

Hans Maaß  
**Neugier auf Gott \***

»Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht.«

\* Vorgetragen bei der Tagung der GEE „Neugier(ig) auf das Leben“ am 20./21. November 2010 in Königsfeld.

1. *Sehnsucht nach einer Gottesschau*

Immer wieder wird uns in der Bibel berichtet, dass ausgewählte Menschen eine Gottesvision hatten. In der Regel nennen wir diese „Propheten“. Auch von Mose wird rückblickend auf sein Leben gesagt: „Und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Mose, den der HERR erkannt hätte von Angesicht zu Angesicht“ (Dtn 34,10). Wie verhält sich dazu der als Untertitel zitierte Satz aus Ex 33,20: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht.“?

Zwischen beiden Aussagen besteht eine deutliche Spannung, von den Gottesvisionen der großen Propheten einmal ganz abgesehen.

1.1 *Gott zu sehen – ein menschliches Urbedürfnis?*

Vermutlich kennen wir alle die Klage eines Angefochtenen, wegen seiner Gottestreue Verhöhnerten aus Ps 42:

<sup>2</sup> Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser,  
so schreit meine Seele, Gott, zu dir.

<sup>3</sup> Meine Seele dürstet nach Gott,  
nach dem lebendigen Gott.

Wann werde ich dahin kommen,  
dass ich Gottes Angesicht schaue?

<sup>4</sup> Meine Tränen sind meine Speise Tag und Nacht,  
weil man täglich zu mir sagt: Wo ist nun dein Gott?

Er befindet sich in einem Zwiespalt zwischen seinem Gottesglauben und der Erfahrbarkeit Gottes in seinem Lebensalltag. Seine Lage wird durch den Spott seiner Umgebung noch verschärft, indem sie darin einen Beweis dafür sehen, dass Gott sich von ihm abgewendet hat. „Das nach Wasser schmachtende Tier ist ein anschauliches Bild für die Sehnsucht und Qual, in der der Psalmsänger nach Jahwe verlangt“, kommentiert Hans-Joachim Kraus.<sup>1</sup> Die Sehnsucht des Beters nach Gott beschreibt Kraus so: „Dieser Gott ist im Heiligtum gegenwärtig. Darum fragt der Beter sehnsüchtig nach dem Augenblick, in dem er in den heiligen Bereich eintreten kann.“<sup>2</sup>

Diese kulttheologische Deutung ist jedoch nicht überzeugend, jedenfalls nicht

---

1. Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen I* (BK XV/1), Neukirchener Verlag, Neukirchen Kreis Moers 1960, S. 319

2. ebd.

zwingend. Die Frage, „wo ist nun dein Gott“ ergibt doch nur einen Sinn, wenn es nicht um die Präsenz Gottes im Tempel, sondern im Leben des Angefochtenen geht. Also richtet sich auch die Frage nach dem Angesicht Gottes auf die eindeutig sichtbare Anwesenheit Gottes im Leben des Beters. Dass diese Formulierung ebenso bildlich gemeint ist wie die im einleitenden Vergleich genannte, vor Durst schnappende Hirschkuh, ist wieder eine andere Frage und steht dazu nicht im Widerspruch.

Möglicherweise rührt die Bekanntheit und Beliebtheit dieses Psalms daher, dass sich hier eine menschliche Ursehnsucht ausspricht.

Machen wir einen Sprung ins Neue Testament. In dem wohl noch bekannteren „hohen Lied der Liebe“ (nicht zu verwechseln mit dem „Hohelied Salomos!) kommt Paulus gegen Ende auf das Thema „Gottesschau“ zu sprechen, ohne den Begriff zu verwenden:

„1.Kor 13<sup>12</sup> Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.“

Diesen Lobpreis auf die Liebe versteht Paulus als den „besseren Weg“ (12,31) gegenüber den in Korinth ausgebrochenen Streitigkeiten um die wertvolleren Geistesgaben.<sup>3</sup> Sein Fazit: ohne Liebe sind die besten Geistesgaben nichts wert. Diese bezeichnet er allesamt als „Stückwerk“.<sup>4</sup> Aber sein Blick richtet sich in die Zukunft Gottes, auf die Offenbarung des Vollkommenen:

„<sup>10</sup> Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören.“

Aber – dies ist bereits im Begriff des „Vollkommenen“ angelegt – dann wird auch die Gotteserkenntnis, die in diesen Geistesgaben nur bruchstückhaft erfolgt, vollkommen sein oder wie Paulus es ausdrückt: ich werde „erkennen, wie ich erkannt bin.“

Dabei sollte man vielleicht *téleion* besser „das Endgültige“ übersetzen statt „das Vollkommene“; denn die Grundvokabel *télos*, von der dieser Begriff abgeleitet ist, bedeutet „Ziel, Ende“. Als Gegenbegriff zu „bruchstückhaft“ ist natürlich die Übersetzung „vollkommen“ durchaus korrekt; sie bringt aber nicht die endzeitliche – oder wie man in der theologischen Fachsprache sagt – eschatologische Dimension zum Ausdruck, um die es Paulus geht: am Ende der gegenwärtigen Geschichte, in der Ewigkeit, wird dies geschehen.

Außerdem ist noch eine zweite sprachliche Bemerkung erforderlich: biblische Schriften kennen das sogenannte „Passivum divinum“, d.h. zur Vermeidung eines Missbrauchs des Gottesnamens wählt man eine passive Form. Dann bedeutet „ich werde erkannt“ soviel wie „Gott erkennt mich“; dementsprechend be-

---

3. Der Ausdruck *hyperbolèn hodós* bezeichnet wörtlich einen darüber hinausgehenden Weg.

4. Genauer lautet 13,9: „Stückweise erkennen wir und stückweise prophezeien wir“.

deutet dann auch das erste Satzglied, das kein Objekt hat („ich werde erkennen“), „ich werde Gott erkennen“ und Conzelmann ergänzt durchaus sachgerecht „von Angesicht zu Angesicht“.<sup>5</sup> Also auch Paulus kennt den Gedanken der Gottesschau, nicht in einer Vision, sondern in Realität, allerdings als ein eschatologisches Ereignis.

### 1.2 Gottesschau ein ungestilltes Urbedürfnis?

Conzelmann weist auf einen bedeutenden Unterschied zwischen Paulus und dessen Zeitgenossen Philo von Alexandrien hin.

„Für Philo ist die Gotteserkenntnis des *noûs*<sup>6</sup> unvollkommen; sie ergibt kein deutliches Bild. Die Gottesschau wird nur auf dem »Königsweg« erlangt, wenn der menschliche *noûs* durch das göttliche *pneûma*<sup>7</sup> vertrieben ist. Paulus denkt, anders als Philo, nicht mystisch, sondern eschatologisch. Damit zeigt sich auch der Sinn im Kontext: Auch der Charismatiker gelangt in dieser Welt nicht zur Gottesschau. Sie ist künftig.“<sup>8</sup>

Philo gehört sicher zu den bedeutendsten theologisch-philosophischen Größen der jüdischen Welt seiner Zeit. Allerdings lässt er sich der neuplatonischen Mystik zuordnen. In diesem Sinne legt er die gesamte Hebräische Bibel allegorisch aus und wurde damit auch für weite Teile des frühen Christentums wegweisend. Von Paulus unterscheidet er sich allerdings durch dessen „eschatologischen Vorbehalt“, der für Paulus nicht nur für die Gotteserkenntnis gilt, sondern auch für die Rettung der Glaubenden:

„Röm 8<sup>24</sup> Denn wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung. Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man auf das hoffen, was man sieht?“

Die Rettung der Glaubenden ist zwar verlässlich und gültig, aber noch kein nachprüfbarer Sachverhalt, sondern auf Hoffnung. Die Lutherübersetzung verschärft sogar die paulinische Ausdrucksweise, die wörtlich übersetzt lautet: „Auf Hoffnung sind wir gerettet“. Diesen Unterschied zwischen dem „schon“ und „noch nicht“ darf man im Sinne des Paulus nicht aufheben oder verwischen. An anderer Stelle fasst er dies in die Worte *hos mè* (als ob nicht, 1.Kor 7,29-31):

„Die Zeit ist kurz.<sup>9</sup> Fortan sollen auch die, die Frauen haben, sein, als hätten sie keine; und die weinen, als weinten sie nicht;<sup>30</sup> und die sich freuen, als freuten sie sich nicht; und die kaufen, als behielten sie es nicht;<sup>31</sup> und die diese Welt gebrauchen, als brauchten sie sie nicht. Denn das Wesen dieser Welt vergeht.“

---

5. Vgl. Hans CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK V), 11. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969, S. 270, Anm. 105.

6. Verstand

7. Geist

8. Conzelmann, a.a.O., S. 270

9. Wörtlich: Zusammengepresst

Auch hier begegnet wieder dieser eschatologische Vorbehalt, der die gesamte Theologie des Paulus durchzieht, weil Vollendung erst am Ende möglich ist, um es mit einem Wortspiel zu sagen.

### 1.3 Die Christusvisionen

Sprechen nicht die Berichte von Erscheinungen des Auferstandenen gegen diese Behauptung? Beschränken wir uns auf Paulus; denn er ist der Einzige der Apostel, der von eigenen Erlebnissen spricht.

Als Ausgangspunkt wählen wir eine Glaubensformel, die Paulus nach eigenem Bekunden selbst übernommen hat, die mithin das älteste Christusbekenntnis ist, zumindest eines der ältesten.

„1.Kor 15<sup>3</sup> Denn als Erstes habe ich euch weitergegeben, was ich auch empfangen habe: Dass Christus gestorben ist für unsre Sünden nach der Schrift; <sup>4</sup> und dass er begraben worden ist; und dass er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift; <sup>5</sup> und dass er gesehen worden ist von Kephas, danach von den Zwölfen.

<sup>6</sup> Danach ist er gesehen worden von mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten noch heute leben, einige aber sind entschlafen. <sup>7</sup> Danach ist er gesehen worden von Jakobus, danach von allen Aposteln. <sup>8</sup> Zuletzt von allen ist er auch von mir als einer unzeitigen Geburt gesehen worden. <sup>9</sup> Denn ich bin der geringste unter den Aposteln, der ich nicht wert bin, dass ich ein Apostel heiße, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe. <sup>10</sup> Aber durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin. Und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe viel mehr gearbeitet als sie alle; nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist.“

Zunächst lassen sich mehrere Wachstumsstufen dieses Bekenntnisses erkennen; auf jeden Fall wurden die biografischen Bemerkungen zu seiner eigenen Person ab V. 8 von ihm selbst hinzugefügt. Außerdem zeigt sich aber, dass auch die Aufzählung der Erscheinungen gewachsen ist. Dabei bleibt offen, ob ursprünglich nur Kephas, so der aramäische Ehrenname des Simon, der dann später in das griechisch-römische „Petrus“ übersetzt wurde, genannt wurde, oder ob „die Zwölf“ als feststehender Begriff für den engsten Jüngerkreis Jesu mit dazu gehörte. Mit Sicherheit zeigt die Erwähnung der „mehr als 500“ eine zweite Überlieferungsstufe an, wobei der Kommentar, dass „die meisten noch leben“, auf Paulus zurückgehen dürfte. Eine weitere Ergänzung, die in gewisser Weise sogar in Spannung zu V. 5 steht, ist V. 7: „Danach ist er gesehen worden von Jakobus, danach von allen Aposteln“. Man kann darin einen Niederschlag der veränderten Machtverhältnisse in der Jerusalemer Gemeinde sehen, die sich vor allem in Gal 1,18 – 2,13 spiegeln: Jakobus, der Bruder Jesu, ist an die Stelle des Petrus getreten. „Alle Apostel“ bezieht sich wohl nicht auf die zwölf ursprünglichen Jünger Jesu, sondern auf alle Missionare, denn nichts anderes bedeutet der Begriff „Apostel“.

Wichtig für unsere Fragestellung ist allerdings die Tatsache, dass Paulus alle die-

se Erscheinungen (einschließlich seiner eigenen) als gleichwertig ansieht. Dabei scheint mir der Begriff „gesehen worden“ im Luthertext von 1984 den griechischen Text treffender wiederzugeben als die frühere Übersetzung „erschien“; denn Letzteres spricht von einem Sachverhalt, dessen Subjekt der Auferstandene ist, während bei „gesehen worden“ diejenigen das Subjekt sind, die den Auferstandenen gesehen haben.

Wie versteht nun Paulus dieses Geschehen an anderen Stellen? Generell geht Paulus sehr zurückhaltend damit um. Er will sich nicht damit rühmen. In Gal 1,16 spricht er davon, dass Gott „seinen Sohn offenbarte in mir“; Gott ist also Subjekt des Geschehens. In 2.Kor 12 sieht er sich gedrängt, in Auseinandersetzung mit Gegnern, die Verwirrung in der Gemeinde stiften, indem sie mit ihren geistlichen Erlebnissen prahlen, etwas näher darauf einzugehen, letztlich aber doch so, dass vieles nur angedeutet bleibt.

„2.Kor 12 <sup>1</sup> Gerühmt muss werden; wenn es auch nichts nützt, so will ich doch kommen auf die Erscheinungen und Offenbarungen des Herrn. <sup>2</sup> Ich kenne einen Menschen in Christus; vor vierzehn Jahren – ist er im Leib gewesen? Ich weiß es nicht; oder ist er außer dem Leib gewesen? Ich weiß es auch nicht; Gott weiß es –, da wurde derselbe entrückt bis in den dritten Himmel. <sup>3</sup> Und ich kenne denselben Menschen – ob er im Leib oder außer dem Leib gewesen ist, weiß ich nicht; Gott weiß es –, <sup>4</sup> der wurde entrückt in das Paradies und hörte unaussprechliche Worte, die kein Mensch sagen kann. <sup>5</sup> Für denselben will ich mich rühmen; für mich selbst aber will ich mich nicht rühmen, außer meiner Schwachheit. <sup>6</sup> Und wenn ich mich rühmen wollte, wäre ich nicht töricht; denn ich würde die Wahrheit sagen. Ich enthalte mich aber dessen, damit nicht jemand mich höher achte, als er an mir sieht oder von mir hört.

Als redete er von einer von einer fremden Person, geht er auf dieses Erlebnis ein. Denn dies ist ein Geschehen zwischen ihm und Gott bzw. Christus, das niemanden etwas angeht, auch uns nicht. Deshalb ist es müßig, sich Gedanken darüber zu machen, ob es sich dabei um einen epileptischen Anfall oder eine Halluzination handelte: für ihn ist es Realität, aber nur für ihn. Für die Außenwelt ist maßgebliche Realität, was sie an ihm wahrnimmt. Das ist einerseits seine Verkündigung, andererseits aber auch seine körperliche Gebrechlichkeit und seine Sprachhemmungen.<sup>10</sup>

Auch diese Christusvisionen sind also etwas Vorläufiges, und sie haben einen ganz besonderen Zweck: Es sind Berufungserlebnisse. Die bereits zitierte Stelle aus Gal 1,16, dass Gott seinen Sohn an ihm offenbarte, geht nämlich weiter, „damit ich ihn durchs Evangelium verkündigen sollte unter den Heiden“. Es ist also kein religiöses Erlebnis als Selbstzweck, sondern ein Eingriff in sein Leben mit der Absicht, dass er das Evangelium in die Völkerwelt trägt.

---

10. Vgl. 2.Kor 11,6

## 1.4 Prophetische Gottesvisionen

### a. Berufungsvisionen

Am deutlichsten beschreibt wohl Jesaja seine Berufung als Erscheinung Gottes:

„Jes 6<sup>1</sup> In dem Jahr, als der König Usija starb, sah ich den Herrn sitzen auf einem hohen und erhabenen Thron und sein Saum füllte den Tempel.<sup>2</sup> Serafim standen über ihm; ein jeder hatte sechs Flügel: Mit zweien deckten sie ihr Antlitz, mit zweien deckten sie ihre Füße und mit zweien flogen sie.<sup>3</sup> Und einer rief zum andern und sprach: Heilig, heilig, heilig ist der HERR Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll!<sup>4</sup> Und die Schwellen bebten von der Stimme ihres Rufens und das Haus ward voll Rauch.

<sup>5</sup> Da sprach ich: Weh mir, ich vergehe! Denn ich bin unreiner Lippen und wohne unter einem Volk von unreinen Lippen; denn ich habe den König, den HERRN Zebaoth, gesehen mit meinen Augen.“

Aus der Fortsetzung geht dann hervor, dass es sich auch hier um eine Berufungsvision handelt

„<sup>8</sup> Und ich hörte die Stimme des Herrn, wie er sprach: Wen soll ich senden? Wer will unser Bote sein? Ich aber sprach: Hier bin ich, sende mich!

Auch bei Jesaja ist die Vision nicht Selbstzweck, sondern mündet in die Sendung Jesajas. Damit ist aber noch nichts darüber gesagt, welcher Art diese Vision war. Dazu schreibt Hans Wildberger in seinem Kommentar:

„Die Forschung hat sich stark mit der Frage beschäftigt, welcher Art das visionäre Schauen des Propheten war, d.h. mit welcher Kategorie der Religionspsychologie es allenfalls zu erfassen ist. Als Ergebnis der Diskussion dürfte festzuhalten sein: Die Propheten sind nicht Ekstatiker im Sinn der Aufhebung der normalen Bewusstseinslage [...], aber auch nicht eigentliche Mystiker im Sinn einer unio mystica [...]. Andererseits wird man ihnen nicht gerecht, wenn man versucht, ihr Erlebnis in Analogie zur dichterischen Schau zu begreifen [...]. Sie ist für ihn deutlich abgehoben von dem, was in der eigenen Psyche vorgeht. [...] Könnte das »Sehen« an sich auch von einem inneren Sehen gemeint sein, zeigt 5 (»... denn den König, Jahwe der Heere, haben meine Augen gesehen«) eindeutig, dass Jesaja an eine »visio corporalis« denkt, wie immer diese von uns gedeutet werden mag. Bei all dem ist wohl zu beachten, dass die »Schau« Gottes auf keinen Fall Selbstzweck ist. Jede Veranschaulichung des Geschehens fehlt: Der Prophet schildert ja nicht Jahwe selbst, sondern er redet nur von den Säumen seines Mantels.“<sup>11</sup>

Man müsste sogar noch genauer sagen: Indem der ganze Raum von „Gottes Mantelsaum“ erfüllt ist, bleibt gar kein Platz mehr, die Gestalt Gottes selbst zu sehen.

Auch Hesekiel erzählt von einer Berufungsvision aber sie ist noch unanschauli-

---

11. Hans WILDBERGER, *Jesaja*, 1. Teilband, (BK X/3), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vlyn 1972, S. 243

cher, obwohl die Gestalten, die er sieht, in Hes 1,4 ff. bis ins Detail, jedoch unvorstellbar beschrieben werden. Jeremia hingegen berichtet zunächst „nur“ von einer Berufung durch ein Wort Gottes.

„Jer 1<sup>4</sup> Und des HERRN Wort geschah zu mir: <sup>5</sup> Ich kannte dich, ehe ich dich im Mutterleibe bereitete, und sonderte dich aus, ehe du von der Mutter geboren wurdest, und bestellte dich zum Propheten für die Völker. <sup>6</sup> Ich aber sprach: Ach, Herr HERR, ich taue nicht zu predigen; denn ich bin zu jung. <sup>7</sup> Der HERR sprach aber zu mir: Sage nicht: »Ich bin zu jung«, sondern du sollst gehen, wohin ich dich sende, und predigen alles, was ich dir gebiete. <sup>8</sup> Fürchte dich nicht vor ihnen; denn ich bin bei dir und will dich erretten, spricht der HERR.

Erst danach wird auch von einer „körperlichen“ Vision gesprochen:

„<sup>9</sup> Und der HERR streckte seine Hand aus und rührte meinen Mund an und sprach zu mir: Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund. <sup>10</sup> Siehe, ich setze dich heute über Völker und Königreiche, dass du ausreißen und einreißen, zerstören und verderben sollst und bauen und pflanzen.

Die „Hand Gottes“ sieht oder spürt er zwar, mehr aber nicht. M.a.W. Zwischen der grundsätzlichen Auffassung, Gott kann man nicht sehen, und den prophetischen Visionen besteht eine Spannung, die auch durch die Visionsberichte nicht aufgelöst wird. Keiner der Propheten behauptet, Gott ins Angesicht gesehen zu haben.

Kennen wir von Amos eine Berufungsvision? Die Frage ist umstritten. Wolff bezeichnet die Visionen in Kap. 7 des Amosbuchs als „Visionsmemorabilien“<sup>12</sup> und begründet diese Meinung:

„Gewiss sollte man nicht ohne weiteres von Berufungsvisionen sprechen [...]. Sie enthalten ja nicht nur keinen Auftrag zur Verkündigung. Es ist auch keineswegs ausgeschlossen, dass die fünf Jahwebegegnungen, die uns in einem ziemlich einheitlichen literarischen Gebilde vor Augen treten, zu recht verschiedenen Zeit stattfanden.“<sup>13</sup>

„Jahwebegegnungen“ nennt er sie in der theologischen Terminologie des 20. Jh., als sich die Sensibilität für die Vermeidung des Gottesnamens in der christlichen Theologie ebenso wenig durchgesetzt hatte wie die Zurückhaltung, ob die im ursprünglichen hebräischen Text grundsätzlich unvokalisierten vier Buchstaben *JHWH* tatsächlich so ausgesprochen wurden.

Von seiner Berufung spricht Amos dagegen in seiner Erklärung gegenüber dem Priester Amazja.

„<sup>7</sup><sup>14</sup> Amos antwortete und sprach zu Amazja: Ich bin kein Prophet noch ein Prophetenjünger, sondern ich bin ein Hirt, der Maulbeeren züchtet. <sup>15</sup> Aber der HERR

---

12. Hans Walter WOLFF, *Dodekapropheten 2*, BK AT XIV/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vlyn 1969, S. 341.

13. ebd.

nahm mich von der Herde und sprach zu mir: Geh hin und weissage meinem Volk Israel!“

Aber hier handelt es sich um eine sachliche Wiedergabe seiner Beauftragung, nicht um eine Vision!

Wir werden also auf seine Visionen im nächsten Abschnitt eingehen müssen.

#### *b. Gerichts- und Heilsvisionen*

Es ist zwischen prophetischen Zeichenhandlungen und Visionen zu unterscheiden. Eine Zeichenhandlung wurde beispielsweise dem Propheten Hosea auferlegt, als er eine Prostituierte heiraten sollte, um das Verhältnis Israels zu seinem Gott zu charakterisieren. Auch sonst ist dieses Buch voller bildhafter Vergleiche, weiß aber nichts von einer Vision Hoseas, oder gar von einer Gotteschau!

Der erste Prophet, der so etwas zu berichten weiß, ist Amos. Dabei bleibt bei den ersten Visionen unklar, wen er da sieht. Ist es ihm selbst unklar, oder lässt er es nur für seine Leser im Unklaren?

Seine erste Vision wird folgendermaßen berichtet:

„<sup>7</sup> <sup>1</sup> Gott der HERR ließ mich schauen, und siehe, da war einer, der machte Heuschrecken zur Zeit, als das Grummet aufging; und siehe, das Grummet war gewachsen, nachdem der König hatte mähen lassen. <sup>2</sup> Als sie nun alles Gras im Lande abfressen wollten, sprach ich: Ach Herr HERR, sei gnädig! Wer soll Jakob wieder aufhelfen? Er ist ja so schwach. <sup>3</sup> Da reute es den HERRN und er sprach: Wohlan, es soll nicht geschehen.“

Das Geschehen liegt eindeutig in der Hand Gottes, er lässt ihn ein Ereignis sehen; wer aber derjenige ist, der „Heuschrecken macht“, wird nicht gesagt. Dass für Amos „ein anderer als Jahwe nicht denkbar ist, da schöpferisches Bilden von Lebewesen gemeint ist“, <sup>14</sup> scheint mir ein vorschnelles, von dogmatischen Vorgaben geprägtes Urteil zu sein, wenn man auch zugeben muss, dass „einer, der“ nicht die einzig mögliche Übersetzung ist. Das Verb ist ein Partizip, das genau so legitim übersetzt werden kann: „er machte Heuschrecken“; dann wäre sogar rein grammatikalisch Gott das Subjekt.

Die zweite Vision bleibt ähnlich unbestimmt hinsichtlich einer Gottesschau:

„<sup>4</sup> Gott der HERR ließ mich schauen, und siehe, Gott der HERR rief das Feuer, um damit zu strafen. Das verzehrte die große Tiefe und fraß das Ackerland.

Zwar ist Gott der Handelnde; aber Amos sagt nicht, dass er Gott gesehen habe: „Gott rief das Feuer“.

Erst die dritte Vision spricht davon, dass Amos Gott sah:

„<sup>7</sup> Er ließ mich abermals schauen, und siehe, der Herr stand auf der Mauer, die mit einem Bleilot gerichtet war, und er hatte ein Bleilot in seiner Hand. <sup>8</sup> Und der HERR sprach zu mir: Was siehst du, Amos? Ich sprach: Ein Bleilot. Da sprach der Herr zu

---

14. Wolff, a.a.O., S. 342

mir: Siehe, ich will das Bleilot legen an mein Volk Israel und ihm nichts mehr übersehen,<sup>9</sup> sondern die Höhen Isaaks sollen verwüstet und die Heiligtümer Israels zerstört werden, und ich will mich mit dem Schwert über das Haus Jerobeam hermachen.

Diese dritte Vision unterscheidet sich auch noch in anderer Hinsicht von den beiden anderen: Während die beiden ersten sofort mit der Vision einer Katastrophe beginnen, die Amos durch eine Fürbitte abwendet, beginnt die dritte mit einer angekündigten Untersuchung. Dagegen kann Amos nichts Stichhaltiges vorbringen, so dass die Gerichtsandrohung folgen kann. Formal beginnt diese Vision wie die anderen beiden: „So ließ er mich sehen“; aber der Inhalt weicht davon ab, wenn es heißt, „der stand auf der Mauer.“ Dabei ist in der deutschen Übersetzung nur an der Schreibweise zu erkennen, dass Amos von unterschiedlichen Subjekten spricht: der auf der Mauer Stehende wird „Herr“ *adonaj*, genannt, eine neutrale Bezeichnung, die zwar auch für Gott, aber auch für (angesehene) Menschen verwandt wird. Dann aber spricht der „HERR“; hier steht im Hebräischen der Gottesname. Sollte in diesen unterschiedlichen Bezeichnungen die Scheu zum Ausdruck kommen, so direkt von einer Gotteserscheinung zu sprechen? Wolff versteht die Vision daher auch nicht als Gottesschau, sondern als Bild.<sup>15</sup> Allerdings wird er dem Geschauten m.E. nicht gerecht, wenn er das *adonaj* in seiner Auslegung nur als „einer, der auf einer Mauer steht“ wiedergibt, weil er es für einen späteren Nachtrag hält.<sup>16</sup> Damit erreicht er zwar eine formal gleiche Einleitung dieser drei ersten Visionen, bleibt aber die Erklärung schuldig, aus welchem Grund in der Textüberlieferung diese Nachträge vorgenommen worden sein sollten. Man müsste sie zumindest als erste Kommentare in der frühesten Überlieferungszeit ansehen.

Die Vision in Kap 8,1 ff. ist wieder wie die beiden ersten ein Gerichtssymbol. Die Lutherübersetzung, wonach Amos einen Korb mit „reifem Obst“ sieht, das anzeigen solle, dass das Volk „reif zum Ende“ ist, stellt einen Versuch dar, das im Hebräischen zugrunde liegende Wortspiel zwischen *qaz* (= Ernte) und *qez* (= Ende) erkennbar zu machen. Die genaue Übersetzung der Deutung ist wesentlich härter: das Volk ist nicht „reif zum Ende“, sondern „das Ende ist über mein Volk Israel [gekommen]“. Da es sich aber nicht um eine Gottesschau handelt, soll hier nicht weiter darauf eingegangen werden.

Unmittelbar nach der Berufung Jeremias werden zwei Visionen genannt, die unter die prophetischen Gerichtsvisionen zu zählen sind. Die erste ist ein visualisiertes Wortspiel; eigentlich ist es ein friedliches Bild aus der Natur mit einer überraschenden Deutung als Gerichtswort:

---

15. Wolff, a.a.O., S. 346

16. Vgl. Wolff, a.a.O., S. 338, Anm. 7a-c

„Jer 1<sup>11</sup> Und es geschah des HERRN Wort zu mir: Jeremia, was siehst du? Ich sprach: Ich sehe einen erwachenden Zweig.<sup>12</sup> Und der HERR sprach zu mir: Du hast recht gesehen; denn ich will wachen über meinem Wort, dass ich's tue.“

Es handelt sich um eine Mischung aus Vision und Audition; aber nicht um eine Gottesschau. Aus der Lutherübersetzung geht nicht hervor, dass es sich um einen Mandelbaumzweig handelt, denn ihm ist daran gelegen, dass das Wortspiel erkennbar wird:<sup>17</sup> Die hebräische Bezeichnung der Mandel ist *shaged*, das Partizip von „wachen“ lautet *shoged*; im unvokalisierten Text ist beides identisch. Für Jeremia ist also der im Frühjahr als erster aufblühende Mandelzweig ein Symbol für Gottes Wachen über sein Wort, das hier offensichtlich als Gerichtsansage für den Fall des Ungehorsams gedacht ist.

Noch deutlicher wird der Gerichtscharakter in der anschließenden Vision

„<sup>13</sup> Und es geschah des HERRN Wort zum zweiten Mal zu mir: Was siehst du? Ich sprach: Ich sehe einen siedenden Kessel überkochen von Norden her.<sup>14</sup> Und der HERR sprach zu mir: Von Norden her wird das Unheil losbrechen über alle, die im Lande wohnen.<sup>15</sup> Denn siehe, ich will rufen alle Völker der Königreiche des Nordens, spricht der HERR, dass sie kommen sollen und ihre Throne setzen vor die Tore Jerusalems und rings um die Mauern her und vor alle Städte Judas.“

Auch dies ist keine Gottesschau, nicht einmal ein Wortspiel, sondern ein Bild dessen Verderben bringender Gehalt sofort ohne Erläuterung deutlich ist; deshalb wird in der Deutung auch nur gesagt, wer die politischen Mächte sind, die sich für Juda wie ein zum Wallen gebrachter Topf auswirken.

Auch das Buch Daniel kennt Gerichtsvisionen, man könnte auch sagen Geschichtsvisionen; aber keine Gottesvisionen. Außerdem ist Daniel derjenige, der die Visionen anderer deutet. Erst im zweiten Teil des Buches wird von Visionen Daniels erzählt. Darüber ist aber im Zusammenhang mit der Apokalyptik zu reden.

Heilsvisionen finden sich bei Jesaja und bei seinem Zeitgenossen Micha. Am bekanntesten ist wohl die Vision von der Völkerwallfahrt zum Gottesberg Zion (Jes 2; Micha 4); dabei wird es sich aber ebenso um eine reale Erwartung für die künftige Heilszeit handeln wie bei dem Bild vom messianischen Friedensreich mit dem gefahrlosen Zusammenleben von Mensch und Tier (Jes 11). Diese Visionen sind aber nie mit einem Bericht von einer Erscheinung Gottes verbunden. Sie kommen daher für diese Untersuchung nicht in Betracht.

### 1.5 Gottesvisionen in der Apokalyptik

#### a. Danielapokalypse

---

17. Die letzte Fassung von Luthers Hand lautet noch, „einen wackeren Zweig“. Die Elberfelder Bibel übersetzt korrekt „Mandelzweig“ und merkt dazu an, „das Wort für »Mandelbaum« (der als Erster von allen Bäumen im Frühjahr zu blühen beginnt) klingt im Hebr[äischen] ähnlich wie das Wort für »wachsen sein«.“

In apokalyptischen Texten scheint jede Zurückhaltung gegenüber Beschreibungen des Aussehens Gottes gewichen; denn hinter den in apokalyptischen Texten beschriebenen Erscheinungen ist oft Gott zu erahnen.

Dies gilt schon für den ältesten Beleg in Dan 10.

„<sup>4</sup> Und am vierundzwanzigsten Tage des ersten Monats war ich an dem großen Strom Tigris<sup>5</sup> und hob meine Augen auf und sah, und siehe, da stand ein Mann, der hatte leinene Kleider an und einen goldenen Gürtel um seine Lenden. <sup>6</sup> Sein Leib war wie ein Türkis, sein Antlitz sah aus wie ein Blitz, seine Augen wie feurige Fackeln, seine Arme und Füße wie helles, glattes Kupfer, und seine Rede war wie ein großes Brausen. <sup>7</sup> Aber ich, Daniel, sah dies Gesicht allein, und die Männer, die bei mir waren, sahen's nicht; doch fiel ein großer Schrecken auf sie, sodass sie flohen und sich verkrochen.“

Ist dies die Beschreibung einer Gotteserscheinung? Norman W. Porteous spricht von der „Vision eines engelhaften Wesens von verwirrender Erscheinung, dem kein Name gegeben wird, aber von dem wahrscheinlich angenommen werden soll, es sei Gabriel“.<sup>18</sup> Er begründet dies mit der „Art, wie er Daniel anredet“:

„<sup>11</sup> und er sprach zu mir: Daniel, du von Gott Geliebter, merk auf die Worte, die ich mit dir rede, und richte dich auf; denn ich bin jetzt zu dir gesandt. Und als er dies mit mir redete, richtete ich mich zitternd auf. [...]

<sup>19</sup> und [...]: Fürchte dich nicht, du von Gott Geliebter! Friede sei mit dir! Sei getrost, sei getrost!“

Dabei ist die Anrede „du von Gott Geliebter“ durchaus auch im Mund Gottes denkbar. So spricht Porteous auch vom „göttliche(n) Charakter des Erlebnisses“.<sup>19</sup> In 12,6 kommt der „in Leinen gekleidete Mann“ allerdings nochmals vor; dort wird er aber deutlich von Gott unterschieden. Auch die Aussage, „ich bin jetzt zu dir gesandt“, macht deutlich, dass es sich um einen Boten Gottes handelt, nicht um Gott selbst.

Daniel hat sich auf diesen Offenbarungsempfang vorbereitet wie ein Myste in den Mysterienreligionen.<sup>20</sup> Als Beispiel seien einige Passagen aus dem antiken Roman „Metamorphosen des Apuleius“ zitiert:

„... so bediente ich mich der feierlichen Stille der Nacht, mein Gebet an das holdselige Bild dieser hilfreichen Gottheit zu verrichten; um so mehr, da das Schicksal, meiner so großen und langwierigen Qualen satt, mir endlich Ahnungen meiner Erlösung eingab.

---

18. Norman W. Porteous, Das Danielbuch, ATD 23, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, S. 126

19. ebd., S. 127

20. <sup>10</sup> Zu der Zeit trauerte ich, Daniel, drei Wochen lang. <sup>3</sup> Ich aß keine leckere Speise; Fleisch und Wein kamen nicht in meinen Mund; und ich salbte mich auch nicht, bis die drei Wochen um waren.

Flugs schüttelte ich jeglichen Rest von Trägheit ab, stand munter auf, badete mich, um mich zu reinigen, im Meere, und nachdem ich mein Haupt siebenmal unter die Fluten getaucht, welches die Zahl ist, die der göttliche Pythagoras als die schicklichste zu gottesdienstlichen Verrichtungen angibt, betete ich frohen und munteren Herzens, doch betrännten Angesichts, zur heiligen Göttin [...]

Nachdem ich solchergestalt gebetet und mein Leid geklagt hatte, kehrte ich auf meinen vorigen Ruheplatz zurück, und ein süßer Schlaf bemächtigte sich aufs neue meiner Sinne.

Kaum war ich eingeschlummert, siehe, so erhob sich eine göttliche Gestalt mitten aus dem Meere! Erst zeigte sich ihr selbst den Göttern ehrwürdiges Antlitz, darauf entstieg nach und nach ihr ganzer Körper den Wellen. [...]

Ich will versuchen, euch diese wunderbare Erscheinung zu schildern, wenn anders die Armut menschlicher Sprache zu der Beschreibung hinreicht oder die mir erschienene Gottheit mir Fülle der Beredsamkeit will angedeihen lassen.

Reiche, ungezwungene Locken spielen sanft in angenehmer Verwirrung um den Nacken der Göttin; ihren hohen Scheitel schmückte ein vielförmiger Kranz mit mancherlei Blumen. Über der Mitte der Stirn glänzte mit blassem Scheine eine flache Rundung nach Art eines Spiegels oder vielmehr der Scheibe des Mondes, darumher auf beiden Seiten sich gewundene Schlangen gleich Furchen zogen, und darüber hin, wie bei der Ceres, Kornähren gelegt waren.

Ihr Kleid war feines Zeug, das bald weiß, bald gelb, bald rosenrot wechselte. Es umhüllte sie ein Mantel von blendender Schwärze, der unter dem rechten Arm hindurch über die linke Schulter geschlagen war. Der Zipfel wie ein Schild eines Kriegers über den Rücken zurückgeworfen, fiel in mannigfachen Falten hinab, und die Fransen des Saumes flatterten zierlich im Winde. Sowohl auf der Verbrämung als auf dem Mantel selbst flimmerten zerstreute Sterne in deren Mitte der Vollmond in seiner ganzen Pracht glänzte, und eine schwere Kette allerlei künstlich zusammengeordneter Blumen und Früchte irrte allenthalben verloren darüber hin. [...]<sup>21</sup>

Nach langen Prozeduren weiterer Vorbereitungen, zu denen auch ein achttägiger Verzicht auf fleischliche Nahrung sowie ein rituelles Bad gehören, wird er mit einem groben Leinengewand bekleidet und in den Tempel geführt. Das Folgende darf er nicht berichten, es handelt sich um eine Arkandisziplin. Soviel verrät er aber dennoch:

„Ich ging bis zur Grenzscheide zwischen Leben und Tod. Ich betrat Proserpinens Schwelle, und nachdem ich durch alle Elemente gefahren, kehrte ich wiederum zurück. Zur Zeit der tiefsten Mitternacht sah ich die Sonne in ihrem hellsten Lichte leuchten; ich schaute die Unter- und Obergötter von Angesicht zu Angesicht und

---

21. Aus: Lucius APULEIUS, *Der goldene Esel*, Buch XI,1 ff., Ins Deutsche übertragen von August Rode. Vgl. auch <http://www.symbolon.de/downtxt/esel.htm>

betete sie in der Nähe an.<sup>22</sup>

Dies mag genügen. Wichtig ist an diesen Auszügen (bei allen Unterschieden), dass sich der in einen Esel verwandelte Lucius auf dieses Erscheinen der Göttin vorbereitet und ihre Gestalt mit Hilfe ihrer besonderen Kleidung beschreibt. Wir haben es also bei derartigen Beschreibungen mit einem literarischen Typus zu tun, der sowohl in den hellenistischen Mysterienreligionen als auch in der jüdischen Apokalyptik bekannt ist.

#### b. Henoch

Das äthiopische Henochbuch setzt sich aus mehreren Büchern zusammen, die zu einem großen Teil auch in Qumran nachgewiesen sind. Man unterscheidet z.B. das „Buch der Wächter“, die „Bilderreden“, das astronomische Buch usw. Das auch durch Fragmente in Qumran nachgewiesene „Buch der Wächter“ umfasst die ersten 35 Kapitel des Gesamtwerks. Der Autor beruft sich gleich zu Beginn auf eine Gottesoffenbarung:

„<sup>2</sup> Henoch, ein gerechter Mann, begann seine Bilderrede also; seine Augen waren von Gott geöffnet worden, und so sah er die Erscheinung des Heiligen im Himmel: Ihn ließen mich die Engel schauen, und von ihnen vernahm ich alles, und durch sie verstand ich alles, was ich sah, aber nicht für dieses Geschlecht, sondern für ein künftiges.“<sup>23</sup>

Leider ist das für unseren Zusammenhang wichtige Stichwort des Satzes im Qumran-Fragment nicht enthalten; so müssen wir uns mit Rießlers Übersetzung bescheiden. Ihr zufolge aber hatte Henoch eine Gottesschau.

In den Bilderreden (Kap 39), die allerdings nicht in Qumran nachweisbar sind, berichtet er, er habe den „Auserwählten der Gerechtigkeit und Treue“ gesehen.

„<sup>7</sup> Ich sah seine Wohnstätte unter den Fittichen des Herrn der Geister. Alle Gerechten und Auserwählten glänzen vor ihm wie Feuerschein; ihr Mund ist voll von Segensworten; ihre Lippen preisen den Namen des Herrn der Geister und Gerechtigkeit hört nicht mehr vor ihm auf.

<sup>8</sup> Hier wünschte ich zu wohnen und meine Seele trug nach jener Wohnstätte Verlangen. Hier ist mein Erbteil schon früher gewesen; denn so war es vor dem Herrn der Geister über mich beschlossen worden.

<sup>9</sup> In jenen Tagen lobte und erhob ich den Namen des Herrn der Geister mit Segensworten und Lobliedern, weil er mich für das Segnen und Rühmen nach des Herrn der Geister Wohlgefallen bestimmt hatte.“<sup>24</sup>

Wenn hier von „Fittichen des Herrn der Geister“ die Rede ist, heißt dies nicht, dass Henoch ein geflügeltes Wesen gesehen hat. Vielmehr handelt es sich um

---

22. ebd., XI,23,8 f.

23. Henoch I,2, [Übers.] Paul RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Dr. Benno Filser Verlag, Augsburg 1928, S. 355

24. ebd., S. 377 f.

geprägte liturgische Sprache.<sup>25</sup>

Wieder ein anderes Bild liegt in der 2. Bilderrede vor, das seine Abhängigkeit von Dan 7,9<sup>26</sup> erkennen lässt:

„<sup>1</sup> Ich sah dort den, der ein Greisenhaupt besitzt,  
und sein Haupt war weiß wie Wolle,  
und bei ihm war ein anderer, |  
dessen Antlitz das eines Menschen war,  
und sein Angesicht war voll Anmut,  
ähnlich dem eines Engels.“<sup>27</sup>

Das „Greisenhaupt“ mit „Haaren wie weiße Wolle“ steht für Gott, begleitet vom Menschensohn. Wie damit in Daniels Tiervision (7,7-15) das Gericht Gottes über die Menschheit versinnbildlicht ist, geht es auch hier um Gericht:

<sup>4</sup> Dieser Menschensohn, den du sahst,  
macht die Könige und Machthaber von ihren Lagern  
und die Starken von ihren Thronen aufstehen;  
er löst die Zügel der Starken und zermalmt der Sünder Zähne.

<sup>5</sup> Er verstößt die Könige von ihren Thronen  
und aus ihren Reichen,  
weil sie IHN nicht erheben und preisen  
noch dankbar anerkennen,  
woher ihnen das Königtum verliehen ward.

<sup>6</sup> Er stößt das Angesicht der Starken nieder  
und erfüllt sie mit Scham.

Finsternis wird ihre Wohnung und Gewürm ihre Lagerstatt sein;  
sie dürfen nicht hoffen, sich von ihren Lagern zu erheben,  
weil sie den Namen des Herrn der Geister nicht erheben.“<sup>28</sup>

Wir können auf diese Aussagen, die für die inhaltliche Füllung der Menschensohn-Vorstellung auch zur Zeit Jesu kennzeichnend sind, hier nicht näher eingehen. In unserem Zusammenhang genügt die Tatsache, dass man in der Apokalyptik anscheinend problemlos von unmittelbaren Gottesvisionen sprechen kann.

## 1.6 Liturgische Texte

### a. Erscheinen Gottes am Sinai

---

25. Vgl. Ps 61,5: „Lass mich wohnen in deinem Zelte ewiglich und Zuflucht haben unter deinen Fittichen (*kenafäkha*).“; Ps 91,4: „Er wird dich mit seinen Fittichen (*äberato*) decken, / und Zuflucht wirst du haben unter seinen Flügeln (*kenafav*). Seine Wahrheit ist Schirm und Schild“.

26. Dan 7,9: „Ich sah, wie Throne aufgestellt wurden, und einer, der uralte war, setzte sich. Sein Kleid war weiß wie Schnee und das Haar auf seinem Haupt rein wie Wolle; Feuerflammen waren sein Thron und dessen Räder loderndes Feuer.“

27. Hen 46,1, Rießler a.a.O., S. 381

28. Hen 46,4-6, Rießler a.a.O., S. 382

Israel hat von der Sinai-Offenbarung immer wieder auch im Stil einer Gotteserscheinung gesprochen.

Der Mosesegen (Dtn 33) beginnt in V. 2 mit den Worten:

„Der HERR ist vom Sinai gekommen und ist ihnen aufgeleuchtet von Seir her. Er ist erschienen vom Berge Paran her und ist gezogen nach Meribat-Kadesch; in seiner Rechten ist ein feuriges Gesetz für sie.“

Welches geografische Gebiet ist damit umrissen, an welches Ereignis gedacht?

Seir liegt östlich des Jordangrabens, südlich des Arnon, Paran liegt direkt gegenüber auf der Westseite, Kadesch ist die Oase, an der sich Israel längere Zeit aufhielt. D.h. mit den genannten geografischen Begriffen ist der Raum, in dem sich Israel vor der Einwanderung aufhielt, als der Geltungsbereich des göttlichen Rechts bezeichnet.

Kadesch steht offensichtlich ohnehin mit der vorstaatlichen Rechtstradition in enger Verbindung.

„Dass wir uns Kadesch als ein sakrales Zentrum vorzustellen haben, sagt schon sein Name. Näheres ist den Namen Massa und Meriba zu entnehmen, die wohl als Bezeichnungen einzelner Oasen in diesem Bereich zu verstehen sind (Ex 17,7; Num 20,13.24<sup>29</sup>), denn sie besagen, dass hier Rechtsfälle untersucht und durch Gottesurteile entschieden wurden. [...] Dasselbe besagt der Name »Gerichtsquelle« [...], der für Kadesch oder eine seiner Oasen gebräuchlich war.“<sup>30</sup>

Dass Massa im Bereich von Kadesch liegt, geht aus Dtn 9,22 f. hervor. Massa und Meriba gelten geradezu als Inbegriff der Auflehnung gegen Gott, erstmals innerhalb der „Murrgeschichte“ Ex 17, in der es um Wassermangel beim Wüstenzug geht und Mose aufgefordert wird, mit seinem Stab den „Felsen zu schlagen“, damit er Wasser gibt. Diese Episode schließt:

„<sup>7</sup> Da nannte er den Ort Massa und Meriba, weil die Israeliten dort gehadert und den HERRN versucht und gesagt hatten: Ist der HERR unter uns oder nicht?“

Dabei geht es zwar um ein Gottesurteil, jedoch nicht in Rechtsfragen! Auf dieses Ereignis nehmen sowohl Dtn 6,16 als auch Ps 95,8 Bezug.<sup>31</sup> So bleibt als einziger belastbarer Beleg Gen 14,7 mit der Gleichsetzung „En-Mischpat, das ist Kadesch“. Ob dies eine übliche Bezeichnung war oder eine singuläre Gleichsetzung, muss offen bleiben.

---

29. Hier kommt zwar nicht der Ortsname vor, aber in Vers 3 heißt es: „Und das Volk haderte (*wajjâreb*) mit Mose ...“. Diese Erzählung ist eine Parallele zu Ex 17 mit dem Unterschied, dass Mose und Aaron gemäß Num 20,8 zu dem Felsen *reden* sollen, aber statt dessen zweimal auf ihn schlugen (V.11), was ihnen als Ungehorsam angerechnet wird.

30. Gerhard VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Band I, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, Chr. Kaiser Verlag, München 1967, S. 21

31. Dtn 9,22 nennt außerdem noch zwei andere Orte, an denen Israel den HERRN erzürnte: Tabera und die „Lustgräber“

Auch wenn man in Rechnung stellt, dass von Rad als Vertreter der traditions-geschichtlichen Auslegung nach Orten sucht, an denen die unterschiedlichen Traditionen verankert sind, wird nicht zu bestreiten sein, dass in Dtn 33,2 das Gebiet südlich und östlich von Kadesch als Geltungsbereich des göttlichen Rechts gilt.

Dabei sind verschiedene sprachliche Eigentümlichkeiten dieses Verses zu bedenken, sowohl hinsichtlich der Verben, die mit den geografischen Begriffen verbunden sind, als auch hinsichtlich der inhaltlichen Beschreibung der Offenbarung Gottes, die in der deutschen Übersetzung nicht so auffällig wirkt wie im Urtext.

1. Die Verben lauten: „Gott kommt“, „Gott strahlt“ (*sarach*), „Gott erstrahlt“ (*honia*). Letzteres wird auch sonst z.T. parallel zu *sarach* verwendet und scheint ein Synonym sein. Was aber wollen sie hier besagen? Handelt es sich um austauschbare sprachliche Varianten; was würde dann den Sinai, Seir und Paran miteinander verbinden? Oder ist an mehrere Gottesoffenbarungen gedacht?
2. Auffällig ist auch die inhaltliche Angabe dieser Gottesoffenbarung. Bereits Luther hatte in der letzten Übersetzung von seiner Hand dieses Wort mit „fewrigs Gesetz“ wiedergegeben.<sup>32</sup> Dieses Hapaxlegomenon wird als Kompositum aus *esch* (= Feuer) und *dat* (= Gesetz) verstanden, wobei darauf zu verweisen ist, dass das Substantiv *dat* ausschließlich im Buch Ester für die Anordnungen des Königs Ahasveros bezeugt ist.

Offensichtlich hat auch RASCHI diese sprachliche Variation für erklärungsbedürftig gehalten. Er kommentiert daher Dtn 33,2 sehr ausführlich. Nach der grundsätzlichen Feststellung, Israel sei würdig, „des göttlichen Segens teilhaftig zu werden“, erläutert er:

„Als sie gekommen, um am Fuße des Berges sich aufzustellen, zog die göttliche Glorie ihnen gleichsam entgegen, wie ein Bräutigam zum Empfange seiner Braut entgegen geht, wie es (2.Mos 19,17) heißt ›dem Ewigen entgegen‹, andeutend, dass die Gottesglorie ihnen entgegenkam. [...] Er erschien ihnen von Seir, wo er zuerst den Nachkommen Esaw's die Annahme der Thora angeboten hatte, was sie aber verweigerten.<sup>33</sup> [...] Auch in Paran befahl er den Söhnen Jischmaels die Annahme

---

32. [Hrsg.] Hans VOLZ, D. Martin LUTHER, *Die gantze Heilige Schrift, Deudsch 1545 / Auff's new zugericht*; Verlag Rogner & Bernhard, München 1972, Band I, S. 400

33. RASCHI bezieht sich hier auf eine rabbinische Tradition (Mechilta zu Ex 20,2): „Er offenbarte sich nämlich den Söhnen Esaus des Frevlers und sprach zu ihnen: Wollt ihr die Thora annehmen? Sie sprachen zu ihm: Was steht darin geschrieben? Er sprach zu ihnen: »Du sollst nicht morden«. Sie sprachen: Das ist ja unser Erbe, das unser Vater uns vererbt hat, wie es heißt (Gen 27,40): »Von deinem Schwerte sollst du leben«. (vgl. [Übers.] Jakob WINTER/August WÜNSCHE, *Mechiltha*. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1909, Nachdruck Georg Olms-Verlag, Hildesheim 1990, S. 207)

der Thora, doch sie willigten nicht ein.<sup>34/35</sup>

M.a.W. RASCHI weiß nur von *einer* Gottesoffenbarung an Israel. Diese geht vom Sinai aus. Adressaten der beiden anderen „Offenbarungen“ Gottes sind für ihn entsprechend der rabbinischen Tradition die dort jeweils wohnenden Völker, die aber Gottes Willensoffenbarung abwiesen. Diese beschreibt er in doppelter Weise indem auch er das Substantiv als Kompositum versteht:

„*esch dat* Die religiöse Wissenschaft<sup>36</sup> ist eine weiße Glut, mit schwarzer Flammenschrift, diese Glut ist's, womit Gottes Hand die Bundestafeln selbst geschrieben. Oder *esch dat* heißt nach Onkelos, die Thora wurde aus der Mitte des Feuers gegeben.“<sup>37</sup>

Diese Auslegung zeigt, dass auch in der jüdischen Tradition dieses Nebeneinander geografischer Angaben und verschiedener Verben für das „Erscheinen“ Gottes als auslegungsbedürftiges Problem empfunden wurde, das man durch Verteilung auf unterschiedliche Adressaten zu lösen versuchte.

Einen anderen Weg geht Ps 50. Er übernimmt diese äußeren Merkmale, überträgt sie aber auf den Zion. Dass diese Übertragung gegenüber der ursprünglichen Verortung sekundär ist, muss nicht ausdrücklich betont werden. Für uns ist wichtig, dass hier die Merkmale der Gottesoffenbarung mit dem Element des Feuers und der Rechtsoffenbarung verbunden sind:

Gott, der HERR, der Mächtige, redet und ruft der Welt zu  
vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang.

<sup>2</sup> Aus Zion bricht an der schöne Glanz Gottes.

<sup>3</sup> Unser Gott kommt und schweiget nicht.

Fressendes Feuer geht vor ihm her  
und um ihn her ein mächtiges Wetter.

<sup>4</sup> Er ruft Himmel und Erde zu,  
dass er sein Volk richten wolle:

<sup>5</sup> »Versammelt mir meine Heiligen,  
die den Bund mit mir schlossen beim Opfer.«

<sup>6</sup> Und die Himmel werden seine Gerechtigkeit verkünden;  
denn Gott selbst ist Richter. SELA.

---

34. „Dann offenbarte er sich den Söhnen Ism'aels. Er sprach zu ihnen: Wollt ihr die Thora annehmen? Sie sprachen zu ihm: Was steht darin geschrieben? Er sprach zu ihnen: »Du sollst nicht stehlen«. Da sprachen sie zu ihm: Mit diesem Segen ist ja unser Vater gesegnet worden, denn es steht geschrieben (Gen 19,12): »Er wird ein Wildesel von Mensch sein, seine Hand ist wider alle«; ferner (Gen 40,16): »Ich bin gestohlen worden vom Land der Hebräer«“ (ebd.)

35. RASCHIs Pentateuch-Kommentar, [Übers.] Julius Dessauer, Nachdr. Sinai Verlag, Tel Aviv, 1967, Band V, S. 286

36. Dies ist eine eigenwillige Übersetzung Dessauers. Im RASCHI-Text steht nichts von „Wissenschaft des Judentums“, sondern: „welches von Anfang an geschrieben worden war“.

37. RASCHI, a.a.O., S. 286 f.

Hier werden alte, traditionelle Vorstellungen mit der Zionstradition verbunden. So wird der in Dtn 33,2 Paran zugeordnete Begriff *hofia* (er leuchtet auf) hier auf den Zion übertragen, das Stichwort „Feuer“ kommt zusammen mit dem Gerichtsmotiv vor, während die Himmel seine Gerechtigkeit verkünden. Man sieht, bestimmte Attribute gehören traditionell zum Topos „Gottesoffenbarung“.

Dieselbe Kombination von „Erscheinen“ Gottes, auch hier mit dem Verb *hofia* ausgedrückt, und seinem Richterhandeln finden wir in Ps 94:

„<sup>1</sup> HERR, du Gott der Vergeltung,  
du Gott der Vergeltung, erscheine!  
<sup>2</sup> Erhebe dich, du Richter der Welt;  
vergilt den Hoffärtigen, was sie verdienen!

Es scheint sich also um eine alte Tradition zu handeln, die das Erscheinen Gottes mit Rechtsvorstellungen und Gottes Richterhandeln in Beziehung setzt.

#### b. *Erscheinen Gottes im Heiligtum*

Gottes Erscheinen im Heiligtum ist für dieses von konstitutiver Bedeutung: dadurch wird es überhaupt erst zu einem Heiligtum. Das Zweite Buch Mose schließt mit der Weihung der „Stiftshütte“, wobei dieser Begriff sehr fragwürdig ist; wörtlich wird diese Stätte in Ex 40,2 „Wohnung,<sup>38</sup> Zelt des Treffpunkts“<sup>39</sup> genannt. Diese Bezeichnung zeigt, worin die Heiligkeit dieses Ortes gesehen wird: Dort findet die Begegnung mit Gott statt. Die Indienststellung dieses Heiligtums wird, nachdem alle vorbereitenden Arbeiten abgeschlossen sind, geschildert:

„Ex 40<sup>34</sup> Da bedeckte die Wolke die Stiftshütte, und die Herrlichkeit des HERRN erfüllte die Wohnung.<sup>35</sup> Und Mose konnte nicht in die Stiftshütte hineingehen, weil die Wolke darauf ruhte und die Herrlichkeit des HERRN die Wohnung erfüllte.<sup>36</sup> Und immer, wenn die Wolke sich erhob von der Wohnung, brachen die Israeliten auf, solange ihre Wanderung währte.<sup>37</sup> Wenn sich aber die Wolke nicht erhob, so zogen sie nicht weiter bis zu dem Tag, an dem sie sich erhob.<sup>38</sup> Denn die Wolke des HERRN war bei Tage über der Wohnung, und bei Nacht ward sie voll Feuers vor den Augen des ganzen Hauses Israel, solange die Wanderung währte.“

Dies ist eindeutig die Beschreibung einer Theophanie. Aber nicht Gottes Gestalt wird beschrieben, sondern die „Herrlichkeit“ Gottes (*kavod*) füllt die Wohnung aus. Das ganze wird außerdem von der Wolke verhüllt, die das Volk leitet, indem sie das Signal zu Aufbruch und Rast gibt. Selbst Mose kann das Zelt dann

---

38. Tempel als Wohnung Gottes ist die Übernahme allgemein-religiöser Vorstellungen der Nachbarvölker. Israelitischem Denken entspricht eher, was in Salomos „Tempelweihgebet“ 1.Kön 8 so ausgedrückt ist: „<sup>27</sup> Aber sollte Gott wirklich auf Erden wohnen? Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen – wie sollte es dann dies Haus tun, das ich gebaut habe?“<sup>28</sup> Wende dich aber zum Gebet deines Knechts und zu seinem Flehen, HERR, mein Gott, damit du hörst das Flehen und Gebet deines Knechts heute vor dir: <sup>29</sup> Lass deine Augen offen stehen über diesem Hause Nacht und Tag, über der Stätte, von der du gesagt hast: Da soll mein Name sein.“

39. Das hebr. Substantiv *moëd* kommt von dem Verb *jaad* = bestimmen, sich verabreden, sich treffen

nicht betreten. Es führt uns nicht weiter, darüber zu reflektieren, ob die Herrlichkeit Gottes hier geradezu dinglich vorgestellt ist, d.h. weil sie den Raum ausfüllt, sei für Mose kein Platz frei. Eher soll damit die Unanschaulichkeit Gottes umschrieben werden – oder mit dem Untertitel dieser Abhandlung gesprochen: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen“.

Inwiefern gehört dieser Text zu den liturgischen Texten? Dies wird an den zeitlichen Angaben dieses Kapitels deutlich. Durch sie wird die Errichtung dieses Zeltens ins Festjahr eingeordnet. Die Errichtung des Begegnungszeltens soll am ersten Tag des ersten Monats erfolgen (V. 2); in V. 17 wird dann festgestellt, dass das Heiligtum tatsächlich an diesem Tag aufgerichtet wurde. Dies ist der Beginn des religiösen Jahres; denn das kalendarische beginnt am ersten Tag des siebten Monats.

Entsprechend wird auch anlässlich des ersten Opfers Aarons damit die Vorstellung in Verbindung gebracht, „dass euch des HERRN Herrlichkeit erscheine“ (Lev 9,6). Hier wird für „erscheinen“ ein anderes Verb verwendet, als wir es von Dtn 33,2 her kennen: *jera* ist eine nifal-Form von *raah* und bedeutet „sich sehen lassen“, „sich zeigen“. Aber auch hier heißt es nicht, dass Gott sich sehen lässt, sondern umschreibend ist von „des HERRN Herrlichkeit“ die Rede, wie auch immer man sich dies konkret vorstellte.

Mit derselben Begrifflichkeit ist in Ps 102 die Hoffnung auf den Wiederaufbau Jerusalems ausgedrückt. Dabei ist die Einbettung dieser Aussage in den Kontext zu beachten:

„<sup>13</sup> Du aber, HERR, bleibst ewiglich  
und dein Name für und für.

<sup>14</sup> Du wollest dich aufmachen und über Zion erbarmen;  
denn es ist Zeit, dass du ihm gnädig seist, und die Stunde ist gekommen

<sup>15</sup> – denn deine Knechte wollten gerne, dass es gebaut würde,  
und es jammert sie, dass es in Trümmern liegt –

<sup>16</sup> dass die Heiden den Namen des HERRN fürchten  
und alle Könige auf Erden deine Herrlichkeit.

<sup>17</sup> Ja, der HERR baut Zion wieder  
und erscheint in seiner Herrlichkeit.

<sup>18</sup> Er wendet sich zum Gebet der Verlassenen  
und verschmäht ihr Gebet nicht.

<sup>19</sup> Das werde geschrieben für die Nachkommen;  
und das Volk, das er schafft, wird den HERRN loben.“

Die Hoffnung gründet im beständigen „Thronen“ Gottes und im Gedenken von Generation zu Generation. Kraus erinnert daran: „Im hymnischen Stile wird der »Ewig-Thronende« geehrt [...]. Deutlich wird hier auf uralte Kulttraditionen Jeru-

salems Bezug genommen.<sup>40</sup> Entsprechend wird Gott aufgefordert, sich Zions zu erbarmen;<sup>41</sup> denn Jerusalem liegt noch in Trümmern. Ziel ist aber nicht nur das Wiedererstehen Israels, sondern darüber hinaus die Anerkennung Gottes durch die gesamte Völkerwelt.

Wie das Erscheinen der Herrlichkeit Gottes gedacht ist, wird nicht gesagt. Vielleicht ist an den Wiederaufbau als Zeichen der Gebetserhörung gedacht. Dabei fallen einige Stichworte ins Auge, die bereits aus anderen Texten bekannt sind.

Da ist zunächst in V. 14 das Stichwort *moëd*. Nicht nur Luther, sondern auch Kraus übersetzt es mit „Stunde“ und hält diesen letzten Satz des Verses für eine „Variante oder Glosse zu 14b“.<sup>42</sup> Wenn wir aber daran denken, dass die sog. „Stiftshütte“ eigentlich *ohel moëd* heißt, ist durchaus überlegenswert, ob man nicht auch hier übersetzen sollte, „denn die Begegnung ist gekommen“. M.a.W. der Beter hält den Zeitpunkt für gekommen, zu dem der „Ort der Begegnung“ wieder errichtet wird wie einst das Zelt in der Wüste.

Kraus sieht in V. 13 f. das „Eingreifen des Völkerrichters“.<sup>43</sup> Vielleicht ist die Aussage „dass die Heiden den Namen des HERRN fürchten“, tatsächlich in dem wörtlichen Sinn gemeint, dass die Völker angesichts des Eingreifens Gottes in die Geschichte seines Volkes im buchstäblichen Sinn Furcht ergreift, auch wenn der Ausdruck „den (Namen des) HERRN fürchten“ durchaus bedeuten kann „als Gott anerkennen“.

Sicher denkt der Psalm nicht an eine Theophanie; aber er beschreibt das Handeln Gottes in der Geschichte seines Volkes mit traditionellen Stilelementen dieses Genus.

## 2. Gottesoffenbarungen gegenüber Mose und Elija

### 2.1 Die Offenbarung bei Moses Berufung

Dass im Rückblick auf sein Leben Mose bestätigt wird, Gott habe ihn von Angesicht zu Angesicht erkannt (Dtn 34,10), wurde bereits eingangs gesagt. Wie werden nun einzelne einschlägige Ereignisse geschildert?

Bereits bei Moses Berufungserlebnis am Gottesberg ist die vorsichtige Ausdrucksweise bemerkenswert.

„Ex 3<sup>1</sup> Mose aber hütete die Schafe Jitros, seines Schwiegervaters, des Priesters in Midian, und trieb die Schafe über die Steppe hinaus und kam an den Berg Gottes, den Horeb.<sup>2</sup> Und der Engel des HERRN erschien ihm in einer feurigen Flamme aus dem Dornbusch. Und er sah, dass der Busch im Feuer brannte und doch nicht verzehrt wurde.<sup>3</sup> Da sprach er: Ich will hingehen und die wundersame Erscheinung

---

40. Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen II* (BK XV/2), a.a.O., S. 697

41. ebd., S. 696, setzt den Psalm in „der Exilszeit bzw. unmittelbar nach dem Exil“ an.

42. ebd., S. 694 und 697

43. ebd., S. 698

besehen, warum der Busch nicht verbrennt.<sup>4</sup> Als aber der HERR sah, dass er hinging, um zu sehen, rief Gott ihn aus dem Busch und sprach: Mose, Mose! Er antwortete: Hier bin ich.<sup>5</sup> Gott sprach: Tritt nicht herzu, zieh deine Schuhe von deinen Füßen; denn der Ort, darauf du stehst, ist heiliges Land!

<sup>6</sup> Und er sprach weiter: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Und Mose verhüllte sein Angesicht; denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen.<sup>7</sup> Und der HERR sprach: Ich habe das Elend meines Volks in Ägypten gesehen und ihr Geschrei über ihre Bedränger gehört; ich habe ihre Leiden erkannt.<sup>8</sup> Und ich bin herniedergefahren, dass ich sie errette aus der Ägypter Hand und sie herausführe aus diesem Lande in ein gutes und weites Land, in ein Land, darin Milch und Honig fließt, in das Gebiet der Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter.

Zunächst fällt auf, dass in V. 2 vom „Engel des HERRN“ die Rede ist, nach V. 4 „rief Gott ihn aus dem Busch“. Wie ist dies zu erklären? Martin Noth, ein Anhänger der Quellenscheidung, führt dieses Nebeneinander auf verschiedene literarische Quellen zurück,<sup>44</sup> die von der Wissenschaft nach dem Gebrauch der Gottesbezeichnungen vor dieser Mose-Offenbarung unterschieden werden.

Interessant ist, wie Rabbiner Benno Jacob V. 2 übersetzt.

„Da erschien SEINE Botschaft ihm in einer Feuerlohe mitten aus dem Dornbusch“.<sup>45</sup>

Warum er das Wort *malach* nicht mit Engel oder Bote übersetzt, sondern unpersönlich mit „Botschaft“ kann man nur aus seiner Auslegung zu V. 4 erschließen. Es geht nicht um ein göttliches Wesen, sondern um Gott selbst:

„In diesem und den nächsten Versen bis 15 haben wir einen anscheinend regellosen Wechsel der Bezeichnungen für Gott: Elohim, ha-Elohim und J-h-w-h. Sieht man aber genauer zu, so enthüllt sich eine *strenge Konsequenz*. Das Subjekt ist zweimal J-h-w-h [...]. Der Grund ist: Im Hintergrunde von allem Elohimischen steht, ohne dass die Menschen sich dessen immer bewusst sind, J-h-w-h. Soll aber ER als der Absichtsvolle Lenker der Heilsvorsehung betont werden, so wird er dem Leser ausdrücklich mit diesem Namen J-h-w-h in Erinnerung gebracht.“<sup>46</sup>

„Gott“ steht also für allgemeine menschliche Gotteserfahrungen, der Name des Gottes Israels dort, wo bewusst gemacht werden soll, dass es sich um diesen in der Geschichte Israels erfahrenen Gott handelt, nicht um irgend eine numinose Natur- oder Schicksalsgottheit. Entsprechend stellt Gott sich vor als „Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (V. 6); denn die

---

44. Vgl. Martin NOTH, *Das zweite Buch Mose, Exodus*, ATD 5, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, S. 25 f.

45. Benno JACOB, *Das Buch Exodus*, [Hrsg.] im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Schlomo MAYER u.a., Calwer Verlag, Stuttgart 1997, S. 43

46. ebd., S. 46

Väter kannten ihn gar nicht unter seinem Namen.<sup>47</sup> Dies zeigt, dass man dieses auffällige Nebeneinander verschiedener Gottesbezeichnungen auf so kurzem Raum durchaus theologisch erklären kann und nicht unbedingt auf verschiedene Quellen zurückführen muss.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist auch die Feststellung, „Mose verhüllte sein Angesicht; denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen“ (V. 6). Dabei bedeutet das hebräische Wort *mehabbat* intensiv hinschauen. Mose hat also etwas gesehen, allerdings nicht genau. Er ahnt, was er gesehen hat, und verhüllt deshalb sein Gesicht. Auch wenn Jacob einen Zusammenhang dieser Aussage mit der Vorstellung „von dem verbotenen Hinsehen zur Gottheit, das angeblich für gefährbringend und tödlich gegolten habe (Gen 16,13; 32,31; Ex 20,19 f.; 33,20; Ri 13,22 f.)“<sup>48</sup> verneint, wird man dies doch nicht ausschließen dürfen. RASCHI geht auf diese Frage überhaupt nicht ein. Dennoch zitiert Jacob eine Haggada des R. Jonatan aus Ber 7a:

„Für dreierlei wurde Mose mit dreierlei belohnt; für »er verschleierte sein Angesicht« ward er des strahlenden *Antlitzes* gewürdigt, zum Lohne für »er scheute sich« ward er gewürdigt, dass die Israeliten *sich scheuten* an ihn heranzutreten,<sup>49</sup> für »hinzublicken« ward er belohnt mit »und das Antlitz Gottes *schaut er*«<sup>50</sup>.“<sup>51</sup>

Im Talmud wird diese Erklärung im Rahmen einer Diskussion über Ex 33,20-23 wiedergegeben,<sup>52</sup> auf die wir später noch eingehen müssen.

Halten wir uns jedoch bei der Frage, was Mose gesehen hat, an den Wortlaut des Textes, müssen wir feststellen: Er sah einen brennenden Busch, der aber nicht verbrannte (V. 2). Daraufhin will er näher herantreten, um diese Erscheinung zu sehen (V. 3). In all diesen Fällen wird das Verb *raah* bzw. eine Ableitung davon verwendet, auch wenn V. 7 davon spricht, dass Gott die Erniedrigung des Volkes in Ägypten „gesehen“ hat. In V. 6 wird jedoch für das, was sich Mose zu tun scheut, *mehabbat* (hifil von *nbt* = [genau] hinschauen) gebraucht. Hier geht es also nicht einfach um optisches Sehen, sondern um neugieriges, das Geheimnis entlarvendes Sehen, mundartlich: um Gaffen. Dies ist dem Ereignis nicht angemessen, und deshalb verhüllt Mose sein Gesicht.

---

47. Vgl. Ex 6,2 f.: „Und Gott redete mit Mose und sprach zu ihm: Ich bin der HERR<sup>3</sup> und bin erschienen Abraham, Isaak und Jakob als der allmächtige Gott, aber mit meinem Namen »HERR« habe ich mich ihnen nicht offenbart.“

48. Jacob, a.a.O., S. 48

49. Ex 34,30

50. Num 12,8

51. Jacob, a.a.O., S. 49 f.

52. Vgl. Ber 7a, [Übers.] Lazarus GOLDSCHMIDT, *Der Babylonische Talmud*, Jüdischer Verlag, Berlin 1930 ff., Band I, S. 25

## 2.2 Mose am Sinai

Mose kommt mit dem Volk am „ersten Tag des dritten Monats nach dem Auszug“ aus Ägypten an; dies ist der 1. Siwan.

„Ex 19<sup>3</sup> Und Mose stieg hinauf zu Gott. Und der HERR rief ihm vom Berge zu und sprach: So sollst du sagen zu dem Hause Jakob und den Israeliten verkündigen: <sup>4</sup> Ihr habt gesehen, was ich mit den Ägyptern getan habe und wie ich euch getragen habe auf Adlerflügeln und euch zu mir gebracht. <sup>5</sup> Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein. <sup>6</sup> Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein. Das sind die Worte, die du den Israeliten sagen sollst.“

Die Szene beginnt so, als wolle sie eine Gotteserscheinung schildern. Aber sie spricht von einer Audition: „Und der HERR rief ihm vom Berge zu“. Auch der Inhalt dieser Offenbarung bezieht sich nur aufs Hören – und auf entsprechendes Verhalten. Und um jeden Zweifel auszuschalten, heißt es einige Verse später:

„<sup>9</sup> Und der HERR sprach zu Mose: Siehe, ich will zu dir kommen in einer dichten Wolke, auf dass dies Volk es höre, wenn ich mit dir rede, und dir für immer glaube. Und Mose verkündete dem HERRN die Worte des Volks.“

Offensichtlich soll diese Wolke Mose die unmittelbare Sicht auf Gott verwehren, aber auch das Volk allein auf das Gehörte ausrichten und nicht einmal den Gedanken an eine sichtbare Gestalt Gottes aufkommen lassen.

Bereits vorher spielt das Stichwort „sehen“ eine Rolle: „<sup>4</sup> Ihr habt gesehen, was ich mit den Ägyptern getan habe“. Hier ist das Verb für ganz normales Sehen verwendet, *raah*. Der rabbinische Kommentar „Mechiltha“ versteht dies ausdrücklich als Augenzeugenschaft:

„Nicht nach der Überlieferung spreche ich zu euch, nicht geschrieben sind die (die Wunder) euch, nicht Geschriebenes (Briefe) schicke ich zu euch, nicht Zeugen stelle ich auf, sondern »ihr habt gesehen«.“<sup>53</sup>

Damit wird die Auszugsgeneration zu Garanten für die kommenden Generationen. Dies spielt am Sederabend des Pessachfestes eine besondere Rolle, indem die feiernde Gemeinde in dieses Rettungsgeschehen mit einbezogen wird, als wären sie selbst dabei gewesen. Auf die Frage, ob Mose bei dieser Offenbarung Gott gesehen habe, geht die Mechiltha nicht ein. RASCHI scheint diese Wolke nicht als eine theologische Aussage zu verstehen, sondern als meteorologische: Nebel (*arafäl*).<sup>54</sup>

Auch im weiteren Verlauf der Schilderung ist sehr drastisch vom Herabsteigen Gottes die Rede:

---

53. Mechiltha, a.a.O., S. 195 (zu 19,4).

54. RASCHI, a.a.O., Bd. II, S. 163

„<sup>18</sup> Der ganze Berg Sinai aber rauchte, weil der HERR auf den Berg herabfuhr im Feuer; und der Rauch stieg auf wie der Rauch von einem Schmelzofen und der ganze Berg bebte sehr. [...] <sup>20</sup> Als nun der HERR herniedergekommen war auf den Berg Sinai, oben auf seinen Gipfel, berief er Mose hinauf auf den Gipfel des Berges und Mose stieg hinauf.“

Dies klingt so, als ob es sich um einen beobachtbaren Vorgang handelte. Dies wird in der Mechiltha mit Ex 20,22<sup>55</sup> in Ausgleich gebracht indem man Details aus diesen beiden Versen miteinander verknüpft und mithilfe einer abenteuerlich anmutenden Vorstellung erklärt, um an beiden Aussagen festhalten zu können. Zu der Aussage, Gott sei auf den Berg herabgestiegen heißt es:

„Da könnte ich glauben: auf ihn ganz? Deshalb heißt es: »Auf den Gipfel des Berges«. Da könnte ich glauben, dass in Wirklichkeit die Herrlichkeit herabstieg, und er (Gott) sie auf dem Berg Sinai ausbreitete? Deshalb heißt es (Ex 20,22): »Denn von den Himmeln her redete ich mit euch.« Das will lehren, dass der Heilige, gebenedeit sei er! die unteren Himmel und die oberen Himmel der Himmel auf den Gipfel des Berges herunterbeugte, und die Herrlichkeit herabstieg, und er sie über den Berg Sinai hinbreitete, wie ein Mensch, der das Polster hinbreitet über den Kopf des Bettes“.<sup>56</sup>

Die „Herrlichkeit“ wird hier, aber auch sonst nicht als weitere Person neben Gott verstanden, sondern als verhüllende Bezeichnung für Gott selbst. Ähnlich, nur sehr viel differenzierter ist auch die kabbalistische Lehre von den Sefirot zu bewerten.

### 2.3 Gottesschau als Vergewisserung

Das Verlangen, Gott zu sehen, entspringt meist einer tiefen Verunsicherung. Bereits an dem eingangs zitierten Psalm 42 war dies zu sehen. Die Bibel kennt noch weitere Beispiele dafür.

#### a. Mose

Nachdem sich das Volk Israel durch die Herstellung eines gegossenen Gottesbildes in Gestalt eines Stierkalbes versündigt hatte,<sup>57</sup> kommt es nach einigen Strafmaßnahmen zu einer höchst aufschlussreichen Unterredung Moses mit Gott, in der er folgendermaßen argumentiert:

„Ex 33<sup>13</sup> Hab ich denn Gnade vor deinen Augen gefunden, so lass mich deinen Weg wissen, damit ich dich erkenne und Gnade vor deinen Augen finde. Und sieh doch, dass dies Volk dein Volk ist.“

---

55. Ex 20,22 „Und der HERR sprach zu ihm: So sollst du den Israeliten sagen: Ihr habt gesehen, dass ich mit euch vom Himmel geredet habe.

56. Mechiltha. a.a.O., S.204 (zu 19,20)

57. Vgl. Ex 32,30: „Am nächsten Morgen sprach Mose zum Volk: Ihr habt eine große Sünde getan (הַטָּאָתָם הַטָּאָה גְּדוֹלָה); nun will ich hinaufsteigen zu dem HERRN, ob ich vielleicht Vergebung erwirken kann für eure Sünde (כַּחַטָּאתְכֶם).“

Mose will also nur den Weg wissen. RASCHI versteht in seinem Kommentar das hebräische Wort für Weg (*derech*) aber vermutlich gemäß rabbinischem Sprachgebrauch, nach dem es auch für „Art und Weise“<sup>58</sup> stehen kann, denn er fährt fort, „welchen Lohn du denen gibst, die in deinen Augen Gnade gefunden haben.“<sup>59</sup> Er verweist dann auf die Diskussion dieser Stelle im Traktat Berachot,<sup>60</sup> setzt sich aber davon ab mit der Begründung, nur dem geschriebenen Wortlaut folgen zu wollen. Die Theodizeefrage, die der Talmud diskutiert, sieht er mit Recht in diesem Vers nicht berührt.

Der Bibeltext versteht das Wort „Weg“ jedoch im eigentlichen Sinn: d.h. Mose will konkret die Route wissen. Darauf beziehen sich die nächsten Verse:

„<sup>14</sup> Er sprach: Mein Angesicht soll vorangehen; ich will dich zur Ruhe leiten. <sup>15</sup> Mose aber sprach zu ihm: Wenn nicht dein Angesicht vorangeht, so führe uns nicht von hier hinauf. <sup>16</sup> Denn woran soll erkannt werden, dass ich und dein Volk vor deinen Augen Gnade gefunden haben, wenn nicht daran, dass du mit uns gehst, sodass ich und dein Volk erhoben werden vor allen Völkern, die auf dem Erdboden sind? <sup>17</sup> Der HERR sprach zu Mose: Auch das, was du jetzt gesagt hast, will ich tun; denn du hast Gnade vor meinen Augen gefunden, und ich kenne dich mit Namen.“

Rätsel gibt der Begriff „mein Angesicht“ auf. Noth meint, diese Formulierung sei „ursprünglich einmal wörtlich gemeint gewesen mit Bezug auf ein Gottesbild im Heiligtum. In Israel ist sie ohne Rücksicht auf ihren eigentlichen Sinn unbefangen übernommen worden“.<sup>61</sup> Sachgerechterer erscheint mir jedoch RASCHIs Erklärung im Anschluss an das Targum Onkelos, dass dieses Substantiv ausdrücken will, „nicht mehr werde ich meinen Engel senden, ich selbst werde gehen“.<sup>62</sup> Dafür spricht auch, dass Mose in V. 16 das Personalsuffix „du“ benutzt, also ebenfalls Gott selbst meint.

---

58. Vgl. Gustav H. DALMAN, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, 2. Nachdruck der unveränderten 3. Aufl. von 1938, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1987, S. 105

59. RASCHI, a.a.O., Bd II, S. 343 (eig. Übersetzung)

60. Ber 7a (Goldschmidt I, a.a.O., S. 24): „Er sprach vor ihm: Herr der Welt, warum gibt es einen Gerechten, dem es gut geht, und einen Gerechten, dem es schlecht geht, einen Frevler, dem es gut geht, und einen Frevler, dem es schlecht geht? Er antwortete ihm: Moše, der Gerechte, dem es gut geht, ist ein Gerechter, Sohn eines Gerechten, der Gerechte aber, dem es schlecht geht, ist ein Gerechter, Sohn eines Frevlers; der Frevler, dem es gut geht, ist ein Frevler, Sohn eines Gerechten, der Frevler aber, dem es schlecht geht, ist ein Frevler, Sohn eines Frevlers.“ Dies wird noch weiter diskutiert bis R. Meir zitiert wird (S. 25): „R. Meir sagte, er habe ihm zwei Dinge gewährt, eines aber habe er ihm nicht gewährt, denn es heißt [Ex 33,19]: *ich bin gnädig, wem ich gnädig sein will*, obgleich er dessen nicht würdig ist, *und ich erbarme mich, dessen ich mich erbarmen will*, obgleich er dessen nicht würdig ist.“

61. Noth, a.a.O., S. 155

62. RASCHI, a.a.O., Bd II, S. 344 (eig. Übersetzung)

Was aber will Mose mit seiner Bitte in V. 18 erreichen: „Lass mich deine Herrlichkeit sehen!“? Spricht sich hier die Spannung zwischen sehen und glauben aus? RASCHI legt diese Aussage nicht aus, sondern begründet sie nur damit, Mose habe „gesehen, dass es eine Zeit (göttlichen) Wohlgefallens“ war.<sup>63</sup> Jacob meint, damit könne „*nicht eine metaphysische Erkenntnis* des Wesens Gottes gemeint sein, auch nicht eine *mystische Schau und Versenkung*. [...] Der *kavod* Gottes ist die glanzvolle, Anerkennung heischende Manifestation seiner Macht, Würde und Majestät, wie sie sich in der Natur, und seines heiligen Waltens, seines Gesetzes und Gerichtes, wie sie sich in Geschichte und Gewissen kundtun.“<sup>64</sup> So richtig dies grundsätzlich sein mag, kann dies hier jedoch nicht gemeint sein; denn ob der Mensch in solchen Ereignissen Gottes „Macht, Würde und Majestät“ erkennt, ist Sache der Interpretation. Mose geht es aber wohl um ein eindeutiges Zeichen.

Noth hält den ganzen folgenden Abschnitt für einen „Nachtrag [...], der zudem in sich nicht einheitlich ist, wie der dreimalige Neuansatz der Gottesrede in V. 19.20.21 zeigt.“<sup>65</sup> Es herrscht also allgemeine exegetische Ratlosigkeit hinsichtlich der Frage, was diese Bitte nach den Versen 14-17 eigentlich intendiert. Am einleuchtendsten erscheint mir daher die Deutung des früheren britischen Oberrabbiners Joseph Herman Hertz, der in der gesamten Abfolge einen Gedankenfortschritt sieht:

„Ermutigt durch den Erfolg seines Gebetes, für das Volk, erbittet Moses nunmehr den Vorzug, die »Herrlichkeit Gottes«, d.h. des Geheimnis ihrer Ewigkeit, erkennen zu dürfen.“<sup>66</sup>

Er beruft sich dabei auf Maimonides, der noch eindeutiger formuliert:

„»Die Herrlichkeit Gottes ist hier der Gottheit selbst gleichzusetzen, und die Bezeichnung ›deine Herrlichkeit‹ soll das Wort ›Dich selbst‹ in huldigender Ehrerbietung ersetzen.« (Maimonides).“<sup>67</sup>

Logisch erscheint dies insofern, als der vorangehende Abschnitt von der Begleitung des Volkes durch Gott spricht, allerdings in Form einer Zusage für die kommende Zeit. Mose will aber mehr, nicht nur die immer wieder neu zu erfahrende Gegenwart Gottes in geschichtlichen Ereignissen, sondern eine unbezweifelbare Wahrnehmung Gottes. Diese wird ihm gewährt, aber nicht so, wie er sich

---

63. ebd., S. 345

64. Jacob, a.a.O., S. 958

65. Noth, a.a.O., S. 212. Auf seinen Hinweis eines möglichen Zusammenhangs mit 1.Kön 19,9.11-13 muss später eingegangen werden.

66. Joseph Herman HERTZ, *Pentateuch und Haftoroth*. Mit Kommentar, Nachdruck, Verlag Morascha, Zürich 1984, Bd. II, Exodus, S. 387

67. ebd.

diese vorstellte:

„<sup>19</sup> Und er sprach: Ich will vor deinem Angesicht all meine Güte vorübergehen lassen und will vor dir kundtun den Namen des HERRN: Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich.<sup>20</sup> Und er sprach weiter: Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht.<sup>21</sup> Und der HERR sprach weiter: Siehe, es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Fels stehen.<sup>22</sup> Wenn dann meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in die Felskluft stellen und meine Hand über dir halten, bis ich vorübergegangen bin.<sup>23</sup> Dann will ich meine Hand von dir tun und du darfst hinter mir her sehen; aber mein Angesicht kann man nicht sehen.“

Ungeachtet der Entstehungsgeschichte des gesamten Vers-Zusammenhangs sollten wir uns an dessen Endgestalt halten, da diese den Tradenten des jetzt vorliegenden Textes offensichtlich plausibel erschien. Diese enthält eine doppelte Antwort an Mose:

1. Das Stichwort „Angesicht“ wird zwar aufgegriffen; aber hier ist von Moses Angesicht die Rede, vor dem Gott „all sein Gutes“ vorüberziehen lassen und seinen Namen ausrufen will (V. 19).
2. Gottes „Angesicht“ kann kein Mensch sehen, denn er würde dies nicht überleben (V. 20).<sup>68</sup>

Beide Aussagen werden bereits in der Bibel als erläuterungsbedürftig angesehen und daher interpretierend ergänzt, indem vom Bekanntmachen des Namens Gottes bzw. vom Verbergen Moses die Rede ist.

Bei V. 19 erhebt sich die Frage, ob der Satz, „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich“, Begründung oder Inhalt des göttlichen Angebots ist bzw. der „Name“, mit dem Gott angerufen werden will.

Noth versteht diesen Satz als Begründung dafür, dass Gott seine „Schönheit [...] an einem so begnadeten Menschen vorüberziehen lassen und dabei seinen eigenen Namen nennen kann.“<sup>69</sup>

Jüdische Ausleger sehen darin eher eine Konkretion dessen, was mit „all meine Güte“ gemeint ist. RASCHI sieht darin die Ursache, dass man Gott auf all sein Gutes hin, d.h. unter Berufung auf die dreizehn Eigenschaften Gottes, anrufen kann, nicht mehr unter Berufung auf die Verdienste der Väter.<sup>70</sup> Auch Jacob verweist auf die Verse Ex 34,6 ff., aus denen die jüdische Tradition die dreizehn Eigenschaften Gottes ableitet. Der Name Gottes wird so ausgerufen, dass sich

---

68. Vgl. aber Jacobs Auslegung z. St.

69. Noth, a.a.O., S. 212

70. RASCHI, a.a.O., S. 345

daraus diese Erkenntnis „ergeben wird“.<sup>71</sup>

Dies ist die einzige Art der Wahrnehmung Gottes, die nicht seiner „Schöpfungsordnung widerspräche“.<sup>72</sup> Das Verständnis von V. 20 hängt teilweise auch von der Übersetzung bzw. der syntaktischen Zuordnung der Verneinung „nicht“ ab.

- Luther 84: „denn kein Mensch wird leben, der mich sieht“.
- Noth: „denn kein Mensch kann mich sehen und dann noch am Leben bleiben.“<sup>73</sup>
- Hertz: „denn mich schauet kein Mensch und bleibt leben.“<sup>74</sup>
- Jacob: „denn mich sieht nicht der Mensch und lebt.“<sup>75</sup>

Alle außer Jacob beziehen die Verneinung auf den Menschen („kein Mensch“), Jacob auf das Verb „sehen“; dies entspricht der hebräischen Satzkonstruktion. Außerdem weist der bestimmte Artikel darauf hin, dass es sich bei dieser Aussage um eine menschliche Grundbefindlichkeit handelt, nicht um eine konditionale Bestimmung („wenn ein Mensch, dann ...“).

Im Talmud wird der Gedanke der tödlichen Auswirkung einer direkten Begegnung mit Gott unter Einbeziehung der folgenden Verse noch verschärft:

„Ferner sagte R. Hija b. Abba im Namen R. Joḥanans: Es heißt: Wäre die Höhle, in der Moše und Elijahu gestanden haben, in der Größe eines Nadelöhrs ungeschützt geblieben, so könnten sie es nicht aushalten wegen des Lichtstromes, denn es heißt [Ex 33,20]: *kein Mensch bleibt am Leben, wenn er mich sieht*.“<sup>76</sup>

Überspitzt mutet eine im Traktat Jebamot überlieferte Tradition an, wonach König Manasse Jesaja mit folgender Begründung habe töten lassen:

„Raba sagte: Er ließ ihn verurteilen und tötete ihn. Er sprach nämlich zu ihm: Dein Lehrer Moše sagte [Ex 33,20]: *mich schaut kein Mensch und bleibt leben*, und du sagtest [Jes 6,1]: *da sah ich den Herrn auf hohem und erhabenem Throne sitzen*.“<sup>77</sup>

Was aber besagt das Verb *wachaj*, „und er wird leben“. Noth ergänzt „dann noch am Leben bleiben“; Luther macht daraus den Hauptsatz und ordnet den eigentlichen Hauptsatz als Relativsatz unter. Hertz setzt beide Aussagen parataktisch nebeneinander, ergänzt aber „bleibt“. Bereits diese Übersetzungsvarianten zeigen die inhaltliche Unsicherheit. Jacob sieht in diesem Satz die Begründung, „der Mensch, dieweil, d.h. insofern, weil und während er lebt, ist nicht dazu geschaffen, seine Fähigkeit zu »sehen«, ist dem göttlichen »Angesicht« inadä-

---

71. Jacob, a.a.O., S. 960

72. ebd.

73. Noth, a.a.O., S. 208

74. Hertz, a.a.O., S. 389

75. Jacob, a.a.O., S. 953

76. Meg 19b, Goldschmidt IV, a.a.O., S. 83

77. Jeb 49b, Goldschmidt IV, a.a.O., S. 481

quat.<sup>78</sup> Dies ist eine anthropologische Grundsatzfeststellung und insofern ebenfalls eine über den reinen Wortlaut hinaus gehende Interpretation.

Die Vielzahl zwar geistreicher, aber dennoch von bestimmten Vorverständnissen ausgehender Übersetzungen und Interpretationen veranlassen mich zu der Frage, warum man diesen Satz nicht einfach so versteht, wie er dasteht: „denn nicht wird der Mensch mich sehen; und er wird leben.“ Könnte der Sinn dieser Aussage nicht sein, der Mensch braucht mich gar nicht zu sehen, um leben zu können, er kann auch so leben!?

Dennoch wird Mose im Vergleich zu anderen Menschen eine besondere Gunst gewährt: er darf Gott hinterher sehen (V. 23).

Schon im Talmud wird diese Stelle kontrovers diskutiert; offensichtlich weil die Vorstellung auch im Blick auf Mose nicht als unproblematisch empfunden wurde:

„Es wird im Namen des R. Jehošu'a b. Qorḥa gelehrt: Der Heilige, gepriesen sei er, sprach zu Moše wie folgt: Als ich wollte,<sup>79</sup> wolltest du nicht, jetzt, wo du willst, will ich nicht. Er streitet gegen R. Semuél b. Naḥmani, im Namen Jonathans, denn R. Semuél b. Naḥmani sagte im Namen Jonathans: Als Belohnung für drei Dinge ist Moše mit drei Dingen bedacht worden. Als Belohnung für [Ex 3,6]: *und Moše verbarg sein Antlitz*, war ihm ein [strahlendes] Antlitz beschieden; als Belohnung für [ebd.]: *er fürchtete*, ward ihm beschieden, dass [Ex 34,30]: *sie fürchteten, ihm zu nahen*; und als Belohnung für [Ex 3,6]: *zu schauen*, ward ihm beschieden, dass [Num 12,8]: *er schaute das Gesicht des Herrn*.“<sup>80</sup>

Hier werden verschiedene Schriftstellen zur Auslegung von Ex 3,6 herangezogen, ausgelöst durch die Deutung des R. Jehošu'a b. Qorḥa, Mose sei das Sehen des Angesichts Gottes wegen eines früheren Ereignisses verweigert worden. Demgegenüber verweist R. Schemuel sogar auf besondere Vergünstigungen für Mose, darunter auch, „das Gesicht des Herrn“ schauen zu dürfen. Allerdings steht Num 12,8 nicht *panim*, wie in Ex 33, sondern *mar'ah*, eigentlich „Erscheinung“. Diese Aussage wird durch eine negative Eingrenzung näher definiert: „nicht durch Rätsel und Gleichnis“. In dieser Auseinandersetzung Moses mit Miriam und Aaron wird also davon ausgegangen, dass Mose Gott tatsächlich gesehen habe, allerdings ist die Ausdrucksweise bei aller Eindeutigkeit wesentlich zurückhaltender formuliert.

RASCHI geht auf die Details der Formulierung ein. Das „es ist ein Raum bei mir“ deutet er:

---

78. ebd., S. 960 f.

79. Goldschmidt I, a.a.O., S. 25, Anm. 272: „Mich offenbaren; cf. Ex 3,2-6 (Moše verbarg sein Gesicht).“

80. Ber 7a; Goldschmidt I, a.a.O., S. 25; der Urtext spricht nicht vom Sehen der *panim* Gottes, sondern von *temunah* = Abbild.

„Auf dem Berge, wo ich mit dir rede, habe ich einen Platz für dich bestimmt, wo ich dich verberge, dass du nicht beschädigt wirst, von dort wirst du sehen, was du sehen wirst. Dies der Wortsinn, nach dem Midrasch ist die Rede von dem Raume, wo die göttliche Majestät vernommen wurde, denn es heißt: *maqom itti*,<sup>81</sup> aber nicht: *ani bammaqom* ich werde sein am Orte, weil Gott den Weltenraum umfasst, die Welt aber ihn nicht fassen kann.“<sup>82</sup>

Er hebt also zwei Elemente hervor, die in diesem Vers enthalten sind: Als Wortsinn bezeichnet er die Schutzfunktion dieses Platzes, obwohl diese erst in den beiden nächsten Versen ausdrücklich angesprochen wird. Gleichzeitig wehrt er (unter Bezugnahme auf den Midrasch zu dieser Stelle) aufgrund der besonderen Formulierung des Satzes die Vorstellung ab, Gott selbst sei dorthin gekommen.

In V. 22 wird der Ort, an den sich Mose stellen soll, als „Felskluft“ bezeichnet. RASCHI weist anhand von anderen biblischen Belegen darauf hin, dass der Begriff von einem Wort kommt, das „ausgraben“, sogar „aushacken“ bedeutet.<sup>83</sup> Es müsste sich demnach nicht um einen Felsspalt oder eine auf natürliche Weise entstandene Höhle handeln. Vielleicht denkt er dabei, ohne die Stelle zu zitieren, an eine talmudische Überlieferung. Im Traktat Pessachim wird diese Höhle zu den zehn Dingen gezählt, die Gott am Ende des sechsten Schöpfungstages erschuf:

„Es wird ja gelehrt: Zehn Dinge wurden am Vorabend des Sabbaths bei Dämmerung erschaffen, und zwar: der Brunnen,<sup>84</sup> das Manna, der Regenbogen, die Schrift,<sup>85</sup> die Inschrift,<sup>86</sup> die Bundestafeln, das Grab Mošes, die Höhle, in der Moše und Elijahu gestanden haben, das Maul der Eselin<sup>87</sup> und der Schlund der Erde, um die Frevler<sup>88</sup> zu verschlingen.“<sup>89</sup>

Demnach wurde diese „Höhle“ gesondert geschaffen, um Mose und Elija „Unterschluß“ zu bieten. RASCHI zieht allerdings aus dieser etymologischen Ableitung keine weiteren Konsequenzen.

---

81. D.h. „Ort bei mir“

82. RASCHI, a.a.O., S. 346

83. Als Beleg dafür zieht er Spr 30,17 heran, wo es heißt: „Ein Auge, das den Vater verspottet, und verachtet, der Mutter zu gehorchen, das müssen die Raben am Bach aushacken und die jungen Adler fressen.“ Außerdem weist er auf Num 16,14 hin, wo ebenfalls vom „Augen ausstechen“ die Rede ist.

84. Goldschmidt II, a.a.O., S. 469, Anm. 70: „Der Felsen, aus dem Moše Wasser hervorbrachte; cf. Num 20,7 ff.“

85. Goldschmidt II, a.a.O., S. 469, Anm. 71: „Die Form des Buchstabens“

86. Goldschmidt II, a.a.O., S. 469, Anm. 72: „Wohl auf den Bundestafeln als ein Wunder; cf. Meg 2b“

87. Goldschmidt II, a.a.O., S. 469, Anm. 74: „Des Bile’am; cf. Num 11,23 ff.“

88. Goldschmidt II, a.a.O., S. 469, Anm. 75: „Die Gemeinde Qorahs; cf. Num 16,32 ff.“

89. Pes 54a; Goldschmidt II, S. 469. – Anschließend werden weitere Rabbinen mit anderen Erschaffungen am Vorabend des ersten Schabbat zitiert.

In V. 22 und 23 ist in den deutschen Übersetzungen zweimal von Gottes Hand die Rede; allerdings wird hier nicht das sonst übliche Wort *jad* verwendet, sondern *kaf*. Damit wird jedoch eher die Handfläche bzw. die hohle Hand bezeichnet, nicht so sehr die Hand als Körperteil. Dies würde zu anthropomorphe Vorstellungen erwecken, so dass RASCHI sogar anmerkt, dass hier „von einer wirklichen Hand<sup>90</sup> nicht gesprochen werden darf“. Allerdings schließt er sich dem Targum Onkelos an, das übersetzt: „ich werde dich mit meinem Wort umhegen“. Dies hält er der Ehrerbietung gegenüber dem Höchsten für den angemesseneren Ausdruck.<sup>91</sup>

Jacob führt das Missverständnis, es gehe um eine wirkliche Hand, bis zur Karikatur aus:

„Eine anthropomorphe Auffassung wäre bei solchen Ausdrücken nicht bloß eine unerträgliche Plumpheit, sondern kindisch und nichtssagend: Dann hätten also die Israeliten am Schilfmeer eine riesige wirkliche Hand mit fünf Fingern und Nägeln daran gesehen!“<sup>92</sup>

Den Satz „du wirst hinter mir her sehen“ bezieht er mit Berachot 7a auf die Knoten der Tefillin.

„Hierüber sagte R. Hana b. Bizna im Namen R. Sim'on des Frommen: Dies lehrt, dass der Heilige, gepriesen sei er, Moše den Knoten der Tephillin gezeigt hat.“<sup>93</sup>

Goldschmidt merkt dazu (Anm. 276) an: „Der Tephillinriemen (Gebetsriemen), mittelst dessen die Kopftephilla oberhalb der Stirn befestigt wird, hat einen Knoten in Form des Buchstaben Mem oder Daleth, der gegenüber der Tephilla am Hinterkopfe zu liegen kommt.“ Diese Auslegung geht also davon aus, dass die Form, wie dieser Knoten zu binden ist, bereits dem Mose am Gottesberg offenbart wurde.

Hertz legt diesen Satz wesentlich philosophischer aus:

„Naturgemäß ist ein tieferes Eindringen in das Mysterium dieser Worte unmöglich, die versuchen, die erhabensten Wahrheiten in der Sprache der Menschen zu übermitteln. Viele Erklärer leiten von diesem Satz die Lehre ab, dass kein Lebender Gottes Angesicht sehen, d.h. in Sein ewiges Sein eindringen könne. Nur rückwärtsblickend, nur aus den von Ihm ausgegangenen Wirkungen und Eindrücken, vermögen wir uns eine Vorstellung von Ihm zu bilden.“<sup>94</sup>

Ähnlich versteht auch Jacob diesen Satz, nachdem er sich ausführlich mit der Wortbedeutung auseinandergesetzt hat:

---

90. *bekaf mammasch*

91. RASCHI, a.a.O., S. 347

92. Jacob, a.a.O., S. 962

93. Goldschmidt I, a.a.O., S. 25

94. Hertz, a.a.O., S. 389

„Wenn meine Erscheinung vorüber ist, dann wirst du ihr wenigstens nachblicken und nachdenken und daraus auf mein panim, mein Wesen, mittelbar schließen dürfen. Kann das Wort zwar nur bildlich gemeint sein, so muss das Gleichnis doch ein menschliches Vorbild haben. Es hat sich erhalten in dem talmudischen Ausspruch, Erub 13b: Rabbi sagte: Dass ich scharfsinniger als meine Gefährten bin, kommt daher, dass ich den R. Meir (*meachore*) gesehen habe, hätte ich ihn (*qami-ah*) gesehen, so wäre ich noch scharfsinniger. Das ist möglicherweise nicht eine biblische Reminiszenz, sondern umgekehrt älter als die Bibel, indem diese (wie öfter) aus der Volkssprache geschöpft hat.“<sup>95</sup>

Jacob recurriert also ebenso wenig auf Ber 7 wie Hertz, gewinnt aber dem Satz eine weitere Deutungsvariante ab.

b. *Elija*

Schon mehrfach wurde auf die Parallele in 1.Kön 19 hingewiesen; deshalb soll sie jetzt noch kurz zum Vergleich herangezogen werden.

Obwohl auch die jüdische Tradition (vgl. etwa Pes 54a) einen Zusammenhang beider Texte sieht, zeigt ein Vergleich auch erhebliche Unterschiede.

Ex 33	Inhalt	1.Kön 19	Inhalt
22	Gott stellt Mose in die Felsenklufft ( <i>niqrah</i> )	9	Elija kommt in eine Höhle ( <i>m<sup>e</sup>'arah</i> )
		11	Elija soll aus der Höhle heraustreten
19	Gott will all sein Gutes vorüberziehen lassen		Der Herr wird vorübergehen
22	Die Herrlichkeit Gottes zieht an Mose vorüber	11 f.	Verschiedene Naturerscheinungen
22	Gott hält während der Gottesoffenbarung die Hand über Mose	13	Elija verhüllt sein Angesicht und tritt aus der Höhle
23	Mose darf hinterher sehen		
		14	Wiederholung der Frage von V. 9
34,1	Auftrag, neue Steintafeln wie die ersten herzustellen	15 ff.	Erneute Beauftragung: Nachfolger einzusetzen usw.

Tabellen zeigen oft mehr als Interpretationen. So macht ein Vergleich von Ex 33 mit 1.Kön 19 deutlich, welche Unterschiede zwischen beiden Texten bestehen.

Gemeinsam ist beiden Texten, dass sie von einem Ereignis sprechen, das die jeweiligen Hauptpersonen als Gottesoffenbarung erleben. Gemeinsam ist, dass beide Gott selbst nicht sehen. Gemeinsam ist, dass beide mit einem Auftrag für

95. Jacob, a.a.O., S. 962 f.

die Zukunft entlassen werden.

Nur scheinbar gemeinsam ist beiden Texten die Höhle. Nicht nur die Bezeichnung ist unterschiedlich, sondern auch ihre Funktion. Während die Kluft für Mose einen Schutzraum für die Zeit des Vorüberziehens der Herrlichkeit Gottes darstellt, sucht Elija die Höhle auf, um dort zu übernachten.

Völlig unterschiedlich ist die Beschreibung der Offenbarung selbst. Mose kann sie nicht wahrnehmen, weil Gott sein Gesicht bedeckt; er kann nur hinterhersehen. Elija erlebt zunächst Naturerscheinungen, die als Manifestationen der Stärke und Kraft Gottes gedeutet werden könnten; er muss aber feststellen, in dem allem ist Gott nicht. Stattdessen hört er zuletzt „ein stilles, sanftes Sausen“. Man könnte auch übersetzen „eine Stimme des Verstummens“, um durch die Alliteration im Deutschen den hebräischen Klang nachzuahmen.<sup>96</sup>

Dabei lässt der Text von Anfang an – auch ohne die jeweilige Feststellung, „der Herr war nicht in ...“ – keinen Zweifel, dass diese Naturerscheinungen keine Manifestationen Gottes sind; denn es wird ausdrücklich gesagt, dass der Sturm usw. „vor dem Herrn“ kam; eigentlich müsste man in diesem Nominalsatz das Verbum des Obersatzes ergänzen „vorüberzog“. Auffällig ist dabei auch die Wiederholung der Wendung „vor dem Herrn“. Elija soll sich „vor dem Herrn“ aufstellen und diese Naturerscheinungen ziehen „vor dem Herrn“ vorüber. Offensichtlich sieht der Text in beidem eine inhaltliche Entsprechung: weder ist Elija bei diesem Ereignis „in Gott“, noch sind diese Ereignisse die Offenbarung Gottes; beides ereignet sich gewissermaßen im „Vorfeld“ der Offenbarung.

Fazit: Die jüdische Tradition ist davon überzeugt, dass der Ort des jeweiligen Gotteserlebnisses Elijas und Moses identisch ist. Noch heute wird am sog. Moseberg im Sinai, unmittelbar vor dem letzten besonders steilen Aufstieg zum Gipfel, eine kleine ebene Fläche als Eliajaplatte<sup>97</sup> bezeichnet, die auf der Gleichsetzung beider Orte beruht.

Aus den Formulierungen beider biblischen Berichte geht hervor, dass weder Mose noch Elija Gott selbst gesehen hat. Die jüdische Tradition legt sogar Wert auf diese Feststellung.

Während Elija aus diesem Erlebnis lernen soll, dass Gott nicht nur dort handelnd gegenwärtig ist, wo er sichtbar in die Geschichte eingreift und gegen seine Feinde vernichtend wie Sturm, Erdbeben und Feuer vorgeht, sondern auch im Stillen wirkt – Elija muss zu seinem Erstaunen zur Kenntnis nehmen, dass er keineswegs der einzige übrig gebliebene Treue ist, sondern mit ihm noch 7000 andere, die ihre Knie nicht vor Baal gebeugt haben (1.Kön 19,18) –, gewinnt Mose

---

96. *qol demamah daqqah*

97. [http://de.wikipedia.org/wiki/Sinai\\_\(Berg\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Sinai_(Berg)) spricht von der „rund 300 m unterhalb des Gipfels liegenden Elija-Mulde, wo sich der biblische Prophet zeitweise zurückgezogen haben soll“.

die Einsicht, dass er Gottes Wirken nur hinterhersehen kann. Wie der Satz „denn nicht wird der Mensch mich sehen und leben“<sup>98</sup> (so die wörtliche Übersetzung) entgegen der üblichen Übersetzung zu verstehen ist, wurde oben erwogen: Der Mensch muss und kann damit leben, dass er Gott nur hinterher sieht.

### c. Thomas

Eigentlich gehört Thomas nicht in diese Reihe, sondern zu denen, über die eine Erscheinung des Auferstandenen überliefert ist. Von allen anderen Erscheinungserzählungen unterscheidet sie sich jedoch darin, dass Thomas ausruft: „Mein Herr und mein Gott!“<sup>99</sup> (Joh 20,28). Empfand er also die Erscheinung des Auferstandenen als Gotteserscheinung? Bedenkt man, dass *kyrios* in der Septuaginta (LXX) die Wiedergabe des Gottesnamens, also eine dezidierte Gottesbezeichnung ist, so scheint diese Folgerung unabweisbar.

Bultmann versteht diesen Vers entsprechend und verweist darauf, das *kyriós mou* [mein Herr] könne „in der Kombination mit *ho theós mou* [mein Gott] natürlich nur kultischer Titel sein.“<sup>100</sup>

„Es ist das dem Auferstandenen gegenüber voll angemessene Bekenntnis, das, über jenes „mein Meister“ (V. 16) weit hinausgehend in Jesus Gott selber sieht. »Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen“, hatte Jesus 14,9 gesagt (vgl. 12,45). Jetzt hat Thomas Jesus so gesehen, wie er gesehen werden will und soll. Das letzte Bekenntnis, das im Evg gesprochen wird, bringt durch das *ho theós mou* zum Ausdruck, dass Jesus, dem es gilt, der Logos ist, der jetzt wieder dorthin zurückgekehrt ist, wo er vor der Fleischwerdung war, der verherrlicht ist mit der Herrlichkeit, die er vor der Welt beim Vater hatte (17,5); er ist jetzt erkannt als der *theós*, der er von Anbeginn war (1,1).“<sup>101</sup>

Bultmann schlägt damit den Bogen zurück zum Anfang des Evangeliums; seine Deutung sieht er dadurch bestätigt.

Barrett<sup>102</sup> ist in dieser Hinsicht zurückhaltender; denn die Formulierung, „dass er göttlich ist“,<sup>103</sup> ist wesentlich vorsichtiger und inhaltlich weniger als Bultmanns „er ist jetzt erkannt als der *theós*, der er von Anbeginn war (1,1).“

Dies fällt umso mehr auf, als Barrett nicht nur darauf hinweist, dass in der LXX die „Verbindung von *kyrios* und *theós*“ oft das hebräische *jhwh elohim* wieder-

---

98. כִּי לֹא-יִרְאֶנִי הָאָדָם וְרָחִי:

99. ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.

100. Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1953, S. 538, Anm. 7

101. Bultmann, a.a.O., S. 538 f.

102. Charles Kingsley BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, KEK Sonderband, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990

103. ebd., S. 549

gibt, also eine direkte Entsprechung in einer der häufigsten Gottesbezeichnungen besitzt.<sup>104</sup> Außerdem weist er auf eine häufige Verwendung des kyrios-Titels als Gottesbezeichnung in der heidnischen Welt hin. Dass Jesus im Gottesdienst als „Herr und Gott“ bekannt wird, findet er auch durch Plinius d. J. bestätigt, der in seinem Brief an Kaiser Trajan über die Christen u.a. schreibt, „*carmenque Christo quasi deo dicere*“ [in einem Lied bezeichnen sie Christus gleichsam als Gott].<sup>105</sup>

Wie er allerdings aus V. 29 (Spricht Jesus zu ihm: Weil du mich gesehen hast, Thomas, darum glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!) herauslesen kann, die

„Annahme, dass Joh an einen solchen Kontext dachte, wird dadurch gestützt, dass im nächsten Vers der Denkhorizont explizit auf alle Christen ausgedehnt wird, die unter der Autorität des Wortes Gottes zusammenkommen“,<sup>106</sup>

bleibt rätselhaft; denn von der „Autorität des Wortes Gottes“ ist dort nicht die Rede. Hier schlägt die Begrifflichkeit Barthscher Theologie durch.

### 3. Schluss

Fasst man die Ergebnisse aller betrachteten Texte zusammen, so lässt sich sagen, dass selbst im Blick auf prophetische Berufungsvisionen in der hebräischen Bibel nie die ungeschützte Aussage gewagt wird, ein Mensch habe Gott gesehen. Jesaja bildet eine Ausnahme; aber über ihn wird zumindest in einer auf Raba zurückgehenden Tradition behauptet, der König Manasse habe Jesaja wegen der Behauptung, er habe Gott gesehen, töten lassen.<sup>107</sup>

Erst das Neue Testament wagt mit dem Bekenntnis des Thomas einen weiteren Schritt, indem dieser den Auferstandenen als Gott anspricht.

Dass dies sich dann zur kirchlichen Praxis entwickelte, indem auch Gebete an Jesus gerichtet werden und nicht mehr nur im Namen Jesu an Gott, ist ein weiterer Schritt in der theologischen Entwicklung.

Dennoch ist auch das Bekenntnis des Thomas zwar eine Qualifizierung des Auferstandenen, aber kein Bericht über eine Gottesschau. Auch Joh 14,9 kann nicht dagegen ins Feld geführt werden; denn dieser Vers spricht gerade nicht von einem unmittelbaren Sehen Gottes, sondern von einem mittelbaren in der Person Jesu.

Abgeschlossen  
16. Juli 2010

---

104. ebd., S. 548

105. Plinius d. J. Ep. X,96,7 – Barrett, a.a.O., S. 549

106. Barrett, a.a.O., S. 549

107. Vgl. Jeb 49b, Goldschmidt IV, a.a.O., S. 481