



Antrittsvorlesung von
*Univ.-Prof. Dipl.-Theol. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Bakk.,
Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Katholisch-Theologische Fakultät
gehalten am 9. Jänner 2008 im Kleinen Festsaal der Universität Wien*

1. Einleitung

Mose ist die zentrale Gestalt des Alten Testaments. Das ist sowohl auf jüdischer wie auf christlicher Seite unbestritten. So gehört es zu den Aufgaben der alttestamentlichen Wissenschaft, der Frage nachzugehen, wer dieser Mose war. Noch in den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hielt der französische Alttestamentler Henri Cazelles Mose für eine historische Gestalt, die mehr oder weniger dem entspricht, was von ihr in den Texten des Alten Testaments erzählt wird.¹

Diesbezüglich hat sich in den zurückliegenden fünfzig Jahren das Blatt vollständig gewendet. „Unser Wissen in Sachen Mose“ ist „immer mehr zu einem Nichtwissen geworden“, schreibt Rudolf Smend.² Als historische Gestalt verschwindet Mose im Dunkel der Geschichte. Rudolf Smend rechnet zwar noch damit, dass Mose eine historische Gestalt war, kann diesem aber „angesichts der ungünstigen biblischen und außerbiblischen Quellenlage“ (E.Zenger) lediglich drei Motive der biblischen Überlieferung zurechnen: Seinen ägyptischen Namen, seine familiären Verbindungen mit Midian und seine Führungsrolle beim Auszug aus Ägypten.³ „Viel mehr traue ich mich gegenwärtig nicht zu sagen“, schreibt Rudolf Smend.⁴

So wird man Christian Gertz zustimmen, wenn er schreibt, dass „sich den biblischen Überlieferungen historische Informationen über Mose nur in sehr eingeschränktem Umfang und nur auf indirekte Weise entnehmen“ lassen.⁵ Das ist in der alttestamentlichen Wissenschaft weitgehend Konsens. Ihn setze ich im Folgenden zunächst einmal voraus; gegen Ende meines Vortrags werde ich noch einmal darauf zurückkommen.

¹ Vgl. Henri Cazelles, Moses im Licht der Geschichte, in: Moses in Schrift und Überlieferung, Düsseldorf: Patmos 1963, 11-30 (Originalausgabe: Moïse, l'Homme de l'Alliance, Tournai 1955)

² Rudolf Smend, Mose als geschichtliche Gestalt: Historische Zeitschrift 260 (1995) 5.

³ So auch: Erich Zenger, Art. Mose / Moselied / Mosesegen / Moseschriften, in: TRE XXIII (1994) 332.

⁴ R. Smend, a.a.O. 18.

⁵ Christian Gertz, Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2006, 284.

So verstehe ich die Frage nach Mose im Folgenden nicht als Frage nach einer hinter den Texten stehenden und möglicherweise zu rekonstruierenden historischen Gestalt, sondern als Frage nach jener Gestalt, die *in* den Texten zur Sprache kommt. Die *in* den biblischen Texten zur Sprache kommende Gestalt soll im Folgenden erschlossen werden, und zwar unter dem Gesichtspunkt der ihr zuteil gewordenen Theophanien.

2. Mose am brennenden Dornbusch (Ex 3,1-6)

Wir beginnen mit der ersten Theophanie (Ex 3): Gott erscheint dem Mose im brennenden Dornbusch. Wir beschränken uns auf die erste Szene, denn hier spielt das Wort **ראה** „sehen“ eine Schlüsselrolle.

„Mose hütete die Schafe und Ziegen seines Schwiegervaters Jitro, des Priesters von Midian. Da trieb er einst die Schafe und Ziegen *hinter* die Steppe.“ Auffallend ist die Ortsangabe **אַחַר הַמִּדְבָּר** „hinter die Steppe“, „über die Steppe hinaus“. Die Präposition **אַחַר** „hinter“, „hinten“ begegnet als Substantiv Plural in der dritten Theophanie Ex 33 erneut, und zwar in dem Wort **וְרָאִיתָ אֶת־אֲחֶרְיָ** „meine Rückseite wirst du sehen, aber mein Angesicht kann man nicht sehen“. Mose – so könnte man die Ortsangabe interpretieren – überschreitet den Raum seiner gewöhnlichen Tätigkeit. Dabei gelangt er an den Gottesberg. Dass er zum Gottesberg gelangt, wird allerdings nur dem Leser mitgeteilt. Mose selbst weiß noch gar nicht, wo er sich befindet. Erst in der folgenden Begegnung wird ihm der Ort, an dem er steht, erschlossen.

Erstmals begegnet in V 2b das Verbum **ראה** „sehen“. Mose sieht einen Dornbusch, brennend im Feuer, aber nicht verbrennend. Er sieht ein Feuer, das nicht zerstört. Das veranlasst ihn, genauer hinzuschauen. „Da sagte sich Mose: Ich will doch abbiegen, um diese großartige Erscheinung zu sehen! Warum verbrennt der Dornbusch nicht?“ Das hebräische Wort **מְרִאָה** „Erscheinung“ ist abzuleiten von **ראה** „sehen“. So kommt in unserer Perikope allein sechsmal das Wort „sehen“ oder eine Ableitung desselben vor. Mose sieht etwas, und das veranlasst ihn, genauer hinzusehen. Allerdings wird am Ende unserer Perikope das Sehen in eigenartiger Weise gebrochen: Mose verhüllte sein Angesicht, denn er fürchtete sich zum „Göttlichen hinzublicken“ (B. Jacob). An dieser

Stelle zeigt sich eine Feinheit des hebräischen Textes, die in der deutschen Übersetzung nicht wiederzugeben ist. An der Stelle, an der das Verbum **ראה** „sehen“ gleichsam wegfällt, der Vorgang des Sehens also durch die Verhüllung des Angesichtes abgebrochen wird, taucht ein ähnlich klingendes, aber eine andere Bedeutung tragendes Verb auf: **יָרָא** „sich fürchten, ehrfürchtig sein“. An die Stelle eines in den göttlichen Bereich eindringenden Sehens tritt die Ehrfurcht und als Ausdruck derselben die Verhüllung des Angesichtes.

[Der Leser, der das Exodusbuch von vorn gelesen hat, ist mit diesem Wortspiel bereits vertraut. Die ägyptischen Hebammen sollen – so der Befehl des Pharaos – auf das Geschlecht der neugeborenen hebräischen Kinder schauen (**ראה**) und die Knaben sterben lassen, doch sie „fürchten Gott“. „Und die Hebammen fürchteten Gott“ **אֶת־הָאֱלֹהִים** **וַתִּירָאן הַמִּלְדֹּת** klingt im Hebräischen wie die Aussage „Und die Hebammen sahen Gott“. So könnte man allein vom Klang her übersetzen: Sie sollen *sehen* auf das Geschlecht, doch sie *sehen* Gott.

Geht man in unserer Perikope zurück zu V.1, so ergibt sich ein weiteres Wortspiel: Mose hütete die Schafe und Ziegen seines Schwiegervaters Jitro. Das Verb „hüten“ (**רָעָה**; Part. von **רעה**) klingt im Hebräischen genau so wie das Verb „sehen“ (**ראה**). So lässt sich anhand dieser drei gleich bzw. ähnlich klingenden hebräischen Verben die Entwicklung skizzieren, die Mose in unserer Perikope durchmacht: er hütet (die Schafe und Ziegen), er sieht (einen brennenden Dornbusch), er fürchtet sich (die Gottheit anzublicken).]

Die nun einsetzende Handlung wird in V 4a aus der Perspektive Gottes erzählt: „Und JHWH sah, dass er abgebogen war, um zu sehen. Da rief Gott ihm mitten aus dem Dornbusch heraus zu und sprach: Mose! Mose! Und dieser sprach: Hier bin ich [Georg Fischer übersetzt das hebräische **הִנְנִי** mit „Siehe mich!“]. Und er sagte: Nähere dich nicht hierher! Zieh deine Sandalen von deinen Füßen, denn der Ort, an dem du stehst, ist heiliger Boden. Und er sagte: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.“

Auf die Selbstvorstellung der Gottheit reagiert Mose in V 6b mit der Verhüllung seines Angesichts: „Da verbarg Mose sein Gesicht, denn er fürchtete sich zum ,zum Göttlichen

hinzublicken“ – so die Übersetzung der letzten beiden Worte: zum „Göttlichen hinzublicken“ nach Benno Jacob.

[Das Verbergen des Gesichtes im Angesicht der erscheinenden Gottheit – so wird häufig gesagt – sei Zeichen der Ehrfurcht, aber auch ein Selbstschutz des Menschen. Denn im Hintergrund stehe die alttestamentlich breit belegte Vorstellung: Niemand kann Gott sehen und am Leben bleiben (Ex 33,20; 19,21; Ri 13,22 u.a.). Diese Interpretation ist nicht ganz falsch, sie trifft an vorliegender Stelle aber wohl nicht den Kern der Sache.]

Was damit gemeint ist, hat *Benno Jacob* so ausgedrückt: „Es kann sich bei הסתיר nicht um eine Verhüllung handeln, die das Sehen unmöglich machte, sondern nur um eine den Blick dämpfende und den Gesichtsausdruck deckende Verschleierung ..., verwandt mit unserem ‚Niederschlagen der Augen‘. Die folgende Unterredung Gottes mit ihm wird dadurch nicht beeinträchtigt. Nachdem Mose gewahr worden war, dass der Dornbusch brenne, aber nicht verbrenne, und er eine Stimme daraus vernahm, gab es für ihn überhaupt nichts mehr zu sehen, sondern nur noch zu hören“ (49). Was Benno Jacob hier beschreibt, ist genau jener Blick, bei dem die Augen nicht mehr beobachten oder neugierig herumschauen. Der Blick ruht und wendet sich nach innen. Durch das „Niederschlagen der Augen“ wird die Kommunikation nicht abgebrochen, sondern vertieft. Die Wahrnehmung wechselt in einen anderen Modus. Genau dieser Wechsel findet in unserer und der dann folgenden Perikope statt. Die außergewöhnliche Erscheinung des brennenden, aber nicht verbrennenden Dornbusches führt Mose zu einer tieferen Form der Wahrnehmung.

[An diesem Beispiel kann man sehr schön die Bedeutung des Wunders in der Heiligen Schrift erkennen. Die Bibel rechnet damit, dass hin und wieder Außergewöhnliches passiert. Entscheidend ist aber nicht das Außergewöhnliche in seiner äußerlich sichtbaren Gestalt, sondern der Verweischarakter, der dem Außergewöhnlichen innewohnt. Letztlich geht es beim Wunder – im biblischen Sinn – um die Eröffnung, die Wiederherstellung oder Vertiefung des Kontaktes zwischen Gott und den Menschen. Das gewöhnlich als Wunder bezeichnete Geschehen ist gleichsam der erste Impuls, die Initialzündung eines kommunikativen Geschehens. Das ist auch die Funktion des brennenden Dornbusches in unserer Perikope. – Wie sehr sich hier die Wahrnehmungen in der Neuzeit verschoben haben, zeigen die Diskussionen um die Möglichkeit des Wunders, die mit der Aufklärung einsetzten. Über weite Strecken stoßen wir bei diesen Diskussionen auf ein völlig veräußerlichtes Wunderverständnis. Unter einem Wunder wird ein Ereignis verstanden, das

die Naturgesetze durchbricht; und das soll dann alles sein. Der eigentliche Kern des Wunders, die Eröffnung oder Vertiefung eines kommunikativen Geschehens, das sich auf einer anderen Ebene abspielt als die gewöhnliche Alltagskommunikation, geriet dabei weitgehend aus dem Blick. Die Kernfrage in diesem Zusammenhang lautet: Ist Kommunikation zwischen Gott und dem Menschen möglich? Die biblische Antwort sagt: Ja! – Und das ist das eigentliche Wunder! Wer in diese Form der Kommunikation hineingewachsen ist, wer in dieser Form der Wahrnehmung geschult ist, braucht keine Wunder mehr. Für ihn ist alles ein Wunder, gerade auch das Gewöhnliche, weil alles einen kommunikativen Bezug zu Gott aufweist.]

[Es wird manchmal gesagt, die christliche Mystik sei eine Mystik der geöffneten Augen. Das ist durchaus richtig, aber – zumindest im Hinblick auf unsere Perikope – ist damit noch nicht alles gesagt. Richtig ist, dass nur durch ein sorgfältiges Hinschauen die Begegnung mit Gott in Gang gesetzt wird. Richtig ist aber auch, und das darf nicht unterschlagen werden, dass dieser Prozess des genauen Hinschauens, wenn er konsequent begangen wird, an einen Punkt gelangt, an dem er umschlägt, sich nach innen wendet und die Wahrnehmung in einen anderen Modus wechselt. Dies ist am Ende unserer ersten Szene, in V.6 der Fall: „Da verbarg Mose sein Gesicht, denn er fürchtete sich, zum Göttlichen hinzublicken.“]

Im Hintergrund unserer Perikope klingt das Motiv der Verborgenheit Gottes an. In den ersten beiden Kapiteln des Exodusbuches tritt Gott auf der Ebene der erzählten Handlung nicht in Erscheinung: Er tut nichts, er sagt nichts. Aufgrund subtiler lexematischer Verknüpfungen mit anderen Teilen der Schrift, vor allem mit dem Buch Genesis, wird allerdings sehr wohl deutlich, dass Gott sehr wohl handelt, jedoch hintergründig, in verborgener Weise.

Mit Ex 3, der Erzählung vom brennenden Dornbusch, tritt Gott aus seiner Verborgenheit heraus. Er offenbart sich dem Mose; zugleich aber wird sein Geheimnis, seine Verborgenheit gewahrt; Gott zeigt sich, aber er stellt sich nicht zur Schau. Dem entspricht auf menschlicher Seite das Sehen und das Nicht-Sehen. Eröffnet wird die Beziehung durch ein Sehen, weitergeführt und vertieft wird sie durch ein Nicht-Sehen, durch eine Verhüllung des Angesichtes, ein „Niederschlagen der Augen“.

Die in unserem Text angelegte Dialektik vom Sehen und Nicht-Sehen scheint sich auch noch einmal in der Abfolge von erster und zweiter Theophanie widerzuspiegeln. Zumindest hat es die Tradition so gesehen: im Feuer von Ex 3 die Metaphorik des Lichtes, in der Wolke von Ex 20 und 24 die Metaphorik der Dunkelheit: „Mose näherte sich der dunklen Wolke, in der Gott war“ heißt es in Ex 20,21. Trotz der enormen Wirkungsgeschichte, die dieses Motiv in der mystischen Theologie entfaltet hat – von Clemens von Alexandrien („um Gott zu schauen, müssen wir wie Mose in der Dunkelheit der Wolke eintreten“) bis zur spätmittelalterlichen „Wolke des Nichtwissens“ – werde ich im Rahmen dieses Vortrages nicht darauf eingehen, sondern mich gleich der dritten Theophanie Ex 32-34 zuwenden.

3. Gott sehen heißt: Gott nachfolgen (Ex 32-34)

Hier spricht Gott zu Mose den im Alten Testament in dieser Form singulären Satz: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (32,20). Was ist damit gemeint? Beachten wir zunächst den Zusammenhang, in dem das Wort begegnet.

Mose ist auf dem Berg. Gott gibt ihm Anweisungen für den Bau des Heiligtums. Im Hintergrund steht die Frage: Wie kann die einmalige Begegnung zwischen Gott und seinem Volk zu einer bleibenden Gemeinschaft führen? Die Antwort: Dadurch, dass das Volk der Gegenwart Gottes einen Raum bereitet. So heißt es in Ex 25,8: „Macht mir ein Heiligtum (מִקְדָּשׁ)! Dann werde ich in ihrer Mitte wohnen.“ Gott gibt Mose nun Anweisungen zum Bau des Heiligtums und zur Ordnung des Gottesdienstes. Das braucht seine Zeit: „Vierzig Tage und vierzig Nächte bleibt Mose auf dem Berg“ (24,18). Während dessen wartet das Volk zusammen mit Aaron am Fuße des Berges. Es kann die Ungewissheit über Moses Verbleib nicht mehr ertragen und schreitet unter maßgeblicher Beteiligung Aarons eigenmächtig zur Tat. Was dabei herauskommt, ist bekannt: das sogenannte Goldene Kalb. Vor diesem baut Aaron einen Altar und das Volk feiert hier einen Gottesdienst, oder genauer: einen Götzendienst, weil es die Verborgenheit Gottes und die Abwesenheit seines Repräsentanten nicht länger ertragen konnte. Das Volk hat sich also von Gott abgewandt. Gott aber hält an seinem ursprünglichen Ziel fest: Das Volk soll

das Land in Besitz nehmen, das er Abraham, Isaak und Jakob in einem Eid zugesichert hat. Doch dabei entsteht nun folgendes Problem: In einem Volk, das der Sünde verfallen ist, führt die Anwesenheit Gottes zum Tod. In Ex 33,3 sagt Gott: „Ich selbst ziehe nicht in deiner Mitte hinauf, denn du bist ein störrisches Volk. Es könnte sonst geschehen, dass ich dich unterwegs vertilge ... Wenn ich auch nur einen einzigen Augenblick mit dir zöge, müsste ich dir ein Ende bereiten.“ Im Hintergrund steht die theologische Konzeption von Gott als einem Feuer, das sich hinsichtlich der Verfassung derer, die mit ihm in Kontakt kommen, unterschiedlich auswirkt: entweder verzehrend und vernichtend oder reinigend und erleuchtend (vgl. Lev 10,1-2).

In Ex 33,3 ist folglich die Abwesenheit Gottes Ausdruck seiner Barmherzigkeit – ein für uns bisweilen ungewöhnlicher Gedanke. Wir beten und bitten oft um die Anwesenheit, um das Kommen Gottes, bedenken aber kaum, ob wir überhaupt in der Lage sind, seine Anwesenheit zu ertragen. In unserem Text jedenfalls ist die Abwesenheit Gottes Ausdruck seiner Gnade. Es scheint nun sehr wichtig zu sein, die Abwesenheit Gottes sorgfältig wahrzunehmen und zu durchleiden. Andernfalls kann die in ihr enthaltene, zur Wandlung drängende Energie nicht zur Entfaltung kommen. Vor diesem Hintergrund ist das ausführliche, mit feiner psychologischer Beobachtungsgabe erzählte Gespräch zwischen Gott und Mose zu verstehen. Ich kann im Rahmen dieses Vortrages nicht näher darauf eingehen, möchte allerdings einen Punkt hervorheben. Als erste Reaktion auf die Ankündigung Gottes, nicht mehr in der Mitte des Volkes mit hinaufzuziehen, erzählt unser Text folgendes: „Als das Volk diese schlechte Nachricht hörte, trauerten sie und keiner legte seinen Schmuck an“ (Ex 33,4). Die rätselhaft klingende Formulierung „und keiner legte seinen Schmuck an“ ist im vorliegenden Kontext sehr wahrscheinlich vor dem Hintergrund der Prostitution zu verstehen. In Ez 23,40 wird vom Anlegen des Schmuckes im Rahmen der Prostitution gesprochen, und diese wird dort als Metapher für den Bundesbruch von Israel und Juda verstanden. Folglich dürfte das Nicht-Mehr-Anlegen des Schmuckes in unserem Text die Abkehr von der metaphorisch zu verstehenden Prostitution des Volkes, also die Abkehr von der Hinwendung zu anderen Göttern bezeichnen und damit die Voraussetzung für eine erneuerte Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk schaffen.

Mose springt nun für das Volk in die Bresche. Er lässt seine gute Beziehung, die er zu Gott hat, für das Volk spielen. Man kann das Gespräch zwischen Mose und Gott tatsächlich so

charakterisieren. Es geht um etwas sehr Ernstes, aber Mose gelingt es, durch eine geschickte Gesprächsführung und durch eine hochgradige Form von Einfühlungsvermögen Gott gleichsam seine Gnade zu entlocken. Friedhelm Hartenstein spricht von einem „Musterbeispiel höfisch gefärbter Überredungskunst“.⁶

Dabei sagt Mose unter anderem: „Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen!“ (33,18). In einer ersten Antwort geht Gott darauf ein (33,19).

Es folgt eine zweite Antwort Gottes, und zwar das bereits zitierte Wort: „Nicht kannst du sehen mein Angesicht. Denn nicht sieht mich der Mensch und lebt“ (33,20). Über diese Antwort ist man ein wenig verwundert. Denn nirgends hat Mose bisher darum gebeten, Gottes Antlitz sehen zu dürfen. Warum wird ihm eine Bitte ausgeschlagen, die er gar nicht ausgesprochen hat?⁷ Die Antwort Gottes ist im vorliegenden Kontext wohl nur vor dem Hintergrund des bisher geführten Gesprächs zu verstehen, bei dem das Unausgesprochene und Konnotative eine Schlüsselrolle spielt und die innere Dynamik des Dialogs abgibt. Diese Form der Kommunikation begegnet vor allem in der Sprache der Liebe. Auch hier werden bisweilen Fragen gestellt und Bitten formuliert, die mehr meinen als sie auszudrücken scheinen. Das klassische Werk, in dem diese Form der Kommunikation durchgehend praktiziert wird, ist das Hohelied. Das kann sogar soweit gehen, dass gegen Ende, nachdem die Liebenden schon einiges miteinander erlebt und besprochen haben, sich also gleichsam die Sprache eines verborgenen Einverständnisses herausgebildet hat, das Gegenteil von dem gesagt wird, was gemeint ist (Hld 8,14).

Aus der Bitte des Mose: „Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen“ hört Gott heraus, dass Mose mehr meint als er sagt.⁸ Und das fordert ihn in der erzählten Situation zu einer Klarstellung heraus: „Nicht kannst du sehen mein Angesicht.“ Was heißt das?

Aus den unmittelbar vorangehenden und folgenden Versen geht hervor, dass der Ausdruck „mein Angesicht“ Gott selbst meint. In Vers 14 hat Gott Mose zugesichert: „Mein Angesicht wird mitgehen“, das heißt: Ich selbst werde mitgehen – nicht nur ein Engel (vgl. 33,2).⁹ אֲנִי kann hier nur bedeuten: „Ich selbst, Ich persönlich“ (B. Jacob, 956). In diesem Sinn wird der Ausdruck auch von menschlichen Subjekten ausgesagt (so etwa in 2 Sam

⁶ Friedhelm Hartenstein, Das „Angesicht Gottes“ in Exodus 32-34, in: M. Köckert / E. Blum (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10, Gütersloh 2001, 168.

⁷ F. Hartenstein, a.a.O. 178 hält Ex 33,20 für eine von V23b inspirierte Ergänzung von späterer Hand.

⁸ Vgl. B. Jacob, Exodus 965: „Überblicken wir die ganze Erwiderung Gottes 33,19-34,3 auf Moses: ‚laß mich doch deine Herrlichkeit sehen‘, so ist sie tiefer und prinzipieller als Mose gemeint hat.“

⁹ So auch C. Dohmen, Exodus 19-40 (HThKAT), Freiburg 2004, 345.

17,11 von Abschalom). Tatsächlich wird der Ausdruck „mein Angesicht“ im folgenden Kausalsatz durch Suffix der 1. Ps. Sg. substituiert: „Du kannst nicht sehen mein Angesicht, denn nicht sieht *mich* der Mensch und lebt.“ Friedhelm Hartenstein, der den Vers für eine sekundäre Ergänzung hält, sieht in ihm eine grundsätzliche Skepsis gegenüber der Möglichkeit eines heilvollen unmittelbaren Gotteskontaktes zum Ausdruck gebracht, ein Gedanke, der etwa in deutlichem Gegensatz zu den Schutzvorstellungen in den Psalmen steht.¹⁰

Nun wird im weiteren Textverlauf allerdings eine Differenzierung eingeführt: „Und JHWH sprach: Siehe, ein Ort ist bei mir, da sollst du dich hinstellen an den Felsen. Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, werde ich dich in die Felskluft stellen und meine Hand über dich decken bis zu meinem Vorüberzug. Dann werde ich meine Hand zurückziehen und du wirst meinen Rücken sehen, aber mein Angesicht wird nicht gesehen.“

Gegenübergestellt werden אָחֲרָי und פָּנָי; die traditionelle Übersetzung lautet: „mein Rücken“ und „mein Angesicht“. So etwa die Einheitsübersetzung: „Du wirst meinen Rücken sehen.“ Anders übersetzen die revidierte Lutherübersetzung, und die Neue Zürcher Übersetzung. In der letzteren heißt es: „Dann werde ich meine Hand wegziehen, und du wirst *hinter mir her sehen*.“ Vor allem Benno Jacob vertritt dezidiert die These, dass אָחֲרָי hier nicht den Rücken als Körperteil meint (962). Er übersetzt: „... und du siehst mein Nachher“ (953).

Dem hat sich Christoph Dohmen angeschlossen. Dabei hat er die Interpretation weiter zugespitzt. Er schreibt: „Durch das Bewegungsverb ‚vorüberziehen‘ (עבר) kommt der Aspekt der Zeit in den Offenbarungsvorgang hinein, der das in V 23 erwähnte Sehen- bzw. Nicht-Sehen-Können von Gott in Bezug auf »hinten« (אָחֲרָי) und »vorne« (פָּנָי) eben nicht räumlich, sondern zeitlich als »später« und »früher« verstehen lässt. So entsteht durch den Begriff des Vorüberzugs ein hochsensibles Sprachspiel, das vom Begriff des »Angesichts« (פָּנָי) als Ausdruck des Wesens Gottes zur semantischen Opposition hinüberleitet, die dann aber nicht den »Rücken« (so zahlreiche Übersetzungen) bezeichnet, sondern das *Spätere*, im Sinne dessen, was »im Nachhinein« zu erkennen ist.“¹¹

Die treffende Interpretation dieser Passage, so Christoph Dohmen, vertritt Hermann Joseph Hertz, wenn er schreibt: „Nur rückwärts blickend, nur aus den von Ihm ausgegangenen

¹⁰ F. Hartenstein, a.a.O. 178f.

¹¹ Dohmen, 351f.

Wirkungen und Eindrücken, vermögen wir uns eine Vorstellung von Ihm zu bilden.“¹² Christoph Dohmen rundet seine Interpretation ab mit einem Verweis auf Emmanuel Lévinas: „Für Lévinas’ Denken ist der hier mit Ex 33 unmittelbar verbundene Begriff der ‚Spur‘ zentral. Die ‚Spur‘ zeugt von einer unverfügbaren Gegenwart Gottes, der wir uns nur durch Erinnerung annähern können. Es bleibt die Frage, welche Spuren Gott hinterlassen hat und wie wir sie deuten.“¹³

Soweit zur Interpretation dieser bedeutenden Passage durch Benno Jacob und Christoph Dohmen. Im Folgenden möchte ich mich kritisch damit auseinandersetzen.

Beginnen wir mit dem einfachen exegetischen Handwerkszeug. Was heißt אָחֹרַר bzw. der Plural אָחֹרַרִים? Das Hebräisch-Aramäische Lexikon von Koehler / Baumgartner gibt für die Pluralform die Bedeutung „Rückseite“ an, und zwar Rückseite einer Wohnung (Ex 26,12), eines Menschen (Ez 8,16), Hinterteile von Rindern (1 Kön 7,25; 2 Chr 4,4) und für unsere Stelle Ex 33,23 „Rückseite Gottes“. Auch die Singularform bewegt sich ausschließlich im räumlichen Bedeutungsfeld: „das Hintere“ oder auch „hinten“; in Ez 2,10, 1 Chr 19,10 und 2 Chr 13,14 findet sich sogar die unserem Text nahe kommende Wendung אָחֹרַר וְפָנִים in der Bedeutung: „vorn und hinten“. In Ez 2,10 ist die Rede von einer Buchrolle, die אָחֹרַר וְפָנִים, auf der Vorder- und auf der Rückseite beschrieben war. In den Chronik-Stellen ist die Rede von einem Angriff „von vorn und von hinten“. Eine zeitliche Bedeutung findet sich nur in der Singularform des Wortes in der Verbindung mit den Präpositionen לְ und בְ, interessanterweise jedoch in futurischem Sinn und nur zweimal, in Jes 41,23 und 42,33.¹⁴ Ich will Sie nun nicht mit weiteren Belegen quälen; ich habe sie alle im Alten Testament durchgesehen: In absoluter oder suffigierter Form bedeutet אָחֹרַרִים niemals „das Nachher“ in einem zeitlichen Sinn. Dies wird durch das hebräische אַחֲרָיון ausgedrückt. Will man für unsere Stelle eine zeitliche Bedeutung postulieren wäre diese innerhalb des Alten Testaments singulär; dazu bräuchte man gewichtige Argumente; die gibt unser Text aber nicht her.

¹² Dohmen, 352.

¹³ Dohmen, 360.

¹⁴ Mit Präp. בְּ in Spr 29,11.

Natürlich ist die Bedeutung „Rücken, Rückseite“ an unserer Stelle metaphorisch zu verstehen. Das ist – weitgehend¹⁵ – unbestritten. Die Diskussion geht um die Frage, ob es sich um eine räumliche oder zeitliche Metaphorik handelt. Und damit zusammen hängt die theologisch fundamentale Frage, ob es möglich ist, in der Gegenwart Gottes zu leben.

In unserem Text findet ein Diskurs statt bezüglich der Frage: Kann ein Mensch Gott schauen? Die Frage wird mit einem Nein und mit einem Ja beantwortet. Das Nein bezieht sich auf das Sehen des Angesichtes (*panim*) Gottes. Das Ja des Sehens bezieht sich auf den Rücken Gottes. Dabei handelt es sich nicht, und das ist mir wichtig, um eine von Gott hinterlassene Spur. Diese Deutung greift im Hinblick auf die Aussage unseres Textes zu kurz. Es ist ein Unterschied, ob ich die von einem Menschen hinterlassene Spur sehe, oder ob ich den Rücken eines Menschen sehe. Auch ein Rücken kann ... einiges bewirken. Wenn ich am Wochenende nach Hause komme, sehe ich in unserer Küche viele Spuren. Das ist einerseits beruhigend, denn die Spuren deuten darauf hin, dass hier – zumindest bis vor kurzem noch – Menschen waren. Andererseits bin ich erst dann wirklich beruhigt, wenn ich – zumindest im Vorübergehen – den Rücken derer sehe, von denen ich hoffe, dass sie noch leben.

Es geht also in unserem Text nicht um eine Vorstellung, die sich jemand aufgrund von Spuren, die Gott hinterlassen hat, macht, sondern es geht um eine wirkliche Begegnung, freilich um eine Begegnung besonderer Art, bei der Sehen und Nicht-Sehen eine Rolle spielen.

Mit Hilfe einer räumlichen Metaphorik wird die Frage nach der Möglichkeit einer Gottesschau in differenzierter Weise thematisiert. Es gibt eine Seite Gottes, die nicht gesehen werden kann, und es gibt eine Seite Gottes, die gesehen werden kann. Das Schauen des Angesichtes einer Gottheit ist sehr wahrscheinlich – wie Friedhelm Hartenstein gezeigt hat¹⁶ – vor dem Hintergrund einer Audienz zu verstehen. *Diese* Form, in die Gegenwart einer Gottheit einzutreten, wird mit der Aussage unseres Textes offensichtlich zurückgewiesen. Aber wird damit jede Möglichkeit, in die Gegenwart Gottes einzutreten, verworfen?

¹⁵ Ausnahme: A. Schart, Die „Gestalt“ YHWHs. Ein Beitrag zur Körpermetaphorik alttestamentlicher Rede von Gott: ThZ 55 (1999) 26-43.

¹⁶ So auch bereits Cornelis Houtman I, 51.

Nun spielt in unserem Text auch der Aspekt der Zeit eine Rolle. Christoph Dohmen weist zu Recht darauf hin, dass es hier nicht um eine statische Form des Sehens geht.¹⁷ Das ist mit dem Begriff עבר „Vorüberzug“ angezeigt. Zumindest scheint es auf den ersten Blick so zu sein, dass Mose nicht in den Zustand einer bleibenden Gottesschau versetzt wird; ihm wird ein Sehen angekündigt mit einem Anfang und mit einem Ende – zumindest ergibt sich dies aus dem Motiv des Vorüberziehens: Mose steht in der Felsspalte und bleibt dort stehen, Gott zieht vorüber und Mose kann dessen Rücken sehen.

Allerdings müssen wir an dieser Stelle noch einmal genauer hinschauen. Denn bisher haben wir uns nur mit der *Ankündigung* der Thephanie befasst. Im folgenden Kapitel, in Ex 34, wird nun erzählt, wie sie sich ereignet. Hier nun wird das Vorüberziehen Gottes inhaltlich entfaltet: „Früh am Morgen stand Mose auf und ging auf den Sinai hinauf, wie es ihm der Herr aufgetragen hatte. Die beiden steinernen Tafeln nahm er mit. Der Herr aber stieg in der Wolke herab und stellte sich dort neben ihm hin. Dann offenbarte er sich ihm im Namen JHWH. Dann zog der Herr an ihm vorüber und rief aus: JHWH (ist) JHWH. Ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue, der tausenden (Generationen) Huld bewahrt, der Schuld, Frevel und Sünde wegnimmt – aber er spricht nicht einfach frei – , der die Schuld der Väter prüft bei den Söhnen und Enkeln, bei der dritten und vierten (Generation). Da beeilte Mose sich und neigte sich zur Erde und warf sich nieder und sagte: Wenn ich Gnade in deinen Augen gefunden habe, mein Herr, dann gehe doch, mein Herr, in unserer Mitte; fürwahr dies ist ein Volk mit steifem Nacken, aber du kannst unsere Schuld und unsere Sünde vergeben und uns dein Eigentum sein lassen“ (Ex 34,4-9).

Bisher hatten wir den Begriff des Vorübergehens rein formal verstanden. Jetzt wird deutlich, dass Gottes Vorübergehen ein Vorübergehen an der Schuld seines Volkes ist. In diesem Sinn begegnet der Begriff עבר „vorübergehen“ in der Prophetie. Die wohl bekannteste Stelle ist Micha 7,18, der im hymnischen Partizipialstil formulierte Schluss des Micha-Buches – eine Auslegung des Namens Mi-cha und zugleich eine Auslegung Gottes:

מִי־אֵל כְּמוֹד נִשְׂא עֵוֹן וְעִבֵּר עַל־פְּשָׁע לְשֹׂאֲרֵית נַחֲלָתוֹ

¹⁷ Dohmen, 351.

„Wer ist ein Gott wie du, der Schuld vergibt und der *vorübergeht an der Verfehlung* für den Rest seines Eigentums“? Hier liegt die gleiche Verbindung vor wie in Ex 34,6: על עבר „vorübergehen an“.

Nun müssen wir noch einen Schritt weitergehen. Denn durch den Makrokontext bekommt das Wort עבר „vorüberziehen“ eine weitere Bedeutung. Die ganze Diskussion um Möglichkeit und Grenze der Gottesschau wurde angestoßen durch die an Mose gerichtete Aufforderung Gottes, mit dem Volk in das verheißene Land zu ziehen, allerdings unter der Voraussetzung, dass Gott in der Mitte eines der Sünde verfallenen Volkes, seines Volkes, das sich von ihm abgewandt, das ihm den Rücken zugekehrt hat, nicht mehr mitziehen kann: „Ich selbst ziehe nicht in deiner Mitte hinauf, denn du bist ein störrisches Volk. Es könnte sonst geschehen, dass ich dich unterwegs vertilge“ (Ex 33,1-3). Die Ausgangslage der Diskussion hat sich nun vollständig gewandelt. Gott geht an der Schuld seines Volkes vorüber und er zieht mit seinem Volk in das Land der Verheißung.

Vor diesem Hintergrund bekommt das Sehen des Rückens und das Nicht-Sehen des Angesichtes Gottes seine letzte und eigentliche Bedeutung. Das Vorübergehen Gottes erweist sich als ein Vorübergehen an der Schuld seines Volkes und wandelt sich darin zu einem Vorangehen in das Land der Verheißung. Was zunächst etwas zeitlich Vorübergehendes zu sein schien, wird für diejenigen, die dem vorangehenden Gott folgen, zu etwas Bleibendem.

[Wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass der hier rekonstruierte Diskurs hinsichtlich der Möglichkeit, Gott zu schauen, nur der Teildiskurs eines größeren Diskurses ist, in dem auch noch einmal ganz andere Stimmen zu Wort kommen, so etwa wenn Jakob in Gen 32,31 im Anschluss an seinen nächtlichen Kampf mit einer geheimnisvollen dunklen Gestalt sagt: רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל-פָּנִים „Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und bin doch mit dem Leben davongekommen.“ Auf diese und ähnliche Stellen kann ich im Rahmen dieses Vortrages nicht eingehen.]

Wenn man nun den weiteren Handlungsverlauf der gesamten Sinaiperikope mit ins Auge fasst, wo es u.a. heißt: „Da sagte Mose: Verlass uns doch nicht! Denn du kennst die Orte in der Wüste, an denen wir unser Lager aufschlagen können; du sollst unser Auge sein ... Die Bundeslade zog drei Tage lang vor ihnen her, um einen Rastplatz für sie zu erkunden“

(Num 10,31-33) dann – so scheint mir – hat Gregor von Nyssa den Sinn unserer Aussage „Du wirst meinen Rücken sehen; mein Angesicht kann man nicht sehen“ richtig erfasst, wenn er schreibt: „Und nun wird Moses, der Gott zu sehen verlangte, belehrt, wie man Gott sehen kann: Gott nachfolgen, wohin ER auch führt, ist: Gott sehen. Denn SEIN Vorübergehen bedeutet dem Folgenden, daß ER führt. Auf keine andere Weise nämlich kann der des Wegs Unkundige den Weg vollbringen, wenn er seinem Führer nicht nachfolgt. ... Mose schaut also Gott nicht entgegen, sondern schaut ihm nach. Wer ihm nämlich entgegenblickt, wird nicht leben, wie es Gottes Wort bezeugt: ‚Niemand kann das Antlitz des Herrn schauen und am Leben bleiben‘.“ (409 A-B).

Ich fasse die Auslegung unserer Perikope zusammen: In der Aussage „du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ in Verbindung mit der Aussage „Du wirst meinen Rücken sehen“ geht es um die Erfahrung der Gegenwart Gottes und nicht nur um die Wahrnehmung einer von ihm hinterlassenen Spur. Die Erfahrung der Gegenwart Gottes realisiert sich in seiner Nachfolge. Dabei handelt es sich nicht um ein Gehen in der Spur eines vermissten Gottes, sondern um ein Gehen in der Spur eines vorangehenden und gegenwärtigen Gottes, dessen Rücken geschaut werden kann und wohl auch geschaut werden muss, wenn die Nachfolgenden in der Wüste des Lebens nicht in die Irre gehen wollen. In einer zugegebenermaßen ein wenig zugespitzten Abgrenzung zu der zitierten Interpretation von Hermann Joseph Hertz lässt sich sagen: Nicht rückwärts blickend, sondern vorwärts schreitend, nicht aus dem von Ihm ausgehenden Wirkungen und Eindrücken, sondern aus den von Ihm ausgehenden Wirkungen und Eindrücken vermögen wir uns eine Vorstellung von Ihm zu bilden. „Gott ist ein Gott der Gegenwart“, so können wir mit Meister Eckhart sagen, und wir dürfen im Sinne von Ex 34 hinzufügen: seine Gegenwart ist Barmherzigkeit.

4. ... um uns zu zeigen, was möglich ist

Ich möchte mich nun in drei Schritten an die eingangs angesprochene historische Frage herantasten. Dabei gehe ich so vor, dass ich zunächst eine Stimme der christlichen Tradition zitiere, anschließend eine Stimme der modernen Bewusstseinsforschung. In einem dritten Schritt werde ich beide Stimmen mit der zeitgenössischen Exegese konfrontieren und schauen, was dabei passiert.

Wir beginnen mit der Stimme der christlichen Tradition. Sie haben sie bereits vernommen. Das bedeutendste Werk über Mose in der patristischen Literatur stammt von Gregor von Nyssa, etwa um 390 n. Chr. verfasst. Gregor hält keineswegs alles, was im Exodusbuch erzählt wird – besonders im Bereich der Plagengeschichten –, für historisch im engeren Sinn des Wortes. Für unsere Fragestellung interessant ist allerdings seine Aussage, dass das, was Mose widerfuhr, prinzipiell jedem Menschen widerfahren kann. Im Vergleich zur neuzeitlichen Wunderkritik ist, wie wir noch sehen werden, die Ausgangsbasis der Argumentation eine genau entgegengesetzte. Die neuzeitliche Wunderkritik sagt: So etwas ist heute nicht möglich, also wird es auch damals nicht möglich gewesen sein; die Geschichten sind erfunden. Genau umgekehrt die Argumentation bei Gregor: Selbstverständlich kann ein Mensch Gott schauen; ein Mensch kann Erleuchtung finden. Allerdings bindet Gregor diese Erfahrung an eine spirituelle Praxis. Die dem Mose zuteil gewordene Erleuchtung am brennenden Dornbusch kann jedem Mensch zuteil werden, der den Weg geht, den Mose gegangen ist. Dabei geht es nicht darum, die Wahrnehmung durch fromme Gedanken aufzufüllen. Die Bewegung, die zu dem führt, was Mose geschaut hat, läuft in die genau entgegengesetzte Richtung. Mose verlässt die religionsgesättigte Kultur Ägyptens und flieht in die Wüste, in den Raum der Religionslosigkeit, in die Leere. Wir können diese Ortsveränderung durchaus vor dem Hintergrund einer Kartographie des Bewusstseins verstehen. In der Wüste, dort, wo die kulturellen Bedeutungsträger weitgehend schwinden, wo es diesbezüglich nichts mehr wahrzunehmen gibt, dort öffnet sich das Bewusstsein von der grobstofflichen zur feinstofflichen Wahrnehmung. Bewusstsein wird hier verstanden als Raum, in dem sich das abbilden kann, was ist, wenn der Raum leer ist, als Spiegel, der das zeigt, was ist, wenn der Spiegel rein ist. Ein Spiegel, der mit frommen Bildern übermalt wird, kann nicht zeigen, was ist. In einer auch für den interreligiösen Dialog genialen Formulierung interpretiert Gregor jene geheimnisvolle Lichterscheinung, die sich dem Mose im brennenden Dornbusch zeigte (332 C), als „Erkenntnis dessen, was ist“. Ich zitiere Gregor: „Die Erkenntnis dessen, was ist, geschieht dadurch, dass die Meinung über das, was nicht ist, gereinigt wird“ (333 A). Mose sieht auf der grobstofflichen Ebene einen Dornbusch – eine Wahrnehmung, die jedem Menschen, dessen Augenlicht nicht erloschen ist, möglich ist. In diesem Dornbusch zeigt sich ihm ein Feuer, ein Licht – eine typische Wahrnehmung auf der feinstofflichen Ebene. Derartige

Lichterfahrungen stehen oft am Anfang des spirituellen Weges. Wohl eines der bekanntesten Beispiele ist der Bericht, den uns Augustinus im 7. Buch seiner Confessiones gibt. Er spricht dort nicht davon, dass er die Heiligste Dreifaltigkeit geschaut habe, sondern eine lux incommutabilis, ein unwandelbares Licht; und er weist ausdrücklich darauf hin, dass dieses Licht ein anderes Licht ist als das, was wir auf der grobstofflichen Ebene als Licht wahrnehmen. Joseph Bernhart spricht in seiner feinsinnigen Übersetzung von der Schwere des „gewohnten Haftens an der Stofflichkeit“, unter der Augustinus so viele Jahre litt.

Hier sei der Hinweis erlaubt – ich habe mich an anderer Stelle ausführlich dazu geäußert – dass Augustinus aufgrund dieser Erfahrung einen Zugang zum Alten Testament fand. Bisher dachte er, das Alte Testament sei grob. Jetzt wurde ihm klar: Nicht das Alte Testament ist grob, sondern das Bewusstsein, mit dem er ihm bisher entgegentrat.

Diese Überlegungen im Anschluss an Gregor von Nyssa führen uns zur zweiten Stimme, der ich im Folgenden Gehör verschaffen möchte: der modernen Bewusstseinsforschung im Umkreis der Transpersonalen Psychologie und Psychotherapie. Das ist ein weites Feld. Ich kann an dieser Stelle und in diesem Raum nur einen kleinen Einblick geben. Der Grundgedanke ist einfach. Es gibt unterschiedliche Bewusstseinszustände, nicht nur den Zustand des sogenannten normalen Wachbewusstseins, und die meisten von ihnen wirken sich positiv aus. Diese empirisch gewonnene Einsicht transpersonaler Psychologie weist deutliche Affinitäten zu Grundeinsichten und Erfahrungen bedeutender religiöser und sapientialer Traditionen auf. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1995 blickt der amerikanische Psychiater Roger Walsh bereits auf eine 25-jährige Forschung in diesem Bereich zurück. Er spricht von einer Art Schock, den diese Erkenntnis in den psychologischen Kreisen der 60er Jahre, die sich mit diesen Fragen befassten, auslöste. Ich zitiere Roger Walsh: „Einige der frühesten Entdeckungen der Pioniere der transpersonalen Bewegung bezogen sich auf den Wert und die Vielfalt der alternativen Bewußtseinszustände. Insbesondere entdeckten sie, daß es ganze Familien von potentiellen transpersonalen Bewußtseinszuständen gibt, daß diese Zustände zu allen Zeiten und in allen Kulturen bekannt waren und gewürdigt wurden, daß sie hingegen in der westlichen Kultur und Gesellschaft weitgehend geleugnet

und verworfen worden sind.“¹⁸ Der Anthropologe Michael Harner spricht von der kognizentrischen Verzerrung westlicher Kulturen. Der Psychotherapeut Stanislav Grof fragt nach der ontologischen Natur derartiger Erfahrungen und antwortet darauf wie folgt: „Das gewissenhafte, systematische Studium transpersonaler Erfahrungen zeigt, dass sie ontologisch real sind und Informationen über bedeutsame, für gewöhnlich verborgene Dimensionen der Existenz enthalten, die übereinstimmend bestätigt werden können ... In gewissem Sinne nehmen wir die Welt in holotropen Bewusstseinszuständen genauer wahr als in unserem alltäglichen Bewusstseinszustand.“¹⁹ Ich erinnere an die Aussage Gregor von Nyssas: Die Erleuchtung am brennenden Dornbusch führt zur Erkenntnis dessen, was ist, da die Meinungen über das, was nicht ist, gereinigt werden. In seinen Forschungen zum menschlichen Bewusstsein beschreibt Stanislav Grof die soeben angesprochene feinstoffliche Wahrnehmung wie folgt: „Ein Mensch, der diese Form spiritueller Erfahrung macht nimmt die immaterielle Natur der stofflichen Welt direkt wahr. ... Wenn dies geschieht, bleibt ein großer Teil der alten Wahrnehmung der Welt zwar erhalten, wird durch die Ergänzung um eine neue Dimension aber auf radikale Weise neu definiert.“²⁰

Entsprechend lassen sich polyphasische und monophasische Kulturen unterscheiden. Israel gehört zu den polyphasischen Kulturen, zu jenen Kulturen, die ihre Sicht der Welt von unterschiedlichen Bewusstseinszuständen herleiten. Das in unserer Kultur seit einigen Jahren zu beobachtende Interesse an erfahrungsbezogenen Formen von Religiosität, nicht zuletzt auch in intellektuellen Kreisen, deutet darauf hin, dass sich unsere primär monophasisch geprägte Kultur in einer Phase des Übergangs befindet. Wir sollten davor nicht ängstlich zurückschrecken, sondern diesen Prozess aus der genuin biblischen Tradition heraus mitgestalten. Soweit ein – zugegebenermaßen – sehr kurzer Hinweis auf die zweite Stimme, die Wissenschaft des Bewusstseins.

Ich habe nun zwei unterschiedliche Stimmen zu Wort kommen lassen, die unabhängig voneinander entstanden sind und die – wenn ich es einmal vorsichtig formulieren darf – im Hinblick auf die dem Mose zugeschriebenen Erfahrungen offensichtlich zu dem Ergebnis kommen: So etwas ist möglich.

¹⁸ Roger Walsh, Die Transpersonale Bewegung – Geschichte und derzeitiger Entwicklungsstand: *Transpersonale Psychologie und Psychotherapie* 1 (1/1995) 8.

¹⁹ Stanislav Grof, Der Werdegang der Transpersonalen Psychologie: *TPP* 11 (1/2005) 10.

²⁰ Stanislav Grof, ebd. 9.

„Erst auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen darf eine Sache Recht bekommen“ heißt es in Dtn 19,15. Und so wende ich mich mit diesen beiden Zeugen im Rücken erneut der Exegese im engeren Sinne zu.

Die neuzeitliche Frage nach dem historischen Mose ist geprägt durch fünf große Subtraktionen, wie Rudolf Smend gezeigt hat. Immer mehr Elemente der biblischen Moseerzählung wurden von der Gestalt des historischen Mose abgezogen (subtrahiert), bis zu guter Letzt beinahe nichts mehr übrig blieb. „Die erste große Subtraktion“, so Rudolf Smend, „betrifft das, was der Wahrscheinlichkeit und den Naturgesetzen widerspricht, also vor allem die Wunder.“²¹ Alles Wunderhafte wurde aus den Erzählungen ausgeschieden. Auch die Erzählung von einem brennenden aber nicht verbrennenden Dornbusch gehört in einem weiteren Sinn zu den Wundererzählungen. Dem verbreiteten Naturverständnis des 19. Jhs. zufolge gibt es keine Wunder. Infolge der neuzeitlichen Wunderkritik hat man versucht, die außergewöhnliche Erscheinung auf „natürliche“ Weise zu erklären: durch ungewöhnliche Lichtspiegelungen oder elektrische Gasentladungen (Elmsfeuer) usw. Derartige Erklärungen werden in der gegenwärtigen Exegese zu Recht nicht mehr in Erwägung gezogen. Stattdessen versteht man die Texte als literarische Texte, die im weiteren Sinn der Fiktionalität angehören, mit denen Autoren etwas veranschaulichen, etwas verdeutlichen, etwas sagen wollten. Die Moseerzählung wird verstanden als ein – ich zitiere Christian Gertz – „Ergebnis von Reflexion“. Sie sei ein im Hinblick auf die Ereignisse des 7. und 6. Jh. hin verfasster „geschichtstheologischer Entwurf“.²² Eckhart Otto versteht die Mose-Erzählung als Gegenentwurf zur neuassyrischen Herrschaftslegitimation. So wird die Intention der Moseerzählung durchaus unterschiedlich bestimmt und kontrovers diskutiert. Auf diese Differenzen gehe ich an dieser Stelle nicht näher ein. Mir geht es vielmehr um das Modell an sich, bei dem die biblischen Texte, in unserem Fall die Moseerzählungen, ausschließlich aus einer ich-gesteuerten Aktivität historisch zu situierender individueller oder kollektiver Subjekte her verstanden werden. Dass dieser Aspekt den Texten *auch* zukommt, dass sie also von Intellektuellen, von Theologen in möglicherweise zu rekonstruierenden historischen Kontexten und auf diese hin intentional verfasst und somit *auch* von dorthier zu verstehen sind, das soll nicht bestritten werden, dass sie aber *ausschließlich* von dort her zu verstehen seien, ist vor dem

²¹ R. Smend, a.a.O. 5

²² C. Gertz, a.a.O. 15.

Hintergrund der jüdisch-christlichen Tradition und vor dem Hintergrund der neueren Bewusstseinsforschung defizitär. Das Modell ist gut, aber nicht mehr gut genug. Es setzt, ohne das überhaupt zu diskutieren, den Zustand des sogenannten normalen Tagesbewusstseins als einzig möglichen Bewusstseinszustand voraus. Alle anderen Zustände werden nicht wahrgenommen oder, falls sie am Rande der Wahrnehmung doch auftauchen, für pathologisch erklärt. Das aber ist, wie immer deutlicher wird, eine große Täuschung. Die dem Mose zugesprochenen Erfahrungen sind, wie Gregor von Nyssa sagt und wie die neuere Bewusstseinsforschung plausibel machen kann, prinzipiell jedem Menschen möglich, der den Weg geht, den Mose gegangen ist. Derartige Erfahrungen werden in vielen Kulturen und Religionen, freilich auf unterschiedlichen Ebenen, bezeugt. Sie können spontan auftreten. Sie können aber auch durch systematisch aufgebaute Übungen geschult werden. Wer wirklich historisch arbeitet, muss das zur Kenntnis nehmen. Vor diesem Hintergrund ist es weitaus wahrscheinlicher, dass sich in den soeben ausgelegten Texten wirkliche Erfahrungen artikulieren. Zumindest muss man mit dieser Möglichkeit rechnen. Allerdings sind es keine Erfahrungen auf der grobstofflichen Ebene. Der Fehler des Fundamentalismus besteht darin, diese Erfahrungen auf die grobstoffliche Ebene herunterzubrechen. Dann aber wird die Bibel zu einem supranaturalistischen Hokusfokus. Das ist sie aber nicht, und deshalb hat die Päpstliche Bibelkommission den fundamentalistischen Umgang mit der Heiligen Schrift zu Recht verurteilt. Ein im grobstofflichen Zustand befangenes Bewusstsein kann die in unseren Texten zum Vorschein kommende Dimension der Wirklichkeit nicht wahrnehmen. Es bleibt dann nur die Alternative, sie für unwirklich zu erklären (das wäre die atheistische Option) oder lediglich an sie zu glauben (das wäre die fideistische Option). Beides ist zu wenig. „Was sich damals in jener geheimnisvollen Lichterscheinung dem Mose zeigte“, so Gregor von Nyssa, „wird auch die Augen unserer Seele erleuchten“, wenn wir in einer entsprechenden Lebensform verweilen (Vita Moysis 332 C).

Spirituelle Exegese heißt also nicht, die Texte der Bibel durch fromme Gedanken aufzuladen, sondern die Bewusstseinsräume freizulegen, aus denen diese Texte kommen, die sie bezeugen und in die sie letztlich hineinführen wollen. Die Erzählungen der dem Mose zuteil gewordenen Theophanien erinnern uns an das, was geschehen ist, um uns zu zeigen, was möglich ist.