

Der Name Gottes

Ex 3 als theologische Gotteslehre

Egbert Ballhorn

In Ex 3,14 offenbart Gott seinen Namen, er legt ihn selbst aus, und zugleich entzieht er ihn durch die Art seiner Deutung einer statischen Festschreibung. Alle biblischen und nachbiblischen Traditionen wissen um die Kostbarkeit des Namens und zugleich darum, sich seiner nicht bemächtigen zu können und zu dürfen. Auch die Praxis, den Namen nicht auszusprechen und den Sinnraum des Tetragramms durch einen Platzhalter zu markieren, gehört hierher. In den deutschsprachigen Übersetzungen wird üblicherweise HERR als Ersatzwort verwendet. Beständig stellt sich jedoch die Frage, wie der Gottesname zu deuten, auszulegen sei. Diese Frage kann nicht abschließend beantwortet werden, sie bedarf immer neuer Ansätze. Im katholisch-deutschsprachigen Raum stellt sie sich erneut mit der Revision der Einheitsübersetzung 2016. Der vorliegende Essay unternimmt den Versuch, nicht die hebräische Semantik als Quelle zu verwenden, sondern dem Erzählablauf von Ex 3 Elemente zu entnehmen, die zur Deutung des Gottesnamens beitragen können. Die Lektüre von Ex 3–4 kann zum Verständnis des Gottesnamens beitragen.

1. Der Gottesname in der Revision der Einheitsübersetzung

Es war ein Ziel bei der Revision der EÜ, den ungenauen und schwankenden Umgang der bisherigen Bibel mit dem Gottesnamen zu vereinheitlichen. In der Ausgangsfassung von 1978 war es üblich gewesen, das Tetragramm entsprechend der langen Übersetzungstradition durch das Wort „Herr“ wiederzugeben. An ca. 150 Stellen jedoch war es mit „Jahwe“ transkribiert. Kriterien zur Auswahl dieser Stellen waren nicht ersichtlich. Man kann vermuten, dass die Übersetzer an jenen Stellen, an denen ihnen die Verwendung des Tetragramms als Eigenname besonders eindrücklich war, diese Variante wählten. So beispielsweise in Ex 1,15 f., und in Dtn 6,4 (aber nicht in 6,5).

Das geschah nicht nur um den Preis, in der Übersetzung die Einheitlichkeit des hebräischen Textes aufgelöst zu haben. Die laute Aussprache

des Gottesnamens ist seit ältester Zeit in der jüdischen Tradition unüblich, wie bereits die Septuaginta und das Neue Testament belegen. Die Aussprache des Gottesnamens stellt daher einen Bruch mit der biblischen Tradition dar, vor allem jedoch eine Unsensibilität gegenüber dem Judentum, dessen Erwählung wir unseren ersten Teil der zwei-einen Bibel¹ und auch die Überlieferung des Gottesnamens überhaupt verdanken.

Seit 1978 sind viele Dinge in Bewegung geraten. Der jüdisch-christliche Dialog hat eine zunehmende Bedeutung für die christlichen Kirchen erlangt. Bereits in der römischen Instruktion „liturgiam authenticam“ von 2001 erging die Vorschrift, das Tetragramm ausschließlich und einheitlich mit einem Äquivalent von „dominus“ wiederzugeben, wobei im Wortlaut der Instruktion auf den entsprechenden langen Gebrauch („iuxta traditionem ab immemorabili receptam“; Liturgiam authenticam 41c), belegt durch die Septuaginta, und die Kirchenväter hingewiesen, aber der jüdische Ursprung ausgeklammert wird. Dass auch die Achtung vor der jüdischen Tradition mitspielt, wurde 2008 offiziell dokumentiert, als die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung „Direktiven zum Gebrauch des Gottesnamens in der Liturgie“ herausgab, die diesen Punkt herausstrich.² Damit reagierte der Vatikan auch auf einen Wunsch von jüdischer Seite, wie er auch in der Bitte des römischen Oberrabbiners Riccardo di Segni an Papst Benedikt XVI. zum Ausdruck kam.

So stand es zu keiner Zeit zur Debatte, bei der Revision der Einheitsübersetzung zu einer einheitlichen Lösung zu greifen und das Tetragramm konsequent an allen Stellen mit „Herr“ wiederzugeben. Daneben war klar, das Tetragramm in Kapitälchen zu setzen (HERR), um auf diese Weise den deutschsprachigen Übersetzungstext auf den hebräischen Urtext hin an dieser entscheidenden Stelle durchsichtig zu machen und auch typographisch ein „Unterbrechungssignal“ zu senden. Gleichzeitig trat man damit in einen ökumenischen Raum ein, denn diese Praxis ist in der Lutherbibel und den allermeisten protestantischen Bibelübersetzungen seit langem Usus.³

Weil die Qualität des revidierten Textes der EÜ besser war als zuvor, erübrigten sich an vielen Stellen Fußnoten, die auf den „eigentlichen“

1 So die Formulierung bei Steins (*Steins*, Einheit, 104; *Steins*, Elementarisierung, 165).

2 Vgl.: <https://www.uibk.ac.at/praktheol/kirchenrecht/teilkirchenrecht/oebiko/gottesname.html>.

3 Es gibt eine intensive Debatte um die Angemessenheit der Übersetzung des Tetragramms mit „Herr“, u. a. auch, weil gegenüber dem hebräischen Adonaj und dem griechischen Kyrios im Deutschen noch einmal eine Bedeutungsverschiebung und -verengung stattfindet, die auch problematische Genderaspekte zur Folge hat. Auf diese Fragestellung kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden.

Wortlaut des hebräischen Urtextes hinwiesen. Daher hat sich das Leitungsgremium entschieden, die Zahl der erläuternden Anmerkungen möglichst zu reduzieren. Dennoch geschah es kurz vor Abschluss der Revision, dass deutlich wurde, dass ein ganz unerläuterter neuer Gebrauch der Übersetzung und Darstellung des Gottesnamens bei vielen Menschen zu Irritationen führen könnte. Und so fügte Christoph Dohmen, der als Revisor für das Buch Exodus zuständig war, m. W. in letzter Minute, an der einzig dafür in Frage kommenden Stelle (Ex 3,14 f.) noch folgenden Text ein:

Der Gottesname ist schwer zu deuten. An der vorliegenden Stelle wird an den Namen durch einen geheimnisvollen Satz, der etwas durch sich selbst erklärt, angespielt. Etwa: Ich bin, der ich bin oder auch, wenn man den in den Verbformen enthaltenen Aspekt der Zukunft aufnehmen will: Ich werde sein, der ich sein werde. Wie auch immer zielt die Umschreibung darauf ab, die Unverfügbarkeit Gottes – auch und gerade wenn er seinen Namen offenbart – zu wahren.⁴

In seinen Forschungen ist Christoph Dohmen ein bleibender Sachwalter des Exodusbuches. Sein großes Kommentarwerk und dann die (anonyme) Kurzerläuterung zu Ex 3,14 in der EÜ 2016 zeigen exemplarisch die gesamte Bandbreite seiner exegetischen Wirksamkeit auf. Damit steht er in der langen Reihe derjenigen, die diesen Text lesen und ausdeuten, zugleich prägt er selbst die weitere Wirkungsgeschichte dieses Textes auf vielfältige Weise und ganz unterschiedlichen Ebenen.

2. Ex 3,14 als Offenbarung des Gottesnamens

Die Formulierung in Ex 3,14, in der Gott seinen Namen deutet und ihn gleichzeitig einer Deutung entzieht, ist ein Punkt, an dem die Exegese immer wieder aufs Neue ansetzt, um die Sinndimensionen dieser Aussage zu erschließen.⁵ Der vorliegende Essay zu Ehren von Christoph Dohmen stellt sich in die Reihe derjenigen, die an diesem unerschöpflichen Text arbeiten. Welche Bedeutung hat der Gottesname? Der in Gottesrede gegebene Deutungssatz „Ich werde sein, der ich sein werde“ ist in seiner Formulierung rekursiv. Gerade die Wirkungsgeschichte der Septuaginta mit deren Übersetzung „der Seiende“ hat hier für eine Perspektivverengung auf eine philosophische Deutung gesorgt, die dem biblischen Text nicht gerecht wird. Wenn man den Gottesnamen jedoch im Erzählzusam-

⁴ Als Erläuterung hierzu siehe den Exkurs: *Dohmen / Söding*, Der Gottesname (JHWH) in der Einheitsübersetzung von 2016.

⁵ Vgl. *Dohmen*, Exodus (2015), 156–165.

menhang der Offenbarungs- und Berufungserzählung von Ex 3 liest, dann erhält er eine kontextuelle Auslegung. Die Erzählung selbst kann als narrative Deutung des Tetragramms verstanden werden, wie natürlich auch die gesamte Bibel als Erläuterung des Gottesnamens zu lesen ist.

In Ex 3–4 spricht Gott nicht allein seinen Namen und das Deutungswort aus, er wird in der gesamten Perikope als Handelnder und Redender geschildert. Somit gibt es eine Fülle von Worten Gottes und Aussagen über Gott, die nicht nur ihn als handelnde Figur im narrativen Gewebe qualifizieren, sondern die eben auch auf diese Weise das Wesen Gottes den Leserinnen und Lesern schrittweise enthüllen. Somit gibt es zwei einander ergänzende Weisen, die Bedeutung des Gottesnamens aus Ex 3,14 zu eruieren: die semantische und syntaktische Analyse der Selbstaussage Gottes – und der Blick auf seine Einbettung in den Erzählzusammenhang. Dieser Zugang ermöglicht eine Argumentation zum Verständnis des Gottesnamens, die auch für Leserinnen und Leser, die nicht über hebraistische Kenntnisse verfügen, nachvollziehbar sein kann.

In Ex 3–4 handelt Gott, er spricht über sich selbst und geht in einen Dialog mit Mose. Dabei kann im Vollzug der Lektüre verfolgt werden, wie schrittweise durch Gottes Sprechen und Handeln und auch durch das Mit-tun des Mose (durch sein Verhalten, seine Reaktionen und Fragen), auf das Gott sich einlässt und reagiert, Aspekte des Wesens Gottes enthüllt werden. Neben dem Mittel des Dialogs nutzt die Erzählung auch Raum und Zeit als symbolische Dimensionen, um die Bedeutung des Gottesnamens den Leserinnen und Lesern erkennbar zu machen.

3. Der Raum der Gottesoffenbarung

Ex 3 erstellt eine regelrechte „Bühne“, auf der die Erzählung stattfindet. Hier wird narrativ eine Topographie errichtet, die den Sinngehalt der Erzählung entscheidend mitprägt. Ferne und Nähe, Fläche und Höhe sind symbolisch konnotierte Dimensionen. Gott legt sich in Raum und Zeit aus.

3.1 Suchbewegungen des Mose

Aussagekräftig sind dabei vor allem die Bewegungen im Raum. Mose treibt seine Herde „über die Wüste hinaus“ (vgl. Ex 3,1). Schon in diesem ersten Satz verbinden sich Alltagstätigkeit und symbolisches Handeln. Dass Mose einen Raum hinter der Wüste betritt, kann neben realienkundlichen Aspekten auch dafür stehen, dass er Neuland betritt. Dass Mose vor seiner

Berufung Hirte ist, entspricht den Topoi altorientalischer Königsideologie. Die Szene kann auch als Prolepse dafür gelesen werden, dass Mose im Exodus das ihm anvertraute Volk in die Wüste und eben in jenes Neue Land führen wird, das dahinter für sie bereitet ist.

Jedenfalls beginnt die Erzählung mit einer Eigenbewegung und Eigeninitiative des Mose zwischen Alltagstätigkeit und Suche nach Neuem. Der Dornbusch, der im Feuer nicht verbrennt, ist zuerst schlicht ein Aufmerksamkeitsignal. Am Anfang steht keine überwältigende Wirklichkeit, sondern eine Unterbrechung der Alltagswelt, die sich erst durch den Anruf und den Dialog für eine neue Dimension öffnet. Entscheidend aus topographischer Sicht ist die Reaktion des Mose. Er spricht zu sich selbst, weil er noch keinen Gesprächspartner hat, und dabei entscheidet er, der Erscheinung näherzutreten. Das entsprechende Lexem סור wird in den geläufigen Übersetzungen mit „nähertreten“ oder ähnlichen Bedeutungsvarianten wiedergegeben. Dabei trägt es vor allem die Bedeutung „abbiegen, (ab)weichen, den eingeschlagenen Weg verlassen“. Im Gegensatz zu שוב, das eine vollständige Richtungsumkehr, sowohl in räumlicher als auch in symbolischer Hinsicht anzeigt, steht סור für die *Richtungsänderung*. Das Lexem hat eine topographische Grundbedeutung, freilich liegt eine metaphorische Bedeutung nahe, die ebenfalls Verwendung findet (vgl. Ex 32,8; Dtn 5,32). Im Gegensatz zu שוב, bei dem die Richtungsumkehr und das Zurückkommen auf den alten Weg das Ziel ist, geht es bei סור primär darum, den bisherigen Weg zu verlassen. Eine „theologische“ Bedeutung des Wortes entsteht erst aus dem Kontext. Im Zusammenhang von Ex 3 bedeutet es: Mose lässt sich von seinem Weg abbringen, er lässt ihn korrigieren – auch wenn es vorerst noch die Wissbegierde gegenüber der unbekannteren Erscheinung ist. Dass sie nicht gestillt wird, sondern ihre Bedeutung verliert, weil etwas ganz anderes Mose in den Horizont tritt, gehört zur Erzählstrategie des Textes. Ein größerer semantischer Bogen spielt sich ein: Während es für die späteren Generationen existenziell ist, keinesfalls von der Tora abzuweichen (vgl. Jos 1,7; 23,6), so muss Mose als Erstberufener erst einmal bereit sein, vom Gewohnten abzulassen, die Alltagswege zu verlassen. Mose lässt sich von seinem Weg abbringen, das ist der entscheidende Anfangspunkt.

Aus der Überlegung des Mose im Selbstgespräch geht hervor, dass die Erscheinung in seinem Gesichtskreis, jedoch abseits seines Weges zu finden ist. Es bedarf eines Richtungswechsels zu dem Dornbusch hin. Das ist als Aussage zu werten, wie Gott sich zu erkennen gibt: persönlich (denn Gott ist hier nicht allgemein sichtbar, sondern nur „ihm“), nicht unausweichlich, aber dem erreichbar, dem die Erscheinung zugeordnet ist und der mit offenen Augen unterwegs ist und sich Fragen stellt. Gott am Rand. Er positioniert sich gewissermaßen „exzentrisch“, um dann jedoch ein

neues Zentrum zu definieren, denn die Erscheinung ereignet sich „aus der Mitte“ des Dornbuschs. Und damit wird anscheinend von dieser durchaus nicht gewaltigen Erscheinung her (wie groß mag ein brennender Dornbusch in der Wüste schon sein?) die Welt neu vermessen. Der Kommentar der Erzählstimme, dass Mose am „Gottesberg“ sei (Ex 3,1), muss als Prophezeie des Folgenden angesehen werden. Von hier nimmt alles seinen Ausgang. Zugleich wird schon hier narrativ-topographisch die Vertikale mit der Gottesdimension zusammengebracht.

3.2 Heiliger Boden durch Gottes Nähe

In der topographischen Gestaltung des Ortes geht es dann insofern einen Schritt weiter, als Gott Mose zuruft „Nahe nicht hierher! Zieh deine Sandalen von deinen Füßen. Fürwahr, der Ort, wo du stehend: Heiliger Boden ist es!“ (Ex 3,5). Erstaunlich ist, dass hier eine Perspektivenumkehr stattzufinden scheint. Gott weist Mose an, nicht noch näher hinzutreten, jedoch mit der Begründung, dass er sich auf heiligem Boden befinde. Die Gottesstimme bezeichnet nicht den eigenen Ort als heiligen Boden, sondern den Standpunkt des Mose. Selbstverständlich geht die Heiligung nicht von Mose aus, sondern von Gott, so dass Mose beim Hinzutreten zum Dornbusch nicht nur in Hörweite zu Gott, sondern auch in die Nähe seiner Heiligkeitsaura tritt. Aber die Formulierung aus Gottes Mund setzt einen anderen Schwerpunkt: Nicht allein „wo ich bin“, sondern „wo du stehst – dort ist heiliger Boden“. Wenn Mose die Sandalen ablegen soll, kann es auch so gedeutet werden, dass er in einen unmittelbaren physischen Kontakt mit dem geheiligten Erdreich treten kann. Dass Mose sich nicht weiter dem Dornbusch nahen soll, kann als göttliches Tabu gedeutet werden, ebenso jedoch auch als Hinweis darauf, dass es keine größere Nähe mehr braucht, um selbst auf heiligem Boden stehen zu können. Es ist auch nicht einfach so, dass Gott durch seine Anwesenheit die Welt, gewissermaßen in konzentrischer Abstufung, heiligt; vielmehr findet die Heiligkeit Gottes gewissermaßen da statt, wo Menschen sie im Gegenüber Gottes zugesprochen erhalten.

3.3 Aufsteigende Klage – herabsteigender Gott

Anschließend spricht Gott davon, dass er den Notschrei Israels gehört hat. Schon zuvor berichtet die Erzählstimme vom Stöhnen und dem Hilferuf der Israelitinnen und Israeliten: „Und es stieg auf ihr Geschrei zu Gott aus ihrer Knechtschaft“ (Ex 2,23). Auch wenn der Adressat des Rufes dort nicht

genannt ist – an anderen Stellen ist dies ersichtlich (vgl. Ps 18,7; 39,13; 40,2; 102,2; 145,19). Dabei kommen deutlich erkennbar die symbolischen Raumdimensionen ins Spiel. Indem die Israeliten stöhnen und schreien, entlassen sie etwas, das die horizontale Dimension ihrer Unterdrückten-Welt überschreitet und aufgrund der Hörbereitschaft Gottes zu ihm gelangt. Die Vertikale steht für diese andere, höhere Dimension von Wirklichkeit, die der Mensch nicht betreten kann, die Gott aber von sich aus öffnet. Als Reaktion auf dieses Aufsteigen wird er selbst „herabsteigen“.

Gott wird als Hörender und Reagierender dargestellt: „Und es hörte Gott ihre Wehklage, und es gedachte Gott seines Bundes mit Abraham, mit Isaak und mit Jakob. Und es sah Gott die Söhne Israel, und Gott erkannte“ (Ex 2,24f.).

Von Gewicht für die theologische Gotteslehre ist diese letzte Aussage vom Erkennen Gottes, die vielen Auslegern Schwierigkeiten bereitet hat, so dass sie vereindeutigende Interpretationen wählten wie „Gott fühlte mit“⁶, oder mit LXX, die ein Objekt zufügt: „gab sich ihnen zu erkennen“. In seiner Auslegung bleibt Christoph Dohmen streng am Text,⁷ und die vorliegende Auslegung folgt ihm darin. Der entscheidende Punkt scheint zu sein, dass *Gott* der Erkennende ist, dass er sich das an Menschen Geschehende zu Herzen gehen lässt. Das hebräische Lexem עָרַךְ meint ja nicht allein ein faktisches Zur-Kenntnis-Nehmen, sondern ein hoch engagiertes inneres Wahrnehmen einer umfassenden Wirklichkeit. Das Leid des israelitischen Volkes ist für Gott die Wirklichkeit schlechthin, die ihn angeht. Die Rede vom Aufsteigen des Klagegeschreis ist daher weniger eine „natürliche“ Bewegung, sondern zeigt bereits die Annahme und Aufnahme der Not „an höherer Stelle“ an, genau wie der Duft der Opfer im Tempel zu Gott aufsteigen wird.

In die Selbstvorstellung Gottes hinein kommt ein weiterer topographischer Aspekt. Er spricht nicht allein von seiner Wahrnehmung des Leides des Volkes Israel, sondern dass er herabgekommen sei, um es der Hand Ägyptens zu entreißen (Ex 3,8). Die horizontale Bewegung des Mose und später Israels als Weg zur Befreiung und in die Gotteserfahrung ist erst möglich, nachdem eine vertikale Bewegung Gottes erfolgt war. Nicht erst nach dem Herabsteigen nimmt Gott Leid und Unterdrückung wahr; das war schon zuvor geschehen. Ja, dass er im Himmel thront, ist im biblischen Weltbild geradezu eine Voraussetzung dafür, dass er „Einsicht“ und Überblick über die menschlichen Lebenswelten hat; wie es beispielsweise Ps 113,5–7 (vgl. Jes 57,15) belegt. Dass Gott hoch oben thront, meint keine

⁶ *Jacob*, Das Buch Exodus, 39.

⁷ Vgl. *Dohmen*, Exodus (2015), 87.89f.

Entfernung von den Menschen, denn gerade von dort her nimmt er die Unterdrückung der Geringen wahr und greift zu ihren Gunsten ein.

Die anabatische und die katabatische Bewegung stehen in innerer Beziehung zueinander, weil Gott diese Beziehung stiftet. So mag es dann auch nicht überraschen, dass Gott in der Erläuterung seines Plans gegenüber Mose hier zum ersten Mal in der Tora Israel „mein Volk“ nennt (Ex 3,7). Die Versklavung in der Fremde nimmt Israel nicht seine Würde oder schmälert diese. Im Gegenteil, es ist gerade der Notschrei Israels, der Gott auf den Plan ruft.

4. Gottes Mitgehen

Am Ende des Gesprächs zwischen Mose und Gott geht der nun berufene Prophet und kehrt zu seinem Schwiegervater Jitro zurück (Ex 4,18). Von einem Auffahren oder Rückkehren Gottes an den Ort seiner bisherigen Präsenz ist nicht die Rede, und auch das ist Teil der Gottesvorstellung der Erzählung. So, wie die Gotteserscheinung aus dem Dornbusch keine Manifestation vor aller Welt war, sondern allein dem Mose galt, so spielt der Erscheinungsort vorerst keine Rolle mehr. Gott hatte gesagt und gezeigt, wo er war: „fürwahr: ich werde mit dir sein“ (Ex 3,12). Somit wandert die Gottespräsenz von nun an mit Mose mit. Der Ort Gottes ist bei den leidenden Menschen, und er ist bei seinem Gesandten Mose. Das Sein Gottes ist sein Anwesendsein in der Welt, nicht in abstrakter Weise eines Überallseins, sondern in den privilegierten Formen des Mitleidens und des Begleitens konkreter Menschen. Der Gott, der sich gegenüber Mose in einer äußerlich aufsehenerregenden Erscheinung gezeigt hat, verlässt diese Präsenzweise, um in den Modus des unsichtbaren, aber lebenswirksamen Mitgehens überzugehen.

5. Die Zeitdimensionen der Gottesoffenbarung

Die Frage nach Zeit und Geschichtlichkeit lässt sich auf sehr unterschiedlichen Ebenen stellen. Die Rückfrage nach dem „historischen Mose“ ist vergleichsweise unergiebig. Womöglich als Ausgleich hierfür hat sich die Exegese des letzten Jahrhunderts einer anderen Geschichtsdimension angenommen: der Textentstehung, also der Literargeschichte. Denn dass dem Moment der Geschichtlichkeit eine eminente wissenschaftliche und daher auch theologische Bedeutung zukommt, steht außer Frage. Damit ist je-

doch die Suche nach den geschichtlichen Sinndimensionen des Textes noch nicht erschöpft, denn er handelt ja selbst intensiv von der Zeit.

5.1 Rückblick: Der Gott der Väter (und Mütter)

In Ex 3 wird die Idee der Geschichtlichkeit zu einem Moment der Gottesoffenbarung selbst. Gott tritt in menschliche Geschichte ein und gestaltet diese mit. Das geschieht in Ex 3 über das Konzept der „Väter“.⁸ Gott stellt sich Mose als „Gott deines Vaters“ und als „Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs“ vor. Es ist für die Namensdeutung der Gesamterzählung sicher nicht ohne Bedeutung, dass es sich auch hier um eine Selbstvorstellung Gottes handelt, bei der er zur Selbstidentifikation zuerst nicht seinen eigenen Namen, sondern die Namen der Väter angibt. Damit werden die Väternamen zu einem Teil der Selbstbezeichnung und Identität Gottes. „Gott deines Vaters“ und „Gott Abrahams“ ist ein Titel, der in die Nähe einer Namensoffenbarung kommt, weil er eine klare Identifizierung Gottes erlaubt. Und so möchte Gott gesehen und angesehen werden.

Benno Jacob weist darauf hin, dass mit der Formulierung „Gott deines Vaters“ keine summarische Bezeichnung der drei Erzväter gemeint sei, sondern wirklich der Gott des Vaters des Mose, wie es auch in Ex 15,2 und 18,4 zum Ausdruck kommt.⁹ Damit findet eine Verknüpfung statt: Der Gott der Erzeltern, der Gott der Geschichte Israels, er ist derselbe, den Mose aus seiner eigenen Familiengeschichte her kennt. Individualgeschichte und Geschichte des Volkes werden hier miteinander verbunden. Zwei Modi von Geschichtserfahrungen werden hier zusammengebracht; das individuelle (Familien-)Gedächtnis und das kollektive Gedächtnis des Volkes. Wie Jakob in Gen 31,5 vom Gott seines Vaters sprechen konnte, so kann sich auch Gott in Ex 3 als Gott des Vaters Abraham zu erkennen geben. Der Unterschied besteht freilich darin, dass der Gott der Väter Abraham, Isaak und Jakob durch deren Funktion als Patriarchen zur normativen Gottheit aller nachfolgenden Generationen geworden ist, während der Gott des Vaters des Mose (Amram, wie erst Ex 6,20 nachträgt) dessen individuelle Gottesgeschichte spiegelt, die darüber hinaus keine „dynastische“ Folgebedeutung haben wird, zumindest nicht unter diesem Namen. Mose ist kein Stammvater und wird es nicht sein. Der Gott, der sich ihm zeigt, ist vor allem der Gott ganz Israels. Hier verwebt Gott in seiner Selbstvorstel-

⁸ Diese Parallele wird von *Rendtorff*, *Theologie des Alten Testaments*, 35 f. herausgestellt.

⁹ Vgl. *Jacob*, *Das Buch Exodus*, 48.

lung die individuelle Familien- und Erfahrungsgeschichte des Mose mit der normativen Geschichte Israels, für die die Erzväter und -mütter stehen.

Der Gott, der seinen Namen offenbart, ist derjenige, der schon immer bekannt war, und mit Ex 3 setzt er zu einer Fortsetzung an. Diese Vergangenheit ist für Menschen erhellend und für Gott verpflichtend.

Die Anknüpfung der Gottesoffenbarung an die Erzeltern Erzählungen wird nicht allein durch den wörtlichen Väterbezug markiert, sondern auch durch die Form der Anrede an Mose und die Dialogformen. Gott „lässt sich sehen“ (Ex 3,2). Gleiches wird von Abraham (Gen 12,7; 17,1; 18,1), Isaak (Gen 26,2.24) und Jakob (Gen 35,9) berichtet. Und genau so, wie Abraham und Jakob bei der Gotteserscheinung doppelt mit ihrem Namen angeredet werden und diese mit „Hier bin ich“ antworten (Gen 22,1.11; 46,2), so geschieht es in Ex 3,4 mit Mose.

Und ebenso ist das Motiv des Mit-Seins, das in der Jakobserzählung eine hervorgehobene Rolle spielte und diesen auf seinem Lebens- und Lernweg begleitet (Gen 28,15; 31,3; 46,4), auch in der Gotteszusage an Mose von zentraler Wichtigkeit. Auf eine Parallele sei besonders hingewiesen: Bei der Mitseinsaussage Gottes in Gen 31,3 handelt es sich nicht allein um einen Nominalsatz, sondern gar um einen Verbalsatz mit *āhjāh* אֲהִי־אִתְּךָ: „Ich werde sein – mit dir“. Dieser Vers kann als Verknüpfungselement angesehen werden, denn er verbindet die Mitseinsaussage Gottes in den Erzeltern Erzählungen mit der Seinsaussage von Ex 3. Zumindest im Rückblick ist diese Verbindung erkennbar. In Gen 31,3 definiert Gott sein Sein ausdrücklich als sein Mit-Sein; er lässt seine Verheißung gelingen auch über die Schwierigkeiten des Lebensweges, die Jakob zu bestehen hat. Hier beginnt schon ein Teil der Selbstoffenbarung Gottes am Dornbusch.

Und das Mitsein Gottes wird mit Mose nicht aufhören. Es wird auch dessen funktionalem Nachfolger Josua gelten. Das kündigt Gott in Dtn 31,23 an und wird Josua in Jos 1,5 erneut versichert, ebenso in Jos 3,7, wo es auch gegenüber dem gesamten Volk sichtbar werden soll. Auch durch die weitere Geschichte Israels zieht es seine Spuren, wie beispielsweise Ri 6,16 und 2 Sam 7,9 zeigen.

Für Mose gibt es noch eine Konkretion, was das Mitsein bedeutet, denn in Ex 4,12.15 gibt Gott an „Ich werde mit deinem Mund sein“. Wie die Offenbarung Gottes gegenüber Mose sich im Bereich von Worten abspielt, so auch sein Mitsein: Er gibt die Worte, die es braucht. Mit dieser Zusage Gottes wird die Rolle des Mose im Feld zwischen autorisiertem Sprecher, Prophet, Gesandtem und Anführer gestaltet sein.

5.2 Auf eine offene Zukunft hin

Der Blick auf den „Gott der Väter“ erschöpft noch nicht die zeitlichen Dimensionen der Offenbarung in Ex 3. Entscheidend ist das Ziel, das Mose enthüllt wird: Gott will sein Volk retten. Gott gibt ihm eine Zukunft. Die Verheißung von Leben in Fülle ist das Ziel: Freiheit, Frei-Raum, Fruchtbarkeit des Lebens, Weitergabe von Lebendigkeit. Gott offenbart sein Wesen, nicht weil er etwas von diesem Volk will, sondern weil er etwas für dieses Volk will.

In diesen Zusammenhang gehört auch hinein, dass das prophetische Berufungszeichen sich eigenartigerweise in der Zukunft ereignen wird: Ex 3,12: „Und dies wird für dich das Zeichen sein, dass ich dich gesandt habe: Bei deinem Herausführen des Volkes aus Ägypten werdet ihr Gott an diesem Berg dienen“. Dass Mose der Gesandte ist, wird sich schließlich am Ergebnis zeigen, nämlich dass der Herrschaftswechsel geglückt sein wird, statt dem Pharao wird das Volk Gott selbst dienen. Das Zeichen ist kein machtvolles Beglaubigungszeichen nach außen, es trägt nicht einen landläufigen Wundercharakter. Das Wunderhafte besteht darin, dass Israel dem einzigen dient, dem es zu dienen lohnt und dem zu dienen es angemessen ist. Dieser Dienst ist Freiheit. Die Rettung der anderen aus Unterdrückung ist das machtvollste Zeichen, das Mose sich wünschen könnte. Und erst wenn er alle Mitglieder des Volkes an den Punkt geführt hat, den er selbst als Ausgangspunkt geschenkt bekam, hat er die Garantie, dass er seine Sendung auf rechte Weise verfolgt hat, dass sie eben nicht eine Privatoffenbarung für ihn war, sondern eine Berufung in den Dienst für das gesamte Volk.

Dabei muss Mose sich von Anfang an auf einen ganz offenen Prozess einlassen. Welche Wege dieser bekannt-unbekannte Gott der Erzeltern mit ihm gehen wird, ist ihm jetzt noch nicht klar. In gewisser Weise ist das nicht untypisch, und zwar nicht für prophetische Berufung, sondern für die Frage der Gotteserkenntnis überhaupt. Verstehen geschieht im Nachhinein, im Rückblick. Jacob kommentiert dies folgendermaßen: „Das *Ende* deiner Sendung wird dir ein Zeichen sein, daß auch ihr jetzt von mir ausgesprochener *Anfang* von mir kam. weil du dann erkennen wirst, daß ein sinnvoller, göttlicher Plan beide verband, ein göttlicher, weil es nur durch Wunder zu diesem Ende kommen kann“¹⁰. Nicht nur das Volk insgesamt, auch Mose selbst wird es „am eigenen Leibe“ erfahren, wenn er in Ex 33,18 darum bittet, Gottes Herrlichkeit sehen zu dürfen. „Gesehen“ hat Mose also am Brennenden Dornbusch noch nichts davon. Darum ging es gar nicht. Gottes geht auf den Wunsch des Mose ein, jedoch mit der Einschränkung

¹⁰ Jacob, Das Buch Exodus, 56.

„Du kannst mein Angesicht nicht sehen – du wirst mein Nachher sehen“ (Ex 33,20.23). Die ambivalente hebräische Formulierung kann räumlich („meinen Rücken“) oder zeitlich („mein Nachher“) übersetzt werden. Hier hat Christoph Dohmen in seinem Kommentar¹¹ in Übereinstimmung mit Benno Jacob¹² die temporale Variante gewählt. Die Raummetapher ist eine Zeitaussage: Gott kann nur im Nachhinein erkannt werden – nachdem er vorübergezogen ist. Seine Spuren sind auf ihn hin lesbar. Diese Übersetzungs- und Verstehensmöglichkeit wäre es wohl wert gewesen, auch bei der Revision der EÜ Beachtung zu finden. Die Form der Gotteserfahrung „im Nachhinein“ ist ein Schlüssel für Gotteserfahrungen in der ganzen Bibel schlechthin. Auch die gesamte Emmausperikope (Lk 24,13–35) kann als Auslegung dieser Basiserkenntnis verstanden werden.

Das beglaubigende Zeichen ergeht nicht zeitgleich zum Erleben, sondern folgt diesem nach. Insofern hat es immer einen reflektierenden Charakter. Erkenntnis folgt dem Erleben nach, und erst sie formt das Erlebte zu einem Teil einer tragfähigen Wirklichkeit. Das ist auch die Wurzel von Theologie als Wissenschaft überhaupt – und ein Vorbehalt gegenüber einer zu starken Betonung religiöser Unmittelbarkeit.

Zu den Zeitdimensionen der Offenbarung des Gottesnamens gehört die dreifache Perspektive. Die Gegenwart macht die göttliche Wahrnehmung der Unterdrückung der Israeliten aus. In seinem Dialog mit Mose holt Gott zuerst die Vergangenheit ein, indem er sich als Gott dessen Vaters und der Väter vorstellt. Nachdem auf diese Weise klargestellt ist, dass die Anrede an Mose nicht aus dem Off erfolgt, sondern die Fortsetzung einer Anrede- und Berufungsgeschichte seit Generationen ist, gibt Gott immer noch nicht seinen Namen preis, sondern äußert sich in Ich-Rede und spricht von den Schmerzen Israels. Es ist bemerkenswert, dass Gott in seiner Rede nicht einfach die Unterdrückung seines Volkes als Sachinformation konstatiert, sondern in Verben der eigenen Wahrnehmung spricht: „ich habe gesehen“, „ich habe gehört“, „ich habe erkannt“ (Ex 3,7). Gott stellt sich als wahrnehmender Gott dar. Er ist nicht Beobachter einer Situation, sondern Mitfühlender. Am sensibelsten ist er für leidende Menschen. „Und ihren Hilfeschrei im Angesicht ihrer Antreiber habe ich gehört. Ja, ich habe seine Schmerzen erkannt“ (Ex 3,7).

Mit der Selbstaussage Gottes über seine eigene Leidempfindlichkeit, die Mit-Leidempfindlichkeit ist, kommt das innerste Wesen Gottes zur Sprache. Das ist es, was er von sich mitteilen will. Die Offenbarung des Gottesnamens ist in Selbstaussagen eingebettet, die diesen Namen umgeben und deuten. Sie alle sind Auslegungen des göttlichen Wesens und Han-

¹¹ Vgl. *Dohmen*, Exodus (2004), 319.351 f.

¹² Vgl. *Jacob*, Das Buch Exodus, 319.

delns. In Ex 3 äußert sich Gott nicht allein, sondern er legt seinen Namen aus.

Aus dem Mitleid Gottes erwächst sein Handeln. Er wird sein Volk aus der Knechtschaft Ägyptens befreien. Damit ist der Zukunftsaspekt von Gottes Wesen enthüllt. Er wird handeln und befreien und so in eine neue Zukunft führen. Die topographischen Aussagen sind Teil eines Symbolsystems. Ägypten ist ein Land, ein Raum, und es steht für ein System der Unterdrückung. Die Alternative dazu ist ein „gutes und weites Land“ (Ex 3,8). Gott wird seinem Volk Raum verschaffen, frei von Fremdherrschaft. Dass dieser Raum mit ihm selbst und seiner eigenen Herrschaft über Israel zu tun hat, kommt in Ex 3,12 zum Ausdruck: Statt im erzwungenen Dienst des Pharaos zu sein (Ex 1,14), werden sie Gott selbst dienen (3,12; 4,23). Das gleiche Lexem des Dienens עבד erhält ganz unterschiedliche Bedeutungen, je nachdem, wem dieser Dienst geleistet wird: einem Gewaltherrscher oder dem mitleidensfähigen Gott.

Gott eröffnet Zukunftsaussichten. Es fügt sich gut dazu, dass der tautologisch erscheinende Satz *ähjäh ascher ähjäh* אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה in seiner Verbform sowohl präsentisch als auch futurisch übersetzt werden kann. Schon das erste Vorkommen von אֶהְיֶה im Rahmen von Ex 3 ist als Zukunftsaussage zu verstehen: Gott hat Mose gesandt, und das hat zur Folge, dass er ihn bei der zukünftigen Erfüllung seines Auftrages in allem begleiten wird. Das Mitsein Gottes, das sich hier ausdrückt, ist nicht nur etwas Gegenwartsbezogenes oder Punktuellles, es ist eine Verheißung auf die Zukunft hin. Von jetzt an wird die Geschichte des Mose und Israels anders verlaufen, mit diesem Gott an der Seite. Weil Gott sich als der zu erkennen gibt, der seinem Volk eine Zukunft bereiten will, ist die zirkuläre Selbstausslegung seines Namens nicht inhaltsleer und auch nicht augenblicksbezogen. Sie verweigert nicht die Aussage, sondern nur das Wie der Wirksamkeit in Gegenwart und Zukunft. Mit den Worten Benno Jacobs: „Du Mensch brauchst nur zu wissen, *daß*, nicht wie ich helfen und mich erweisen werde“. ¹³ Dass Gott der Gott der Mütter und Väter ist, ist ja genauso Teil seines Namens und seiner Selbstaussage, wie dass er retten wird: mit diesen beiden „Ankern“ in Vergangenheit und Zukunft hinein. ¹⁴ Das ist alles, was Israel wissen und worauf es sich einlassen muss. Die Erklärung des Namens ist keine Verweigerung, sondern die Erläuterung eines Namens, der „... auf eine letztlich offene, unbekannte Zukunft verweist. [...] Das Charakteristische dieses Gottes scheint seine Offenheit, die Unverfügbarkeit und das Dynamische in seiner Beziehung zu Israel zu sein“. ¹⁵

¹³ *Jacob*, Das Buch Exodus, 66.

¹⁴ Vgl. *Dohmen*, Mose, 101.

¹⁵ *Dohmen*, Exodus (2015), 158.164.

6. Dialog als Offenbarungsform

Die Bildhaftigkeit des Brennenden Dornbuschs hat eine stark prägende Wirkung, auch für die Rezeptionsgeschichte. Dabei ist jedoch herauszustellen, dass der Modus der Offenbarung nicht über das Sichtbare, sondern über das Hörbare erfolgt. Die Bedeutung des Dornbuschs und des Feuers bleibt in der Perikope unausgelegt. Wichtig ist, was und wie gesprochen wird.

Gott redet, er erweist seine Präsenz im Modus der Sprache. Er handelt nicht direkt, sondern durch die Beauftragung des Mose.

Eine Besonderheit von Ex 3 besteht darin, dass der Text eine weitgehende Dialogstruktur aufweist. Im Rahmen prophetischer Berufungserzählungen gehört es dazu, dass der Berufene ein „Mitspracherecht“ hat, dass Einwände gegen die Berufung erfolgen dürfen (und von der Gattung her: müssen), die die mangelnde Eignung des Berufenen herausstellen, die von Gottes Seite dann aus dem Weg geräumt werden. Aber dass Gott und Mensch in eine so außergewöhnliche Zwiesprache treten, das ist außerordentlich. Die einzige Parallele ist bei den Erzeltern zu suchen, wo Abraham und Gott in einen intensiven Austausch treten (Gen 15.17.18).

6.1 Vom Sehen zum Hören und Sprechen

Den Anfang des Dialogs mit Mose setzt Gott freilich von sich aus, und zwar nicht erst in der Anrede an Mose, sondern im Vorhinein, wo er von sich aus das Stöhnen Israels hört (Ex 2,24). Die Rettungsverheißung, gegenüber Mose ausgesprochen, ist die Reaktion Gottes auf den Notschrei Israels. Alles beginnt mit dem Hören und Sehen Gottes (Ex 2,24f.).

Und auf Moses Seite geht es genau so weiter. Auch bei ihm beginnt es mit Sehen und Hören, freilich erst einmal auf Alltagsebene, er sieht die unerwartete Erscheinung, und dann hört er seinen Namen. Gott kennt das Ziel des Dialogs, den er beginnt, Mose noch nicht. Aber auch er erhält seinen Raum in diesem Gespräch. Mose wird nicht einfach ein fertiges Konzept vorgesetzt, sondern Schritt für Schritt entwickelt sich ein Vorgehen.

In Ex 3,3 spricht Mose noch mit sich selbst, er ist ja „allein“ in der Wüste. Er möchte in Erfahrung bringen, warum der Dornbusch vom Feuer nicht verzehrt wird. Auch das gehört zur Erzählung, dass ihm diese Frage nicht beantwortet wird, bzw. dass sie völlig ihre Wichtigkeit verliert vor dem, was er erlebt. Man könnte es freilich so deuten, dass die erstaunliche Erscheinung mehr als ein Mirakel darstellt, sondern wirklich ein äußeres Abbild des Wesens Gottes ist: ein Feuer, das nicht zerstört. Es ist ein Gegen-

prinzip zum Lauf der Welt, in dem der Herrscher Ägyptens nur um den Preis der Lebenszerstörung seine Herrschaft aufrechterhalten kann. Vernichtung ist das äußere Wesen von Herrschaft. Dass auch Gott als ein verzehrendes Feuer erfahren wird (Ex 24,17), stellt dagegen ein ganz anderes Prinzip dar, denn um dieses Feuer als Zentrum schafft Gott einen Raum, in dem Menschen nach seinen Prinzipien leben können, ohne Unterdrückung und Lebensberaubung. Das Zentrum steht dem Menschen nicht zu.

Wenn Mose sich über das Ungewöhnliche der Erscheinung wundert, dann mag er intuitiv etwas von deren Symbolcharakter erfassen. Und Mose wird derjenige Mensch sein, der am stärksten in die Nähe der lodernen Gottespräsenz gelassen werden wird.

Gott sieht Mose und reagiert dann auf sein Hinzutreten, indem er ihn anspricht. Er scheint darauf gewartet zu haben, dass dieser eine Eigeninitiative zeigt. Mose weiß anscheinend intuitiv, welcher Art der Anruf ist, denn er reagiert mit einem „Da bin ich“.

Auch der Anruf des Mose ist schon Teil einer Selbstmitteilung Gottes: Der Gott, der seinen Namen gibt, kennt den Namen des Mose (vgl. Ex 33,12). Gott spricht zu denen, die er erkannt hat. Ihre Namen sind ihm wichtig, und er verbindet ihre Namensgeschichten mit seiner Namensgeschichte.

Auf die Selbstoffenbarung Gottes als Gott der Väter hin ergeht eine zweite, nonverbale Reaktion des Mose: Er verhüllt sein Angesicht. Das Ablegen der Sandalen hatte Gott gefordert, das Verhüllen des Angesichts ist eine unwillkürliche Reaktion. Mose verzichtet also sehr schnell auf das, was ihn zuerst angezogen hatte: das Hinschauen. Das hat Folgen für den weiteren Verlauf des Dialogs, denn ab hier wird Mose nicht mehr sehen, sondern allein hören. Schon ab hier spielt es keine Rolle mehr, ob der Dornbusch weiterhin brennen wird, denn es findet außerhalb der Wahrnehmung des Mose statt. Hier ereignet sich die entscheidende Umstellung vom Sehen zum Hören. Alles Wichtige wird im Modus der Sprache mitgeteilt.

6.2 Offenbarung im Modus von Sprache

Diese Akzentsetzung hat entscheidende Auswirkungen auch auf die Lektüre der Perikope. Auch den Leserinnen und Lesern bleibt allein der Text, die Sprache. Ab dem Zeitpunkt, als Mose sein Angesicht verhüllt, hat er allen Menschen, die diesen Bibeltext hören, nichts mehr voraus. Es gibt nur die Worte, die man glauben kann. Darüber hinaus nichts. Das Zeichen der Beglaubigung wird erst ergehen, wenn das Volk schon längst auf dem Weg in die Freiheit ist.

Ex 3 kann nicht allein als Zentraltext der Bibel, als ihr Glutkern angesehen werden, zugleich kann man ihn als Metatext auf die Offenbarungsweise der Schrift betrachten: Er zeigt auf, wie alles Entscheidende im Modus der Sprache, im Modus von Worten übermittelt wird. Das mächtigste Handeln Gottes ist sein Sprechen, das Menschen und Welten in Bewegung setzt und von Chaos und Gewaltherrschaft in Regelmaß und menschenfreundliche Gesetzmäßigkeit verwandelt. In dieser Grundbewegung treffen sich Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes. Und wie die Schöpfung Ordnungshandeln Gottes ist, das Räume definiert und Grenzen setzt (Ps 104,9), so läuft die Befreiung Israels auf das Leben mit der Tora hinaus. Schöpfung und Erlösung zielen auf das Leben unter der Tora hin. Gottes Wort ist die Macht, die die Welt lebendig und strukturiert hält; die Übermittlung der Tora an Israel als sprachlich geoffenbarte Größe ist jener Teil der allumfassenden göttlichen Tora, der den Menschen übergeben wird. Diese Gesamtschau auf Gottes Tun ist explizit erst in den späten weisheitlichen Konstruktionen der Bibel zu finden, wie beispielhaft in Bar 3,9–4,4. Angelegt ist dieses Zusammenspiel der Motive jedoch bereits im Pentateuch. Und Ex 3 kann als ein entscheidender Baustein dafür angesehen werden, wie Gottes Sprachhandeln die Welt wieder „schöpfungsgemäß“ gestaltet, wider die Verunstaltungen durch missbrauchte Menschenmacht. Dazu bedient er sich menschlicher Mitwirkung.

Ex 3 ist ein Zeugnistext, wie Gottes Handeln und sein Wort in die Welt kommt. Der Dornbusch ist nicht mehr zu sehen, aber die Worte an Mose sind immer noch zu hören, wo dieser Text verlesen wird. Man könnte es so ausdrücken, dass die Schrift selbst zum Dornbusch geworden ist, aus dem heraus Gott redet und alle Hörenden zu Zeuginnen und Zeugen, aber auch zu Angeredeten macht.

6.3 Fragen als Bestandteil des Offenbarungsgeschehens

Bei der Berufung des Mose spricht Gott ihm zwar unverblümt seinen Auftrag zu, und zugleich geschieht das doch näherungs- und schrittweise. Mose wird aufgefordert loszugehen (Ex 3,10; wie Abraham in Gen 12,1), aber die Formulierung der Sendung erfolgt im Futur. „Es ist nicht schon ein Auftrag, sondern ein Antrag Gottes, ob Mose sein Bote sein will. Der Prophet ist ein Mensch mit freiem Willen. Er soll gehen, wohin ihn Gott senden wird, aber er wird nicht gezwungen, und Gott würdigt seine Bedenken“.¹⁶

Und prompt antwortet Mose mit einer Rückfrage: „Wer bin ich?“ (Ex 2,11). Dabei mag verwundern, dass sich die erste Frage gar nicht an Gott

¹⁶ *Jacob*, Das Buch Exodus, 53 f.

richtet „Wer bist du?“, sondern an sich selbst. Diese Frage ist vom biblischen Sprachgebrauch her als Höflichkeitsformel gegenüber einem Höhergestellten anzusehen (vgl. 1 Sam 18,18; 2 Sam 7,18), mit der sich ein angeredeter Mensch einer Hierarchie unterordnet. Es mag also eine rhetorische Frage sein. Dennoch kann man sie auch auf einer wörtlichen Ebene lesen. Angesichts des ihn überraschenden und überfordernden Auftrags wird Mose auf sich selbst zurückgeworfen und sich selbst zur Frage. Der Anruf Gottes erbringt ihm auch ein Stück Selbsterkenntnis oder eher „Selbstfraglichkeit“. Im Gegenüber zum beauftragenden und fordernden Gott wird ihm seine eigene Begrenztheit noch einmal deutlich, auch dass er nicht weiß, wie weit seine Fähigkeiten und Kräfte reichen. Das ist ein anderer Mose als jener, der in Ex 2,11–14 noch versucht hatte, aus eigener Kraft und mit Gewalt und Totschlag das Problem der Unterdrückung zu lösen.

So unerwartet wie die Frage, lautet auch die Antwort. Gott sagt ihm nicht, wer er sei. Mose erfährt nichts über sich – vielmehr macht Gott eine Ich-Aussage und gibt Mose eine Beistandszusage: „fürwahr: ich werde sein – mit dir“ (Ex 3,12). Man kann das auch so auslegen, dass Gott ihm hier schon seinen eigenen Namen preisgibt oder einen Teil seines Namenswesens enthüllt. Das Da-Sein Gottes ist das Mitsein mit Mose. Der Name Gottes ist nichts Abstraktes im wörtlichen Sinne. Gott existiert nicht losgelöst, für sich allein. Er hat sich entschieden bei und mit Menschen zu sein, und zwar nicht ganz allgemein, sondern sehr konkret: bei Israel, bei einem leidenden Volk, und bei Mose als dem Gesandten, der das Volk in die Freiheit führen soll.

Was Gott hier über sich selbst aussagt, das ist hier ganz personal und situativ ein Name-für-Mose, ein Name, der in seiner Zusage Mose ganz persönlich gilt und ihn begleiten wird. Der Name Gottes legt sich selbst in der nun beginnenden Lebens- und Sendungsgeschichte des Mose aus. Hier zeigt sich, dass mit dem „Sein“ Gottes keine allgemein-philosophischen Seins- und Existenzaussagen verbunden sind, sondern etwas ganz Konkretes. Gott wirkt für Menschen und er wirkt mit Menschen. So ist auch das Mitsein mit Mose zu deuten.

Mose bleibt, wer er ist und wie er ist. Mose wird kein anderer Mensch als zuvor. Das Rätsel seiner Persönlichkeit bleibt ihm ungelöst, und dennoch ist es verwandelt. Indem Gott mit ihm sein wird, wird sich alles verändern, was er tut. Wie das Mitsein sich erweisen wird, das bleibt vorerst noch offen. Und gerade das ist Bestandteil des Gottesplans: Zukunftsverheißung bei gleichzeitiger Offenheit. Mose muss sich auf einen Prozess einlassen, dessen Ziel klar ist, dessen Weg aber noch nicht offen zutage liegt.

Erst nach der Mit-Seins-Zusage durch Gott wagt es Mose, auch nach dem Namen des Sendenden zu fragen. Nachdem ihm beantwortet wurde,

was der Gottesname für ihn bedeutet, versetzt er sich nun an die Stelle der Israelitinnen und Israeliten und fragt, was der Gottesname für sie bedeuten wird.

Wie sehr die Perspektivität Teil der Bedeutung des Gottesnamens ist, wird auch aus dem Wechsel zwischen Gottesnamen und Gottesbezeichnung „*elohim*“ im Verlauf der Erzählung deutlich. Hierauf hat Jacob hingewiesen. Statt den Wechsel der Gottesnamen zur Quellenscheidung zu nutzen, schlägt er vor, diesen Wechsel konsistent zu deuten. Solange Mose noch nicht weiß, dass sich „*Jhwh*“ an ihn wendet, solange beschreibt auch die Erzählstimme, dass „Gott“ (= *elohim*) zu ihm geredet hätte. Nachdem Gott in Ex 3,14 Mose seinen Namen mitgeteilt hat und er diesen nun kennt, wird im Folgenden konsequent auch im Erzähltext von *Jhwh* gesprochen.¹⁷

Die Frage: „Was / wie ist sein Name?“ ist nicht die Frage nach der semantischen, sondern nach der existenziellen Bedeutung des Gottesnamens, nach den Folgen, die der Kontakt mit diesem Gott haben wird. Zusätzlich hat die Frage des Mose noch eine weitere Bedeutung. Es ist doch augenfällig, dass Mose nicht danach fragt, was geschehen wird oder welche Macht er bekommen wird, er fragt nicht nach Vollmachten, Zeichen und Wundern. Vielmehr setzt Mose den Dialog mit Gott im Modus des Fragens fort, im Modus der Sprache. Er fragt nach Bedeutungen. Zuerst fragt er, durchaus noch oberflächlich, nach der Eigenart des nichtverbrennenden Dornbuschs, dann wird er sich selbst zur Frage, und schließlich antizipiert er die Frage der Israeliten. Der gesamte Dialog geht darum, wer zu wem was sagt. Die gesamte Perikope spielt sich auf der Ebene der Kommunikation, der Offenbarung von Sprache ab. Gott wirkt hier, indem er spricht, indem er Mose einen mündlichen Auftrag erteilt und indem er ihm Worte gibt. Und Mose wiederum wird diese Worte in das Volk Israel bringen, das wiederum Rückfragen an Gott hat. In der „Außenwirkung“, gegenüber dem Pharao müssen mirakelhafte Wunder dazukommen, die niemanden überzeugen und die nichts verändern. In der Innenperspektive geht es allein um das Zuhören, das Austauschen von Fragen und Antworten, um das wechselseitige Kennenlernen und die Weitergabe von Worten. Nach der Konzeption von Ex 3 erscheint diese Weise durch Äußerlichkeiten nicht steigerbar. Dass der geoffenbarte Name auch weltverändernd tätig sein wird, wird sich im Laufe der folgenden Exoduserzählung schrittweise zeigen.

¹⁷ Vgl. *Jacob*, Das Buch Exodus, 46.

7. Selbstoffenbarung Gottes im Geschehen

Wie Gott selbst seinen Namen deutet, steht nicht in sich selbst, sondern ist Teil eines umfassenden Offenbarungsdialogs, der in alle Dimensionen reicht. Das „ich werde sein, der ich sein werde“ aus Ex 3,14 ist Teil einer Selbstausslegungsgeschichte Gottes, wie er das „ich werde sein“ bereits Jakob und Mose als Beistandsverheißung zugesprochen hatte.

Wenn Gott seinen Namen als „ich werde sein, der ich sein werde“ offenbart, dann ist das nicht so zu deuten, als sei die Namensnennung eine Macht- und Souveränitätsdemonstration, die sich durch Rekursivität einer Bedeutungsweitergabe entzieht und einfach voluntaristisch entscheidet, was sie enthüllt und was nicht. Vielmehr stecken in der Namensnennung eine Zusage und eine Forderung zugleich gegenüber jenen Menschen, denen dieser Name genannt wird: nämlich sich mit diesem Gott auf ein klares Ziel und zugleich auf eine offene Zukunft einzulassen. Gott ist „mit“, er begleitet, und dabei sind die Wege nicht vorgebahnt, sie entstehen erst Schritt für Schritt. Dass Gott sich so bewusst auf den Dialog mit Mose einlässt und Wort um Wort auf dessen Fragen reagiert, ist eben auch Teil des Offenbarungskonzeptes, das nicht ein für alle Mal eine feststehende Namensbedeutung enthüllt, sondern iterativ vorgeht und die Reaktionen und Fragen der menschlichen Partner in den gesamten Prozess mit einbezieht. So wird am Ende des Exodusgeschehens auch die Mosegeschichte ein Teil der Namensbedeutung des Gottesnamens sein. Die Bedeutung des Gottesnamens wird erinnert, aber auch von Generation zu Generation fortgeschrieben (Ex 3,15). Und es ist die Aufgabe jeder neuen Generation, sich auf den bekannten Gott Israels einzulassen, der im Weitergehen des Weges der Befreiung seinen Namen auch in Zukunft neu auslegen wird.

Literatur

- Dohmen, Christoph*, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg: Herder, 2004.
Dohmen, Christoph, Mose. Der Mann, der zum Buch wurde (Biblische Gestalten 24), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011.
Dohmen, Christoph, Exodus 1–18 (HThKAT), Freiburg: Herder, 2015.
Dohmen, Christoph / Söding, Thomas, Der eine Gott. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.T 1), Würzburg: Echter, 2018.
Jacob, Benno, Das Buch Exodus, Stuttgart: Calwer, 1997.
Halík, Tomáš, Theater für Engel. Das Leben als religiöses Experiment, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2019.
Rendtorff, Rolf, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, Band 1: Kanonische Grundlegung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999.

Steins, Georg, Die Einheit der Heiligen Schrift. Ein „aufgegebenes“ Thema der Bibel-exegese, in: Steins, Georg, Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament (SBAB 48), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009, 99–112.

Steins, Georg, Nichts hinzufügen, nichts wegnehmen! Elementarisierung als Herausforderung des Alten Testaments, in: Steins, Georg, Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament (SBAB 48), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009, 145–166.