

Schauen ohne Bild

Zur alttestamentlichen Gotteserfahrung

Gerhard Glaser, Tübingen

(18) Da bat Mose: „Laß mich doch deine Herrlichkeit schauen.“

(19) Er antwortete: „Ich will all meine Schönheit an dir vorüberziehen lassen und den Namen Jahwes vor dir ausrufen. Ich werde gnädig sein, wem ich gnädig sein will, und werde mich erbarmen, wem ich mich erbarmen will.“

(20) Weiter sprach er: „Mein Angesicht kannst du nicht schauen, denn kein Mensch sieht mich und bleibt am Leben.“

(21) Jahwe sprach: „Siehe, da ist ein Ort neben mir, tritt auf den Felsen.

(22) Wenn dann meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in die Höhlung des Felsens stellen und meine Hand über dich breiten, bis ich vorübergegangen bin.

(23) Wenn ich meine Hand zurücknehme, wirst du meine Rückseite schauen. Aber mein Angesicht kann niemand schauen.“ (Ex 33)

Die Bitte

Mit der Bitte, Gott schauen zu dürfen, beginnt ein schöner und zugleich dichter Text des Alten Testaments. „Es gibt Stellen des Alten Testaments, die in sich gewaltiger und lebendiger sind als in ihrer neutestamentlichen Anwendung und Auffassung, und Christus unterläßt es nicht, die Gläubigen auf diese gewaltigen, alles begründenden Ursprünge zurückzuverweisen.“¹ Das Gesagt- und Geschriebensein auf der einen und das Gehört- und Verstandenwerden auf der anderen Seite fallen nicht immer in der gleichen Zeit zusammen; das Hören und Verstehen kann sich in eine Geschichte und zur weiteren Erfahrung hin entfalten. Auch deshalb spricht uns heutige Menschen dieser vor langer Zeit geschriebene, wesentlich dichterische Text an und macht uns betroffen.

Das hier ausgewählte 33. Kapitel des Buches Exodus² hat zu allen Zeiten den suchenden, im Glauben sich vertiefenden Menschen angezogen. Die im

¹ H. U. von Balthasar, *Verbum Caro* (1960), 80.

² Es hängt textlich vom folgenden 34. ab; vgl. M. Noth, 2. *Buch Mose* (1959); ebenso J. Reindl, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments* (1970). Der älteste Bestand des 33. Kapitels sind die Verse 18 und 19, sowie der in der Folge besprochene 21. Vers als Verbindung zum 34. Kapitel. Vers 20 kann als hinzugefügter theologischer Einwand gelten; die Verse 22 und 23 sind redaktionelle Verbindung zwischen dem Bestand (v. 18, 19 und 21) mit dem Vers 20.

Vers 18 ausgesprochene Bitte des Mose klingt von weither, aus den Tiefen des menschlichen Herzen und möchte Gott aus der Ferne in die nächste Nähe rufen: „Laß mich doch deine Herrlichkeit schauen.“ Ein solcher Bitt-Ruf will weder die Existenz Gottes beweisen, noch gründet er in der unsere Zeit prägenden Gottesverdunkelung³; vielmehr erfüllt er sich in die der Schau entsprechenden Anbetung: „Mose verneigte sich eilends zur Erde und warf sich nieder.“ (Ex 34,8)

Die freie, wenngleich drängende und eindringliche Bitte hat ihren eigenen Sprach- und Wirklichkeitshorizont: Nur wer bitten kann, kann sehen und erfahren. In der Bitte wird der Mensch von seinem Beobachtungsturm der Information (existiert Gott oder nicht?)⁴ heruntergeholt, durch Gott auf den Felsen (vgl. V. 21) gehoben und „eingefügt“ in die Nähe Gottes, die jede Bitte erst ermöglicht.

Die Bitte, Gottes Herrlichkeit zu sehen, streitet auch gegen die Gleichgültigkeit der Menschen, die nach dem Motto leben: glücklich sein kann man auch ohne Gott. Bittend übersteigt der Mensch die scheinbar alles befriedigende, die Bedürfnisse stillende Gegenwart. Wer bittet, der will über das, was da ist, hinaus.

Die Bitte wendet sich auch gegen die innere, eigene Erfahrungslosigkeit. Sie möchte aus dem trüben Teich des Stillstandes stromaufwärts wieder zur klaren Quelle gelangen. Der Bitt-Ruf des Mose ist aber auch kein Blick über den Zaun der Endlichkeit ins Jenseits und kein Versuch, eine eventuell noch bestehende Informationslücke über Gott zu schließen; denn das „Schauen“ wird durch das Bitten von einem distanzierten und abschließenden „Zu-Schauen“ ins ausblickende, eröffnende „Er-Schauen“ umgewendet. Das bittende Schauen läßt sich beschenken; es geschieht nicht mit den Augen und in der Sprache des besitzenwollenden Beobachtens. Das bittende Schauen ersieht und erwartet den, der sich vorübergehend zeigt. Es bleibt deswegen nicht beim nur Vorhandenen stehen, sondern engagiert den Bittenden, so daß dieser in das, was er sieht, einbezogen wird; nur wer bittet, ist betroffen, nur wer bittet, ist dabei und bemerkt das, was geschieht, und den, der vorübergeht. Solches Bitten entspringt keineswegs einem Mangel oder einem Bedürfnis, sondern einer freien Gunst.

³ Vgl. dazu H. G. Hubbeling, *Die Logik der Religion*, in: ZSTh 1 (1979), 14: „... daß man Gott für das praktische Leben nicht mehr braucht. Ich bin auch der Meinung, daß die meisten in dieser Weise Atheist sind, nicht aus tiefster Überzeugung, sondern aus praktischen Gründen.“

⁴ Vgl. R. Laing, *Phänomenologie der Erfahrung* (1969), 131: „Alles deutet darauf hin, daß der Mensch Gott erfahren hat. Glaube war nie eine Frage des Vertrauens darauf, daß Gott existierte, sondern des Zutrauens in seine ‚Präsenz‘, die erfahren wurde und von der man wußte, daß sie existierte als eine in sich gültige Gegebenheit. Wahrscheinlich erfahren weit mehr Leute in unserer Zeit weder die ‚Präsenz‘ Gottes noch die ‚Präsenz‘ seiner Absenz, sondern die Absenz seiner ‚Präsenz‘.“ Mit anderen Worten, sie werden gleichgültig.

Auch die Antwort Gottes an Mose ist unverfügbar, frei und entspricht so der Bitte. „Gott ist der in freier Bewegung Kommende. Der Mensch ist von Gott zur Initiative des Einvernehmens gerufen ... Von der bloßen Welt her gibt es keine Bitte.“⁵ Die im Vers 20 ausgesprochene Unschaubarkeit Gottes hat zunächst die Bedeutung der Unverfügbarkeit und Heiligkeit Gottes⁶. Jahwe ist nicht aus Willkür (also nur dann und wann – manchmal abwesend und dann wieder anwesend), sondern in freier und souveräner Zuneigung stets gnädig (vgl. Ex 3, 14). Freilich: „Aus sich selbst sieht ja der Mensch Gott nicht; wenn Gott es aber will, wird er von den Menschen gesehen, von denen er es will, wann und wie er will.“⁷ Weil Gott frei ist, deshalb ist er nicht sichtbar wie ein Gegenstand; er zeigt sich in Gnade gleichwohl dem frei bittenden Menschen.

Die Schönheit Gottes

Dem bittenden Sehen erscheint die Schönheit Gottes (v. 19). Das hebräische Wort „tub“ (Schönheit) ist hier, fast einzigartig im Alten Testament⁸, auf Gott selbst bezogen. Aber kann der Mensch überhaupt Gottes Schönheit sehen?

Die lange Zeit maßgebliche Übersetzung des hebräischen Wortes „tub“ und des griechischen Wortes „doxa“ in das lateinische Wort „bonum“ (das ist „gut“) deutet den Text um, löst die Frage des Menschen auf. Die Antwort kann dann doch nur noch lauten: Der Mensch kann Gott in seinem Wesen (Gott selbst als Schönheit) nicht erkennen, aber er kann aus der guten Schöpfung den guten Schöpfer erschließen. Origenes schon weist maßgebend in diese Richtung: „Unsere Vernunft erkennt also, da sie Gott nicht an sich, so wie er wirklich ist, betrachten kann, aus der Pracht seiner Werke und der Schönheit seiner Geschöpfe den Vater des Alls.“⁹ Nicht mehr von der Schönheit Gottes, sondern nur noch von der Pracht und Schönheit der Geschöpfe wird hier gesprochen. Und für Meister Eckhart¹⁰ ist mit Bezugnahme auf Moses Maimonides „alles Gute“ („tub“ v. 19 ist übersetzt mit „bonum“) eben „alles Geschaffene“, das der Mensch erkennen kann; diese Erkenntnis ist aber bereits ein Wissen, weil es „die Natur und die Kräfte alles Geschaffenen, die

⁵ R. Guardini, *Das Bitten* in: ders., *Unterscheidung des Christlichen* (1935), 125.

⁶ Vgl. R. Bultmann, *Beiträge zum Verständnis der Jenseitigkeit Gottes im NT* (1965), 51: „Im AT ist die Vorstellung durchweg die, daß man Gott mit menschlichen Augen sehen kann, daß man ihn aber nicht sehen darf. ... Gott steht dem Blick des Menschen nicht zur Verfügung, weil er Gott und der Mensch Mensch ist.“ Zur Sachfrage vgl. man auch Michaelis, *horao* ThWNT 5, 351–381 und D. Vetter, *sehen* THAT 692–701.

⁷ Irenäus von Lyon, *Gegen die Häresien* in: *Texte der Kirchenväter* (1963), Bd. II, 404.

⁸ Vgl. M. Noth a. a. O., 212.

⁹ Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien* (1976), 109.

¹⁰ Vgl. für die folgenden Zitate: Meister Eckhart, *Lat. Werke*, Bd. II, 224; ähnlich Thomas von Aquin, z. B. *Summe gegen die Heiden* I, 28 und 40 (Darmstadt 1974 I 122 f., 152 f.).

Verbindung seiner Teile untereinander und Zusammenhang und Einteilung“ erfassen und ordnen kann.

Jedoch: wenn die Bitte des Mose eine ihr gemäße Erfüllung erhalten soll, dann kann diese nicht aufgrund des einteilenden und „wissenden“ Erkennens der Schöpfung verstanden werden. Mose ist jenem Verlangen unendlich viel näher, das Angelus Silesius so dichtet:

Weg, weg, ihr Seraphim, ihr könnt mich nicht erquicken!

Weg, weg, ihr Engel all und was an euch tut blicken!

Ich will nun eurer nicht; ich werfe mich allein

Ins ungeschaffne Meer der bloßen Gottheit ein.¹¹

Das von Mose erbetene Sehen der Herrlichkeit Gottes ist also kein Sehen, das das Gesichtete zum Einteilen vor sich hat, wie man die Natur analytisch „begreifen“ kann. Die Schönheit Gottes ist nicht fixierbar, sondern läßt sich nur als vorüberziehende erschauen. Die Bitte hebt Mose über die Gegenwart, über das fixierende Schauen hinaus und fügt ihn in eine Zeitabfolge ein, die vom Vorüberziehen Gottes ihren Grundtakt erhält.

Dieses Schauen ist offen zur Zukunft; nur im „Nachfolgen“ ist Gott als Schönheit erfahrbar und kann nur so vom Menschen „nach“-gesehen werden: „Du wirst meinen Rücken sehen.“ (v. 23) Das bittende Sehen ist gegenüber der heilsamen und gnadenhaften Ankunft Gottes (das göttliche Voraus der Gnade) immer ein empfangendes Nachsehen (das menschliche Nachher). Deshalb kann das Volk Israel seine Geschichte als Heilsgeschichte nachsehen, nachlesen und im Nachvollzug erfahren.

Mose erfährt die vorüberziehende, „hinausziehende“ (Exodus heißt Auszug) Schönheit Gottes im Auszug aus Ägypten, jene die Geschichte Israels grundlegende Epoche.

Der Mensch, der nur besitzen will, kann diesen „hinausziehenden“ Gott nicht sehen. Er selbst muß sich erst wandeln, mit-„hinausziehen“, nachfolgen, in den Exodus gehen, wenn er den sehen möchte, der mit all seiner Schönheit vorüberzieht. Für Irenäus von Lyon wird diese Wandlung des Menschen (zur Unsterblichkeit) erfüllt in der Schau Gottes: „Wie die, welche das Licht schauen, im Lichte sind und an seinem Glanze teilnehmen, so sind die, welche Gott schauen, in Gott und haben teil an seiner Herrlichkeit. Diese Herrlichkeit macht sie lebendig, denn die Gott schauen, empfangen das Leben.“¹²

Das Buch Exodus erzählt auch von der Weigerung, sich zu wandeln: Dem 33. Kapitel geht nämlich die Erzählung vom Goldenen Stier (Ex 32) voraus. Das goldene Stierbild ist das fixierte, feststehende Abbild Gottes und der Abfall vom bittenden Sehen.¹³

¹¹ Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* I, 3.

¹² Irenäus von Lyon a. a. O., 404 f.

¹³ Zu den Auswirkungen des Bilderverbots im AT vgl. man W. H. Schmidt, *Ausprägungen des Bil-*

Das Stier-Standbild ist so sichtbar, wie alles, was der Mensch selbst produzieren und besitzen kann. Hier soll Gott zum Stillstand gezwungen werden – entgegen der Weisung zum Exodus-Weg; der Mensch bindet seine Freiheit an sein eigenes Produkt und tanzt lärmend um ein goldenes Standbild.

Die Sprache der Bitte ist ohne Lärm; sie vollzieht sich im Dank und in der Anbetung. Die dem bittenden Menschen aufleuchtende Schönheit ist anderer Art und Herkunft als das gleißend-spiegelnde Flittergold des kraftstrotzenden Stieres.

Der Fels

Im Auszug aus Ägypten läßt das Volk Israel einerseits die bequeme Seßhaftigkeit hinter sich, findet aber andererseits mitten im Wüstengang Orte, die den Weg in der Wüste von einem bloßen Umherirren zur Wanderung werden lassen. Der Wüstenaufenthalt ist zwar nicht mehr das ägyptische Land, wo trotz der Knechtung Wohlstand lockte, aber er ist nicht ohne Brot (Manna – das Brot für jeden Tag). Nicht die Wüste als leerer Raum ermöglicht die Erfahrung Gottes (sie ist freilich fördernd), sondern in der Wüste gibt es Orte der Fülle, dort zeigt sich Gott; in der Wüste ist der lebendige Gott selbst: „Ich will (Israel) in die Wüste hinausführen und (ihm) zu Herzen reden.“ (Hos 2, 16)

In seinem „Mosesleben“¹⁴, das eine Anweisung für den Weg des Menschen zu Gott ist, deutet Gregor von Nyssa den Felsen als „festen Stand“ und „festen Grund“, um besser und schneller auf Gott hin, ihm nachfolgend¹⁵, gehen zu können. „Damals geschah im Stehen ein Steigen. ... Indem Gott dem Mose den Ort zeigt, spornt er ihn zum Lauf an. Indem er ihm das Stehen auf dem Felsen verheißt, zeigt er ihm die Weise des Laufens auf Gott hin.“¹⁶

Nur wer im „Exodus“, im Auszug sich auf den Weg begibt, kann zum sicheren Felsen gelangen. Aber auch der Fels ist nicht Ruhepunkt, sondern Stufe zum Aufstieg. Stehen und Steigen werden zum Nachfolgen und Ausschreiten auf Gott hin.

Bereits Origenes deutet den Felsen auf Christus. Er fragt in seiner 16. Homi-

derverbots? *Zur Sichtbarkeit und Vorstellbarkeit Gottes im Alten Testament*, in: Festschrift für G. Friedrich, *Das Wort und die Wörter* (1973), 25–34.

¹⁴ Als deutscher Text liegt der kleine Band „*Der Aufstieg des Moses*“ (hrsg. v. M. Blum, 1963) zugrunde; zur vielfältigen Auslegung des „Felsens“ in der Patristik vgl. man J. Daniélou, *Fels* RAC III, 726–732; vgl. J. Châtillon, *Moïse figure du Christ et modèle de la vie parfaite*, Cahiers Sioniens 3, (1954) 423–432; F. L. Hoßfeld, *Studien zur Theologie des Weges im AT*, Trier 1964.

¹⁵ In seiner *Auslegung des Hohen Liedes* schreibt Gregor zu Ex 33, 21: „Damit lehrt das Wort, wie ich glaube, daß der nach der Schau Gottes sich Sehrende das Ersehnte nur in der steten Nachfolge erblickt; das nie erlahmende Gehen auf Ihn hin ist die Schau Seines Antlitzes, die nur gerade dann nach vorne gelingt, wenn wir hinter dem WORTE in Seinen Fußstapfen gehen“ (Gregor von Nyssa, *Der versiegelte Quell*, 1954, 94).

¹⁶ Gregor von Nyssa, *Der Aufstieg des Moses*, a. a. O., 115.

lie zu Jeremias, wer dieser Fels, auf dem Mose steht, sei: „Wer ist also jener eine Fels? Der Fels aber war der Christus. Sie tranken aus dem geistigen, begleitenden Felsen. Und er stellte meine Füße auf den Felsen, wie es der 39. Psalm sagt.“¹⁷

Der Fels, auf dem Mose steht und Gott erreichen kann, ist Christus. Er ist die entscheidende Stufe, der maßgebliche und sichere Zugang zu Gott.

Diese christologische Auslegung erweitert Augustinus konsequent zur eklesiologischen Deutung. Der Fels meint dann das solide Fundament des Glaubens; die Glaubenden sehen jenen Felsen „in der katholischen Kirche, von der gesagt wird: ‚Über diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen‘ (Mt 16, 18).“¹⁸ An einer anderen Stelle bezieht Augustinus das ganze Exoduskapitel auf die Kirche. Sie „ist nämlich der Ort beim Herrn, weil die Kirche sein Tempel ist, und sie selbst ist auf den Felsen gebaut; und das übrige, was dort gesagt wird, stimmt einsichtig damit zusammen“¹⁹.

Der Fels, auf dem Mose bei Gott stehen darf, wird also dreifach interpretiert: erstens ist er Stufe auf dem unendlichen Weg zur Schauung Gottes; zweitens ist er ein Hinweis auf Christus als Zugang zu Gott; drittens trägt er die Kirche und gibt der Begegnung mit Gott in Jesus Christus Grund und Halt. Diese dreifache Deutung behält ihre Stimmigkeit und Großartigkeit für jeden, der selbst einen Zugang zum Gehalt des 21. Verses im 33. Exoduskapitel sucht.

Der Ort

Der Hinweis auf einen Ort neben Gott erläutert in anderer Weise die alttestamentliche Gotteserfahrung; dort wird weniger die Frage nach dem Wesen Gottes als vielmehr die nach dem Ort (hebr.: makom) seiner Erfahrbarkeit gestellt. „Während die griechische Vorstellung vom Gedanken des Raumes ausgeht, ist für makom der Gedanke eines markierten Ortes grundlegend; es bezeichnet daher die Stätte, die Niederlassung, den Platz, und erst im abgeleiteten Sinne eine Landschaft oder eine Gegend. Das griechische topos ist ein geographischer Raum, der etwas enthält, das alttestamentliche makom eine Stätte, an der sich etwas befindet.“²⁰

Während der theologische Einwand (v.20) die unterscheidende Ferne von Gott und Mensch betont, spricht der nächste Vers die Nähe des Menschen durch und bei Gott aus: „Siehe, da ist ein Ort *neben* mir.“ (v. 21) Diese Nähe ist die Nähe des Ortes in dem scheinbar ortslosen, leeren Raum der Wüste. Im Ort-Raum wird Gott dem wandernden Volk Israel nahe. Der heilige Ort ist

¹⁷ Origenes, Migne PG 13, 441.

¹⁸ Augustinus, *De Trinitate II, XVII* (Bibliothèque augustienne 15, 256 f.).

¹⁹ Augustinus, *De genesi ad litteram*, XII, XXVI (Bibliothèque augustienne 49, 426–427).

²⁰ Köster, *topos*, ThWNT 8, 193.

kein ausmeßbarer Raum, der vom Netz menschlicher Koordinaten umspannt ist. Der heilige Ort eröffnet einen Freiraum, der den Menschen Gott nähert. Einen heiligen Ort kann der Mensch nicht im voraus planen und wissen; er erfährt ihn im Nachsehen: „Wahrlich, Jahwe ist an dieser Stätte, und ich wußte es nicht“ (Gen 28,16), sagt Jakob nach seinem Wach-Traum und Traum-Gesicht: die Leiter aus Engeln, der Aufstieg zu Gott und die Niederführung in die eigene Seele, erfahren auf dem schmerzlichen Fluchtweg – was alles schon dorthin weist, wo „die Engel Gottes über dem Menschensohn auf- und niedersteigen“ (Joh 1,51).

Diese in vielen Texten bezeugte Ortsverwiesenheit der Gotteserfahrung ist für das 33. Exoduskapitel entscheidend; aber sie gilt ebenso für den Berg Sinai, den Berg Sion, für Jerusalem, für den Berg der Seligpreisungen, für die Insel Patmos mit dem schauenden Johannes – überall dort, wo sich die Erfahrung Gottes auch ortshaft ereignet.

Ohne diese Ortserfahrung kann auch jener johanneische Hinweis – wo Jesus vom „Tempel seines Leibes“ (Joh 2,21) spricht –, sicher aber die christologische Deutung des Felsens, gar nicht recht vollzogen und verstanden werden; sie wird anders abstrakt und ortslos. Die christliche Gemeinde muß daher ihre Versammlung stets als Ortung inmitten des gleichgültigen und ausmeßbaren Raumes neu verstehen (bis hinein in die Raum-Gestaltung des Gotteshauses im Innern) und zugleich betroffen eingestehen, daß in Jesus Christus (und nicht mehr im geographischen Raum) der personale Ort Gottes beim Menschen endgültig da ist und jeden Ort der Gottesbegegnung durchformt²¹.

Ohne die Erfahrung eines Ortes – nicht jeder Raum ist ein Ort, aber kein Ort ohne Raum! – ist diese Mitte des Neuen Testaments und des christlichen Glaubens überhaupt nicht verständlich.

Der Fels als Ort – mitten im ebenen, gleichmäßigen Gang durch das alltägliche Flachland der Sandwüste – unterbricht das kontinuierliche und daher gestaltlose Bewußtsein und erhebt den bittend-schauenden Menschen mit Geist, Seele und Leib: „Dieser Fels ragt heraus an Höhe des Geistes und an Erschauung der Wahrheit und an Vollendung der Lebenshaltung.“²²

Die Einbergung

Dieser Vers (22) nimmt das Versprechen (v. 19), die Schönheit vorüberziehen zu lassen auf und erwähnt erneut den Felsen (v. 21). Jetzt aber steht Mose nicht mehr auf dem Felsen bei Gott, sondern Gott fügt Mose in einen Felsen-

²¹ Vgl. dazu Kl. W. Hälbig, *Der konkrete ‚Ort‘ der Allgegenwart Gottes*, in: Theologie und Glaube 69 (1979), 220–223.

²² Albertus Magnus, *Postilla super Isaiam* 32,2 (Opera omnia, hrsg. von H. Ostlender, 1952, Bd. XIX, 348).

spalt, in eine bergende Felsenhöhle hinein. Zwischen Gott und Mose entsteht scheinbar ein Abstand. Im Vers 20 heißt es: Gottes Angesicht kann der Mensch nicht sehen. Der Mensch muß in der Felsenkluft geschützt werden vor dem Angesicht Gottes, das dem schauenden Menschen den Tod bringen könnte. Zwei Grunderfahrungen spielen zusammen: einerseits die konkrete Nähe Gottes beim Menschen und andererseits die Urferne zwischen Gott und dem Menschen, wodurch der sterbliche Mensch vor der todbringenden Nähe gerettet wird und überleben darf.

Origenes findet aus seiner Sicht die Vermittlung der zwei Erfahrungen, die im Wortlaut sich zu widersprechen scheinen; er fährt in der bereits angeführten 16. Homilie zu Jeremias fort: „Was war die Kluft des Felsens? Wenn du den Felsen in seiner Einheit und den ankommenden Aufenthalt Jesu siehst, so wirst du die Kluft gemäß seiner Ankunft sehen und durch diese Kluft wird das gesehen, was nach Gott ist.“²³ Die Felsenkluft ist also die Öffnung auf Gott hin in Jesus Christus. Folgt man dieser Deutung, dann bleiben weder tödliche Nähe noch Abstand. Denn diese Höhle ist der Lichtblick auf Gott selbst und macht den Weg für das Sehen und die Nachfolge frei. Die Kluft des Felsens als Vermittlung zwischen Mensch und Gott versperrt nicht, sondern birgt und weist weiter. In Jesus Christus, der ja der Fels ist, sind Nähe und Ferne eingeborgen.

Ganz so fremd dem heutigen Verstehen der Bibel, wie es beim ersten Lesen scheinen mag, ist diese Auslegung des Origenes keineswegs. Die Gotteserfahrung des Mose scheint nicht anders möglich zu sein als in jenem Wechsel von Nähe und Ferne, von Erhebung und Versenkung in die Höhle, die den überhellen Glanz der Herrlichkeit Gottes mäßigt und mildert. Ist hier nicht ein Urbild jeder besinnenden Erfahrung und jeglichen Glaubenslebens in seinen Hoch- und Tiefen entworfen?

Die Hand Gottes

Aus der Ferne der Höhle erwächst aber nochmals eine Nähe. Es ist jetzt die Nähe der bergenden Hand Gottes, die über Mose gebreitet wird.

Mehr als 200 Stellen im Alten Testament erwähnen die Hand Gottes²⁴. Dabei dürfen vor allem zwei Aspekte hervorgehoben werden: die Hand Gottes stiftet Geschichte (vgl. Ex 13, 3), und sie weist auf das schöpferische Tun Gottes hin (vgl. Jes 45, 11 oder Ps 8, 7). Gregor von Nyssa kann so die Hand Gottes

²³ Origenes, Migne PG 13, 441.

²⁴ Zum folgenden vgl. E. Lohse, *cheir*, ThWNT 9, 413–424; für sonstige, dichterische und bildliche Hinweise ist auf das Buch aufmerksam zu machen: H. und J. Jursch, *Hände als Symbol und Gestalt* (1967); besonders zu den Händen Gottes, 11–43.

mit seiner Schöpferkraft und mit dem alles erschaffenden Wort (des Johannes-Prologs) verbinden²⁵.

Aber: die Erwähnung der Hand Gottes hier (v. 22 und 23) meint nicht die Schöpfertätigkeit und Geschichtsmächtigkeit Gottes. Schon das hebräische Wort bezieht sich auf die Handinnenfläche (kaph). Obschon durch die Redaktion der Verse 20 und 22/23 die Distanz zwischen Gott und Mose verstärkt ist, wird zugleich die Nähe Gottes intensiviert: es ist die Nähe des bergenden Handinnern. Diese Nähe ist so eng und dicht, daß Gott nur zu sehen ist, wenn er aus der Nähe wieder gleichsam weitergegangen ist und seine Hand hinweggehoben hat.

Auch diese handhaft nahe Gotteserfahrung ist dem Betenden im Alten Bund vertraut; man denke an den Psalm 139,5: „Von rückwärts und vorne schließt du mich ein, und du legst auf mich deine Hand.“ Für das Neue Testament kann man hinweisen auf das Wort Jesu an seinen Vater: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist.“ (Lk 23,46; Ps 31,6)²⁶ Auch die Ikonographie zeigt, daß die Hand (vom 4. bis zum 13. Jahrhundert) das wichtigste Zeichen für Gott-Vater war²⁷.

Wer anschauen will, wie Gnade und aufnehmend-bergende Hand zusammengehören, der betrachte das Bild Rembrandts aus dem Jahre 1668²⁸: „Der verlorene Sohn“. Der Vater kommt dem heimkehrenden Sohn (in der Ferne schon will er heimkehren) zuvor und neigt sich liebevoll-gnädig über den knienden, durch die Schuld in sich selbst gebeugten Sohn. Die Hände des Vaters nehmen seinen ganzen Leib, den Sohn selbst an und bergen ihn. Der Vater wendet sein Angesicht dem Sohn und dem Betrachter zu: so, nur so ist ein Vater. Das ist Gnade. Das Gesicht des Sohnes sehen wir kaum – weil jeder, der vor dem Bild steht, dieser Sohn sein kann. Ob sich nicht auch in diesem Bild jene den Mose behütende Handinnenfläche widerspiegelt? Ob die alttestamentliche Erfahrung der Hand Gottes nicht eine unwiderrufliche Verdichtung zur Inkarnation und zum Kreuz hin in sich schließt?

²⁵ Vgl. Gregor von Nyssa, *Der Aufstieg des Moses*, a. a. O., 116.

²⁶ Aufmerksam gemacht werden soll hier nur auf den inneren Spannungsbogen zwischen dem Geist und den Händen, zwischen dem sterbenden Jesus und dem aufnehmenden Vater; vgl. vorerst K. Rahner, *Seht, welch ein Mensch!* in: *Schriften zur Theologie VII*, 137–140.

²⁷ Vgl. *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 2 (1970), 211–214; besonders beachte man die sogenannten Gnadenstuhlbilder, auf denen die Hände des Vaters den Gekreuzigten auf- und annehmen. In ganz anderer Weise ist zu beachten, daß der Mensch nicht nur „Bild“ Gottes genannt wird, sondern daß es im Mittelalter auch üblich war, ihn als Gottes Handgebilde zu bezeichnen; vgl. dazu U. Herzog, *gotes hantgetât. Versuch, ein Wort in Erinnerung zu bringen*, in: *NZZ* 12/13. 1. 1980.

²⁸ Vgl. dazu M. Hausmann, *Der Mensch vor Gottes Angesicht. Rembrandt-Bilder-Deutungsversuche* (1976), 91–101 (mit Abbildung).

Der Rücken Gottes

Fragt man sich beim Lesen der Verse 18 bis 23, was Mose denn sehen will und was er schauen darf, dann wird Verschiedenes – von Vers zu Vers wechselnd, so als ob das zu Sehende nicht festgehalten werden kann – genannt. Mose will die Herrlichkeit (v. 18), die kabod Gottes schauen. Die Antwort Gottes aber spricht von der vorüberziehenden Schönheit und vom Namen der Gnade²⁹: beide gehen vor Mose her und sind nicht festzuhalten. Im 20. und 23. Vers wird plötzlich³⁰ vom Sehen des Angesichtes Gottes gesprochen, obschon Mose zuvor (v. 18) das Angesicht nicht sehen möchte (deutlich zeigt sich hier die Bearbeitung des Textes). Vers 20 betont den Unterschied und die Ferne zwischen Gott und Mensch³¹, jene Distanz des Todes selbst, in dem der nur zuschauende Mensch im Draußen sterben muß, damit der bittende Mensch in der Höhlung und Handeinbergung die vorüberziehende Herrlichkeit erschauen kann. Vers 21 bringt dagegen wieder die greifbare Nähe. Im Vers 22 wird nochmals die Herrlichkeit als Vollendung des Schauens genannt. Im letzten Vers 23 hingegen wird der Haupteinwand des 20. Verses wiederholt: die absolute Urdistanz, der Tod, verhindert das Sehen des Angesichtes Gottes. Der Vers 22 spricht davon, daß Gott seine bergende Hand von Mose wegnimmt, und etwas ganz Anderes und Einmaliges (wie die „Schönheit“, v. 19) gezeigt wird: Mose darf den Rücken Gottes sehen.

Das hebräische Wort für „danach“ (von hinten her), womit der Rücken gemeint ist, bezeichnet vor allem einen zeitlichen Vorgang³². Mose sieht dem nach, der im Vorübergang sich erschauen läßt. Während Mose bei Gott steht, kommt Gott selbst in Bewegung. Der Mensch in seiner Betroffenheit darf ruhen, weil Gott vorübergeht. Im Exodus, mitten im unbarmherzigen Lauf der alltäglichen Zeit, hat der Mensch wieder Zeit, um zu ruhen; er findet Ruhe, die ja die andere Zeit Gottes ist (vgl. Ps 132, 14; Hebr 3, 7–4, 11)³³.

Origenes unterscheidet im 2. Buch seines Werkes „Von den Prinzipien“ das körperliche Sehen vom geistigen Sehen (bezogen auf Joh 1, 18) – das Sehen mit den Leibes-Augen (*oculis carnalibus*) vom Schauen mit dem Blick des Herzens und der Erfahrungskraft des Geistes (*visu cordis ac sensu mentis*); er betont die Unsichtbarkeit und Unkörperlichkeit Gottes. Dann schreibt er zum Wort vom „Rücken Gottes“: „Das ist natürlich im mystischen Sinne (*sacra-*

²⁹ Dazu die sachliche Nähe von Ex 34, 5–6; Gottes angerufener Name ist seine Gnade; vgl. E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen* (1977), 85 f.

³⁰ Dazu J. Reindl a. a. O., 157, 161 und 195; ebenfalls G. v. Rad, *Theologie des AT I*, 298 und Michaelis, *Horao*, ThWNT 5, 225.

³¹ Was ja wiederum nicht heißt, daß der Mensch Gottes Angesicht nicht sehen darf; der Mensch stirbt, wenn er Gott sieht; man lese dazu einmal Lk 9, 27.

³² E. Jenni, *danach* THAT I, 110–118; hier 110.

³³ Dazu E. Schillebeeckx, a. a. O., 274–281 (dort auch sonstige Literatur und Hinweise zur „Ruhe“).

mentum) zu verstehen, wie alle Worte Gottes, und ganz fernhalten muß man die Ammenmärchen, die von Ignoranten über das ‚Angesicht‘ und den ‚Rücken‘ Gottes erfunden werden.“ Origenes interpretiert nun die Sicht des Rückens (aus dem Gegensatz zum Schauen des Angesichtes) als ein Sehen „ex parte aliqua“³⁴ (nur zum Teil, aus einer bestimmten Sicht); der Rücken wird also nicht im wörtlichen Sinne – wie es anscheinend die Gnostiker taten –, sondern im geistigen Sinne ausgelegt.

Gewiß: die Unterscheidung von Gesicht und Rücken (bei Gott) ist im Alten Testament einmalig³⁵. Ob sie allerdings nur die „spitzfindige Auskunft in einer Zeit schriftgelehrten Bemühens um die Harmonisierung bereits vorliegender Texte mit theologischen Reflexionen“³⁶ bedeutet, ist ebenso fraglich wie die Hinweise auf den Anthropomorphismus der Rede vom „Angesicht“ Gottes; diese menschengemäße Bildsprache müßte – so argumentiert man dann konsequent weiter – neu übersetzt und in bloße Kultformeln aufgelöst werden: Gottes Angesicht sehen sei nichts anderes als die Formel für den Tempelbesuch³⁷.

Aber für das 33. Kapitel im Buch Exodus und für die Unterscheidung „Angesicht – Rücken“ gilt der Ausweg in die Kultformel nicht. Darauf weist schon F. Nötscher selbst hin³⁸; auch J. Reindl schreibt: „Die Verwendung im Kult berechtigt uns in keiner Weise zu einer Ableitung aus dem Kult“, und weiter: „Nun findet sich zwar in alten Überlieferungen die Anschauung, daß es eine Möglichkeit gibt, Gott in irgendeiner Gestalt zu sehen (Ex 24, 9; Ex 34, 4f.; Num 12, 8), aber dieses Gottschauen vollzieht sich nicht an einem Heiligtum.“³⁹ Dies trifft auch für die Gottesbegegnung, die das 33. Exoduskapitel im Auge hat, zu. Es gibt Zeiten in der Geschichte der alttestamentlichen Gotteserfahrung, wo der Ort der Gottesnähe nicht im anerkannten Heiligtum zu finden ist.

³⁴ Origenes, *Von den Prinzipien*, a. a. O., 336/337, 339; vgl. den Vulgatatext von 1 Kor 13, 9: ex parte enim cognoscimus.

³⁵ Vgl. F. Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen* (1924), 53.

³⁶ J. Reindl a. a. O., 68.

³⁷ Nötscher löst fast alle Ausdrücke, in denen das Wort „Angesicht sehen“ vorkommt, auf. Auf die eigentümliche Vorrangigkeit des Sehens hat in einer genauen Wortanalyse besonders für das prophetische Schauen H. F. Fuchs, *Sehen und Schauen* (1978) aufmerksam gemacht, 250: „Das Schauen göttlicher Offenbarung hat durchaus seine eigenständige Bedeutung, das auch dann noch mehr als nur den Rahmen abgibt, wenn zur Vision die Audition hinzutritt. Man wird deshalb auch Köhler nicht zustimmen können, wenn er mit Blick auf das Gesamtphänomen Offenbarung sagt: ‚Das Visuelle huscht vorüber, der Wortinhalt bleibt.‘“ Die biblische Gotteserfahrung ist viel mehr aufs Sehen angelegt, als eine – durch die dialektische Theologie merkwürdig unterstützte – historisch-kritische Exegese lange Zeit wahrhaben wollte.

³⁸ F. Nötscher a. a. O., 46f.

³⁹ J. Reindl a. a. O., 46f. 161.

Die Gestalt Gottes

Weder reine Kultformel noch Anthropomorphismus⁴⁰ reichen als Erklärung aus. Was aber bedeuten darüber hinaus, was meinen das Angesicht, das Mose nicht sehen konnte, und der Rücken, den er gesehen hat? Die Verstehensversuche der Tradition schenken eine überraschende Fülle von Einsichten.

Das hebräische Wort *panim* (Angesicht) steht insgesamt 2127mal im Alten Testament; substantivisch und auf Gott bezogen 120mal; das zugrunde liegende Verb *puh* (sich wenden) meint vor allem ein Sich-Hinwenden auf einen anderen zu. Das entsprechende griechische Wort *prosopon* bedeutet zunächst weniger die Person in ihrem Selbstbewußtsein, sondern vielmehr das, „was (einem anderen) gegen die Augen gerichtet ist.“⁴¹ Die Bedeutungen des hebräischen Wortes sind mannigfaltig; es meint das menschliche Angesicht, das Aussehen (auch als Hinweis für das Innere), den Blick der Augen, die Person oder einfach die Vorderseite eines Gegenstandes. Seine intensivste Bedeutung erhält es als Zuneigung und Zuwendung, die kaum noch etwas mit der Vorderseite eines Gegenstandes zu tun hat. Geht man von dieser Grundbedeutung aus, dann weist das Wort „Angesicht“ (im 33. Exoduskapitel zusammen mit den anderen Worten Gnade, Erbarmen, ortshafte Nähe bei Gott und bergende Hand) auf ein liebevolles Sichneigen Gottes zu Mose hin.

Aber die Hinzufügung des Wortes „Rücken“ von späterer redaktioneller Hand, die vielleicht selbst auf einem Mißverständnis des Wortes „Angesicht“ als wörtlich zu nehmende Vorderseite beruht⁴², scheint nun die Grundbedeutung zu ändern: das Angesicht wird endgültig zur Vorderseite, die Gott vom Menschen abwendet, und der Rücken zur bloßen Teilsicht oder Rückseite; Gottes Zu- und Hinneigung sind dann nicht mehr sichtbar und von Mose abgewandt. Die ursprüngliche Zuwendung Gottes in Gnade wird abgeschwächt⁴³; Mose möchte Gottes Gnade erfahren und die Herrlichkeit des Angesichtes sehen, ihm wird sogar versprochen, die Schönheit Gottes im Vorübergang schauen zu dürfen – aber zuletzt darf er Gott nur von hinten, nur Gottes Rückseite sehen; Mose hat zuletzt das Nachsehen.

Mit den bisher gegebenen Erläuterungen wird die Deutung des Origenes aufgenommen. Der „Rücken“ Gottes ist dann nur jene Teilsicht von Gott, die

⁴⁰ Vgl. die den Menschen in seinem Wesen wandelnde Ausdeutung eines positiv verstandenen Anthropomorphismus: „Der Mensch – jener Andere, als welcher er der sein muß, kraft dessen der Gott allein sich überhaupt offenbaren kann, wenn er sich offenbart.“ (M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1971, 198).

⁴¹ E. Lohse, *prosopon*, ThWNT 6, 769–781; hier 769 A 1; insgesamt auch A. S. van der Woude, *Angesicht*, THAT II, 432–460; ebenfalls J. A. Robilliard, *Face*, DictSpir V, 26–33; hier wird auch vor einer allzu schnellen Gleichsetzung von „Angesicht“ und „Person“ gewarnt.

⁴² Vgl. J. Reindl a. a. O., 68 f.

⁴³ Vgl. z. B. Kittel, *akuo*, ThWNT I, 218 und auch E. Lohse a. a. O., 774, der darin noch eine Bestätigung des Vorranges vom (hebräischen) Wort vor dem (griechischen) Auge sehen will.

dem Menschen möglich ist, und darf auf keinen Fall wörtlich genommen werden; es bedeutet Abschwächung und Wissen als bloßes Teilwissen.

Doch bereits Gregor der Große nimmt die Unterscheidung von Angesicht und Rücken vertiefend auf und wendet sie auf zwei Stufen der Gotteserkenntnis an: „Was wir jetzt von der Göttlichkeit betrachten können, ist nicht die Pracht selbst, sondern die Hülle der Pracht. Zwar die Rückseite erkennen wir, wenn wir nachfolgen; aber beim Folgen gelangen wir zu ihm, und so erkennen wir die Vorderseite, das ist die Pracht des Gesichts.“⁴⁴ Der Rücken ist nur die Hülle der Pracht; die Vorderseite (*anteriora*) ist die Pracht des Gesichts, die sehen wir aber erst nachher im Himmel, wenn wir nachfolgen. Gregor interpretiert schon mit Zeit und Ewigkeit; den „Rücken“ (der Zeit) selbst muß er aber noch vom „besseren“ Angesicht (der Ewigkeit) her auslegen.

Wohl im Anschluß an Augustinus deutet nun Rupert von Deutz den „Rücken“ Gottes christologisch aus und läßt den Logos sprechen: „Ich aber steige deshalb – Mensch geworden unter Menschen – hinauf, damit in mir der Mensch, der in Adam gestorben ist, wieder lebt. Wenn ich also hinaufstiege nicht im Menschen – als verborgener Gott –, sondern als geoffenbarter Gott, so würde der Nutzen des Kreuzes behindert, und der Mensch könnte nicht leben, weil er nicht erlöst wäre. Den wahrhaftig Glaubenden wird der Vorteil des Schauens nicht verneint ... Nachdem er nämlich von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgestiegen ist, haben sie (die Glaubenden) erkannt und so in gewisser Weise seine Rückseite gesehen.“⁴⁵

Diese Rückseite Gottes ist der menschengewordene und als Mensch aufgestiegene Sohn Gottes; ihm sehen die Glaubenden – bei seinem Aufstieg – nach. Die Rückseite ist nun keine bloße Abschwächung mehr, sondern die für das menschliche Heil notwendige Weise, wie Jesus Christus als verborgener Gott in den Himmel aufsteigt.

Ebenfalls christologisch legt Wilhelm von Saint-Thierry diese Stelle in seiner Schrift „Über die Gottesschau“ aus: „Und oft, wenn ich betrachte und zu sehen begehre, seh ich den Rücken dessen, der mich sieht, das heißt: ich schaue auf zur Niedrigkeit der menschlichen Heilsordnung Christi, deines Sohnes, wenn sie vorüberzieht.“⁴⁶ Den Rücken Gottes sehen, heißt auch hier: Gott so sehen, wie er sich dem Menschen zeigt, nämlich in Niedrigkeit in Jesus Christus. Diese Zuwendung in Niedrigkeit wird von Martin Luther aufgenommen. Er legt den Rücken Gottes ebenfalls christologisch aus: „Die Rückseite und

⁴⁴ Gregor der Große, *In librum primum regum Nr. 111* (CCSL CXLIV, 611; Migne PL 466).

⁴⁵ Rupert von Deutz, *De sancta Trinitate et operibus eius* (CCCM XXII, 797); man vergleiche dazu auch Bonaventura, *Itinerarium* (München 1961), 155: „Laßt uns also sterben und in das Dunkel eintreten; gebieten wir den Sorgen, Gelüsten und Trugbildern Schweigen; gehen wir mit Christus, dem Gekreuzigten, aus dieser Welt zum Vater, damit wir, wenn uns der Vater gezeigt worden ist, mit Philippus sprechen: Es genügt uns.“

⁴⁶ W. von St.-Thierry, *Gott schauen Gott lieben* (1961), 19.

das Sichtbare Gottes ist das Gegenteil des Unsichtbaren, das ist die Menschlichkeit, die Kraftlosigkeit und die Torheit.⁴⁷ Der Rücken Gottes ist die Nähe Gottes in Jesus Christus am Kreuz, in Kraftlosigkeit und Torheit. Gott wendet sich gerade nicht vom Menschen ab, sondern menschlich dem Menschen zu, also in Niedrigkeit. Wer den Rücken Gottes sieht, der schaut Gott nicht mehr nur zum Teil, sondern so, wie er zutiefst uns Menschen nahe ist. Der Rücken ist keine Abwendung, sondern eine Konkretisierung dessen, was mit Angesicht gesagt ist: das bis zur Niedrigkeit Absteigen Gottes, seine Zuwendung zum Menschen.

Freilich: mit der Absage, daß kein Mensch das Angesicht Gottes sehen kann, wird zugleich jenes Mißverständnis abgewehrt, das aus der vorüberziehenden Herrlichkeit Gottes ein anschauliches Abbild machen will. Die Umwendung vom Angesicht zum Rücken im Vorbeiziehen selbst spricht auf deutliche Weise aus, was der alttestamentliche Beter schon immer gewußt hat: daß er sich von Gott kein Bild machen darf; aber auch, was er nur ahnend und bittend erfahren konnte, daß Gott sichtbar wird in Niedrigkeit. Die Unterscheidung von Angesicht und Rücken – und hier kommt alles auf die Unterscheidung und Wendung an – läßt den Menschen statt eines fixierbaren Bildes jetzt eine Gestalt Gottes schauen. Nur das Angesicht schauen zu wollen birgt immer die Gefahr, zuletzt eine bloß abbildhafte Vorderseite präsentiert zu sehen. Aber die Gestalt Gottes ist weder ein Abbild noch eine Verkörperlichung. Wir begreifen schon schwer, daß auch der menschliche Leib zuinnerst Wendung und Zuwendung ist. Die Gestalt Gottes ist noch weitaus mehr das liebende Verhalten und die bis zur Menschwerdung und zum Kreuz vollzogene Zuneigung Gottes zum Menschen. Sie darf nicht als ein Mehr an Information, sondern als das Tun Gottes auf uns zu gesehen werden. Weil aber Gott sich selbst zum Menschen hin engagiert, deshalb kann auch der Mensch nur bittend und selbst engagiert Gott erschauen. Oder nochmals auf den Text des 33. Kapitels hin gesprochen: die vorüberziehende Schönheit zeigt sich als kenotische, sich entäußernde Gestalt. Die Gestalthaftigkeit Gottes ist die sich erniedrigende Schönheit und Liebe.

⁴⁷ M. Luther, *Disp. Heid. h.*, WA 1, 362; vgl. WA 40/1 78, 6; TR 1, 467, 32 Nr. 925.