἐξόδος in der latinisierten Form der Vulgata – »Exodus« – eingebürgert. Diese Bezeichnung fängt *inhaltlich* vor allem den *ersten* Teil des Buches ein, aber sie ist aus dem *zweiten* Teil genommen (19, 1<sup>40</sup>), wo sie das zentrale Ereignis des ersten Teils aufgreift. Daneben ist aber auch – vor allem in der protestantischen Tradition – die die Einheit des Pentateuch berücksichtigende Bezeichnung »Zweites Buch Mose« gebräuchlich.

**Exoduserzählung und Pentateucherzählung** Das Buch Exodus ist Teil der größeren Texteinheit des Pentateuch, der in sich allerdings auch keine absolut abgeschlossene literarische Einheit bildet,

---

<sup>40</sup> Ein weiterer Beleg findet sich in Ex 23, 16, jedoch wird »Exodus« dort nicht für den Auszug der Israeliten aus Ägypten, sondern für den Jahresausgang gebraucht.

da der Erzählfaden über Dtn 34 hinausgeführt wird, wo freilich mit der Erzählung vom Tod des Mose (Dtn 34, 1–9) und dem Mose-Epitaph (Dtn 34, 10–12) eine markante Zäsur gesetzt ist. Man kann somit die fünf Bücher des Pentateuch ebenso wie den Pentateuch selbst als *relativ selbstständige* literarische Größen charakterisieren. Die einzelnen Bücher – Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium – markieren unter literarischer Hinsicht eher Abschnitte in einem Erzählablauf als in sich abgeschlossene Einheiten (Bücher im modernen Sinn). Und dennoch hat jedes der fünf ›Bücher‹ trotz des durchlaufenden und sie verbindenden Erzählfadens ein je eigenes Profil, das unter anderem durch Textsignale am Anfang und Ende eines jeden Buches greifbar wird.<sup>41</sup> Was das Buch Exodus anbelangt, so erwächst sein besonderes Profil zunächst aus seiner Position innerhalb des Pentateuch. So setzt es in Ex 1, 1–9 einerseits mit einer Nennung der Jakob-Söhne ein, die als Rückverweis auf das Ende der Genesis fungiert und deutet zugleich einen Konflikt an, der aus Veränderungen der Situation in Ägypten entsteht und den konkreten Anstoß für die folgende Erzählung bietet. In 40, 34–38 hingegen schließt das Buch mit einer Rekapitulation der Heiligtumsthematik, die mit einem Vorausblick auf den letztlich in Num 10 erfolgenden Aufbruch vom Sinai unter Führung des im Heiligtum mitziehenden Gottes verknüpft ist.<sup>42</sup> Anfang und Ende des Buches sind aber nicht nur im Blick auf die Einbettung in den Erzählablauf des Pentateuch wichtig, sie markieren zusammen gesehen auch das große Thema des Buches: Israel als Volk des Gottes JHWHS. Erzählt wird die Volkswerdung, in der sich die Erfüllung der an die Erzväter ergangene Verheißung einer großen Nachkommenschaft zeigt, und die ihren Höhepunkt darin findet, dass das *Volk Israel* in einen Bund mit seinem Gott JHWH tritt.

Die Buchbezeichnung ›Exodus‹ hingegen legt nahe – offenbar im Gefolge der LXX, auf die diese Benennung ja zurückgeht – den *Exodus*, d.h. den Auszug aus Ägypten als das zentrale und wichtigste Thema des Buches wahrzunehmen. Dabei jedoch ist zu berücksichtigen, dass das so bezeichnete Thema des Buches aus einer Rezeptionsperspektive formuliert ist, die das im AT weit verbreitete Exodus-Motiv<sup>43</sup> vor Augen hat und dieses prominent mit dem zweiten Buch des Pentateuch verbindet. Inwiefern der Exodus aber tatsächlich *das Thema* des Buches ist, darf und muss gefragt werden. Immerhin nämlich nimmt die Erzählung vom Auszug aus Ägypten im Buch vergleichsweise wenig Raum ein: Lediglich Ex 12–15 handeln direkt davon. Andererseits aber ist nicht von der Hand zu weisen, dass das genannte Text-

Exodus als  
Thema

<sup>41</sup> Vgl. E. Zenger/C. Frevel, Die Tora als Ganzes, in: E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, 71–77.

<sup>42</sup> Vgl. E. Zenger/C. Frevel, Die Tora als Ganzes, in: E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, 73.

<sup>43</sup> Vgl. D. Markl, Exodus: WAM 128–134.

stück (Ex 12–15) in unmittelbarer Verbindung zum Vorausgehenden – besonders zur Plagenerzählung von Ex 7–11 – und dem Nachfolgenden, der Erzählung von der Wüstenwanderung in 15, 22–18, 27, steht. Um den Titel des Buches (Exodus) dennoch zu rechtfertigen oder zu erklären, unterscheidet man daher gerne zwischen einem Exodus im engen Sinn, also dem Verlassen Ägyptens (Ex 12–15), und dem Exodus in einem weiten, umfassenderen Sinn. Zum letzterem wird dann alles – beginnend mit der Berufung des Mose zur Herausführung der Israeliten aus Ägypten – gerechnet, wobei dann notwendigerweise auch die kurze Beschreibung der für die Israeliten neuen Situation in Ägypten (Ex 1–2) hinzuzunehmen ist, da sie den Grund für den Auftrag zur Herausführung liefert.<sup>44</sup> Ausgehend vom Auftrag an Mose, die Israeliten aus Ägypten herauszuführen, um sie in das von Gott verheiße Land zu bringen (Ex 3, 8), kann der Exodus bis zur Grenze Ägyptens, bis zum Sinai, bis zum Erreichen der Landesgrenze oder gar bis zur Inbesitznahme des Landes gehend gedacht werden. Jede dieser *Abgrenzungen* des Exodus kann sich auf gute Gründe stützen. Die Erzählung im Buch Exodus nämlich lässt offen, *wie* genau Auszug, Wüstenwanderung und Sinai – und zuletzt auch die Erfüllung der Landverheißung – zusammengehören. Zweifelsfrei ist lediglich, *dass* sie zusammengehören und dass sie auf einem gemeinsamen Fundament aufruhen, der Bindung des Volkes Israel an seinen Gott JHWH.

Jüngst hat J. Assmann seine These von der »Mosaischen Unterscheidung«<sup>45</sup> revidiert bzw. dahingehend modifiziert, dass er den »Monotheismus der Wahrheit« mit der Unterscheidung von wahr und falsch nicht mehr mit Mose, d.h. den entsprechenden Traditionen der Exoduserzählung, in Verbindung bringen möchte, sondern diese anderen Überlieferungen des

---

<sup>44</sup> Vgl. zum Ganzen C. Dohmen/M. Ederer, Wie Exodus zum Exodus wurde. Ein Buch und sein Thema, in: J. Gärtner/B. Schmitz (Hg.), *Die Rezeption des Exodusmotivs in deuterokanonischer und frühjüdischer Literatur*, Berlin/Boston 2016 (im Druck).

<sup>45</sup> Mit dem Begriff der »Mosaischen Unterscheidung« hatte Assmann die für die Religionsgeschichte zentrale Wende zum Monotheismus beschrieben. »Nicht die Unterscheidung zwischen dem Einen Gott und den vielen Göttern erscheint mir das entscheidende, sondern die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irreligionen, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube. Diese Unterscheidung wird einmal getroffen und wieder verwischt, um später in anderem Sinn, verschärft oder abgemildert, wieder eingeführt zu werden. (...) Die Mosaische Unterscheidung ist kein die Welt ein für allemal veränderndes historisches Ereignis, sondern eine regulative Idee, die ihre weltverändernde Wirkung über Jahrhunderte und Jahrtausende hin in Schüben entfaltet hat« (J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung*, 12 f.). Zugleich ist mit der Unterscheidung von wahr und falsch die in den Religionen – besonders den auf der »Mosaischen Unterscheidung« basierenden sogenannten monotheistischen/abrahamitischen Religionen – virulente Gewaltsproblematik thematisiert und diskutiert worden (vgl. dazu die im Anhang von J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung*, 193–286 abgedruckten Diskussionsbeiträge von R. Rendorff, E. Zenger, K. Koch, G. Kaiser, K.-J. Kuschel sowie jetzt auch die Beiträge in J.-H. Tück (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg 2015).

Alten Testaments zuordnet. Vom biblischen Buch Exodus ausgehend und an ihm entlanggehend entwickelt er seine neue These vom »Monotheismus der Treue« in Bezug auf »Mose«.

»Ich schlage daher vor, diese in der Geschichte vom Auszug aus Ägypten veranschaulichte und mit dem Namen Mose verbundene Form von Monotheismus als einen ›Monotheismus der Treue‹ zu bezeichnen und einem ›Monotheismus der Wahrheit‹ gegenüberzustellen, der in der Bibel nicht von Mose, sondern von den exilischen und postexilischen Propheten wie vor allem Deuterojesaja, Daniel und anderen vertreten wird und offenkundig in der Perserzeit unter dem Einfluss des achämenidischen Zoroastrismus aufgekommen ist. Dieser Monotheismus gilt nicht dem Befreier aus Ägypten, sondern dem Schöpfer von Himmel und Erde, neben dem es keine anderen Götter gibt, zu denen man abfallen könnte. Während der im eigentlichen Sinne ›mosaische‹ Monotheismus der Treue mit der Existenz anderer Götter rechnet – denn was hätte Treue für einen Sinn, wenn es keine Konkurrenten gäbe, mit denen man JHWH untreu werden könnte? –, gibt es für den ›Monotheismus der Wahrheit‹ die anderen Götter nicht, die daher als ›Götzen‹, das heißt selbstgemachte Fetische und Fiktionen abgetan werden. (...) Der partikulare Monotheismus der Treue und der universale Monotheismus der Wahrheit existieren in dem komplexen, vielstimmigen Kanon der biblischen Schriften nebeneinander, wobei der Monotheismus der Treue den Cantus firmus bildet.«<sup>46</sup>

Aus der breiten Wirkungsgeschichte des Exodus – inner- wie außerbiblisch – lässt sich ablesen, dass diese Offenheit bzw. Unbestimmtheit in Bezug auf das, was zum Exodus gehört, im Text angelegt ist, in dem der Exodus ganz unterschiedlich wahrgenommen und rezipiert wird: teils als Befreiungsakt, teils als Wechsel der Lebensbedingungen, teils als Ortswechsel.<sup>47</sup>

Beim Buch Exodus ist folglich zu fragen, wie der Exodus im engen Sinn in die Erzählung des Buches integriert ist und welche Rolle der Auszug aus Ägypten in der Komposition des Pentateuch spielt, um erkennen zu können, wie die Inhalte der Exoduserzählung in der Kompositionsstruktur des Buches ihren Niederschlag gefunden haben.<sup>48</sup>

Zweiteilung  
des Buches

Die unterschiedlichen im Exodusbuch vorhandenen Erzählinhalte bzw. thematischen Schwerpunkte spiegeln sich zuerst einmal in einer deutlich markierten Zweiteilung des Buches wider, deren erster Teil (Ex 1–18) dem

<sup>46</sup> J. Assmann, Exodus 111–113.

<sup>47</sup> Die verschiedenen Aspekte des Exodus finden sich ganz unterschiedlich akzentuiert in der abendländischen Geistes- und Gesellschaftsgeschichte wieder. Vgl. M. Walzer, Exodus und Revolution, Berlin 1988. Gegen Walzers politische Deutung des Exodus setzt Assmann eine religiöse: »Wenn Michael Walzer die Exodus-Überlieferung in ihrer politischen Dimension als Matrix aller Revolutionen gelesen hat, so möchte ich sie in diesem Buch in ihrer religiösen Dimension als die Matrix aller Offenbarungen deuten.« (J. Assmann, Exodus, 24). Gleichwohl schließen sich beide nicht aus, sondern spiegeln letztendlich die jeweiligen thematischen Schwerpunkte der beiden Hauptteile des Exodusbuches (1–18 und 19–40) wider.

<sup>48</sup> Zum Wechsel der Semantik des Begriffs *Exodus* vom Auszug aus Ägypten über das Rettungsgeschehen bis hin zu JHWHS Weg mit Israel vgl. C. Dohmen/M. Ederer, Wie Exodus zum Exodus wurde (s. Anm. 44).

Auszug aus Ägypten (im weiteren Sinn) – mit der dazugehörigen Vorgeschichte und der anschließenden ersten Etappe der Wüstenwanderung – gewidmet ist, während der zweite Teil (Ex 19–40) das Sinaiereignis (Theophanie, Bundesschluss, Heiligtum) thematisiert. Dieses aber findet nicht mit dem Ende des Exodusbuches seinen Abschluss, sondern reicht über das gesamte Buch Levitikus hinweg bis zu Num 10, wie durch die miteinander korrespondierenden Notizen angezeigt wird, die Ankunft am und Aufbruch vom Sinai konstatieren (Ex 19, 1 und Num 10, 11 f.).

Zweifellos kann man das Buch Exodus auch aus oder in einer anderen Perspektive sehen, die dann auch zu einer anderen Einteilung des Buches führt<sup>49</sup>, doch muss man sich darüber im Klaren sein, dass die unterschiedlichen Untergliederungen nicht Folge des Findens oder Erkennens einer festen Struktur des Textes sind, sondern aus der Be- und Auswertung von Textsignalen, besonders von Verknüpfungen, Rück- und Vorverweisen etc., sowie der Zuordnung (Zusammenfassung oder Trennung) kleinerer Texteinheiten folgen. Unstrittig nämlich ist, dass sich das Exodusbuch in viele kleinere und größere Textabschnitte unterteilen lässt, die die Darstellung der verschiedenen Themenschwerpunkte bestimmen.

- Exodus und Erzeltern** Die Einteilung des Buchs in zwei große Teile lässt sich vor allem an Rückbezügen auf das Buch Genesis ablesen, die jeweils eine weiterführende Aufnahme darstellen. Beide Buchteile nämlich, Ex 1–18 wie Ex 19–40, setzen mit einem markanten Rekurs auf die Jakob-Tradition ein, wodurch ein enger Erzählzusammenhang zwischen den Erzeltern-Erzählungen und der Exoduserzählung hergestellt wird:

*Und dies sind die Namen der Israeliten, die nach Ägypten gekommen waren, mit Jakob waren sie gekommen, jeder mit seinem Haus: Ruben, Simeon, Levi und Juda, Issachar, Zebulon und Benjamin, Dan und Naftali, Gad und Asser. Und die Gesamtpersonenzahl derer, die aus Jakob hervorgegangen waren, war 70; Josef aber war in Ägypten. (Ex 1, 1–5)*

*Mose aber stieg hinauf zu Gott. Da rief JHWH zu ihm vom Berg her: So sollst du zum Haus Jakobs sagen und den Israeliten verkünden (Ex 19, 3)*

In Ex 1 stellt dabei die Nennung von Jakob und seinen Söhnen zunächst den für die weitergehende Erzählung zentralen Personenkreis vor. In Ex 19, 3 hingegen ist über die Formulierung »Haus Jakobs«, die als Volksbezeichnung gebraucht ist, zunächst ein Rückbezug auf Ex 1, 1–5 gesetzt. Zugleich

---

<sup>49</sup> Zur Diskussion um die Argumente für und gegen eine Zwei- bzw. Dreiteilung des Exodusbuches vgl. auch C. Frevel, »Jetzt habe ich erkannt, dass YHWH größer ist ...«: BZ 47, 2003, 18–20.

aber wird auch auf Gen 46,27 Bezug genommen, die einzige weitere Belegstelle dieser Formulierung im Pentateuch.

*Die Söhne Josefs, die ihm in Ägypten geboren wurden, sind zwei Personen; die Gesamtpersonenzahl für das Haus Jakobs, das nach Ägypten kam, sind 70. (Gen 46,27)*

Über den Anschluss an Gen 46,27 nimmt Ex 19,3 das bereits in Ex 1,1–5 eingeführte Motiv der ›kleinen Schar‹, der 70 Personen, auf und führt damit zugleich Ex 1–18 fort. Denn schon Ex 1,7 hält – die Einlösung der Nachkommens- bzw. Mehrungsverheißung andeutend – fest, dass sich die Israeliten in Ägypten stark vermehrten, was zur Folge hat, dass das »Haus Jakobs« letztlich zur Bezeichnung für das gesamte Volk werden kann, das von den 70 Personen abstammt, die einst mit Jakob (als dessen ›Haus‹) nach Ägypten kamen.

Ex 19,1–3 hingegen, die Eröffnung des zweiten Buchteils, schließt nicht nur an die Erzeltern-Erzählung und an Ex 1 an, sondern führt ebenso die Darstellung der Wüstenwanderung zwischen Ägypten und Sinai fort, ohne dabei präzise zu bestimmen, welche Ereignisse dieses Geschehen der Wüstenwanderung umfasst. Der exakte »Umfang« der Wüstenwanderung nämlich hängt davon ab, an welchem Punkt man den Auszug (im engeren Sinne) als den »Startpunkt« der Wanderung als abgeschlossen ansetzt: in 12,37.40f.51; 13,20 oder 15,22? Aus der grundsätzlichen Beobachtung aber, dass Ex 1–18 ebenso wie Ex 19–40 auf die Erzählung des Buches Genesis bezogen ist, lässt sich ablesen, dass die beiden Hälften des Exodusbuches letztendlich als – voneinander abhängige und damit zusammengehörige – Teile einer übergeordneten Einheit zu lesen sind.

Den beiden erwähnten Rückbezügen auf die Erzählung des Buches Genesis in Ex 1,1–5 und 19,3 vergleichbar ist schließlich die Notiz in Ex 13,19 (»Dann nahm Mose die Gebeine Josefs mit sich, denn er hatte die Israeliten ausdrücklich beschworen: Gott wird wirklich auf euch achtgeben, und dann führt meine Gebeine von hier mit euch herauf.«), die im Kontext des Auszugsgeschehens (im engeren Sinne) eine Erinnerung an Josef und die Verheißungen Gottes einblendet. Durham betrachtet diesen Rekurs als so starken Einschnitt, dass dieser eine Zäsur im Buch zu fordern und zu begründen vermag.<sup>50</sup> Das hat zur Folge, dass Durham das Exodusbuch als dreigeteilt auffasst:<sup>51</sup>

1. Israel in Ägypten (1,1–13,16)
2. Israel in der Wüste (13,17–18,27)
3. Israel am Sinai (19,1–40,38)

---

<sup>50</sup> Vgl. Durham, 183 f.

<sup>51</sup> Vgl. Durham, Introduction, XXX.

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass die Notiz von Ex 13,19 von anderer Natur ist als die beiden behandelten Bezüge in Ex 1 und Ex 19. Diesen gegenüber nämlich nimmt Ex 13,19 die Funktion eines Brückenpfeilers ein, der zwischen Gen 50,24 f. und Jos 24,32 vermittelt.<sup>52</sup> Die Sinnspitze dieser Notiz ist darin zu erkennen, dass es hier *Mose* ist, der die Gebeine »mit sich« nimmt, obgleich Josef in Gen 50,24 doch seine Brüder bzw. die Söhne Israels verpflichtet hatte, dereinst seine Gebeine mitzuführen, wenn Gott seine Verheißenungen erfüllen würde, indem er Israel in das verheiße Land kommen ließe. Nicht die Gliederungsfunktion für das Exodusbuch steht demnach bei Ex 13,19 im Vordergrund, sondern eine Deutung des Exodusgeschehens (s. u. zur Stelle).

**Sinai als Zeichen** Betrachtet man schließlich das Sinaigeschehen nicht als abgegrenzte literarische Einheit, sondern als Teil der Erzählung der Wüstenwanderung, wofür als Begründung die Fortsetzung der Erzählung der Wüstenwanderung in Num 10,11 ff. – mit Entwicklungen zu 15,22 bis 18,27 – herangezogen werden kann, so ergibt sich eine alternative Zweiteilung des Exodusbuches, die sich von der hier angenommenen (Ex 1–18/Ex 19–40) insofern unterscheidet, als sie »Exodus« (Ex 1,1–15,21) und »Wüste« (Ex 15,22–40,38) einander gegenüberstellt.<sup>53</sup> Die Besonderheit der Erzählung von der Wüstenwanderung haben z. B. C. Frevel dazu veranlasst, den ersten Teil der Wüstenwanderung (Ex 15,22–18,27) als »oszillierenden Übergangsbereich«<sup>54</sup> zu charakterisieren, da dieser Text sowohl Verbindungen zum Sinaigeschehen herstelle, als auch mit dem zweiten Teil der Wüstenwanderung (nach dem Sinai) korrespondiere, so das Sinaigeschehen rahme und in seiner zentralen Rolle betone. Für das Exodusbuch ergibt sich daraus einerseits eine Dreiteilung (I: 1,1–15,21; II: 15,22–18,27; III: 19,1–40,38), wichtiger jedoch ist, dass dieses vorrangig im Gesamt der Pentateuchkomposition gesehen wird, als deren Zentrum der Sinai (Ex 19–Num 10) ausgewiesen ist.<sup>55</sup> Tritt aber die zentrale und einzigartige Bedeutung des Sinaigeschehens nicht auch dann – und im Exodusbuch noch besser – hervor, wenn man den »Sinai« (Ex 19–40) als zweiten großen Teil der Kompositionssstruktur des Exodusbuches ansieht? Zweifellos bestehen wichtige Verbindungen zwischen dem ersten Teil der Wüstenwanderung und der Sinaiperikope – vor allem die Ortsbezüge zum Gottesberg in Ex 17,5–6 und 18,5, die die Frage nach der Zuordnung dieser Texte aufwerfen. Diese haben E. Zenger seinerzeit dazu veranlasst, die Sinaiperikope schon mit Ex 17 be-

<sup>52</sup> Vgl. K. Schmid, *Erzväter*, 230f.

<sup>53</sup> So z. B. T. B. Dozeman in seinem Kommentar; vgl. auch Utzschneider/Oswald, 19, die von »den beiden großen Erzählbögen der Auszugs- und der Wanderungserzählung« ausgehen.

<sup>54</sup> C. Frevel, »Jetzt habe ich erkannt, dass YHWH größer ist ...«, 19.

<sup>55</sup> Vgl. C. Dohmen, *Die fünf Fünftel. Komposition und Inhalt der Mosebücher*, 9–13; E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1995, 169–171.

ginnen zu lassen.<sup>56</sup> Die Auslegung der entsprechenden Stellen jedoch kann zeigen, dass der Sinaibezug hier wesentlich differenzierter gestaltet ist, da weder die Ereignisse von Ex 17 noch die von Ex 18 direkt am Sinai lokalisiert werden, so dass die Topographie die Gleichschaltung dieser Texte mit Ex 19 ff. gerade nicht einfordert und damit die entsprechenden Ortsangaben in Ex 17–18 auch nicht in Konflikt mit der Notiz von der Ankunft in Ex 19, 2 geraten müssen.

Die Bezüge von Ex 17–18 zur Sinaiperikope und darüber hinaus, die eine kritisch reflektierte Relation zur Sinaiperikope festhalten (s. u. Auslegung), leiten deutlich von der Erzählung der Wüstenwanderung über zur Erzählung des Sinaigeschehens und – was besonders wichtig ist – sie nehmen eine Perspektive ein, die über Mose hinausgeht, da die Tora nicht zuerst als *Gabe vom Sinai* betrachtet wird, sondern eher als *Nachfolger* des Mittlers Mose. Damit fügen sich Ex 17–18 in die »Verknüpfungstechnik« der literarischen Blöcke ein, die im Exodusbuch vielfach zu beobachten ist. Am Ende größerer Abschnitte nämlich finden sich Textstücke, die als *Vorgriffe* zu lesen sind, die nachfolgende Kontexte vorbereiten und zu ihnen überleiten. Derartige Prolepsen sind im Alten Testament nicht selten. So unterscheidet K. Koenen in einer instruktiven Untersuchung vier unterschiedliche Funktionen von Prolepsen:<sup>57</sup> »1. Die dramatisierende Funktion; 2. die strukturierende Funktion; 3. die hermeneutische Funktion; 4. die theologische Funktion.«<sup>58</sup> Die meisten der im Exodusbuch begegnenden Prolepsen haben dabei strukturierende, manche aber auch dramatisierende Funktion, wobei die Trennung zwischen beiden Apsektien nicht immer leicht zu bestimmen ist. Versteht man schließlich den »Brückentext« Ex 17–18 (in seiner Gesamtheit) als Prolepsis, so tritt zuletzt neben die strukturierende Funktion deutlich eine theologische. Denn immerhin bildet diese große Prolepsis bereits im Vorgriff das ab, was am Sinai für Israel konstituiert wird. Zudem wird auch die zweigliedrige Struktur des Exodusbuches hier greifbar, wenn Ex 18 unmittelbar auf den Beginn der Exodusgeschichte zurückgreift und den Faden der Erzählung von dort aufnimmt, der dann durch die Tora über den Mittler der Tora (Mose) hinausgeführt wird, was Ex 17 u. a. durch die Erwähnung des Josua unterstreicht, während Ex 18, 13–27 vor allem Israels Leben mit der Tora im Blick hat. Betrachtet man Ex 17–18 somit als umfassende Prolepsis, dann

Prolepsen und  
Kompositionss-  
truktur

<sup>56</sup> Vgl. E. Zenger, Israel am Sinai, 22 ff.

<sup>57</sup> Die literaturwissenschaftliche Differenzierung von Prolepsen im Blick auf alttestamentliche Erzählungen auswertend, unterscheidet K. Koenen (Prolepsen in alttestamentlichen Erzählungen. Eine Skizze: VT 47, 1997, 456–477) zwischen Prolepsen »die den weiteren Verlauf der Handlung nur andeuten, (...) die ihn ansagen (...) die ihn voraus verraten.« (459), zur narratologischen Bedeutung von Prolepsen vgl. auch I. J. F. de Jong, Introduction. Narratological Theory on Time, in: Dies/R. Nünlist (Hg.), Time in Ancient Greek Literature, Leiden/Boston 2007, 1–14.

<sup>58</sup> K. Koenen, Prolepsen, 474–477.

wird nicht nur der Zusammenhang zwischen den beiden Teilen des Exodusbuches verständlicher, sondern es wird auch die strukturierende Funktion der übrigen Prolepsen innerhalb der beiden Teile des Buches deutlich.

Der zweite Teil des Exodusbuches (Ex 19–40) ist markant in vier Teile unterteilt:

1. Ex 19–24 (Gottes Offenbarung und Bundesschluss)
2. Ex 25–31 (Anweisungen für das Heiligtum)
3. Ex 32–34 (Goldenes Kalb und Bundeserneuerung)
4. Ex 35–40 (Errichtung des Heiligtums)

Eine analoge, wenngleich im Detail anders gestaltete Vierteilung liegt auch im ersten Teil des Exodusbuches vor:

1. Ex 1–4 (Unterdrückung Israels und Berufung des Mose)
2. Ex 5–11 (Konfrontation mit dem Pharao und die Plagenerzählung)
3. Ex 12–15, 21 (Die Nacht des Päsach und der Auszug)
4. Ex 15, 22–18, 27 (Wüstenwanderung vom Schilfmeer zum Sinai)

Während die Kompositionssstruktur des zweiten Teils (Ex 19–40) von den beiden aufeinander bezogenen Textblöcken, die das Heiligtum betreffen (Ex 25–31 und 35–40), geprägt ist, was dazu führt, dass das erzählte Geschehen (Theophanie und Bundesschluss – Goldenes Kalb und Bundeserneuerung) mit den Anweisungen und Vorschriften in Bezug auf das Heiligtum zu einer festen Textur verwoben ist, schreitet die Erzählung des Exodus (im weiteren Sinne) in Ex 1–18 sukzessive auf den Sinai zu.<sup>59</sup> Das hat letztendlich damit zu tun, dass der in Ex 3 angekündigte und Mose aufgetragene Exodus der Israeliten weit mehr ist, als »nur« eine Befreiung aus der Versklavung. Schon Ex 3, 12 nämlich setzt den Auszug in Beziehung zum Sinai: »Derweil du das Volk aus Ägypten herausführen wirst, werdet ihr Gott an diesem Berg dienen.« Dabei aber erscheint der Gottesdienst am Sinai zunächst weniger als Ziel, sondern eher als Bestätigung (Zeichen) des göttlichen Plans, Israel in das Land Kanaan zu bringen – ganz so wie er es den Erztern versprochen hat. Am Ort der Berufung des Mose und des Gottesdienstes Israels zeigt sich, dass JHWH die den Erztern gegebenen Verheißungen erfüllt.

Die einzelnen Einheiten der Exoduserzählung in Ex 1–18 sind nun mit ihren wechselnden Themen durch Prolepsen am Ende eines jeden Abschnitts eng aufeinander bezogen:<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Vgl. H. Utzschneider, Gottes langer Atem.

<sup>60</sup> Die literarische Technik des »Vorgriffs« findet sich ebenso in Exodus 19–40, vgl. Dohmen II, Einleitung.