

# Kunst für ein auserwähltes Volk

Aneignung und Verwandlung biblischer Motive in  
Schönbergs Oper und in Straub-Huillets Opernfilm  
»Moses und Aron«

Universitätsverlag Osnabrück





**unipress**

# Osnabrücker Studien zur Jüdischen und Christlichen Bibel

Band 6

Herausgegeben von  
Georg Steins

Thorsten Gubatz

# Kunst für ein auserwähltes Volk

Aneignung und Verwandlung biblischer Motive in  
Schönbergs Oper und in Straub-Huillets Opernfilm  
»Moses und Aron«

Mit 9 Abbildungen

V&R unipress

Universitätsverlag Osnabrück



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

**Veröffentlichungen des Universitätsverlags Osnabrück  
erscheinen bei V&R unipress.**

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Moses am brennenden Dornbusch (Mosaik in der Kirche San Vitale zu Ravenna, 6. Jh.; Fotografie von Fr Lawrence Lew OP, 2013)  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Birkstraße 10, D-25917 Leck  
Printed in the EU.

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 2198-6339  
ISBN 978-3-8470-1133-0

*für meine Eltern, Gertraud und Arne Gubatz,  
in Dankbarkeit*



# Inhalt

Einleitung . . . . .	9
1. Mose und Aaron im Buch Exodus . . . . .	11
1.1. Moses und Aarons Berufung . . . . .	11
1.2. Mose, Aaron und das goldene Kalb . . . . .	14
2. Moses und Aron bei Schönberg . . . . .	19
2.1. Schönberg und das Judentum . . . . .	19
2.2. Das Theaterstück »Der biblische Weg«, oder: Schönbergs tragischer Zionismus . . . . .	22
2.3. Die Oper »Moses und Aron« . . . . .	30
2.3.1. Moses am brennenden Dornbusch . . . . .	30
2.3.2. Moses begegnet Aron . . . . .	36
2.3.3. Der Glaube des Volkes Israel . . . . .	37
2.3.4. Moses und Aron vor dem Volke Israel . . . . .	39
2.3.5. Israel am Gottesberg . . . . .	42
2.3.6. Das goldene Kalb . . . . .	43
2.3.7. Moses' Abstieg vom Berg und sein Gespräch mit Aron . . . . .	45
2.3.8. Moses' selbstzerstörerischer Sieg über Aron . . . . .	47
2.3.9. Wie »Moses und Aron« aufzuführen ist . . . . .	50
3. Moses und Aron bei Jean-Marie Straub und Danièle Huillet . . . . .	53
3.1. Die Vorgeschichte des Opernfilms . . . . .	53
3.2. Der Vorspann zum Opernfilm . . . . .	55
3.2.1. Marx und Brecht in einer Frauenstimme . . . . .	55
3.2.2. Widmung an einen linksradikalen Terroristen . . . . .	56
3.3. Der Opernfilm »Moses und Aron« . . . . .	57
3.3.1. Moses am brennenden Dornbusch . . . . .	57
3.3.2. Moses begegnet Aron . . . . .	59
3.3.3. Der Glaube des Volkes Israel . . . . .	60



3.3.4. Moses und Aron vor dem Volke Israel . . . . .	60
3.3.5. Israel am Gottesberg . . . . .	62
3.3.6. Das goldene Kalb . . . . .	63
3.3.7. Moses' Abstieg vom Berg und sein Gespräch mit Aron . . .	66
3.3.8. Moses' selbsterstörerischer Sieg über Aron, oder: Straubs und Huillets tragischer Marxismus . . . . .	67
3.3.9. Linksradikaler Terrorismus und Antisemitismus . . . . .	70
4. Was die Oper und der Opernfilm erreichen sollen und was sie erreichen . . . . .	73
4.1. Zwei tragische Appelle an ein noch nicht existierendes Volk . . .	73
4.2. Elitarismus wider Willen . . . . .	75
Nachwort . . . . .	79
Literatur- und Quellenverzeichnis . . . . .	81
Personenregister . . . . .	85

## Einleitung

»In ihrem Fanatismus der Kargheit«, so der Tübinger Musikwissenschaftler Thomas Schipperges, bilde die Verfilmung von Arnold Schönbergs Oper »Moses und Aron« durch Jean-Marie Straub und Danièle Huillet aus dem Jahre 1974 »einen Höhepunkt des Opernfilms.«<sup>1</sup> – Der Blick auf den Film selbst und auf begleitende Materialien, wie sie insbesondere in einem Sonderband der Zeitschrift »Filmkritik« vom Mai und Juni 1975 versammelt sind, läßt schnell erkennen, daß es nicht nur Konsequenz in einer sehr asketischen Bildersprache ist, die den Film interessant macht, sondern auch die ungeheure Prägnanz all dessen, was es dort zu sehen, zu hören und zu denken gibt: Straub und Huillet recherchieren und reflektieren mit enormem Aufwand die weltanschaulichen, ästhetischen und musikalischen Sinndimensionen von Schönbergs Oper, bevor sie sie verfilmen.

Die Oper selbst, die Schipperges als »eine der staunenswertesten, in ihrer Wirkung unwiderstehlichsten Schöpfungen des Weltkulturerbes«<sup>2</sup> bezeichnet, ist in der Tat nicht nur der weithin anerkannte Spitzenkandidat für den Titel der musikgeschichtlich bedeutendsten Oper des 20. Jahrhunderts, sondern alleine ihr vom Komponisten selbst verfaßtes Textbuch ist ein theologisches Drama höchsten Ranges. Es konzentriert und radikalisiert Momente aus dem Buche Exodus, um in den Gestalten Moses und Aron den Gegensatz von Gottes Undarstellbarkeit und der menschlichen Bedürftigkeit, ihn darzustellen, also auch den Gegensatz von intellektueller Sinnenfeindlichkeit und popularisierender Sinnenfreundlichkeit, tragisch zu entfalten.

Zwar gibt es zahlreiche medienwissenschaftliche Untersuchungen zum Opernfilm von Straub und Huillet, und noch weit mehr musikwissenschaftliche oder theologische zu Schönbergs Oper, wobei die theologischen freilich auch den biblischen Hintergrund betrachten; auf viele dieser Arbeiten wird hier eingegangen. Was noch fehlt, ist eine Untersuchung, die den Film auf solche Weise

---

1 Schipperges 2009, 49.

2 Ebd.

dreischichtig betrachtet im Hinblick auf ihn selbst, auf Schönbergs Oper und auf den verarbeiteten Bibeltext – es sind vor allem die Kapitel 3, 4 und 32 des Buches Exodus –, daß auch die unteren beiden Schichten erst für sich allein betrachtet werden. Dies ist nötig, damit das Spiel von Aneignung und Verwandlung, von Identität und Differenz, das die Oper mit dem biblischen Text spielt und dann der Film mit beiden, in seiner Komplexität gewürdigt werden kann. Dies soll hier geschehen.

Was den Film betrifft, wird außer auf ihn selbst besonders auf die Interviews Bezug genommen, die Straub und Huillet zu ihm gegeben haben. Was die Oper anbelangt, wird aus Platzgründen das Musikalische zugunsten des Theologischen weitgehend in den Hintergrund gerückt, ohne doch ignoriert zu werden. Schönbergs Sprechdrama »Der biblische Weg« wird als unmittelbare Vorstufe zu »Moses und Aron« mitberücksichtigt. Hinsichtlich des Verhältnisses von Opern- und Bibeltext spielt der Dialog mit einem Beitrag des Heidelberger Ägyptologen und Kulturwissenschaftlers Jan Assmann aus dem Jahre 2005 eine große Rolle, da er weit deutlicher als frühere Untersuchungen die Differenzen zwischen beiden aufzeigt.

Schönberg wie *mutatis mutandis* auch Straub und Huillet teilen, wie sich zeigen wird, die Intention, aus geschichtsmetaphysischen Überzeugungen heraus mit ihren Werken zur Einigung eines Volkes beitragen zu wollen. Schönbergs Überzeugungen sind zionistischer, Straubs und Huillets marxistischer Art, doch in jeweils so starker Zuspitzung der internen Gegensätze ihrer Überzeugungen, daß diese selbstzerstörerisch und tragisch werden. Zum Schluß dieser Arbeit wird darum betrachtet, wie die drei in ihren Werken vom dort dargestellten Gegensatz von Moses und Aron, von intellektueller Sinnenfeindlichkeit und popularisierender Sinnenfreundlichkeit, auch selbst betroffen sind, da sie ›mo-saisch‹ an so reflektierte ästhetische Gefühle appellieren, wie sie sich bei intellektuellen Eliten reichlich finden, doch bei Volksmassen eher nicht – so daß, weil, wie es Schönbergs Aron sagt, kein Volk glauben kann, was es nicht fühlt,<sup>3</sup> auch die von Schönberg, Straub und Huillet vereinten ›Völker‹ noble, aber kleine sind.

*Für ihre Unterstützung dieser Arbeit sei Frau Prof'in Dr. Marianne Heimbach-Steins und Herrn Prof. Dr. Reinhold Zwick von der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster mein herzlicher Dank gesagt.*

---

3 Vgl. Schönberg ed. 1984, 470. – Sämtliche Zitate aus »Moses und Aron« erfolgen aus der Partitur, da diese zahlreiche wichtige Hinweise enthält, die in den bloßen Textausgaben verlorengehen und von denen einige hier eine Rolle spielen werden.

# 1. Mose und Aaron im Buch Exodus

## 1.1. Moses und Aarons Berufung

Das Buch Exodus erzählt zu Anfang seines dritten Kapitels, daß Mose am Berg Horeb im Lande Midian die Schafe seines Schwiegervaters Jitro weidet. Er ist dorthin geflohen, da er in Ägypten, wo sein Volk Israel vom Pharaο gefangen gehalten wird, einen Ägypter erschlagen hat, der seinerseits einen Israeliten bei der Fronarbeit erschlagen hatte (Ex 2,11 f.). In einem brennenden und wunderbarerweise nicht *verbrennenden* Dornbusch erscheint ihm der Engel des HERRN (מַלְאָךְ יְהוָה, Ex 3,2).<sup>4</sup> Nicht durch seinen Engel aber, sondern höchstpersönlich spricht Gott selbst (אֱלֹהִים, Ex 3,4; יְהוָה, Ex 3,7)<sup>5</sup> dann zu Mose aus dem Dornbusch. Dabei wirft er ihm nicht etwa den Mord an dem Ägypter vor, sondern erklärt sich im Gegenteil solidarisch mit dem Volke Israel und beruft Mose zu dessen Anführer: Mose soll zurück nach Ägypten gehen, vor seine Landsleute und den Pharaο treten und die Israeliten in ein schönes und weites Land führen, das Gott ihnen zuspricht – ein Land, in dem Milch und Honig fließen (Ex 3,7–10). Wenn das Volk Israel auf dem Weg dorthin dem HERRN am Horeb dient, wird dies für Mose das Zeichen seiner Sendung sein (Ex 3,12). Seinen Landsleuten soll er sagen, der Gott ihrer Vorfahren habe ihn gesandt, wobei Gott seinen Namen zunächst als אֱלֹהֵיךָ (Ex 3,14) angibt, was ungefähr »Ich bin« bedeutet, dann aber – und im Folgenden ausschließlich – als der HERR (יְהוָה, Ex 3,15).<sup>6</sup>

Um den Pharaο dazu zu zwingen, Israel ziehen zu lassen, sagt Gott zu, Ägypten mit Wundern zu schlagen (Ex 3,19 f.). Mose aber fürchtet, daß er schon die Israeliten nicht wird überzeugen können, und Gott befähigt ihn deswegen zu

4 Sämtliche Übersetzungen in dieser Arbeit – sei es aus dem Hebräischen, Griechischen, Lateinischen, Französischen oder Englischen – sind meine eigenen.

5 Heißt es in Ex 3,4 noch: »יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ ... יְהוָה יִקְרָא אֱלֹהֵינוּ«, zu deutsch: »Und als der HERR sah ... rief Gott ihm zu«, wobei man »אֱלֹהֵינוּ« nicht unbedingt als »Gott«, sondern zur Not auch als »ein göttliches Wesen«, nämlich als »der Engel« übersetzen könnte, sagt Ex 3,7 dann unmißverständlich: »וַיֹּאמֶר יְהוָה: «Und der HERR sprach«.

6 Vgl. Dohmen 2015/2004, I, 156–165, und Utzschneider & Oswald 2013, 128–130.

drei weiteren Wunderzeichen: einem Stab, der auf die Erde geworfen zur Schlange wird und sich in Moses Hand in einen Stab zurückverwandelt; dem Aussatz, der auf Moses Hand erscheint, als er sie aus dem Gewand hervorzieht, und verschwunden ist, sobald er dies noch einmal tut; und dem Nilwasser, das zu Blut wird, wenn Mose es auf die Erde gießt (Ex 4,1–9).

Mose zeigt sich aber immer noch nicht überzeugt: Er sei doch ein schlechter Redner, »kein Mann von Worten (לֹא אִישׁ דְּבָרִים)«, »schwerfällig an Mund und Zunge (כְּבֶד-פֶּה וְכֶבֶד לְשׁוֹן)« (Ex 4,10). Auf den Einwand Gottes, er werde schon kraft seiner Schöpfermacht mit Moses Mund sein und ihn lehren, was er sagen solle, läßt Ex 4,13 Mose mit einer schwer verständlichen Formulierung antworten: בִּי אֲדַנְי שְׁלַח-נָא בְיָד-תְּשַׁלַּח – wörtlich übersetzt: »O Herr, sende doch in der Hand dessen, den Du senden wirst«. Die Septuaginta macht daraus: *Δέομαι, Κύριε, προχειρίσαι δυνάμενον ἄλλον, ὃν ἀποστελεῖς*, zu deutsch: »Bitte, o Herr, erwähle einen kraftvollen Anderen, den Du aussendest (oder: um ihn auszusenden)«, womit sie einen raffinierten Weg findet, das rätselhafte hebräische Wort *יד*: »Hand« irgendwie zu übersetzen, denn tatsächlich enthält das Wort *προχειρίσαι*: »erwähle« das Wort *χείρ*: »Hand« – *προχειρίζομαι* bedeutet ein Hantieren, und im Sinne von Erwählen ein Herausholen mit der Hand. Die oberflächliche Eleganz dieser Übersetzung ist jedoch um einen hohen Preis erkaufte: *שלח* heißt nämlich »senden«, nicht »erwählen«, so daß die Übersetzung von *שלח* als *προχειρίσαι* nicht stimmt, wobei es überdies ja erst das zweite der in Ex 4,13 vorkommenden Wörter mit *שלח* ist, das auf *יד* bezogen wird, und zwar *שלח*. Dieses wird mit *ὃν ἀποστελεῖς* übersetzt, worin aber kein *χείρ* enthalten ist. Vor allem aber ist in der Septuaginta ein *δυνάμενον ἄλλον*, ein »kraftvoller Anderer«, schlicht hinzugedichtet worden. Warum, das läßt sich aus dem Kontext zwar verstehen, denn Mose sträubt sich offenbar dagegen, Gottes Auftrag anzunehmen, und der folgende Vers erzählt, daß Gott in Zorn gerät. Dazu paßt der doppelte Gedanke, daß Mose einen anderen, redegewandteren Empfänger für den Auftrag wünscht, und daß Gott in Zorn gerät, weil Mose ihn nicht selbst annehmen will. Gesagt wird dies jedoch erst in der Septuaginta; das hebräische Original läßt so etwas nur aus dem Kontext erschließen. Es könnte sogar sein, daß es Mose einen merkwürdigen Satz wie in Ex 4,13 eben deshalb in den Mund legt, um ihn nicht allein behaupten (konstatieren) zu lassen, er sei »kein Mann von Worten«, sondern um die Schwerfälligkeit seines Mundes und seiner Zunge überdies auch vorzuführen (sie zu performieren). Mose würde dann mit diesem Satz performativ zum Ausdruck bringen wollen: »O Herr, sieh doch, wie unverständlich ich mich ausdrücke! Wie soll einer, der so redet, Dein Volk Israel und den Pharao überzeugen?«<sup>7</sup> – Das Motivationsgefüge bleibt so allerdings im Grunde doch dasselbe

7 In naher Sinnverwandtschaft sagt Mose später: »Siehe, ich habe unbeschnittene Lippen (שִׁפְטַי לֹא עָרְלָה); wie soll der Pharao auf mich hören?« (Ex 6,30)

wie die Septuaginta es rekonstruiert; denn was auch immer der befremdliche hebräische Satz nun wirklich konstatieren oder performieren soll – zuvor heißt es, daß Mose sich sträube, Gottes Auftrag anzunehmen, und danach heißt es, daß Gott in Zorn gerate. Schon zu diesem Zorn will es nicht passen, daß Mose irgendetwas anderes mit dem Satz ausdrücken möchte, als daß er Gottes Auftrag eben lieber nicht annehmen würde.

Was aber Gottes Zorn betrifft, gibt Ex 4 dem Leser noch ein weiteres Rätsel auf. Es ist das erste Mal im Buche Exodus, daß von Gottes Zorn die Rede ist, und die anderen einschlägigen Stellen – besonders 22,22ff. und das hier gleich näher zu behandelnde Kapitel 32 ab Vers 10 – machen klar, daß einer, der Gottes Zorn erregt, keine Milde, sondern die Vernichtung zu erwarten hat. Vergleicht man Ex 4,14 mit diesen Stellen, kann es Staunen erregen, wie ein Vers, der begonnen hat mit: »Da entbrannte der Zorn des HERRN über Mose, und er sprach«, dann weitergeht. Denn statt dem Mose die Vernichtung anzudrohen, weist er ihn auf dessen redegewandten Bruder Aaron hin. Mose solle mit ihm reden, ihm die Worte in den Mund legen, Aaron werde für ihn zum Volk reden, er werde sein Mund sein und Mose sein Gott (מִלְּהִי, Ex 4,14–16).<sup>8</sup> Hatte Gott gerade noch auf Moses Einwand hin die Zusage gemacht, er werde schon kraft seiner Schöpfermacht mit Moses Mund sein und ihn lehren, was er sagen solle, sagt er nun zu, er werde mit Moses *und* mit Aarons Mund sein und sie lehren, was sie tun sollen (Ex 4,15). Den Leser läßt er mit der offenen Frage stehen, was denn diese neue Regelung mit seinem Zorn zu tun habe. Hat sich sein Zorn sofort wieder gelegt? Oder bedeutet die neue Regelung in irgendeiner Weise doch eine Bestrafung für Mose, ja vielleicht sogar eine in letzter Konsequenz vernichtende Bestrafung? – Denkbar ist beides, doch gesagt wird beides nicht. Auf jeden Fall läßt Kapitel 4 am Ende keinen Zweifel zu, daß die neue Regelung beim Volke Israel erfolgreich ist: Mose und Aaron treten vor, Aaron spricht die Worte und tut die drei Wunderzeichen, die Mose einst tun sollte – »und das Volk glaubte (וַיִּאֱמָנוּ)« (Ex 4,31).

8 Anlässlich des Hintretens der beiden vor den Pharao wird diese Formulierung später zwar paraphrasiert, ohne aber das Verhältnis selbst tatsächlich zu verändern: Mose wird zwar nun zum Gott für den Pharao gemacht, und Aaron zu seinem Propheten; doch auch hier soll Mose Aaron die Worte in den Mund legen, und Aaron spricht für ihn zum Pharao (Ex 7,1f.).

## 1.2. Mose, Aaron und das goldene Kalb

Im 19. Kapitel des Buches Exodus haben sich viele der Verheißungen bereits erfüllt. Das Gelobte Land ist zwar noch nicht erreicht, doch immerhin der Gottesberg, der nunmehr mit dem Sinai identifiziert wird.<sup>9</sup> Mose steigt auf diesen Berg und empfängt dort Gottes Offenbarung, insbesondere gleich zu Beginn die sogenannten Zehn Gebote, deren erste Verse lauten:

Ich bin der HERR, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus. Du sollst keine anderen Götter haben vor mir (עַל-פָּנָי). Du sollst dir kein Götterstandbild (פְּסֵל) machen und keinerlei Abbild (תְּמוּנָה) von etwas oben im Himmel, unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde. Du sollst dich nicht niederwerfen vor ihnen und ihnen nicht dienen, denn ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Vorfahren heimsucht an den Nachkommen bis in die dritte und vierte Generation, bei denen, die mich hassen, der aber Gnade erweist Tausenden, bei denen, die mich lieben und meine Gebote halten. (Ex 20,2–6)

Etwas später stellt Gott klar, was ›Heimsuchung der Schuld‹ bedeutet und wie weit er gehen will in seiner Eifersucht: »Wer den Göttern opfert statt dem HERRN allein, der soll vernichtet werden.« (Ex 22,19) Es wird also strikte Monolatrie von Israel gefordert, und da es sich keinerlei Götterstandbild (פְּסֵל)<sup>10</sup> machen soll, das in der Regel Abbild (תְּמוּנָה)<sup>11</sup> von irgendwelchen Lebewesen ist, so auch von seinem einen Gott nicht. Das heißt nicht, daß dieser Gott keine Erscheinungsformen hätte – schon der brennende Dornbusch ist ja eine. Aber auch etwa die Möglichkeit, nun diesen Gott im Abbild eines Dornbuschs zu verehren, ist verboten. Das legt den Gedanken nahe, daß am Dornbuschereignis nicht die sinnliche Erscheinung des Dornbuschs das Wesentliche ist, ja nicht einmal das Wunder, daß er brannte, aber nicht *ver*brannte. Wesentlich daran ist offenbar alleine Gottes Stimme und was sie zu sagen hatte; die vorrangige Erscheinungsform des einen Gottes Israels ist das Wort. Gleichwohl gerät doch dieser Vorrang nie zur Exklusivität: Schon bei Moses Berufung spricht Gott nicht aus dem Nichts zu Mose, sondern er bedient sich eines gleichermaßen sinnlichen wie übernatürlichen Zeichens – eben eines Dornbuschs, der brennt, doch nicht *ver*brennt. Zeichen dieser Art werden Mose und Aaron auch gegeben, um ihre Landsleute zu überzeugen, daß sie wirklich von Gott gesandt sind und dies nicht allein behaupten; von den Plagen Ägyptens und der Teilung des Meeres ganz zu schweigen. Ohne solche sinnlich faßbaren und doch nicht völlig faßbaren Er-

9 Zum Verhältnis von Horeb und Sinai als Gottesberg vgl. Dohmen 2015/2004, II, 52–54, und Utzschneider & Oswald 2013, 118f.

10 Vgl. Dohmen 1989, 691f.

11 Vgl. Waschke 1995, 678f.

scheinungsformen vermag offenbar auch der Gott Israels nicht einmal sein eigenes Volk zu überzeugen, daß sein Wort nicht irgendeines ist.

So überrascht es wenig, daß auch Gottes Erscheinung auf dem Berge Sinai sich nicht aufs bloße Wort beschränkt: In einer schweren Wolke, Blitz, Donner, Feuer, Rauch und Hörnerschall (Ex 19,9–19) ist Gott zu sehen, zu hören und zu riechen, damit das Volk Israel glauben kann, daß es Gott ist, der aus Mose redet, wenn dieser vom Berg herabsteigt und seinen Landsleuten alle Worte und Rechtssatzungen des HERRN verkündet (Ex 24,3). Offenbar verfehlen diese eindrucksvollen Zeichen ihre Wirkung nicht, obwohl sie nicht einmal so eindeutig von wunderbarer Art sind wie etwa der brennende, doch nicht *verbrennende* Dornbusch; denn mit *einer* Stimme (קוֹל אֶחָד) antwortet das *ganze* Volk (כָּל-הָעָם): »Alle Worte, die der HERR geredet hat, wollen wir tun.« (Ex 24,3) Dieser sofortige Erfolg auf ganzer Linie erinnert an den Anfang der Verkündigung Moses und Aarons, als die beiden nur vors Volk zu treten hatten, Aaron sprach und die drei Wunderzeichen tat, »und das Volk glaubte (וַיִּאֱמָנוּ הָעָם)« (Ex 4,31). Damit erinnert sie aber auch an die Belastungsproben dieses Glaubens im Fortgang des Geschehens: Mehrfach bereuen die Israeliten, Mose und Aaron gefolgt statt in Ägypten geblieben zu sein (Ex 14,11; 16,2f.; 17,3). Umso stutziger muß die geradezu fantastisch übertriebene Darstellung des zweiten Verkündigungserfolges machen: Das *ganze* Volk soll da mit *einem* Mund geredet haben – ein weit unwahrscheinlicheres Ereignis als alles Herrlichkeitsspektakel auf dem Gottesberg.

Die Belastungsprobe läßt dann auch nicht lange auf sich warten: Mose steigt wieder auf den Berg und bleibt dort ganze vierzig Tage und vierzig Nächte lang (Ex 24,18). Seinem Volk aber ist das irgendwann zu lang, und es spricht zu Aaron: »Auf, mache uns einen Gott (עֲשֵׂה-לָנוּ אֱלֹהִים), der uns vorangeht; denn wir wissen nicht, was aus diesem Mose, diesem Mann, der uns aus Ägypten herausgeführt hat, geworden ist.« (Ex 32,1) Welche Überlegungen die Israeliten zu dieser Aufforderung bewogen haben, das wird nicht gesagt. Denkt man aber an die Rede zurück, daß Mose Aarons oder Pharaos Gott (אֱלֹהִים) sein soll (Ex 4,16; 7,1), was nicht wörtlich gemeint sein kann, sondern im Sinne einer Art von Stellvertreterschaft gemeint sein muß, so daß Mose in diesem Sinne auch der Gott des ganzen Volkes Israel ist, dann läßt dessen Aufforderung an Aaron sich so verstehen, daß für Mose ein Ersatz geschaffen werden soll.<sup>12</sup> Tatsächlich aber wenden sie sich an Aaron und ersetzen dadurch faktisch Mose schon durch ihn als ihren Anführer, oder wenigstens als seinen Stellvertreter; und der Gott, den Aaron daraufhin macht, ist auch nicht etwa eine Mose-Statue, sondern ein gol-

12 Ganz in diesem Sinne schreibt Jan Assmann: »Hier wollen die Israeliten keineswegs von Jahweh abfallen und sich anderen Göttern zuwenden. Sie wollen nur Ersatz für Mose schaffen, der für sie die Verbindung zu Gott herstellt und sie angeführt hatte.« (Assmann 2005, 18)



denes Kalb.<sup>13</sup> Es stellt also keinen Gott im übertragenen Sinne eines Stellvertreters für den HERRN, sondern einen Gott im eigentlichen Sinne dar. Es ist ein Götterstandbild (פְּסִלָּה), das wie üblich ein Abbild (תְּמוּנָה) von irgendeinem Lebewesen ist. Welchen Gott aber stellt es dar? – Laut dem Volke Israel den Gott, der es aus Ägypten herausgeführt hat (Ex 32,4); aber meint es damit immer noch den HERRN? – Zumindest Aaron versucht es offenbar so darzustellen, wenn er ankündigt, daß vor dem goldenen Kalb am Tag darauf ein Fest für den HERRN stattfinden soll (Ex 32,5). Der HERR freilich hat seinem Volk verkünden lassen, daß man ihn auf solche Weise nicht verehren darf, und das ist ein Gedanke, der sich weiterspinnen läßt wie folgt: Wer den HERRN so verehrt, wie der HERR gar nicht verehrt werden will, verehrt *de facto* gar nicht ihn, sondern einen anderen Gott; und das ist nach Ex 22,19 ein todeswürdiges Verbrechen. Ex 32,10 läßt keinen Zweifel daran, daß in den Augen des HERRN Aaron und das ganze Volk Israel mit Ausnahme Moses eben dieses Verbrechens schuldig sind: Er will sie vernichten und durch eine reiche Nachkommenschaft Moses ersetzen. Mose allerdings gelingt es, Gottes Zorn zu besänftigen, ja sogar es ihn bereuen zu lassen, daß er seinem Volke Unheil angedroht hat (Ex 32,14).

Als Mose aber vom Berg herabsteigt und das Festgeschehen vor dem goldenen Kalb sieht, entbrennt sein eigener Zorn, der ihn als erstes die von Gott beschriebenen Tafeln, die er mitbringt, am Berg zerschmettern läßt (Ex 32,19). Daraufhin zerstört er das Kalb und stellt Aaron zur Rede, der entgegnet, Mose wisse es doch selbst, daß das Volk zum Bösen neige (es sei בְּרָע; Ex 32,22). Angesichts der Zügellosigkeit des Volkes, dem Aaron – so Ex 32,25 – die Zügel habe schießen lassen, richtet Mose, der soeben ja noch Gottes Zorn besänftigt hat, mit den Leviten ein Massaker an, dem an die 3000 Israeliten zum Opfer fallen. Mose behauptet, dies im Auftrag des HERRN zu tun (Ex 32,27), und der letzte Vers von Kapitel 32 gibt ihm Recht. Offenbar hat er den Zorn des HERRN nicht endgültig besänftigen können, der ankündigt, an einem ausstehenden Tag der Rechenschaft doch jeden zu bestrafen, der gegen ihn gesündigt habe (Ex 32,34), und er ist zum Instrument von Gottes Zorn geworden.

Blickt man von hier zurück auf Moses Berufung, und zwar auf jene Stelle, als sich Mose sträubt, Gottes Auftrag anzunehmen und dadurch dessen Zorn über sich entbrennen läßt, worauf dann merkwürdigerweise nicht Moses Vernichtung, sondern die Mitberufung Aarons als ›Moses Mund‹ folgt, fragte sich hier oben schon: Hat Gottes Zorn sich etwa gleich wieder gelegt? Oder bedeutet die neue Regelung in irgendeiner Weise doch eine Bestrafung für Mose, ja vielleicht sogar eine in letzter Konsequenz vernichtende Bestrafung? – Bei aller gebotenen Vorsicht läßt die letztere Frage sich bejahen; Mose nämlich wird sich im Fortgang des Geschehens als der einzige erweisen, der vom rechten Weg nicht abweicht. Hätte

13 Zum Kalb als Götterbild im alten Orient vgl. Dohmen 2015/2004, II, 296–301.

er sich nicht trotz aller Beistandszusagen des HERRN geweigert, dessen einzige Stimme vor dem Volke Israel zu sein, wäre ihm kein weiterer ›Mund‹ gegeben worden, der sich im Folgenden als unzuverlässig erweist und etwas spricht, das Gott und Mose niemals würden sagen wollen. So betrachtet ist Mose keineswegs so unschuldig am goldenen Kalb, wie es ab Kapitel 32 aussieht, und der offenbar nicht allwissende HERR hätte nach der Vernichtung des so ›halsstarrigen‹ (Ex 32,9) Volkes Israel in puncto Halsstarrigkeit mit Moses reicher Nachkommenschaft sein blaues Wunder erleben können. Zumindest läßt Ex 4,10–13 an der Halsstarrigkeit Moses keinen Zweifel.

Solche Konsequenzen werden allerdings im Buche Exodus doch nicht gezogen: Mose wird an diese heimliche Mitschuld nicht erinnert, und der Tag der Rechenschaft am Volke Israel wird vom HERRN auf unbestimmte Zeit verschoben. Aaron wird mit seinem ganzen Geschlecht als Hoherpriester eingesetzt (Ex 40,12–15), und der HERR selbst zieht in der nachts feurig strahlenden Wolke der Herrlichkeit seinem Volk durch die Wüste voran (Ex 40,36–38).

