Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 62 (2006)

Artikel: Ein katholischer Bibelkommentar zum Buch Exodus und die jüdische Auslegung

Autor: Morgenstern, Matthias

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961624

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ein katholischer Bibelkommentar zum Buch Exodus und die jüdische Auslegung

von *Matthias Morgenstern* *

In der Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament" (HThKAT) liegt bei der Kommentierung des Exodusbuches der zweite Teilband vor dem ersten vor;[1] dies wird – abgesehen von im Vorwort genannten pragmatischen Umständen – vor allem damit begründet, dass der Kommentator dem (noch nicht erschienenen) ersten Teilband eine Einleitung zum Ganzen voranstellen will, die voraussetzen soll, dass dann das Gesamtwerk vorliegt. Die Besprechung des hier anzuzeigenden Buches des Regensburger katholischen Alttestamentlers Christoph Dohmen steht insofern unter einem Vorbehalt. Hinsichtlich der hermeneutischen Fragen des Kommentars lassen sich dennoch erste Beobachtungen anstellen und Fragen formulieren.

Dies gilt in besonderer Weise im Hinblick auf die programmatische Endgestalt-Exegese – für Dohmen gehört „der Rückgriff auf mögliche Vorstufen [. . .] nicht zu den eigentlichen Aufgaben eines Kommentars" (S. 30) – und die mit diesem exegetischen Programm verbundene Einbeziehung der jüdischen Tradition, die auch in der breiteren Öffentlichkeit Aufmerksamkeit gefunden hat. Auf diesen Aspekt soll sich der folgende Diskussionsbeitrag konzentrieren.[2] Denn hier möchte die von Erich Zenger herausgegebene Reihe – wie es in der Presse heisst – „Maßstäbe" setzen und der „nach dem Holocaust und einer Neubesinnung der Kirchen im Blick auf das Judentum" neugewachsenen Sicht Raum geben, wobei die Einsicht grundlegend ist, dass das Christentum sich als eingepfropfter Zweig auf der „Wurzel des Judentums" verstehen müsse.[3]

Der Autor möchte auf dem Gebiet der Begegnung von traditionell-jüdischer und moderner christlich-historisch-kritischer Exegese einen weiteren Schritt tun und den auszulegenden Text nun konsequent im Gespräch mit jüdischen Quellen, ja von jüdischen Quellen her lesen; das gibt schon das auf das jüdische Tora-Freudenfest des Jahres

* Prof. Dr. *Matthias Morgenstern*, Institutum Judaicum, Liebermeisterstrasse 14, D-72076 Tübingen.

1 C. Dohmen, *Exodus 19–40*, Freiburg, Basel, Wien 2004 (= Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament [*ed.* E. Zenger]).

2 Vgl. W. Thielmann, Standardwerk: Herder setzt mit der Kommentarreihe zum Alten Testament Maßstäbe. Jeremia beginnt zu reden, in: *Rheinischer Merkur. Christ und Welt* vom 9. 3. 2006.

3 So W. Thielmann, Standardwerk, im Sinne des Herausgebers und seiner Autoren.

5765 datierte Vorwort zu erkennen. Das dem eigentlichen Kommentarteil vorangestellte Abkürzungsverzeichnis (S. 24) nennt mit Abrabanel, Kimchi, Maimonides, Nachmanides, Raschbam und Raschi dann die wichtigsten klassischen jüdischen Bibelexegeten. Ein Zitat aus dem Mischna-Traktat Schabbat zu den 39 am Sabbat verbotenen Tätigkeiten, die von den Arbeiten zur Erstellung des Heiligtums abgeleitet werden („Säen, pflügen, ernten, Garben binden, [. . .] aus einem Gebiet in ein anderes tragen"), schliesst die Ausführungen zu den Schlusskapiteln des Buches (35–40) ab (S. 402).[4]

Dohmens Umgang mit den Regelungen zum Sabbat in diesem Kommentar verdient besonderes Interesse. So differenziert er zwischen den Bestimmungen Ex 23,12 und 34,21 einerseits und dem Dekaloggebot 20,8–12 sowie 31,12–17; 35,1–3 andererseits. Erstere Bestimmungen handelten lediglich von einem Ruhetag während der Erntezeit in Anlehnung an die Landbrache und in Aufnahme altorientalischer Bestimmungen zum Arbeitsrecht (S. 117). Die Sabbatbestimmung des Dekalogs jedoch rückten den Sabbat „im Rückgriff auf Gen 1 in eine kosmische Größenordnung" (S. 119). „Die Unumstößlichkeit und Präzision der zyklischen Wiederkehr erweckt den Eindruck, mit dem Elementaren der zyklischen Wiederkehr in der Natur konfrontiert zu sein" (S. 120). Er kommt zu dem Schluss: „Wenn allen Ruhe abverlangt wird, dann ist auch die Arbeit, die im Wechsel zur Ruhe geschieht, kein auf andere Menschen abzuschiebendes oder zu beseitigendes Übel, sondern eben etwas ‚Normales'" (S. 120). Im Zusammenhang mit den Sabbatbestimmungen von Ex 31,12–17; 35,1–3 schliesslich diskutiert er die talmudischen Bestimmungen des Sabbatgebotes, wobei er in diese freilich nur einen kleinen, eher anekdotischen Einblick gibt. Die oben erwähnte Aufzählung der verbotenen 39 Arbeiten führt er auf den Grundsatz zurück: „Demnach könnte man den Schabbat als Pause beim technischen Eingriff in die Natur, bei der pausenlosen Verwandlung der Natur in Kultur definieren" (S. 403).

Diese Erklärungen verlaufen auf verschiedenen Ebenen. Während die Regelungen von Ex 23 und 34 religionsgeschichtlich abgeleitet werden, wird für Ex 20,8–12 aus naheliegenden Gründen eine biblisch-theologische Erklärung gegeben, und die Sabbatbestimmungen der Heiligtumstexte stehen in einem Zusammenhang mit der Rezeption jüdischer Texte: Die erschöpfte Kreatur soll „wenigstens einen Tag in der Woche eine Verschnaufpause" (S. 403) einlegen. Argumentiert das erste Paradigma in historischer Perspektive, rückt beim zweiten der Kanon in den Fokus, im dritten Falle geht es um – wie Gewerkschafter sagen würden – arbeitszeitrechtliche Schutzbestimmungen. Keine der von Dohmen gegebenen Erläuterungen ist falsch, doch hinterlässt das bunte Kaleidoskop von Erklärungsmustern einen etwas beliebigen Eindruck. Letztlich werden auf diese Weise weder die historische noch die jüdische Dimension des Sabbatgebotes hinreichend ausgeleuchtet. Wenn man etwa die Erklärungen von Dohmens Gewährsmann Samson Raphael Hirsch zu den genannten Sabbatstellen liest, bekommt man einen Eindruck davon, was jüdische Tradition mit diesen Stellen verbinden kann. Verglichen mit den scharfsinnigen rechtlichen Diskussionen des Talmuds, die sich – mit ihrem

4 Da nähere Angaben fehlen, handelt es sich offensichtlich um eine Übersetzung des Kommentators; in den gebräuchlichen Mischna-Ausgaben und Übersetzungen (etwa Dietrich Correns, Wiesbaden 2005, S. 149) steht das Zitat nicht in mShab VIII, 2, wie angegeben, sondern in VII, 2.

ganz eigenen Charme! – an die Sabbatbestimmungen der Mischna anschliessen,[5] kommt die „kulturphilosophische Deutung" der „Verschnaufpause" (S. 403) zudem etwas platt und moralisierend daher: ein Hinweis darauf, dass die Inanspruchnahme jüdischer Texte durch einen christlichen Bibelkommentar kein harmloses Unternehmen ist und ernsthafter hermeneutischer Vorüberlegungen bedarf.

Insbesondere ist der jüdischen Tradition die Differenzierung in einen Ruhetag, der nur während der Agrarsaison gültig sein soll, und dem eigentlichen Sabbat fremd. Konsequenterweise begründet Dohmen diese Differenz denn auch nicht aus jüdischen, sondern aus altorientalischen Quellen. Die kosmische Dimension des Sabbat jedoch basiert, wenn man dem Kommentator folgen darf, nicht auf altorientalischen, sondern allein auf biblischen Voraussetzungen. Aber wie soll man sich dieses Nebeneinander vorstellen? Im Kommentar heisst es (S. 187): „Die nun in V 12 [Ex 23,12] folgende Ruhetagsregelung – der Begriff Schabbat begegnet hier noch nicht – führt die soziale Motivation der Landbrache weiter [. . .]". Man wüsste gerne, was das parenthetische „noch" bedeuten soll. Die Leserperspektive kann damit nicht gemeint sein, denn der Sabbat – oder „Schabbat", wie Dohmen etwas penetrant schreibt – begegnet bereits in Ex 16 mehrfach und natürlich im Dekalog 20,10–11. Sollte das Wörtlein literargeschichtlich zu verstehen sein, im Sinne einer historisch-kritischen Auslegung, die das Sabbatgebot des Bundesbuches und des sogenannten Privilegrechts vor die entsprechenden Bestimmungen des Dekalogs und der Heiligtumstexte datiert? Das wäre aus Dohmens Perspektive freilich inkonsequent, der auf entstehungsgeschichtliche Hypothesen ja verzichten will: „Die Verwendung des Begriffs ‚Bundesbuch' soll und kann nicht die Hypothese eines ursprünglich selbständigen Gesetzeskorpus stützen" (S. 148). Nun kann man gegen die Hypothese eines ursprünglich selbständigen Bundesbuches vielleicht Gründe vorbringen. Dohmens Hinweis jedoch, es handele sich um „eine *verschriftete Gottesrede*" (S. 148), ist eine auf die literarische Form oder Gattung bezogene Beschreibung, kein literargeschichtliches Argument. Die obige Parenthese scheint jedoch eine diachrone Differenzierung vorauszusetzen. Wie auch immer das gemeint sein soll, eine Darlegung der literargeschichtlichen Verhältnisse, und sei sie nur skizzenhaft, brächte hier ein erhebliches Mass an Klarheit.

Was das in der Liste der „39 Verbote" angesprochene „Tragen am Sabbat" anbelangt, so begründet der Talmud diese Norm biblisch durch den Verweis auf Ex 36,6: „Und Mose befahl, und man ließ im Lager ausrufen: Weder Mann noch Frau sollen weiterhin eine Hebe für das Heiligtum anfertigen. Da hörte das Volk auf, weiteres herbeizubringen"[6] – eine Auslegung, die zur Erhellung des Textsinns des Exodusbuches (vgl. Doh-

5 Vgl. yShab 2b, 53–59 (vgl. F. G. Hüttenmeister, *Übersetzung des Talmud Yerushalmi*, II/1. *Shabbat – Schabbat*, Tübingen 2004, S. 4); dort wird der Tatbestand des „Tragens" am Sabbat quantifizierend (das Mindestmass entspricht einer getrockneten Feige), im Hinblick auf die betroffenen Räume (unterschieden werden private, öffentliche und „neutrale" Bereiche sowie Durchgänge) sowie auf die Spezifik des Tragens (kann das Werfen bzw. Auffangen oder das Hinunterschlucken einer Olive und der „Transport" im eigenen Magen als „Tragen" gelten? vgl. yShab 2c, 12–19) usw. näher definiert. Auch der „Vergessensfall" wird diskutiert, also die Frage, wie sich ein etwaiges „Vergessen" des Sabbat auf die Tatbestandsmerkmale des „Tragens am Sabbat" auswirkt usw.

6 Vgl. yShab 2b, 45–53.

men, S. 33) offensichtlich wenig beiträgt. Von der Lektüre dieser und anderer rabbinischer Texte herkommend, lautet die Frage daher nicht nur an dieser Stelle, sondern grundlegend: Was ist mit der immer wieder in Anspruch genommenen „jüdisch-christliche[n] Tradition", was mit dem Topos „jüdisch-christliches Verständnis" (vgl. etwa S. 216) gemeint?

Die Zitatologie bei Dohmen erweckt den Eindruck, dass bei ihm die erwähnte Metapher der „jüdischen Wurzel" für das Christentum im Hintergrund steht, deren Inanspruchnahme sich seit Franz Mußner mit dem Programm einer theologischen „Wiedergutmachung" verbindet.[7] Daneben ist im Umfeld von Mußner in historischer und hermeneutischer Hinsicht häufig von einem „jüdischen Mutterboden" des Evangeliums die Rede. Diese Vorstellung wird in der Regel mit der Annahme einer besonderen, für das Christentum und die christliche Auslegung relevanten Authentizität der jüdischen Texte verbunden. Diese Annahme fusst – ausgesprochen oder unausgesprochen – des weiteren auf Voraussetzungen im Hinblick auf die literarisch-traditionsgeschichtliche Kontinuität von der Hebräischen Bibel zu den rabbinischen Texten, die sich spiegelbildlich zur wie auch immer gedeuteten „griechisch-neutestamentlichen" Diskontinuität verhalten.[8]

Die Konzeption einer so verstandenen jüdischen Matrix des Christentums ist in neuerer Zeit am Beispiel des Wochenfestes diskutiert worden, das auch bei Dohmen im Zusammenhang der Deutung des Sinai-Geschehens eine Rolle spielt. „Schon in frühjüdischer Tradition", heisst es im Kommentar zur Wirkungsgeschichte der Sinai-Perikope mit Blick auf das in das zweite vorchristliche Jahrhundert zu datierende Jubiläenbuch, „begegnet [. . .] das Wochenfest in besonders enger Verbindung mit dem Bund" (S. 81). Der Beginn des Satzes soll hier offensichtlich eine *a forteriori*-Argumentation des Sinnes insinuieren, dass dieser Konnex in späteren Jahrhunderten desto sicherer anzunehmen und so eine sachliche oder literarische Entwicklungslinie von der Bibel zum späteren rabbinischen Festkalender zu ziehen sei. Unter dieser Voraussetzung wären die von Dohmen zitierten jüdischen Texte direkt oder indirekt als Vorgeschichte des neutestamentlichen Pfingstgeschehens in den christlichen Traditionszusammenhang einzugliedern. Dem ist freilich zu entgegnen, dass das Jubiläenbuch ausschliesslich durch christliche Überlieferung erhalten geblieben ist und Hinweise, dass die Rabbinen es kannten, fehlen. Hinzu kommt, dass die Vorstellung des Wochenfestes als einer Erinnerung an die Gabe der Tora in der Mischna, dem Grunddokument des rabbinischen Judentums, nicht vorkommt. Im Traktat Moʿed Qaṭan wird gar erwogen, das Fest zurückzustufen, weil es keinen Tempel mehr gab. Dies wäre schwer vorstellbar gewesen, wenn das Fest zu diesem Zeitpunkt bereits als Jahrestag des Sinai-Geschehens

---

7 F. Mussner, Theologische „Wiedergutmachung" am Beispiel der Auslegung des Galaterbriefes, in: F. Mussner, *Die Kraft der Wurzel. Judentum, Jesus, Kirche*, Freiburg 1987, zitiert bei Dohmen, S. 80.

8 Für die hermeneutische und die theologische Beurteilung dieser Annahme ist entscheidend, dass sich „Kontinuität" und „Diskontinuität" (Fortentwicklung, revolutionärer Bruch) prinzipiell sowohl positiv als auch negativ werten lassen und in unterschiedlichen Kontexten auch gewertet worden sind. Mit der Unterstreichung einer „Kontinuität" durch christliche Autoren, die von Juden möglicherweise eher als Vereinnahmung wahrgenommen wird, ist im Sinne des jüdisch-christlichen Dialogs jedenfalls nichts gewonnen.

gegolten hätte. Angesichts der Tatsache, dass der erste sichere Beleg dafür, dass das Wochenfest als Fest der Toragabe gefeiert wurde, aus dem babylonischen Talmud stammt (bPes 68b), könnte man gerade umgekehrt dafür plädieren, die Feier der sinaitischen Tora am Wochenfest als Antwort auf das christliche Pfingstfest zu interpretieren – eine Sicht, die das herkömmliche Verständnis des Judentums als der „Wurzel" des Christentums auf den Kopf stellt. Nun mag man die schwierigen historischen Fragen der Talmudexegese in dieser Hinsicht unterschiedlich beurteilen – aufgrund der synchronen Anlage seines Kommentars dürfte Dohmen hier aber nicht zu scharf urteilen; sicher dürfte jedenfalls sein, dass wir es im Talmud mit einer jüdischen Theologie zu tun bekommen, die sich weder sachlich-theologisch noch historisch-chronologisch darauf reduzieren lässt, Vorgeschichte für etwas Nichtjüdisches zu sein – nebenbei ein Lehrbeispiel dafür, dass jede christliche Inanspruchnahme einer jüdischen Position oder Tradition *ipso facto* in ein innerjüdisches Kontroversgespräch eingreift.

Vor diesem Hintergrund lassen sich im Hinblick auf die exegetische Arbeit des Autors am Alten Testament wenigstens drei Fragen formulieren:

1. Dohmen bezieht sich in seinem Vorwort emphatisch auf den masoretischen Text, also im Normalfall auf den Codex Leningradensis der Biblia Hebraica, eine jüdische Handschrift aus dem frühen 11. Jahrhundert, mitsamt Vokal-, Akzent- und Kantillationszeichen sowie Masora (S. 31). So überrascht es nicht, dass der Kommentar auf textkritische Überlegungen ganz verzichten will. Doch von welchem hermeneutischen Standpunkt aus können Nichtjuden die Arbeit der Masoreten, in der es nicht zuletzt darum ging, „den Text (äußerlich, formal) zu sichern" (S. 31), überhaupt auslegen? Ausführungen zur von der Masora beschriebenen „äußerlich-materiellen" Gestalt des Exodusbuches, etwa zur selbst von Benno Jacob herausgestellten und mathematisch-gematrisch gedeuteten Anzahl der Verse,[9] sucht man bei Dohmen (mit guten Gründen) vergeblich. In seiner Auslegung etwa zu Ex 23,2 fliesst (wie auch bei Jacob) aber unter der Hand wieder die Septuaginta-Tradition mit ein.[10] Die schwierigen Akzentzeichen des Verses, die in der jüdischen Tradition dazu führen, dass dieser Text geradezu das Gegenteil seines Literalsinnes sagen soll,[11] bleiben unberücksichtigt.[12]
2. Wie lässt sich die bei jedem Rückgriff auf den jüdischen Traditionsbestand notwendig stattfindende Selektivität hermeneutisch kontrollieren? Denkbar und sinnvoll wäre etwa die Konzentration auf die Geschichte des vierfachen Schriftsinnes

---

9 B. Jacob, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, S. 1067–1070.

10 Dohmen ergänzt stillschweigend das fehlende Objekt des Schlusssatzes („um der Mehrheit zugeneigt [das Recht] zu beugen"); vgl. den Apparat der BHS und B. Jacob, *Das Buch Exodus*, S. 719 („es wäre also zu ergänzen: משפט").

11 Während der Vers nach seinem wörtlichen Verständnis dazu ermahnt, sich nicht von einer Mehrheit zum Bösen verführen zu lassen, entnehmen ihm die talmudischen Ausleger die Verpflichtung auf das Mehrheitsprinzip. Bei S. R. Hirsch, *Der Pentateuch*. Zweiter Teil: *Exodus*, Tel Aviv 1986, S. 300, heisst es im offensichtlichen Konflikt mit dem Literalsinn: „Folge nicht einer einfachen Mehrheit zu Strafurteilen, und stimme bei streitigen Meinungen nicht also ab, daß einer von seiner Meinung abgehe, damit nach der Majorität der Ausschlag erfolge".

12 B. Jacob, *Das Buch Exodus*, S. 719, bemerkt, dass diese „talmudische Interpretation auch Raschi nicht befriedigt".

und die Frage nach der historischen Entstehung des Interesses am Literalsinn.[13] Eine andere Möglichkeit der gezielten Rezeption klassisch-jüdischer Exegese wäre – in heuristischer Absicht und zur selbstkritischen Kontrolle zeitgenössisch-literarkritischer Beobachtungen – der Rekurs auf entsprechende Beobachtungen „vorkritischer" Exegeten, die man dann etwa „proto-literarkritisch" nennen könnte. Betrachtet man aber einen so massgeblichen Autor wie Raschi,[14] so stehen philologische, halachische, aggadische und „mystische" Erklärungen nahezu gleichrangig nebeneinander.[15] Von den jüdischen Autoren her gedacht, scheint es schwierig zu sein, Kriterien dafür zu finden, eine bestimmte Kategorie von Auslegungen für den eigenen Gebrauch auszuwählen und andere auszusondern – diese hermeneutische Aufgabe nimmt dem heutigen Kommentator kein historischer Text ab.

3. Damit verbindet sich die Frage, wie die – legitimen, wenn offengelegten! – eigenen Interessen in die Inanspruchnahme der jüdischen Überlieferungen eingehen. In seinen Ausführungen zu Ex 19,6 ist es dem Kommentator darum zu tun, die mit dem „priesterlichen Königreich" (S. 44) angesprochene „priesterliche Gottesnähe" (so der Seitentitel S. 62) von den besonderen Qualifikationen des Kultpersonals zu unterscheiden und die „Wesensbeschreibung" des ganzen Volkes Israel stattdessen von Schalom Ben-Chorin und Martin Buber her (der „kategorische Imperativ Israels" laute: „Wie werden wir, was wir sind?"[16]) moralisch oder „existentialistisch" zu interpretieren. Dabei kann gerade dieser Vers als Paradebeispiel für sehr profilierte Auslegungsstrategien in der innerjüdischen Diskussion gelten. Ein Kommentator der deutsch-jüdischen Neoorthodoxie im 19. Jahrhundert wie Samson Raphael Hirsch, der sich auf dem Boden seiner bürgerlich-orthodoxen „Gemeindetheologie" gegen die „neologen" Reformrabbiner zur Wehr setzte und dem ein geradezu „antiklerikales" Pathos nachgesagt wurde, verband mit diesem Text andere Interessen als liberale Autoren.[17] Aber für sie alle gilt, dass der Begriff des „Laien" – im Gegensatz zu dem des Priesters – im Kontext des rabbinischen Judentums fast zweitausend Jahre nach der Zerstörung des Tempels und dem Ende des Opferdienstes „a meaningless expression" ist[18] und man ein Interesse an der Aufrechterhaltung der Schranken zwischen allgemeinem und speziellem Priestertum keineswegs

---

13 Vgl. etwa die Studie von H. Hailperin, *Rashi and the Christian scholars*, Pittsburgh 1963; zum Hintergrund vgl. G. Scholem, Der Sinn der Tora in der jüdischen Mystik, in: G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt am Main 1973 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 13), S. 49–116, dort S. 85.

14 Vgl. etwa den Hinweis auf Raschi bei Dohmen, S. 71.

15 Dies, obwohl Raschi erklärtermassen den Literalsinn bevorzugen will, was aber in der Praxis meist nicht zum Tragen kommt.

16 Vgl. S. Ben-Chorin, *Die Tafeln des Bundes. Das Zehnwort vom Sinai*, Tübingen 1979, S. 19 und Dohmen, S. 63.

17 Bei S. R. Hirsch, *Der Pentateuch*, S. 195, heisst es dazu: „Jeder einzelne von euch soll dadurch, daß er sich in seinem ganzen Thun von mir ‚regieren' läßt, [. . .] ein Priester sein [. . .]".

18 Vgl. S. C. Heilman, The Vision from the Madrasa and Bes Medrash: Some Parallels between Islam and Judaism, in: M. E. Marty / R. S. Appleby (*ed.*), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, London 1995 (= The Fundamentalism Project 5), S. 71–95, dort S. 81.

voraussetzen kann. Im Katechismus der katholischen Kirche heisst es unter der Überschrift „Das Sakrament der Weihe in der Heilsökonomie": „Das auserwählte Volk wurde von Gott zu einem ‚Reich von Priestern' und einem heiligen Volk gemacht (Ex 19,6). Doch innerhalb des Volkes Israel wählte Gott einen der zwölf Stämme, den Stamm Levi, und sonderte ihn aus zum liturgischen Dienst."[19] Ist es abwegig, Dohmens Aussage „Ex 24,8 ist aber keine ‚Priesterweihe' des Volkes" (S. 69) und die mit den Worten Benno Jacobs vorgetragene Betonung, „sich von jedem Weibe fern[zu]halten", sei „Vorbild und Vorbereitung für die Haltung vor dem Sinai",[20] mit aktuellen kirchenpolitischen Debatten in Verbindung zu bringen?[21]

19 *Katechismus der Katholischen Kirche*, München *et al.* 1993, No. 1539, S. 416.

20 B. Jacob, *Das Buch Exodus*, S. 546.

21 Vgl. die Besprechung des Kommentarbandes von Dr. Wolfgang Oswald (in: *Theologische Revue* 101 [2005], S. 373–375), dem ich für viele anregende Diskussionen zur Exegese des Exodusbuches danke.