



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Gottesbegegnung in der „Wüste“

Verfasser

Dieter Fugger

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. Theol.)

Wien, im Juli 2015

Studienkennzahl lt.
Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt.
Studienblatt:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie UniStG

Betreuerin / Betreuer:

O. Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger

Dankesworte

Einen herzlichen Dank an Herrn Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger für die Annahme und Betreuung meiner Arbeit.

Mein Dank gilt auch meinen Eltern, Verwandten, Freunden und allen Wegbegleiter/Innen.

Ich bedanke mich bei meinem Bruder Gernot Fugger und bei Katja Schwaigerlehner fürs Korrekturlesen.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	3
A. Die Wüste	5
1. Die Wüste – Allgemeines zur geologischen Landschaftsform	5
2. Die spezifisch alttestamentliche Verwendung.....	6
3. Die „Wüste“ als „Ikone“ für unser Leben	7
B. Das Motiv „Wüste“ im Alten Testament.....	8
1. Die 40-jährige Wüstenwanderung und „Wüste“ als Motiv und Metapher	9
1.1. Die „Wüste“ in Jes 40,3	10
1.2. Die Bedeutung der Zahl 40	13
2. Die unterschiedlichen biblischen Sichtweisen von „Wüste“	15
2.1. „Wüste“ als Gottes gute Schöpfung	15
2.2. Negative biblische Sichtweisen der „Wüste“	18
2.3. „Critical Encounter in the Wilderness“	20
2.4. „God’s Grace in the Wilderness“	22
3. Freiheit in der Wüste? Ein philosophischer Exkurs zum Thema Freiheit	23
4. Grundsätzliches zur Exegese und Theologie – die Lehre von der Inspiration.....	27
C. Auslegung und Betrachtung einiger exemplarisch ausgewählter Wüstenstationen.....	32
1. Mara und Elim - die ersten Stationen in der Wüste nach dem Auszug aus Ägypten (Ex 15,22-27)	32
2. Ex 16 - Manna und Sabbat	36
3. Ex 17 - Christus als Fels und der Kampf mit den Amalekitern als geistiger Kampf.....	43
D. Gesamtdarstellungen der Wüstenzeit	46
1. Die Wüste als Übergangszeit	46
2. Die Wüste als Zeitraum der idealen Gottesbeziehung (Num 33,1-49)	46
2.1. Num 33,1-49: bloßes „Stationenverzeichnis“ oder Theologie des Aufbruchs?	46
2.2. Intertextuelle Bezüge zu Num 33,1-2 (Ex 40,34-38, Num 9,15-23; 10,11-28)	48
2.3. Exodustheologie	49
2.4. Zusammenfassung der Ergebnisse von Num 33,1-49.....	51
3. „Mose und Israel im Konflikt“ - Die Wüstenwanderung als Zeit des Konfliktes und des „Murrens“	52
3.1. Mose – der Prophet schlechthin (vgl. Dtn 34,10)	52
3.2. „Wüste“ als eine Zeit des „Murrens“ – die „Murrerzählungen“	53
3.3. Typischer Aufbau der „Murrerzählungen“	56
3.4. Legitimes „Murren“?	59
3.5. Die Erzählung von den Kundschaftern (Num 13-14)	60
3.6. Die Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes – ein notwendiger Exkurs.....	65
4. Geistige Interpretation und Universalisierung der „Wüste“	70
4.1. Origenes – „Geist und Feuer“: die Wüstenwanderung als Bild für unser Leben	70
4.2. Gottesbegegnung und Kontemplation	73

E. Das Wüstenmönchtum	80
1. „Warum in die Wüste?“	80
2. Wichtige Aspekte der Spiritualität der Wüstenmönche	81
2.1. Wahre Demut und Gottesbegegnung	83
2.2. Apatheia - Sanftmut und Barmherzigkeit	84
2.3. Die Wüste als Ort des „Kampfes mit den Dämonen“ und die „apatheia“	87
2.4. Apophthegmata Patrum: „Dos moi rhema – Gib mir ein Wort!“	90
3. Exkurs: „Wüste“ in der Deutschen Mystik – Meister Eckhart	91
4. Charles de Foucauld (1858 – 1916) – ein „moderner Wüstenmönch“	92
Zusammenfassung der Ergebnisse	95
Literaturverzeichnis	97
Anhang	102
Anhang A: Lebenslauf	102
Anhang B: Abstract Deutsch	103
Anhang B: Abstract Englisch	104

Einleitung

„Jeder Mensch braucht dann und wann ein bisschen Wüste!“ (Sven Hedin)¹ Den biblischen Erzählungen zufolge *brauchte* das Volk Israel 40 Jahre lang „Wüste“. Diese Wüstenzeit wird bereits innerbiblisch unterschiedlich dargestellt und bewertet. Sie wird sowohl als eine Zeit der besonderen Nähe Gottes, aber auch als eine Zeit der Gefahr, der Sünde und des „Murrens“ gesehen. Die 40-jährige Wüstenwanderung Israels ist zwar das wichtigste, aber nicht das einzige Vorkommen des Wüstenmotivs in der Bibel. Die „Wüste“ findet sich an vielen Stellen in der Bibel.

Diese Arbeit beabsichtigt, das Thema „Gottesbegegnung in der Wüste“ aus verschiedenen Perspektiven zu beleuchten. Zunächst soll der Frage nachgegangen werden, wo und in welchen Kontexten das Motiv der „Wüste“ vorkommt und welche spezifische Bedeutung sich jeweils daraus ergibt. Es gilt zu klären, ob dieses Motiv im Pentateuch, bei den Propheten und in den Schriften dieselbe Bedeutung hat, oder ob es unterschiedliche Bewertungen erfährt. Letztlich soll es um die Frage gehen, welche theologische Bedeutung das Motiv der „Wüste“ in den alttestamentlichen Erzählungen einnimmt.

Ferner sollen einige wichtige Etappen der 40-jährigen Wüstenzeit Israels dargestellt und interpretiert werden, unter Berücksichtigung der geistigen Schriftauslegung einiger exemplarisch ausgewählter Kirchenväter, wie zum Beispiel Origenes. „Die Wüste ist der erste Aufenthalt des Volkes Gottes nach seiner Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägyptens. In der geistigen Schriftdeutung der Kirchenväter hat sie deshalb eine große Bedeutung für die Entwicklung des Volkes als Volk Gottes wie auch für die Entwicklung des glaubenden Menschen.“²

Neben der Darstellung der unterschiedlichen Kontexte und der Auslegung einiger Etappen der Wüstenwanderung Israels sollen auch Gesamtdarstellungen der Wüstenzeit betrachtet werden. Im Anschluss an die Kirchenväterexegese und moderne geistige Interpretationen soll „Wüste“ in dieser Arbeit vor allem auch als Metapher für eine „innere Dimension unseres Menschseins“³ verstanden und erörtert werden.

¹ HEDIN, Sven, <http://www.kleemaenner.de/reisen-lost-found/zitate-%C3%BCber-das-reisen/> (Stand: 16.07.2015).

² HEITHER, Theresia: Schriftauslegung – das Buch Exodus bei den Kirchenvätern, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 33/4, Stuttgart 2002, 42.

³ GRESHAKE, Gisbert, Spiritualität der Wüste, Innsbruck – Wien, 2002, 102.

In einem letzten Schritt soll auf die Wüstenmönche verwiesen werden, die nicht nur in der konkreten Wüste lebten, sondern deren ganzes Leben auf die „Gottesbegegnung in der Wüste“ ausgerichtet war und deren Leben so auch eine *Exegese* der „Wüste“ darstellt.

Diese Arbeit geht also der Frage nach, wie Gott nach biblischen Zeugnissen dem Menschen in der „Wüste“ begegnet und welche Relevanz der „Wüste“ für die Gottesbegegnung zukommt. Neben den alttestamentlichen Texten, sollen auch bedeutende Kirchenvätertexte, sowie das Leben und Einsichten der Wüstenmönche miteinbezogen werden. Auch moderne geistige Interpretationen sollen mitunter herangezogen werden. Alfred Delp SJ hat während seiner Gefangenschaft durch die Nazis, die mit seiner Hinrichtung endete, folgende Worte über die „Wüste“ geschrieben:

Die Wüste gehört dazu. Auch die physische Wüste [...] Die großen Aufbrüche der Menschheit und des Menschen werden in der Wüste entschieden. Sie haben ihren Sinn und ihren Segen, die großen, leeren Räume, die den Menschen allein mit dem Wirklichen lassen. [...]

Es steht schlimm um ein Leben, wenn es die Wüste nicht besteht oder sie meidet. Die Stunden der Einsamkeit müssen mit denen der Gemeinsamkeit in einem bestimmten Verhältnis stehen, sonst verkümmern die Horizonte und werden Gehalte zerredet und vertan. [...]

Es steht schlimm um eine Welt, wenn in ihr kein Platz mehr ist für die Wüste und den leeren Raum. [...]

Ich will keine Ode an die Wüste schreiben. Wer sie bestehen mußte⁴ und muß, wird mit Ehrfurcht von ihr sprechen und mit der leisen Verhaltenheit, mit der der Mensch sich seiner Wunden und Schwächen schämt. Sie ist der große Raum der Besinnung, der Erkenntnis, der neuen Einsichten und Entscheidungen [...] Sie ist das Gesetz der Härte und Bewährung, unter das wir gerufen sind. Und sie ist der stille Winkel unserer Tränen und Notrufe und Erbärmlichkeiten und Ängste. Aber sie gehört dazu. [...]

Aber sie ist nicht das Erste und nicht das Letzte, die Wüste.⁵

⁴ Zugunsten der Leserlichkeit dieser Arbeit wurde in den Zitaten das „ß“ der alten deutschen Rechtschreibung nicht durch ein „[sic]“ gekennzeichnet.

⁵ DELP, Alfred, *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Roman BLEISTEIN. Band IV: *Aus dem Gefängnis*, Frankfurt am Main 1984, 220-222.

A. Die Wüste

1. Die Wüste – Allgemeines zur geologischen Landschaftsform

„Wüsten – endlose Meere aus Sand. Denkt man an Wüsten, dann werden die meisten wohl daran denken. Aber dies würde dieser Landschaftszone nicht gerecht werden, denn Dünenfelder, sogenannte Ergs, bedecken nur einen kleinen Bereich der Wüstengebiete.“⁶ Carmen Krapf weist darauf hin, dass „in der geowissenschaftlichen Literatur“ anstelle des Begriffs „Wüste“, die Begriffe „Trockengebiete“, beziehungsweise „aride Gebiete“ bevorzugt werden, weil so auch Randgebiete, Halbwüsten und Trockensavannen problemlos miteinbezogen werden können.⁷ Bezüglich der genauen Definition von „Wüste“ macht Krapf weiters deutlich, dass es „fast genauso viele Definitionen des Wüstenbegriffs, wie [...] Wüsten auf der Erde gibt.“⁸ Grundsätzlich lässt sich jedoch sagen, dass es sich klimatisch betrachtet bei „Wüsten“ um solche Gebiete handelt, in denen „das Verdunstungspotenzial höher ist als der dortige Niederschlag.“⁹ „Es handelt sich somit vereinfacht gesagt um ein Wassermangelgebiet.“¹⁰

Für die Differenzierung der verschiedenen Wüstentypen ist der Blick auf die Vegetation besonders hilfreich. Hier lassen sich Extremwüsten, Vollwüsten, Halbwüsten und Trockensavannen unterscheiden. Allein Extremwüsten sind durch eine völlige Vegetationslosigkeit ausgezeichnet. Ferner wird, „abhängig von der mittleren Jahrestemperatur“¹¹, zwischen Kälte- und Wärmewüsten unterschieden. So ist die Wüste Gobi beispielsweise eine Kältewüste, die Sahara eine Wärmewüste.¹² „In den wenigsten Fällen werden die polaren Wüsten in die Klassifikation von Wüsten mit aufgenommen.“¹³ Schließlich gilt es nach Carmen Krapf die Oasen nicht zu vergessen, denn diese sind die einzigen Orte in der Wüste wo eine dauerhafte Wasserquelle zu finden ist. Mit dem Begriff „Wüste“ ist also einerseits eine Vielfalt und andererseits ein Formenreichtum angesprochen.¹⁴

⁶ KRAPF, Carmen, Die Wüsten der Erde in: JOGER, Ulrich (Hrsg.), Wüste. Begleitbuch zur Ausstellung Wüste vom 28. April bis 27. Oktober 2002, Darmstadt 2002, 40.

⁷ Vgl. KRAPF, Wüsten der Erde, 40-41.

⁸ KRAPF, Wüsten der Erde, 40.

⁹ KRAPF, Wüsten der Erde, 40.

¹⁰ KRAPF, Wüsten der Erde, 40.

¹¹ KRAPF, Wüsten der Erde, 40.

¹² Vgl. KRAPF, Wüsten der Erde, 40.

¹³ KRAPF, Wüsten der Erde, 44.

¹⁴ Vgl. KRAPF, Wüsten der Erde, 40.

2. Die spezifisch alttestamentliche Verwendung

Es gibt mehrere hebräische Begriffe für „Wüste“ im alttestamentlichen Sprachgebrauch, wie zum Beispiel *midbar*, *arabah*, *jeschimon* oder *horeb*.¹⁵ Die hebräischen Worte für „Wüste“ geben ein breiteres Bedeutungsspektrum wieder als man mit dem deutschen Wort „Wüste“ im Allgemeinen assoziiert. Es werden aber auch konkrete Wüsten genannt, wie etwa die Wüste Arabiens oder Syriens.¹⁶ *Midbar* (מִדְבָּר) meint einerseits trockene, beziehungsweise halbtrockene Gebiete, die für eine landwirtschaftliche Nutzung ungeeignet sind, andererseits bezeichnet dieses Wort aber auch (spärliche) Weidegebiete für Kleinvieh.¹⁷ Dadurch verbindet sich mit dem Wort *midbar* auch eine positive Konnotation, ganz im Gegensatz zum Begriff *arabah*, der diese Bedeutung nicht aufweist.¹⁸ Am häufigsten taucht das Wort *midbar* im Buch Numeri auf, das auf Hebräisch auch *bemidbar* „in der Wüste“ heißt. Insgesamt kommt es im Alten Testament 271 Mal vor.¹⁹

Das griechische Wort für „Wüste“, ἐρημος (*eremos*) hebt vor allem den Aspekt der Verlassenheit hervor.²⁰ Davon leitet sich auch das Wort „Eremit“ ab, das für Menschen steht, die freiwillig in der Verlassenheit und Einsamkeit leben. Diese Bedeutung weist auch das lateinische Wort „deserta“ auf. Die englische Übersetzung von *midbar* ist jedoch nicht „desert“, sondern „wilderness“.²¹ Das deutsche Wort „Wüste“ meint ebenfalls ein unbebautes, leeres Gebiet.²² Das etymologisch verwandte Wort „Verwüstung“ bringt vor allem den zerstörerischen Aspekt zum Ausdruck. Diesen Begriffen ist gemeinsam, dass sie Gebiete bezeichnen, die vom Kulturland unterschieden sind und eigentlich im Gegensatz dazu stehen. Das Wort „Kultur“ leitet sich vom Lateinischen „colere“, „bebauen“ ab. Genau das ist aber im Grunde in der Wüste nicht möglich. Die Wüste steht also im Kontrast, zumindest in einer großen Spannung zum zivilisierten Leben im Kulturland.

¹⁵ Vgl. TALMON, Shemarjahu, *midbar*, in: BOTTERWECK, Johannes / RINGGREN, Helmer / FABRY, Heinz-Josef (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV*, Stuttgart 1984, 664-669.

¹⁶ Vgl. NEUBRAND, Maria, *Die Wüste. Zur theologischen Deutung in der Bibel*, in: MAYER, Bernhard (Hg.), *Jericho und Qumran. Neues zum Umfeld der Bibel*, Regensburg 2000, 89-91.

¹⁷ Vgl. TALMON, *midbar*, in: ThWAT IV, 664 und vgl. KREUZER, Siegfried, *Wüste*, in: FIEGER, Michael / KRISPENZ, Jutta / LANCKAU, Jörg (Hg.): *Wörterbuch alttestamentlicher Motive (WAM)*, Darmstadt 2013, 457.

¹⁸ Vgl. TALMON, *midbar*, in: ThWAT IV, 666 und vgl. KREUZER, *Wüste*, in: WAM, 457.

¹⁹ Vgl. TALMON, *midbar*, in: ThWAT IV, 665.

²⁰ Vgl. KREUZER, *Wüste*, in: WAM, 458 und vgl. NEURAND, *Wüste*, 97.

²¹ Vgl. LEAL, Robert Barry, *Wilderness in the Bible. Toward a Theology of Wilderness*, New York 2004, 37.

²² Vgl. Vgl. KREUZER, *Wüste*, in: WAM, 458.

3. Die „Wüste“ als „Ikone“ für unser Leben

Die Wüste ist auch für sich selbst betrachtet ein äußerst spannungsvoller Ort. Sie ist ein Ort der Extreme, der von Gegensätzen geprägt ist. Einerseits ist die Wüste tagsüber bestimmt von einer unerträglichen Hitze und andererseits herrscht Kälte in der Nacht. Eine ähnliche Polarität lässt sich zwischen der generellen großen Unfruchtbarkeit und der großen Fruchtbarkeit von Oasen feststellen. Letztlich wird die Spannung zwischen Leben und Tod in der Wüste wohl stärker erfahrbar, als an vielen anderen Orten.²³ Diese Landschaftsform zeichnet sich aber auch dadurch aus, dass in ihr die genannten gegensätzlichen Pole zusammengehalten werden.²⁴

Aufgrund dieser Spannungen ist die Wüste nach Gisbert Greshake „eines der sprechendsten Bilder für unsere Existenz“²⁵. Die Wüste kann ihm zufolge gleichsam zur Einladung, beziehungsweise zur „Ikone“ werden, das eigene Leben unter diesen spannungsvollen Aspekten neu zu betrachten.²⁶ „Wüste“ kann so als Metapher für „eine innere Dimension unseres Menschseins“²⁷ stehen, die einerseits von Menschen freiwillig aufgesucht wird, oder aber auch ungewollt ins Leben hereinbrechen kann.²⁸ „Aber auch solche tödliche Wüste kann zum Beginn eines Neuen werden.“²⁹ Die positive Kehrseite der „Wüste“, nämlich das Zurückgeworfen - Werden auf das Wesentliche im Leben soll durch folgendes Zitat von Georg Fischer zum Ausdruck gebracht werden:

Luxus und Überfluss von Kulturländern decken oft Entscheidendes zu, lassen vergessen, worauf es wirklich ankommt. In der Wüste dagegen ist alleine schon Überleben eine tägliche Herausforderung. [...] Von daher ist ‚Wüste‘ symbolisch zu verstehen als jener Ort, wo das im Letzten Wichtige hervortritt und Menschen in ihrer Tiefe zu prägen vermag. Die ‚40 Jahre Sandkasten‘ (T.E. Fretheim), die Israel dort verbringt, werden zur fundamentalen Erfahrung für das weitere Bestehen des Volkes (vgl. Dtn 1,31; 8,2.15; Jer 2,6; 31,2; Ez 20,18 ...).³⁰

²³ Vgl. GRESHAKE, Gisbert, ... wie man in der Welt leben soll. Grundfragen christlicher Spiritualität, Würzburg 2009, 101.

²⁴ Vgl. GRESHAKE, Gisbert, Spiritualität, 7.

²⁵ Vgl. GRESHAKE, Grundfragen, 102.

²⁶ Vgl. GRESHAKE, Grundfragen, 102.

²⁷ GRESHAKE, Grundfragen, 102.

²⁸ Vgl. GRESHAKE, Grundfragen, 102-103.

²⁹ GRESHAKE, Grundfragen, 103.

³⁰ FISCHER, Georg / MARKL, Dominik, Das Buch Exodus, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 2, Stuttgart 2009, 177.

B. Das Motiv „Wüste“ im Alten Testament

Maria Neubrand weist darauf hin, dass manche Begriffe, Erzählungen und Motive in den biblischen Schriften die Funktion eines theologischen „Kürzels“ innehaben.³¹ Anders formuliert geht es darum, sich der theologischen Dimension bestimmter Begriffe in der Bibel bewusst zu werden. Dieser Sachverhalt trifft beispielsweise für den „Berg“ zu, der eine besondere Nähe, beziehungsweise ein Offenbarwerden Gottes impliziert und auch für die göttliche Weisung steht. Diese theologischen „Kürzel“ sind weiters auch ein in der Exegese zu berücksichtigender Brückenschlag zwischen dem Alten und dem Neuen Testament.³²

Die „Wüste“ ist ebenfalls ein solches theologisches Motiv. Sie ist biblisch betrachtet also „weit mehr [...] als ein topographischer Hinweis“³³ denn die Topographie enthält vor allem auch theologische Implikationen. Hier ist hinzuzufügen, dass nicht nur der geographische Ort theologisch bedeutsam ist, sondern auch die zeitliche Komponente, nämlich die Zeitspanne von *40 Jahren*.³⁴ „In über der Hälfte seiner Erwähnungen im AT [Alten Testament, Anm.] hat der terminus [sic] *midbār* nicht nur eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Konnotation.“³⁵

Die Wüstenzeit Israels kommt im Alten Testaments nicht nur in der Tora zur Sprache. Die Erzählung von der Wüstenwanderung Israels wird auch in anderen alttestamentlichen Büchern aufgegriffen, wobei die Deutung dieser Zeit unterschiedlich ausfällt.³⁶ Einerseits wird sie als eine Zeit der Nähe Gottes gesehen. In der Wüste ist Israel ganz auf die Fürsorge Gottes angewiesen. So hat das wandernde Gottesvolk in der Wüste immer wieder die Zuwendung und das Mitgehen Gottes erlebt, zum Beispiel durch die Wunder, Wasser und Manna (vgl. Ex 15-17), den Bundesschluss am Sinai (vgl. Ex 19-31) und das Mitgehen Gottes, symbolisiert durch die Wolkensäule am Tag und durch die Feuersäule in der Nacht (vgl. Num 9,15-23).³⁷ Andererseits ist die Wüstenzeit Israels jedoch immer auch gekennzeichnet durch Bedrohung und Gefahr, sowie durch Auflehnung und Sünde. Das bedeutet, dass der 40-jährige Wüstenaufenthalt auch im Zeichen der Gefährdung sowohl von *außen* als auch von *innen* steht. *Äußerlich* hat die Gemeinde mit der Kargheit der Wüste zu kämpfen, also konkret mit Durst und Hunger und es gibt auch militärische Auseinandersetzungen mit anderen Völkern, wie etwa mit den Amalekitern (vgl. Ex 17).

³¹ NEUBRAND, Wüste, 90.

³² Vgl. NEUBRAND, Wüste, 90.

³³ NEUBRAND, Wüste, 94.

³⁴ Vgl. NEUBRAND, Wüste, 91.

³⁵ TALMON, *midbar*, in: ThWAT IV, 679.

³⁶ Vgl. NEUBRAND, Wüste, 94.

³⁷ Vgl. NEUBRAND, Wüste, 92.

Daneben gibt es auch eine Bedrohung, die von *innen* kommt. In der Wüste „murt“ das Volk mehrmals heftig gegen Mose und gegen JHWH und fällt immer wieder von Gott ab. Israel ist nach dem Auszug aus Ägypten aufgrund des Ungehorsams gegenüber dem Willen JHWHs nicht davor gefeit, in eine neue Form von Versklavung zu fallen.³⁸ Es kann also festgehalten werden, dass die 40-jährige Wüstenwanderung Israels im Alten Testament als eine „Erinnerungsfigur“ mit einer „prototypischen Bedeutsamkeit“ anzusehen ist.³⁹

Erinnerung stellt generell eine wesentliche Dimension des Glaubens dar.⁴⁰ In seinem apostolischen Schreiben Evangelium Gaudium (EG) macht Papst Franziskus geltend, dass „der Gläubige grundsätzlich ein Erinnerungsmensch“⁴¹ ist und dass „das Gedächtnis eine Dimension unseres Glaubens [darstellt], die wir ‚deuteronomisch‘ nennen könnten, in Analogie zum Gedächtnis Israels.“⁴²

1. Die 40-jährige Wüstenwanderung und „Wüste“ als Motiv und Metapher

„Das wichtigste Vorkommen des Wüstenmotivs findet sich im Kontext des Auszugs aus Ägypten, an den sich die Phase der Wanderung durch die Wüste anschließt.“⁴³ Der Weg durch die Wüste ist zweigeteilt, nämlich in eine Wanderung zum Sinai hin (Ex 15,22-18,27) und in die Wanderung vom Sinai zum Land, das Gott verheißen hat (Num 10-20). Der Geschichtsrückblick in Dtn 1-3 befasst sich jedoch interessanterweise lediglich mit dem zweiten Teil der Wüstenwanderung.⁴⁴ Die Geschehnisse, die in Ex 15-18 erzählt werden, wiederholen sich teilweise in ähnlicher Form in Num 10-20.⁴⁵ Die Ereignisse der Wüstenzeit werden in Ex 15-18 und in Num 10-20 ausführlich erzählt, ganz anders als bei den Propheten. Bei den Propheten Jeremia, Hosea und Ezechiel wird die Wüstenzeit Israels grundsätzlich in einer ganz anderen Art und Weise wahrgenommen als in den Büchern Exodus und Numeri.⁴⁶ Die Propheten haben nicht einzelne Etappen der Wüstenwanderung im Blick, sondern ihnen geht es „vor allem um die grundlegende theologische Bedeutung dieser Zeit.“⁴⁷

Grundsätzlich gilt es anzumerken, dass einerseits nach dem Begriff „Wüste“ in der Bibel geforscht werden kann und andererseits auch „Wüste“ der Sache nach vorkommt,

³⁸ Vgl. NEUBRAND, Wüste, 92-93.

³⁹ Vgl. NEUBRAND, Wüste, 92.

⁴⁰ Vgl. EG 13.

⁴¹ EG 13.

⁴² EG 13.

⁴³ KREUZER, Wüste, in: WAM, 459.

⁴⁴ Vgl. KREUZER, Wüste, in: WAM, 459.

⁴⁵ Vgl. KREUZER, Wüste, in: WAM, 460.

⁴⁶ Vgl. KREUZER, Wüste, in: WAM, 460.

⁴⁷ KREUZER, Wüste, in: WAM, 460.

beziehungsweise kann auch der Terminus „Wüste“ eine metaphorische Bedeutung aufweisen. Robert Barry Leal sieht beispielsweise den Aufenthalt des Propheten Jona im Fisch als eine Gottesbegegnung in der „wet wilderness“⁴⁸. Im Fisch begegnet Jona Gott durch sein Gebet: „In meiner Not rief ich zum Herrn und er erhörte mich.“ (Jona 2,3) In den „Tiefen des Meeres“ befindet sich Jona in einem *Raum des Schweigens* und macht in gewisser Weise eine *Wüstenerfahrung*. Vor allem aber erfährt er Gott als Retter: „Vom Herrn kommt die Rettung.“ (Jona 2,10) Im Neuen Testament ist vor allem an die „Wüste“ des Kreuzes und an die „Wüste“ der Grabesruhe Christi zu denken. Der Sachverhalt, dass der Begriff „Wüste“ auch metaphorisch zu verstehen ist, soll nun anhand von Jes 40,3 verdeutlicht werden.

1.1. Die „Wüste“ in Jes 40,3

Auch „Deuterojesaja“ nimmt die Wüstenmotivik auf und bezieht sie scheinbar auf die Rückkehr aus dem babylonischen Exil in Form einer überbietenden Analogie zur Herausführung aus Ägypten.⁴⁹ „Eine Stimme ruft: Bahnt für den Herrn einen Weg durch die Wüste! Baut in der Steppe eine ebene Straße für unseren Gott!“ (Jes 40,3) In „Deuterojesaja“ wird die „Wüste als Wüste aufgehoben“⁵⁰ und so entsteht „eine bequeme Straße“⁵¹. Auch hier ist die Wüste wesentlich ein Durchzugsgebiet.⁵² So sehen es zumindest manche Exegeten.⁵³ Ulrich Berges vertritt demgegenüber eine andere Position. Berges zufolge meint „Wüste“ an dieser Stelle keinen konkreten, geographisch lokalisierbaren Ort und somit auch kein Durchzugsgebiet, sondern „Wüste“ weist hier eine metaphorische Bedeutung auf.⁵⁴ *Midbar* und *arabah*, Wüste und Steppe, stehen hier für den „trostlosen Zustand Jerusalems und des Gottesvolkes in exilisch-frühnachexilischer Zeit [...]“.⁵⁵

Jes 40,3 קוֹל קוֹרֵא בַּמִּדְבָּר פָּנּוּ הַדֶּרֶךְ יְהוָה יִשְׂרָאֵל בְּעֶרְבָה מִסְלָה לְאַלְהֵינוּ:

Jes 40,4 כָּל-גֵּיא יִנָּשֵׂא וְכָל-תֵּר וְגִבְעָה יִשְׁפָּלוּ וְהָיָה תַעֲקֹב לְמִישׁוֹר וְהָרִכְסִים לְבָקְעָה:

Jes 40,5 וְנִגְלָה כְבוֹד יְהוָה וְרָאוּ כָל-בָּשָׂר יַחְדָּו כִּי הִי יְהוָה דִּבֶּר:

⁴⁸ LEAL, Wilderness, 107.

⁴⁹ Vgl. KREUZER, Wüste, in: WAM, 461.

⁵⁰ KREUZER, Wüste, in: WAM, 461.

⁵¹ KREUZER, Wüste, in: WAM, 461.

⁵² Vgl. KREUZER, Wüste, in: WAM, 461.

⁵³ Vgl. BERGES, Ulrich, Jesaja 40-48, in: ZENGER, Erich (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, 2008, 104.

⁵⁴ Vgl. BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 103-106.

⁵⁵ BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 104.

Jes 40,3-5 weist, abgesehen von der Einleitung (V 3a) und Ausleitung (V 5c), „eine perfekt ausbalancierte bikolische Struktur“⁵⁶ auf. Durch die beiden Constructus Verbindungen „Weg JHWH“ (דֶּרֶךְ יְהוָה) und „Herrlichkeit JHWH“ (כְּבוֹד יְהוָה) wird V 4 als Mittelteil gerahmt.⁵⁷ Inhaltlich fordert die *rufende Stimme* dazu auf, JHWH in der Wüste den Weg zu bereiten, worauf die Rede von der Umgestaltung der Natur „relativ unvermittelt“ anschließt. Das Offenbarwerden der „Herrlichkeit JHWHs“ „vor allem Fleisch“ stellt das zukünftige Ziel dar, das an die Wegbereitung und die Naturumgestaltung anknüpfen wird.⁵⁸ „Entgegen der *opinio communis* bezeichnen Wüste und Steppe hier nicht die *arabica deserta* [...], also die *terra intermedia* zwischen Zweistromland und Palästina, sondern sind eine Metapher für den trostlosen Zustand Jerusalems und des Gottesvolkes in exilisch-frühnachexilischer Zeit [...]“.⁵⁹

Es geht hier nach Berges nicht um die Rückkehr der Gola aus dem babylonischen Exil auf dem Weg durch die syrische Wüste, denn davon ist „*expressis verbis* nirgends die Rede.“⁶⁰ Nicht *durch* die Wüste, sondern *in* der Wüste soll ein Weg für das Erscheinen JHWHs bereitet werden. Im trostlosen Zustand soll JHWH *der Weg bereitet werden*, was nicht nur eine Verwandlung dieses Zustands, sondern auch das Erscheinen der „Herrlichkeit JHWHs“ zur Folge haben wird.⁶¹ Als wichtiges Argument führt Berges die Bezeichnung דֶּרֶךְ יְהוָה „Weg JHWHs“ an, die im Alten Testament „nie einen konkret-räumlichen Weg meint, sondern immer den ethisch-religiösen Lebenswandel nach Maßgabe göttlicher Weisung (Gen 18,19; Ri 2,22; 2 Sam 22,22; 2 Kön 21,22; Jer 5,4.5; Hos 14,10; Ps 18,22; 138,5; Spr 10,29; 2 Chr 17,6; vgl. *Simian-Yofre*, Exodo 1980, 534-537).“⁶² Diese Bedeutung gilt nach Berges auch für Jes 40,3. Es geht also um „das Ausräumen aller ethisch-religiösen Widerstände in der Wüste Jerusalems“⁶³, das infolge des „göttlichen Zorns“ zur Wüste wurde.⁶⁴ Hier geht es jedoch nicht um eine Gerichts- sondern um eine Trostbotschaft.⁶⁵ Die *Wegbereitung*, die in der „Wüste“ gefordert ist, ist also die „Orientierung am Heilswillen JHWHs.“⁶⁶ Jes 51,3 spricht von der Verwandlung der „Wüste“ in einen paradisischen Zustand, die durch JHWH geschieht.

⁵⁶ BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 103.

⁵⁷ Vgl. BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 103.

⁵⁸ Vgl. BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 103.

⁵⁹ BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 104.

⁶⁰ BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 104.

⁶¹ Vgl. BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 104.

⁶² BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 104.

⁶³ BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 104.

⁶⁴ Vgl. BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 104.

⁶⁵ Vgl. BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 106.

⁶⁶ BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 105.

Neben der Wendung „Weg JHWHs“ wird auch das Verb יָשַׁר „ebnen, gerade machen“ meist in einem ethisch-religiösen Sinn gebraucht. Auch der Parallelbegriff zu דֶּרֶךְ „Weg“, nämlich מִסְלָל „Straße“ kann als Metapher für den Lebenswandel verwendet werden (vgl. Spr 16,17; Jes 59,7; Jer 31,21; Ps 84,6).⁶⁷ Berges verdeutlicht seine Ansicht, dass „Wüste“ in Jes 40,3 als Metapher zu verstehen ist auch anhand des theologisch bedeutsamen Begriffs כְּבוֹד יְהוָה „Herrlichkeit JHWHs“ in V 5. „Dass es sich in 40,3-5 nicht um einen Rückkehrweg durch die Wüste, sondern um die metaphorisch-theologische Ausgestaltung des Themas von der Rückkehr JHWHs nach Jerusalem handelt, macht nicht zuletzt die Zielsetzung in V 5 deutlich.“⁶⁸ Die Belege beim Propheten Ezechiel für die Rückkehr der „Herrlichkeit JHWHs“ nach Jerusalem sind für Berges in diesem Zusammenhang besonders wichtig (Ez 10,4.18; 11,23; 43,4.5; 44,4).⁶⁹ Die Wendung כְּבוֹד יְהוָה „Herrlichkeit JHWHs“ kommt im Alten Testament in zwei Kontexten vor. Sie spielt erstens eine wichtige Rolle beim Zug Israels durch die Wüste und als Anwesenheit Gottes im Begegnungszelt (vgl. Ex 16,7.10; 24,16.17; 40,34f.; Lev 9,6.23; Num 14,10; 16,19).⁷⁰ Der zweite Kontext ist die „Einweihung des Salomonischen Tempels (1 Kön 8,11; 2 Chr 5,14; 7,1-3)“⁷¹ und die „An- bzw. Abwesenheit im Jerusalemer Tempel (Ez 1,28; 3,12.23; 10,4.18; 11,23; 43,4.5; 44,4).“⁷²

In der Wüste erscheint die „Herrlichkeit JHWHs“ dem wandernden Gottesvolk, sie erfüllt dann das Begegnungszelt, das ein Vorausbild des Tempels darstellt und bei Ezechiel wird wieder deutlich, dass die „Herrlichkeit JHWHs“ nicht an einen bestimmten Ort gebunden ist. Auch Jes 40,5 spricht davon, dass „alles Fleisch“ die „Herrlichkeit JHWHs“ sehen wird. In Jes 66,18 sind es alle Völker, die die „Herrlichkeit JHWHs“ sehen werden.

Die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit beschränkt sich nicht auf den Binnenraum Israels, sondern betrifft auch die Völkerwelt (vgl. Jes 6,3), da ‚alles Fleisch zusammen [sie] sehen wird‘ (וְרָאוּ כָּל-בָּשָׂר יוֹתֵרוֹ; vgl. Jes 52,7-10). Davon abhängig ist wiederum Jes 35,2, wo es Wüste und Trockenland sind, die ‚JHWHs Herrlichkeit sehen‘ (תִּבְחַהּ יְרָאוּ כְבוֹד-יְהוָה). Darunter sind nicht zuletzt diejenigen zu verstehen, die unter der ‚sozial-religiösen Wüste‘ am meisten zu leiden haben [...].⁷³

Hier soll noch auf den Johannesprolog verwiesen werden, wo dieses bedeutsame Stichwort „Herrlichkeit“, *doxa* im Zusammenhang mit der Menschwerdung Christi aufgegriffen wird (vgl. Joh 1,14).

⁶⁷ Vgl. BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 105.

⁶⁸ BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 106.

⁶⁹ Vgl. BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 106.

⁷⁰ Vgl. BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 108.

⁷¹ BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 108.

⁷² BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 108.

⁷³ BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 109.

Ein weiteres Argument für die metaphorische Bedeutung von „Wüste“ an dieser Stelle sieht Berges darin, dass auch die Bilder, die von der Verwandlung der Natur sprechen, ihm zufolge auf eine ethisch-religiöse Verwandlung abzielen. So kommt beispielsweise in V 4 bei der Wendung „das Unebene werde zum ebenen Grund“ (וְהָיָה הָעֵקֶב לְמִישֹׁר) das Verb עִקֵּב „betrügen“ vor, das auch dem Namen des betrügenden Erzvaters יַעֲקֹב, Jakob zugrunde liegt.⁷⁴ Es geht hier um eine „semantische Polyvalenz“.⁷⁵ Es dürfte also deutlich geworden sein, dass „Wüste“, *midbar*, in Jes 40,3 nach Berges keine Ortsangabe meint, sondern als Metapher für einen desolaten Zustand steht, der zum Ausgangspunkt für die Gottesbegegnung werden kann und soll.

1.2. Die Bedeutung der Zahl 40

Zunächst ist die Beobachtung von Reginaldo Gomes de Araújo wichtig, dass im Alten Testament „die Wendung ‚vierzig Jahre‘ in bezug [sic] auf die Wüste nirgends so häufig wie im Deuteronomium“⁷⁶ vorkommt. Wie oben bereits festgestellt wurde, ist „Wüste“ biblisch betrachtet auch als eine zeitliche Bestimmung anzusehen, wo sie auf die Wüstenwanderung Israels bezogen ist. Präziser formuliert geht es jedoch nicht nur um die zeitliche Dimension von „Wüste“, sondern vor allem auch um die Ereignisse, die sich im *Zeitraum von 40 Jahren Wüste* nach biblischen Erzählungen zugetragen haben.⁷⁷ Es geht demnach um einen spezifischen Zeitraum der Beziehung zwischen Gott und Israel. So schreibt Araújo:

Mit den 40 Jahren wird alles assoziiert, was zwischen Jahwe und den Israeliten geschehen ist. Die ‚vierzig Jahre in der Wüste‘ als Wendung innerhalb des Deuteronomiums meinen also nicht nur eine bestimmte Zeitdimension, sondern auch alle Ereignisse, die während dieser Zeit geschehen sind. Damit wird auch die ‚Wüste‘ nicht mehr als ein rein geographisches Motiv, sondern als zusammenfassende Zeitangabe gesehen, die die Geschichte Israels in der Wüste mit ihrem verschiedenartigen Geschehen schildern will.⁷⁸

Araújo gibt einen kurzen Forschungsüberblick über die „Wendung 40 Jahre.“⁷⁹ „Zusammenfassend können wir festhalten, daß bei allen hier erwähnten Autoren die Zahl 40

⁷⁴ Vgl. BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 107.

⁷⁵ Vgl. BERGES, Jesaja, in: HThKAT, 107.

⁷⁶ ARAÚJO, Reginaldo Gomes de, *Theologie der Wüste im Deuteronomium*, Frankfurt am Main; Wien [u.a.] 1999, 34.

⁷⁷ Vgl. ARAÚJO, *Wüste im Deuteronomium*, 23-36.

⁷⁸ ARAÚJO, *Wüste im Deuteronomium*, 35-36.

⁷⁹ Vgl. ARAÚJO, *Wüste im Deuteronomium*, 30-33.

in bezug [sic] auf das Alte Testament als eine Zahl gilt, die sich auf die Dauer einer Generation, einer historischen Periode oder die Zeit der Lebensreife bezieht.“⁸⁰

Innerbiblisch spielt die Zahl 40 an mehreren Stellen eine bedeutende Rolle. So war beispielsweise Isaak 40 Jahre alt, als er Rebekka zur Frau nahm (vgl. Gen 25,20). Auch Esau heiratete im Alter von 40 Jahren mehrere Frauen (vgl. Gen 26,34). Die Zahl 40 begegnet weiters bei Amtsantritten wie etwa bei Josua (vgl. Jos 14,7) und Sauls Sohn Ischbaal (vgl. 2 Sam 2,10). David hingegen tritt mit 30 Jahren sein Amt als König an und seine Regierungszeit beträgt 40 Jahre (vgl. 2 Sam 5,4). Die Regierungszeit von Salomo beträgt ebenfalls 40 Jahre (vgl. 1 Kön 11,42), sowie auch die Regierungsdauer des Richters Eli (vgl. 1 Sam 4,18). Auch im Buch der Richter spielt die Dauer von 40 Jahren als eine Zeit der Ruhe eine wichtige Rolle (vgl. Ri 3,11; 5,31; 8,28). Mose blieb 40 Tage und 40 Nächte am Berg Sinai/Horeb (vgl. Ex 24,18) und Elija ist 40 Tage und 40 Nächte zum Gottesberg Horeb unterwegs (vgl. 1 Kön 19,8). Der Prophet Jona ruft in Ninive: „Noch vierzig Tage und Ninive ist zerstört!“ (Jona 3,4) Die Verbindung der Zahl 40 mit dem Motiv der Strafe kommt auch in der Erzählung von der Sintflut vor (vgl. Gen 7,4.12.17; 8,6). Schließlich ist im Neuen Testament vom 40-tägigen Aufenthalt Jesu in der Wüste die Rede (vgl. Mt 4,1-2; Mk 1,12-13; Lk 4,1-2).⁸¹

Augustinus weist in *De doctrina Christiana* bereits auf den symbolischen Charakter von Zahlen hin.⁸² „Auch die Unwissenheit bezüglich der Zahlen bewirkt, daß vieles, was symbolisch und mystisch in den Schriften niedergelegt ist, nicht verstanden wird.“⁸³ Augustinus selbst sieht die Zahl 40 aus der Multiplikation der Zahlen vier und Zehn zusammengesetzt, wobei er die Zahl vier mit der Zeitlichkeit assoziiert und die Zehnerzahl wieder in die Zahlen drei und sieben zerlegt und erste für den Schöpfer und letztere für das Geschöpf steht. Der Kirchenvater spielt an dieser Stelle noch weiter mit den Zahlen und zerlegt die irdische Zahl sieben in die Zahlen drei und vier. Unter dieser Zahl drei versteht er die drei entscheidenden „Kräfte“, mit denen Gott geliebt werden soll und die Zahl vier bezieht er hier auf die „vier Elemente“, aus denen der Körper ihm zufolge besteht.⁸⁴ „In dieser Zehnerzahl wird uns also in der Zeitlichkeit (d.h., wenn man sie mit vier multipliziert) beigebracht werden, rein und enthaltsam abseits vom Genuß der Zeitlichkeit zu leben, d.h.

⁸⁰ ARAÚJO, Wüste im Deuteronomium, 33.

⁸¹ Vgl. ARAÚJO, Wüste im Deuteronomium, 30-31.

⁸² Vgl. AUGUSTINUS, Die christliche Bildung. Übersetzung von Karla POLLMANN, Stuttgart 2002, Zweites Buch XVI.25.62.

⁸³ AUGUSTINUS, Die christliche Bildung, Zweites Buch XVI.25.62.

⁸⁴ Vgl. AUGUSTINUS, Die christliche Bildung, Zweites Buch XVI.25.62-65.

vierzig Tage zu fasten.“⁸⁵ Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. verweist im ersten Band seines Jesusbuches im Kontext der Auslegung der Versuchungen Jesu in der Wüste auch kurz auf die Interpretation der Zahlensymbolik 40 durch die Kirchenväter und merkt dazu folgendes an:

Die Väter haben in einer schon ein wenig spielerischen Ausweitung der Zahlensymbolik die Zahl 40 als kosmische Zahl, als Zahlzeichen dieser Welt überhaupt angesehen: Die vier Enden der Welt umschreiben das Ganze, und Zehn ist die Zahl der Gebote. Die kosmische Zahl mit der Zahl der Gebote multipliziert wird zur sinnbildlichen Aussage für die Geschichte dieser Welt überhaupt.⁸⁶

Auch in der Liturgie spielt die Zahl 40 eine wichtige Rolle. So stellt die 40-tägige Fasten-, beziehungsweise österliche Bußzeit eine wesentliche Vorbereitungszeit auf Ostern dar.

2. Die unterschiedlichen biblischen Sichtweisen von „Wüste“

Wie oben bereits erwähnt wurde, wird das Motiv der „Wüste“ innerbiblisch ganz unterschiedlich *erinnert*. Es gibt biblisch betrachtet also ein weites Spektrum an Bewertungen und Darstellungen der „Wüste“.⁸⁷ In diesem Abschnitt sollen die verschiedenen biblischen Perspektiven und Kontexte zur „Wüste“ näher beleuchtet werden. Im Anschluss an Robert Barry Leal sollen die unterschiedlichen Bewertungen und Darstellungen unter vier Gesichtspunkten zusammengefasst werden, die sich mitunter auch überschneiden.⁸⁸ Er wählt folgende Überschriften: „Negative Biblical Attitudes to Wilderness“⁸⁹, „Critical Encounter in the Wilderness“⁹⁰, „God’s Grace in the Wilderness“⁹¹ und schließlich „Wilderness as God’s Good Creation“⁹².

2.1. „Wüste“ als Gottes gute Schöpfung⁹³

Unter dieser Überschrift thematisiert Leal die „Wüste“ zunächst als Zufluchtsort und hebt vor allem den Aspekt des durch die Wüste gewährten Schutzes hervor.⁹⁴ „First, wilderness has a

⁸⁵ AUGUSTINUS, Die christliche Bildung, Zweites Buch XVI.25.64.

⁸⁶ RATZINGER, Joseph / BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg – Basel – Wien ²2007, 58.

⁸⁷ Vgl. LEAL, Wilderness, 223. (

⁸⁸ Vgl. LEAL, Wilderness, 63.

⁸⁹ LEAL, Wilderness, 65.

⁹⁰ LEAL, Wilderness, 97.

⁹¹ LEAL, Wilderness, 135.

⁹² LEAL, Wilderness, 173.

⁹³ Vgl. LEAL, Wilderness, 173.

protective function, serving as a refuge to those who flee to it in time of need.“⁹⁵ Psalm 55,6-8 ist ein Beispiel für diese Sicht der Wüste als Ort des Schutzes⁹⁶: „Furcht und Zittern erfassten mich; ich schauderte vor Entsetzen. Da dachte ich: ‚Hätte ich doch Flügel wie eine Taube, dann flöge ich davon und käme zur Ruhe.‘ Weit fort möchte ich fliehen, die Nacht verbringen in der Wüste.“ Wenn hier von der Wüste als „Refugium der Befreiung“⁹⁷ die Rede ist, dann ist damit genau das angesprochen, was weiter unten unter dem Begriff der „negativen Freiheit“, beziehungsweise der „Freiheit von“⁹⁸ noch eigens thematisiert wird.

In Gen 16 und 21 wird die Wüste zum Zufluchtsort für Hagar, die einmal vor der Geburt ihres Sohnes Ismael dorthin flieht und nach dessen Geburt dorthin vertrieben wird⁹⁹, wo Gott ihr die Augen für einen Brunnen öffnet (Gen 16,7f; 21,14-22). Auch Ismael lebt dann in der Wüste. Die Wüste wird für Hagar also zu einem Ort der Zuflucht und zu einem Ort, wo sie Gottes Beistand und Rettung erfährt. „Wilderness is not just a refuge for Hagar but a source of salvation.“¹⁰⁰ Mose flieht aus Ägypten in die Wüste von Midian und lebt dort einige Jahre, wo er die Ziegen seines Schwiegervaters Jitro weidet (Ex 3,1), heiratet und einen Sohn bekommt.¹⁰¹ Schließlich offenbart sich ihm Gott als „Ich bin da“ (Ex 3,14) in der Wüste am Horeb im brennenden Dornbusch. Mose sammelt also schon vor dem Auszug mit den Israeliten aus Ägypten Erfahrungen in der Wüste. „Despite his upbringing in Egypt, Moses thus remains very much a figure of the wilderness.“¹⁰² Auch König David hat einen „Wüstenhintergrund“ („wilderness background“¹⁰³). „Sein ältester Bruder Eliab hörte, wie er mit den Männern redete, und er wurde zornig auf David. Er sagte: Wozu bist du denn heraufgekommen. Wem hast du denn die paar Schafe in der Wüste überlassen?“ (1 Sam 17, 28) Die Wüste wird auch für David zu einem wichtigen Zufluchtsort vor der Verfolgung durch Saul (vgl. 1 Sam 23,14; 24,2; 25,1.4.14.21; 26,2f).¹⁰⁴ „The wilderness is for him both refuge and the location where he is most at ease, since he is a country boy with the background of a shepherd.“¹⁰⁵

Unter den Propheten ist vor allem Elija zu nennen, der vor Isebel in die Wüste flieht (1 Kön 19,3-4), wo er nicht nur Schutz sucht, sondern auch gestärkt wird, um so zum Horeb zu

⁹⁴ Vgl. LEAL, Wilderness, 173.

⁹⁵ Vgl. LEAL, Wilderness, 173.

⁹⁶ Vgl. LEAL, Wilderness, 174.

⁹⁷ GRESHAKE, Spiritualität, 25.

⁹⁸ GRESHAKE, Spiritualität, 25.

⁹⁹ Vgl. LEAL, Wilderness, 174.

¹⁰⁰ LEAL, Wilderness, 174.

¹⁰¹ Vgl. LEAL, Wilderness, 174-175.

¹⁰² LEAL, Wilderness, 175.

¹⁰³ LEAL, Wilderness, 176.

¹⁰⁴ Vgl. LEAL, Wilderness, 177.

¹⁰⁵ LEAL, Wilderness, 178.

gehen, wo ihm eine Gottbegegnung zuteil wird (1 Kön 19, 7ff). 1 Kön 18,3b-4 erzählt davon, dass noch andere Propheten in einer Höhle Zuflucht vor Isebel fanden. „Elijah is perhaps the best known case of flight to the wilderness from persecution, but there are indications that this pattern of action was widespread.“¹⁰⁶

Auch im ersten Buch der Makkabäer spielt die Wüste als Zufluchtsort eine wichtige Rolle. „Damals gingen viele, die Recht und Gerechtigkeit suchten, in die Wüste hinunter, um dort zu leben.“ (1 Makk 2,29) Die Wüste wird in 1 Makk aber auch zum Ausgangspunkt für Überraschungsangriffe (1 Makk 5, 28).¹⁰⁷ Im Buch Jeremia wünscht sich Gott selbst eine „Herberge in der Wüste“ (Jer 9,1): „Hätte ich doch eine Herberge in der Wüste! Dann könnte ich mein Volk verlassen und von ihm weggehen.“ (Jer 9,1) Gott, der in den Psalmen mehrmals vom Beter als Zuflucht gepriesen wird, wie beispielsweise in Psalm 46,¹⁰⁸ wünscht sich also an dieser Stelle selbst eine „Herberge in der Wüste“ (Jer 9,1). Im Neuen Testament ist vor allem Off 12,6 zu nennen: „Die Frau aber floh in die Wüste, wo Gott ihr einen Zufluchtsort geschaffen hatte; dort wird man sie mit Nahrung versorgen, zwölfhundertsechzig Tage lang.“ In der Apostelgeschichte findet sich die Notiz, dass sich „Aufrührer“ in die Wüste begeben haben, wohl um dort einen Schlupfwinkel zu suchen (Apg 21,38).¹⁰⁹

Leal thematisiert unter dem Punkt „Wilderness as God’s Good Creation“ auch den Aspekt „Wilderness as Moral and Spiritual Haven“¹¹⁰ also „Wüste“ als ein Ort der Gnade Gottes und ein Ort, wo es insbesondere um das Thema Reinheit geht und wo Menschen in besonderer Weise eine Offenheit für Gott einzuüben versuchen.¹¹¹ In diesem Kontext tritt vielfach auch eine eschatologische Dimension hinzu.¹¹² Johannes der Täufer und Qumran sind hier zu nennen. So wurde erwartet, dass der Messias in der Wüste auftritt.¹¹³ Diese Erwartung geht auch aus einer kritische Äußerung von Jesus dazu hervor¹¹⁴: „Wenn sie also zu euch sagen: Seht, er ist draußen in der Wüste!, so geht nicht hinaus; [...].“ (Mt 24,26)

In Jer 2 und Hos 2 wird die Wüstenzeit Israels in einem sehr positiven Licht, oder besser gesagt als eine Art Idealzustand gesehen und mit Brautmetaphern umschrieben (Jer 2,2-3; Hos 2,16.21-22).¹¹⁵ „Dieser guten und heilvollen Anfangszeit steht auch hier der spätere

¹⁰⁶ LEAL, Wilderness, 178.

¹⁰⁷ Vgl. LEAL, Wilderness, 181.

¹⁰⁸ Vgl. LEAL, Wilderness, 180.

¹⁰⁹ Vgl. LEAL, Wilderness, 183.

¹¹⁰ LEAL, Wilderness, 184.

¹¹¹ Vgl. LEAL, Wilderness, 184.

¹¹² Vgl. LEAL, Wilderness, 192-193.

¹¹³ Vgl. LEAL, Wilderness, 194.

¹¹⁴ Vgl. LEAL, Wilderness, 194.

¹¹⁵ Vgl. LEAL, Wilderness, 186-188.

Abfall gegenüber, und auch hier steht die Wüstenzeit nicht für sich, sondern sie ist Anfang und Teil des Weges zum Ziel.“¹¹⁶

2.2. Negative biblische Sichtweisen der „Wüste“¹¹⁷

„In the Pentateuch a number of clear links are established between wilderness and sin.“¹¹⁸ In Lev 16 wird ein Bock, auf den die Sünden des Volkes geladen werden, zu Asasel, einer dämonischen Gestalt in die Wüste geschickt (Lev 16,10.21-22).¹¹⁹ „Die Wüste gilt auch als Wohnort von gefährlichen Geistern und Dämonen.“¹²⁰ Die Wüste wird ferner als ein bedrohlicher und chaotischer Ort wahrgenommen, wo letztlich kein Gesetz herrscht,¹²¹ sondern nur „wildes Getier heult“ (vgl. Dtn 32,10). Dtn 8,15 spricht beispielsweise von der „große[n] und Furcht erregende[n] Wüste“, durch die JHWH sein Volk geführt hat und nennt die „Feuernattern“, Skorpione, „das ausgedörrte Land“ und den Wassermangel als konkrete Beispiele der Lebensgefahr. Dtn 32,10 bringt sowohl den lebensgefährlichen Aspekt der Wüste als auch Gottes fürsorgende Zuwendung zum Ausdruck: „Er fand ihn in der Steppe, in der Wüste, wo wildes Getier heult. Er hüllte ihn ein, gab auf ihn Acht und hütete ihn wie seinen Augenstern [...]“.“

In Gen 1,2 ist die Rede davon, dass die Erde „wüst und leer“ („tohu wabohu“) war, bevor Gott mit seinem eigentlichen Schaffen beginnt, was auch auf den chaotischen, d.h. ungeordneten Charakter der „Wüste“ hinweist.¹²² Leal macht in diesem Zusammenhang auch auf die mögliche Gefahr einer Abwertung der Wüste in ökologischer Hinsicht aufmerksam, zu der so eine negative Sichtweise der Wüste beitragen kann.¹²³

Bei den Propheten ist die „Wüste“ ebenfalls vielfach negativ konnotiert. „There are, in fact, many negative references to wilderness and desert in the prophetic writings of the Hebrew Bible.“¹²⁴ Sie erscheint oft als Gericht und Strafe, beziehungsweise als Folge des Gerichts und des schuldhaften Tuns¹²⁵ (vgl. Jes 6,11; 13,9; 14,17; 27,10; 64,9; Jer 7,34; 9,11; 22,6; 34,22; 50,3; Ez 6,14; 12,20; 29,5.9f; 33,28; 35,4.7; Hos 2,5; Joel 2,3, 3,19; Mich 6,16; Zef 2,9; 2,13 Sach 7,14; Mal 1,3).

¹¹⁶ KREUZER, Wüste, in: WAM, 460.

¹¹⁷ Vgl. LEAL, Wilderness, 65.

¹¹⁸ LEAL, Wilderness, 69.

¹¹⁹ Vgl. LEAL, Wilderness, 69.

¹²⁰ KREUZER, Wüste, in: WAM, 459.

¹²¹ Vgl. LEAL, Wilderness, 70-71.

¹²² Vgl. LEAL, Wilderness, 71.

¹²³ Vgl. LEAL, Wilderness, 72.

¹²⁴ LEAL, Wilderness, 73.

¹²⁵ Vgl. LEAL, Wilderness, 73; 76.

Diese Verbindung von Wüste und Gericht findet sich vor allem häufig bei Ezechiel.¹²⁶ Bei Ezechiel ist auch die Rede von der „Wüste der Völker“ (Ez 20,35), womit in symbolischer Ausdrucksweise Babylon gemeint ist.¹²⁷ „Wilderness“ has become such a symbol of desolation, chaos and disrepute that it can be applied to Babylon, perhaps the most sophisticated – and certainly the most powerful – civilisation of the age.“¹²⁸ Anders als bei Hosea oder Jeremia ist die Wüstenzeit bei Ezechiel „keine anfängliche Heilszeit [...] sondern Israel war von Anfang an widerspenstig.“¹²⁹ Bei Ezechiel wird die Wüstenzeit als „eine Zeit des fortgesetzten Abfalls“¹³⁰ gesehen, den JHWH zwar bestraft, allerdings nur in begrenztem Maß, um sein Volk das Ziel des verheißenen Landes erreichen zu lassen, wo sich der Abfall jedoch fortsetzt.¹³¹ „Aber das Haus Israel widersetzte sich mir in der Wüste. Sie lebten nicht nach meinen Gesetzen und wiesen meine Rechtsvorschriften zurück, die der Mensch befolgen muss, damit er am Leben bleibt. [...] Da sagte ich: Ich will in der Wüste über sie meinen Zorn ausgießen und sie vernichten. Aber ich handelte anders um meines Namens willen; [...]“ (Ez 20,13-14)

Leal sieht die „Wüste“ letztlich auch dort abgewertet, wo von der Verwandlung der Wüste in fruchtbares Land gesprochen wird.¹³² Dieses Motiv findet sich beim Propheten Jesaja (vgl. Jes 32,15; 35,1f; 35,6; 41,18; 51,3). „Wenn aber der Geist aus der Höhe über uns ausgegossen wird, dann wird die Wüste zum Garten und der Garten wird zu einem Wald. In der Wüste wohnt das Recht, die Gerechtigkeit weilt in den Gärten. Das Werk der Gerechtigkeit wird Friede sein, der Ertrag der Gerechtigkeit sind Ruhe und Sicherheit für immer.“ (Jes 32,15-17) In den Psalmen erscheint die Wüstenzeit Israels vor allem in einem negativen Licht.¹³³ „Three psalms in particular focus on the sin, rebellion and punishment that are seen as characterising that period of history: Psalms 78, 95 and 106.“¹³⁴ Psalm 78 bringt dies deutlich zum Ausdruck und spricht sowohl vom wiederholten „Murren“ des Volkes in der Wüste als auch von Gottes Erbarmen. Das Motiv des „Murrens“ in der Wüste soll in Kapitel D. 3. noch ausführlicher thematisiert werden. In Psalm 78 geht es unter anderem um die anklagende Frage, ob Gott seinem Volk den „Tisch in der Wüste“ (Ps 78,19) zu decken vermag. Dieses Motiv des „Tischdeckens“ kommt auch in Ps 23 vor, wo es heißt: „Du deckst mir den Tisch vor den Augen meiner Feinde.“ (Ps 23,5) Psalm 95 nennt die „Verhärtung des Herzens“ in der Wüste

¹²⁶ Vgl. LEAL, Wilderness, 73; 76.

¹²⁷ Vgl. LEAL, Wilderness, 76.

¹²⁸ LEAL, Wilderness, 76.

¹²⁹ KREUZER, Wüste, in: WAM, 460.

¹³⁰ KREUZER, Wüste, in: WAM, 460.

¹³¹ Vgl. KREUZER, Wüste, in: WAM, 460-461.

¹³² Vgl. LEAL, Wilderness, 77.

¹³³ Vgl. LEAL, Wilderness, 79.

¹³⁴ LEAL, Wilderness, 127.

in Massa und Meriba, sowie das Erproben Gottes durch sein Volk (Ps 95,8-10). Von so einer negativen Erprobung Gottes durch die Israeliten spricht auch Ps 106,14. Auch in Psalm 106 ist vom „Murren“ Israels in der Wüste die Rede (Ps 106,25). „The ‚murmuring‘ motif in reference to the Israelites receives frequent expression [in the Psalms].“¹³⁵

Im Neuen Testament wird die Wüste beispielsweise in 2 Kor 11,26 auch als ein Ort der Gefahr genannt, die in Zusammenhang mit vielen anderen Gefahren aufgezählt wird, denen Paulus ausgesetzt war.

2.3. „Critical Encounter in the Wilderness“¹³⁶

Die Wüste ist in der Bibel vor allem auch ein Ort der Gottesbegegnung. Leal nennt diese Gottesbegegnung in der Wüste „critical encounter“¹³⁷, womit letztlich auch zum Ausdruck gebracht wird, dass diese Begegnung für den Menschen nicht völlig folgenlos bleibt. Hagar, Mose und Elia fliehen in die Wüste und ihnen wird in dieser Umgebung eine Gottesbegegnung zuteil. Leal weist auf die Parallelen zwischen der Vertreibung Hagar und dem Exodus des Volkes Israels hin. Wie die ägyptische Magd Hagar von Sarah vertrieben wurde, so mussten auch die Israeliten vor dem Pharao aus Ägypten in die Wüste fliehen.¹³⁸ „In this way Hagar’s wilderness experience is seen to prefigure both the exodus from Egypt and the wilderness sojourn, critical aspects of theology and religious history in the Hebrew Bible.“¹³⁹

Ebenso macht Leal sowohl auf die Ähnlichkeiten, als auch auf die Unterschiede der Wüstenaufenthalte von Mose und Elia aufmerksam.

Both find themselves in the wilderness following a period of persecution and conflict; both are in positions of leadership but are inclined periodically to despair of those whom they seek to guide; and both have shortly before acquired considerable prestige and authority through startling displays of Yahweh’s power. Moreover, both Elijah and Moses are divinely sustained in the wilderness for forty days and nights. (Exodus 24:18; I Kings 19:8)
Despite these similarities, Elijah’s theophany and call to further service are of a rather different nature from most of the appearances of God that are described at the time of the wilderness sojourn.¹⁴⁰

¹³⁵ LEAL, Wilderness, 79.

¹³⁶ LEAL, Wilderness, 97.

¹³⁷ LEAL, Wilderness, 97.

¹³⁸ Vgl. LEAL, Wilderness, 100.

¹³⁹ LEAL, Wilderness, 100.

¹⁴⁰ LEAL, Wilderness, 105.

In diesem Kontext der Gottesbegegnung in der „Wüste“ nennt er auch Jona, dessen Flucht in die „wet wilderness“ keine Distanzierung von Gott zur Folge hat, sondern diesen noch intensiver mit Gott verbindet.¹⁴¹

In der Wüste und in der Gottesbegegnung findet für das Volk Israel auch eine Selbstbegegnung statt.¹⁴² „It [the wilderness] emerges as a privileged place from which the Israelites are called to make critical judgements about the past and to determine the way of the future. Entry into the wilderness gives the Israelites the opportunity to hold mirror up to themselves and to decide whether to transform the image that they see.“¹⁴³ In der Wüste wird die menschliche Verletzlichkeit deutlich erfahrbar, sie erweist sich aber auch als ein privilegierter Ort der Gottes- und Selbstbegegnung, sowie der Formung, der Verwandlung und auch der Prüfung. Letztlich wird in der Wüste die Abhängigkeit vom Pharao durch eine Abhängigkeit von JHWH ersetzt.¹⁴⁴ Die Abhängigkeit von JHWH ist jedoch nicht versklavend, sondern freigebend. So schreibt Christoph Benke: „Der springende Punkt ist: Die Freiheit des Menschen und seine Abhängigkeit von Gott wachsen im gleichen Maß. Je mehr der Mensch sein Verdankt-Sein Gott, dem Schöpfer gegenüber anerkennt und bejaht, umso freier wird er.“¹⁴⁵ Hier geht es um eine paradox erscheinende Verknüpfung von Bindung, beziehungsweise Abhängigkeit und wahrer Freiheit. Was Freiheit eigentlich bedeutet, soll an anderer Stelle noch näher ausgeführt werden.

In der Beziehung zwischen Gott und Mensch kommen zwei Freiheiten aufeinander zu, die unterschiedlicher nicht sein könnten. Gott ist Gott. Er ist der Schöpfer, ewig, maßlos, unbegrenzt. Der Mensch ist das Geschöpf, bedürftig und endlich. Wie soll sich Begegnung ereignen zwischen dem Einzigen schlechthin, der ewig ist, und dem Wesen, das sterblich und begrenzt ist?¹⁴⁶

Unter der Überschrift „Critical Encounter in the Wilderness“¹⁴⁷ betont Leal stärker jene biblischen Stellen, beziehungsweise Traditionen, die die Auflehnung und das sündhafte Verhalten des Volkes in der Wüste im Blick haben.¹⁴⁸ Vereinfacht gesprochen könnte man auch sagen, dass hier in erster Linie die unzureichende menschliche Antwort thematisiert wird, wie sie vor allem im Buch Numeri und auch im Buch Deuteronomium dargestellt wird, im Unterschied zu den anfänglichen Kapiteln des Buches Exodus. In diesem Zusammenhang

¹⁴¹ Vgl. LEAL, Wilderness, 106-107.

¹⁴² Vgl. LEAL, Wilderness, 111.

¹⁴³ LEAL, Wilderness, 111.

¹⁴⁴ Vgl. LEAL, Wilderness, 111-113.

¹⁴⁵ BENKE, Christoph, Sehnsucht nach Spiritualität, Würzburg 2007, 24.

¹⁴⁶ BENKE, Christoph, Gott ist nicht kleinlich. Über das christliche Maß, Würzburg 2009, 51.

¹⁴⁷ LEAL, Wilderness, 97.

¹⁴⁸ Vgl. LEAL, Wilderness, 109-129.

thematisiert er auch das Motiv des „Murrens“. ¹⁴⁹ „Both Numbers and Deuteronomy contain a litany of the sin and rebellion of the Israelites during the wilderness period.“ ¹⁵⁰ In Dtn 9,7 heißt es: „Denk daran und vergiss nicht, dass du in der Wüste den Unwillen des Herrn, deines Gottes, erregt hast. Von dem Tag an, als du aus Ägypten auszogst, bis zur Ankunft an diesem Ort habt ihr euch dem Herrn ständig widersetzt.“ Leal macht deutlich, dass die Wüste im Buch Exodus grundsätzlich stärker mit Freiheit und einer verheißungsvollen Zukunft in Verbindung gebracht wird. ¹⁵¹

2.4. „God’s Grace in the Wilderness“ ¹⁵²

Die Wüste wird nicht nur für das Volk Israel, sondern auch für Elia zu einem Ort der Verwandlung und der Stärkung. ¹⁵³ Schließlich ist die Wüste auch ein Ort der Selbstoffenbarung Gottes, seines Namens und seines Willens, beziehungsweise seiner Gesetze. ¹⁵⁴ „The Bible presents all the principal aspects of Jewish Law as having been communicated during the wilderness sojourn.“ ¹⁵⁵ Der Name, den Gott Mose in Ex 3,14 offenbart ist Joseph Ratzinger zufolge „zugleich Verweigerung und Zusage“, ¹⁵⁶ beziehungsweise „Name und Nicht-Name zugleich.“ ¹⁵⁷ Mit der Offenbarung des Namens wird Beziehung geschaffen, Gott wird anrufbar. ¹⁵⁸ Gott wird also nicht greifbar, jedoch anrufbar. ¹⁵⁹ „Was in seiner Menschwerdung zu Ende kommt, ist mit der Namensgebung begonnen.“ ¹⁶⁰ In dieser Hinsicht ist die Wüste ein wichtiger Ort der Gottesbegegnung.

In den Erzählungen von der Wüstenwanderung begegnet auch das Motiv der „Strafe“ Gottes. Die „Strafe“, die Gott seinem Volk in der Wüste zuteil werden lässt, wird biblisch auch in einem positiven Licht gesehen, nämlich als eine Form der Läuterung und der Verwandlung. ¹⁶¹

„It is a common fact of experience that misfortune and punishment tend to take on salutary value only in retrospect. The pain of the moment is sufficient to blind us to the positive

¹⁴⁹ Vgl. LEAL, Wilderness, 110-122.

¹⁵⁰ LEAL, Wilderness, 120.

¹⁵¹ LEAL, Wilderness, 111.

¹⁵² LEAL, Wilderness, 135.

¹⁵³ Vgl. LEAL, Wilderness, 145.

¹⁵⁴ Vgl. LEAL, Wilderness, 135.

¹⁵⁵ LEAL, Wilderness, 163.

¹⁵⁶ RATZINGER/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 177.

¹⁵⁷ RATZINGER/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 177.

¹⁵⁸ Vgl. RATZINGER/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 177-178.

¹⁵⁹ Vgl. RATZINGER, Joseph, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 95.

¹⁶⁰ RATZINGER/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 178.

¹⁶¹ LEAL, Wilderness, 135.

consequences that may ensue as lessons are learned and bad habits abandoned.“¹⁶² Israel erlangt mit dem Zug in die Wüste Freiheit. Diese Freiheit ist jedoch auch eine Aufgabe, da sie einen Inhalt, beziehungsweise ein „Wozu“ braucht. Auf dem Weg durch die Wüste ist diese Freiheit immer wieder durch Schuld und Sünde bedroht, worauf JHWH letztlich mit Barmherzigkeit antwortet. Hier sind zwei Themen angesprochen, die in dieser Arbeit eigens behandelt werden sollen, aber in einem wesentlichen Zusammenhang mit der Erfahrung der Wüste stehen, nämlich das Thema Freiheit und damit in Verbindung stehend das Motiv der „Strafe“ Gottes, beziehungsweise präziser formuliert die Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes. Auch für die Wüstenmönche wurde die Wüste nicht nur zu einem Raum der „Reinigung und Neuorientierung“, sondern zu einem „Ort der Freiheit und des Ganz-Werdens.“¹⁶³ Daher soll im Folgenden das Thema Freiheit erörtert werden.

3. Freiheit in der Wüste? Ein philosophischer Exkurs zum Thema Freiheit

Greshake nennt drei Urerfahrungen von Wüste, nämlich Freiheit, Stille und die „Konfrontation mit der Wahrheit [...]“. ¹⁶⁴ Diese Erfahrungen wurden, wie wir noch sehen werden, vor allem von den Wüstenmönchen gemacht. Hier soll die Urerfahrung Freiheit behandelt werden, vor allem im Hinblick auf die Freiheit des Volkes Israel in der Wüste nach dem Auszug aus Ägypten. Wüste und Freiheit hängen mit dem Exodus wesentlich zusammen.¹⁶⁵ Die Wüste wird für das Volk Israel zu einem Ort der „Freiheit von“ und der „Freiheit für“. ¹⁶⁶ „So spricht Jahwe, der Gott Israels: Lass mein Volk ziehen, damit sie mir in der Wüste ein Fest feiern können.“ (Ex 5,1) Die Gründe, die Mose dem Pharao gegenüber für den Zug in die Wüste angeben soll, unterscheiden sich in Ex 3-10 auch voneinander (vgl. Ex 3,18; 5,1; 5,3; 9,1; 10,3). Letztlich geht es aber darum, Gott zu begegnen.¹⁶⁷ Alfred Delp schreibt während seiner Gefangenschaft folgende Worte über die Freiheit:

In diesen Wochen der Gebundenheit habe ich dies erkannt, daß die Menschen immer dann verloren sind und dem Gesetz ihrer Umwelt, ihrer Verhältnisse, ihrer Vergewaltigungen verfallen, wenn sie nicht einer großen inneren Weite und Freiheit fähig sind. [...] Die Geburtsstunde der menschlichen Freiheit ist die Stunde der Begegnung mit Gott.¹⁶⁸

¹⁶² LEAL, Wilderness, 135-136.

¹⁶³ GRESHAKE, Grundfragen, 105.

¹⁶⁴ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 167-175.

¹⁶⁵ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 24.

¹⁶⁶ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 25.

¹⁶⁷ Vgl. LEAL, Wilderness, 102-103.

¹⁶⁸ DELP, Schriften, 217.

Isaiah Berlin unterscheidet zwischen einer „negativen“ und einer „positiven“ Freiheit.¹⁶⁹ Man könnte aber auch von einer äußeren und inneren Freiheit sprechen,¹⁷⁰ oder wie Greshake zwischen einer „Freiheit von“ und einer „Freiheit für“ unterscheiden. Was versteht Berlin unter der negativen Freiheit? „Gewöhnlich sagt man, ich sei in dem Maße frei, wie niemand in mein Handeln eingreift, kein Mensch und keine Gruppe von Menschen. Politische Freiheit in diesem Sinne bezeichnet den Bereich, in dem sich ein Mensch ungehindert durch andere betätigen kann.“¹⁷¹ Wird dieser Bereich von anderen stark eingeengt spricht man von Unfreiheit, Zwang oder von Versklavung.¹⁷² Negative Freiheit meint also ein Frei-Sein von Unterdrückung und Zwang durch andere. Die Frage nach der Größe dieses Freiheitsbereiches ist komplex und soll hier nicht näher erörtert werden. Es steht jedoch fest, dass dieser Handlungsbereich nicht unbegrenzt gedacht werden kann, denn dies würde letztlich bedeuten, dass die Starken ihre Freiheit dazu missbrauchen würden, die Freiheit der Schwachen zu unterdrücken.¹⁷³ Freiheit hat also auch Grenzen. Sie ist nicht absolut, sondern relational, da sie in Beziehung zu anderen Freiheiten steht.

Das Buch Exodus beginnt mit der Erzählung von der Versklavung der Israeliten in Ägypten, wo sie unter der Zwangsherrschaft Pharaos standen und in ihrer äußeren Freiheit radikal eingeschränkt wurden (vgl. Ex 1,12-15). Im Buch Exodus lesen wir also gleich im ersten Kapitel von so einem Machtmissbrauch, wo die Freiheit der Schwachen durch die Freiheit der Starken unterdrückt wird. Was versteht Isaiah Berlin nun unter der „positiven“ Freiheit?

Die ‚positive‘ Bedeutung des Wortes ‚Freiheit‘ leitet sich aus dem Wunsch des Individuums ab, sein eigener Herr zu sein. Ich will, daß mein Leben und meine Entscheidungen von mir abhängen und nicht von irgendwelchen äußeren Mächten. Ich will das Werkzeug meiner eigenen, nicht fremder Willensakte sein. Ich will Subjekt, nicht Objekt sein [...] Ich will jemand sein, nicht niemand [...].¹⁷⁴

Hier geht es offensichtlich um Selbstbestimmung. Nur wer selbst entscheiden und auf diese Weise Verantwortung übernehmen kann ist frei. Wo dem Anspruch der Verantwortung nicht entsprochen wird, braucht es letztlich die Barmherzigkeit Gottes. Davon wird in Kapitel D. 3.6. noch ausführlicher die Rede sein. Um diese „positive“ Freiheit zu erlangen, braucht es die Abwesenheit von Versklavung, also die „negative“ Freiheit, als Voraussetzung. Anders ausgedrückt geht es darum, sich von einer unterdrückenden Instanz zu befreien, etwa von

¹⁶⁹ Vgl. BERLIN, Isaiah: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt am Main 2006, 201.

¹⁷⁰ Vgl. GUARDINI, Romano: Briefe über die Selbstbildung. Bearbeitet von Ingeborg Klinger, Mainz 2001, 114.

¹⁷¹ BERLIN, Freiheit, 201.

¹⁷² Vgl. BERLIN, Freiheit, 202.

¹⁷³ Vgl. BERLIN, Freiheit, 203.

¹⁷⁴ BERLIN, Freiheit, 211.

einer (politischen) Diktatur. Es kann sich aber auch um eine Knechtschaft anderer Art handeln, die alltäglicher und darum weniger bewusst ist, wie beispielsweise eine Knechtschaft der öffentlichen Meinung (die Romano Guardini prinzipiell schätzt, da sich ihm zufolge in ihr auch „das Gewissen vieler“¹⁷⁵ ausdrückt), einzelner Personen, oder auch bestimmter Dinge.¹⁷⁶ Wesentlich erscheint in diesem Zusammenhang auch der Gedanke, dass sich kein Mensch gänzlich einem Herrschaftsbereich entziehen kann. Auch die Selbst – Beherrschung ist, wie es das Wort schon sagt, eine Form von Herrschaft. Oft genug wird dieses Selbst aber beherrscht. Die Wende von der „negativen“ zur „positiven“ Freiheit impliziert also einen Herrschaftswechsel. Ein herrschaftsfreier Raum, also ein Vakuum von herrschenden Kräften erweist sich bei näherer Betrachtung als eine Illusion.

Das bedeutet aber auch, dass die äußere Freiheit, wie wichtig diese auch sei, noch nicht das Maximum an Freiheit darstellt. Jemand kann äußerlich frei, innerlich aber völlig unfrei sein.¹⁷⁷ Guardini bringt es auf den Punkt, wenn er sagt: „Frei ist also noch lange nicht, wer tun kann, was er will.“¹⁷⁸ In Bezug auf Israel heißt das, dass der Exodus, der Auszug aus Ägypten, nur der erste Schritt hin zur Freiheit war. Äußerlich war Israel nun frei. Die innere, beziehungsweise wahre Freiheit musste noch erworben werden. Unter diesem Gesichtspunkt nimmt die Tora, die Kundgabe des göttlichen Willens am Berg Sinai, exemplarisch ausgedrückt im Dekalog (Ex 20,1-17; Dtn 5,6-22) und im Bundesbuch (Ex 20,22-23,19), eine unerlässliche Stellung im Befreiungsgeschehen der Israeliten ein.¹⁷⁹ Hier wird der „negativen“ Freiheit ein Inhalt, nämlich der göttliche Wille gegeben, der Freiheit zum Ziel hat. Grundsätzlich scheint es so zu sein, dass es eine Priorität der inneren gegenüber der äußeren Freiheit gibt.¹⁸⁰ „Die erste Freiheit ist gut und wohl wert, daß man für sie kämpfe. Sie gibt offenen Raum, freie Bahn, bleibt aber auch äußerlich. Wichtiger ist die zweite Freiheit; sie sitzt schon tief drinnen. Ohne sie ist die erste nichts wert. Sie macht den Menschen frei für sein eigenes Wesen; [...] daß er er selber sei; [...] Erst diese zweite Freiheit macht die erste wertvoll.“¹⁸¹ Letztlich geht es darum, das eigene Selbst auszuformen. Guardini geht jedoch noch einen Schritt weiter, indem er eine Unterscheidung innerhalb des Menschen trifft.¹⁸² Er spricht also nicht nur vom inneren Menschen, sondern differenziert noch einmal zwischen einem innersten und eigentlichen und einem zweiten nicht in demselben Maße innerlichen

¹⁷⁵ GUARDINI, Briefe, 109.

¹⁷⁶ Vgl. GUARDINI, Briefe, 109-112.

¹⁷⁷ Vgl. GUARDINI, Briefe, 105.

¹⁷⁸ GUARDINI, Briefe, 112.

¹⁷⁹ Vgl. FISCHER, Georg, Theologien des Alten Testaments, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 31, Stuttgart 2012, 33.

¹⁸⁰ Vgl. GUARDINI, Briefe, 114.

¹⁸¹ GUARDINI, Briefe, 114.

¹⁸² Vgl. GUARDINI, Briefe, 113-115.

Menschen. Unter dem Innersten des Menschen versteht Guardini das Gewissen, welches er auch als „eigentliches Ich“¹⁸³ bezeichnet.¹⁸⁴ Diese komplexe Differenzierung ist insofern wichtig, als sie auf die mögliche Spannung, beziehungsweise Diskrepanz zwischen dem Inneren und dem Innersten eines Menschen aufmerksam macht. Die Erzählung davon, dass sich das Volk Israel in der Wüste nach den „Fleischtopfen Ägyptens“ (vgl. Ex 16,3) sehnt, bringt beispielsweise wohl nicht dessen tiefstes Verlangen und eigentlichen Willen zum Ausdruck, sondern kann eher als eine Äußerung von Unzufriedenheit und Verzweiflung gewertet werden.

Die Frage, ob der Mensch von Natur aus frei sei, verneint Guardini dahingehend, dass ihm zufolge die geistige, beziehungsweise „eigentliche Freiheit“¹⁸⁵ erst errungen werden muss.¹⁸⁶ „Richtig frei sind wir nicht von Natur – ich meine die geistige Freiheit, also nicht nur, daß man nach Belieben rechts oder links gehen kann.“¹⁸⁷ Hier wird deutlich, dass Freiheit offensichtlich auch so etwas wie eine bestimmte Ordnung, beziehungsweise eine Form von Bindung braucht.¹⁸⁸ „Keine spießige Kleinlichkeit also, sondern Ordnung als Mittel, um das Eigentliche in uns frei zu machen.“¹⁸⁹ Es klingt zunächst paradox. Betrachtet man jedoch die Alternative, Freiheit als völlige Ungebundenheit zu denken, wird klar, dass so eine „Freiheit“ dem Menschen als Beziehungswesen letztlich nicht gerecht zu werden vermag und seinem Wesen im Grunde widerspricht. Dieses Ringen um Freiheit steht insofern in Zusammenhang mit der Wüste, als in ihr einerseits eine „Freiheit von“ gegeben ist und weil andererseits durch die von ihr provozierte Konfrontation mit der Wahrheit ein Weg zum wahren Selbst eröffnet wird. Dass es jedoch nicht um grenzenlose Freiheit geht, soll folgendes Zitat verdeutlichen: „Grenzenlos wird die Kugel um den Preis, an nichts und niemanden zu grenzen. Kugeln können sich allein in einem Punkt berühren, und ein Punkt – ausdehnungslos – ist ‚eigentlich‘ nichts. Etwas und jemand kann etwas/jemand immer nur *für jemand* sein. Also jemand nur *mit* jemandem.“¹⁹⁰ Es geht also nicht um eine grenzenlose Freiheit, sondern darum, „aneinander das Ende zu finden, will sagen: ein Ziel und Wozu (dies war ja der Voll-Sinn von ‚Ende‘).“¹⁹¹ Diese Aspekte von Freiheit sollen mitbedacht werden, wenn die Wüste als Ort der Freiheit bezeichnet wird. So ist Israel in der Wüste nicht nur äußerlich am Weg, sondern auch innerlich, um so die wahre Freiheit zu erlangen. Origenes deutet den Exodus und die

¹⁸³ GUARDINI, Briefe, 115.

¹⁸⁴ Vgl. GUARDINI, Briefe, 113.

¹⁸⁵ Vgl. GUARDINI, Briefe, 115.

¹⁸⁶ Vgl. GUARDINI, Briefe, 115.

¹⁸⁷ GUARDINI, Briefe, 118.

¹⁸⁸ Vgl. GUARDINI, Briefe, 120.

¹⁸⁹ GUARDINI, Briefe, 120.

¹⁹⁰ SPLETT, Jörg, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2006, 9.

¹⁹¹ SPLETT, Gott-ergriffen, 10.

Wüstenwanderung des Volkes Israel als Bild für das Leben des Menschen, der auch innerlich aus „Ägypten“ aufbrechen und die Wüste durchqueren muss, um zum „Leben gemäß dem Evangelium zu gelangen.“¹⁹² „Ausziehen müssen wir aus Ägypten, die Welt müssen wir verlassen, wenn wir ‚dem Herrn dienen‘ wollen. Verlassen aber meine ich nicht im örtlichen Sinne, sondern mit der Seele, nicht auf einer Straße wandernd, sondern durch Glauben voranschreitend.“¹⁹³ Origenes legt also eine geistige Auslegung der Wüstenwanderung vor. Bevor nun einige Stationen auf dem Weg durch die Wüste näher betrachtet werden, soll zunächst noch grundsätzlich die Frage der Inspiration der Heiligen Schrift aufgegriffen und kurz erörtert werden, besonders im Hinblick auf die Frage der Zulässigkeit von geistigen Deutungen der Schrift wie wir sie vor allem bei den Kirchenvätern finden. Abschließend zum Thema Freiheit soll folgendes Zitat von Jörg Splett deutlich machen, dass der Mensch zum Mit-Sein aufgerufen ist. Letztlich ist das Leben des Menschen als *gerufene Mit-Freiheit* charakterisiert.

Nicht ins Unendliche also oder andererseits zu unbegrenztem Selbst-Sein sind wir unterwegs. Im Gegensatz zu derart monologischen Programmen ist der Mensch zur End-gültigkeit eines *Mit-Seins* aufgerufen – und schon aufgebrochen, dessen Innen-Nähe jeden Vorbehalt enträt, aber in eben diesem Sich-Erkennen die Unnahbarkeit von Person offenbart: erfüllter In-einander-Blick unter dem Licht unbedingten *Gemeintseins*.¹⁹⁴

4. Grundsätzliches zur Exegese und Theologie – die Lehre von der Inspiration

„Vom *Ende der Inspirationstheologie* wird nicht mehr *gesprochen*, es wird ganz einfach *praktiziert*.“¹⁹⁵ Der Gedanke der „Inspiration“ erscheint heute vielen unverständlich und unwissenschaftlich. Dabei handelt es sich jedoch um eine Grundüberzeugung der christlichen Tradition, dass die Bibel „inspiriert“ ist.

Nach dem Glauben der Kirche ist die Heilige Schrift vom göttlichen Geist inspiriert. Zugleich bekennt die Kirche aber auch, dass die Schriften der Bibel von *Menschen* verfasst wurden, die als ‚echte Verfasser‘ (*veri auctores*) anzusehen sind – wie es in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* des 2. Vatikanischen Konzils heißt. Das Verhältnis von

¹⁹² ORIGENES, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften von Hans Urs von Balthasar, Salzburg ²1938, 95.

¹⁹³ ORIGENES, Geist und Feuer, 95.

¹⁹⁴ SPLETT, Gott-ergriffen, 10.

¹⁹⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Was heißt heute, die Bibel sei inspiriertes Wort Gottes?, in: SÖDING, Thomas (Hg.), Geist im Buchstaben. Neue Ansätze in der Exegese, Freiburg im Breisgau 2007, 35.

göttlicher Inspiration und menschlicher Verfasserschaft hat die Theologie von ihren Anfängen an beschäftigt.¹⁹⁶

Da in dieser Arbeit bei der Auslegung einiger exemplarisch ausgesuchter Erzählungen von der Wüstenwanderung Israels die Lehre von der „Inspiration“ vorausgesetzt und auch die Kirchenväterexegese miteinbezogen wird, soll an dieser Stelle kurz die Frage der Inspiration aufgegriffen werden.

Ludger Schwienhorst-Schönberger nennt drei Gründe, die Lehre von der „Inspiration“ neu aufzugreifen, nämlich erstens die „*Tradition der Schriftauslegung*“, zweitens „*neuere Entwicklungen innerhalb der Bibelwissenschaft*“ und drittens „*Veränderungen der religiösen Landschaft*.“¹⁹⁷ „Die Inspirationslehre ist ein fester Baustein im Gebäude der christlichen Bibelhermeneutik. Nimmt man ihn heraus, werden auch die übrigen Steine locker und das Gebäude droht einzustürzen.“¹⁹⁸ Die Kirchenväter betrachteten die biblischen Bücher als „göttliche“, „vom Geist erfüllte Schriften“.¹⁹⁹ „Das geistige Schriftverständnis beruhte entscheidend darauf, den biblischen Text nicht als ein Dokument zu lesen, dessen Herkunft und Inhalt sich ausschließlich mit menschlichen Kategorien erfassen ließen.“²⁰⁰ So ist die Hermeneutik der Kirchenväter also von der Überzeugung der „Inspiration“ geprägt, die im Grunde zwar zwischen „Geist“ und „Buchstabe“ unterscheidet, beides jedoch nicht trennt, sondern vom „Geist im Buchstaben“²⁰¹ ausgeht. Diese Unterscheidung von „Geist“ und „Buchstabe“ findet sich bereits innerbiblisch bei Paulus.²⁰² „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“ (2 Kor 3,6) Letztlich bezogen die Kirchenväter diese „paulinische Antithese von Buchstabe und Geist (2 Kor 3,6)“ auf das Vorverständnis ihrer exegetischen Arbeit, wie Michael Fiedrowicz herausstreicht.²⁰³ Romano Guardini nennt das Wort „inneres Leibwerden des Geistes; Geborenwerden des Geschauten zu wahrhaftiger Gestalt“²⁰⁴. „Geist“ und „Buchstabe“ gehören also immer schon zusammen. Die Lehre von der „Inspiration“ sieht *im Ganzen* der Heiligen Schrift und nicht im isolierten Wort den Geist Gottes Christi *anwesend*. Abzulehnen ist also eine Verbalinspiration, die davon ausgeht, dass den biblischen Schriftstellern jedes einzelne Wort vom Heiligen Geist eingeflüstert wurde.²⁰⁵ Gregor der

¹⁹⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 41.

¹⁹⁷ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 36.

¹⁹⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 37.

¹⁹⁹ Vgl. FIEDROWICZ, Michael, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007, 97.

²⁰⁰ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter, 103.

²⁰¹ So der Titel von SÖDING, Thomas (Hg.), Geist im Buchstaben. Neue Ansätze in der Exegese, Freiburg im Breisgau 2007.

²⁰² Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 43.

²⁰³ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter, 103.

²⁰⁴ GUARDINI, Briefe, 131.

²⁰⁵ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 46.

Große vergleicht das Verhältnis von „Buchstabe“ und „Geist“ mit „dem Verhältnis von Gesicht und Herz der Menschen [...]“. ²⁰⁶ Ein Gesicht zu sehen bedeutet nicht automatisch ins „Herz“ zu blicken. Es braucht auch die „Inspiration“ des Lesers, auf die bereits Origenes (185-251 n. Chr.) aufmerksam macht. ²⁰⁷

Fiedrowicz urteilt folgendermaßen über die patristische Schriftauslegung: „Die spirituelle Exegese der Kirchenväter war mehr als nur eine unverbindlich-erbauliche Meditation über die Schrift. Ihrem Anspruch nach zielte sie darauf, die tiefste Intention der göttlichen Offenbarung im Schriftwort zu erfassen.“ ²⁰⁸ Die wichtigsten Aspekte der patristischen Hermeneutik lassen sich auf folgende Punkte zusammenfassen, nämlich Inspiration (der Schrift und des Lesers), Einheit der Schrift, mehrfacher Schriftsinn, „Irrtumsfreiheit der Schrift“ ²⁰⁹, „Selbstausslegung der Schrift“ („*scriptura per scripturam*“ ²¹⁰), christologisches Schriftverständnis. ²¹¹ Diese Punkte hängen auch eng miteinander zusammen. An dieser Stelle soll noch auf Augustinus verwiesen werden, der die Liebe zu Gott und zum Nächsten als entscheidendes Kriterium für die Schriftauslegung anführt. Die Liebe stellt für ihn ein fundamentales hermeneutisches Basisprinzip dar. Einerseits ist die Liebe der Verständnisrahmen und andererseits muss sie das Ergebnis der Auslegung sein. ²¹²

Augustinus hat die Prinzipien seiner Schriftauslegung ausführlich in *De doctrina Christiana* dargelegt. Wichtigster Maßstab für das richtige Verständnis der Schrift ist für Augustinus die Liebe zu Gott und zum Nächsten. Nur wenn die Liebe aufbaut, wurde die Schrift richtig verstanden. Das Kriterium ist also ein praktisches, kein theoretisches. Als obersten Maßstab setzt Augustinus die Liebe an. ²¹³

Augustinus weiß um das Vorhandensein einer Autorenintention, aber zugleich verwirft er keine Auslegung, die dem Glauben nicht widerspricht. ²¹⁴ Das heißt, dass es bei ihm nicht primär um die Suche nach der Aussageabsicht des biblischen Schriftstellers geht. Augustinus ist vielmehr der Ansicht, dass das Lesen der Heiligen Schrift auf praktische Konsequenzen abzielt. Es geht also in erster Linie nicht um Information, sondern um *Performance*, nicht um bloßes Wissen, sondern um ein Wachsen in der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Aus diesem Grund irrt man nach Augustinus nicht „in verderblicher Weise“, wenn man zu einer

²⁰⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 46.

²⁰⁷ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 41.

²⁰⁸ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter, 103.

²⁰⁹ Vgl. FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter, 102.

²¹⁰ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter, 166.

²¹¹ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 41-43.

²¹² Vgl. AUGUSTINUS, Die christliche Bildung, Erstes Buch XXXVI.40.86.

²¹³ KREMSER, Konrad, Augustins Auslegung des Psalms 131 (130) im Horizont neuzeitlicher Bibelwissenschaft, Stuttgarter Bibelstudien 234, Stuttgart 2015, 23.

²¹⁴ Vgl. KREMSER, Auslegung, 23.

Auslegung gelangt, die der Autorenabsicht nicht entspricht, aber die oben genannten praktischen Konsequenzen erfüllt werden.²¹⁵

Auch Einsichten aus der Literaturwissenschaft, beziehungsweise aus der Tradition der jüdischen Schriftauslegung können den Zugang zur „Inspiration“ neu erschließen helfen, womit wir beim zweiten Punkt angelangt sind.²¹⁶ Hier ist vor allem die Einsicht von der „Sinnoffenheit literarischer Texte“ zu nennen, aber auch die „Unterscheidung zwischen der Intention eines Autors und der Bedeutung eines Textes“ und die „Normativität des Endtextes im Rahmen des Kanons.“²¹⁷ Literarische Texte wachsen mit dem Leser und deren Bedeutung ist nicht einfach deckungsgleich mit der Absicht des Autors. „Als literarische Texte sind die Texte der Heiligen Schrift mehrdeutig. Zudem ist die Bedeutung eines Textes nicht ohne weiteres identisch mit der Aussageabsicht seines Autors. Damit ergeben sich überraschende Affinitäten zum Verständnis eines mehrfachen Schriftsinns.“²¹⁸ Bei der Interpretation biblischer Texte ist also nach christlicher Tradition nicht die Intention des Autors normativ, sondern die Texte „im Kontext der gesamten Heiligen Schrift.“²¹⁹ „Und da kann es sein, dass die Bedeutung eines Einzeltextes im Kontext der gesamten Heiligen Schrift über das hinausgeht, was sein historischer Autor, der die Heilige Schrift noch nicht kannte, mit ihm intendierte.“²²⁰ Diese „bewusste“, beziehungsweise von einer Gemeinschaft als normativ betrachtete Kontextualisierung, oder Kanonisierung einzelner Texte fordert letztlich auch eine kanonische Schriftauslegung.²²¹

„Die Frage, wie die Bibel auszulegen sei, gehört zu den gegenwärtig in der Bibelwissenschaft kontrovers diskutierten Themen.“²²² Es geht also um die Frage nach einer rechten, der Bibel angemessenen Hermeneutik. Schwienhorst-Schönberger macht deutlich, dass in Dei Verbum, der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, „zwei Modelle der Schriftauslegung unvermittelt nebeneinander [stehen]“²²³, nämlich einerseits die historisch-kritische Exegese und andererseits die traditionelle, patristische Schriftauslegung.²²⁴ „Eine theologisch reflektierte Vermittlung beider Modelle der Schriftauslegung steht noch aus. Sie

²¹⁵ Vgl. AUGUSTINUS, Die christliche Bildung, Erstes Buch XXXVI.40.86. und vgl. KREMSER, Auslegung, 23.

²¹⁶ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 37.

²¹⁷ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 37.

²¹⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Zwei antagonistische Modelle der Schriftauslegung in Dei Verbum?, in: TÜCK, Jan-Heiner (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg im Breisgau 2012, 455.

²¹⁹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 38.

²²⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 38.

²²¹ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 39.

²²² SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zwei antagonistische Modelle, 449.

²²³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zwei antagonistische Modelle, 453f.

²²⁴ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zwei antagonistische Modelle, 449-450.

dürfte zu den vorrangigen Aufgaben zukünftiger Bibelwissenschaft gehören.²²⁵ Exegese ist zweifellos eine theologische Aufgabe.²²⁶ Das bedeutet letztlich, dass eine rein deskriptiv arbeitende historisch-kritische Methode zwar eine *unerlässliche*, zugleich aber auch eine *unzureichende* Form der Schriftauslegung darstellt.²²⁷ Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. sieht eine Verbindung von historisch-kritischer Auslegung und einer Hermeneutik im Horizont des Glaubens als eine mögliche und „immer neu zu bewältigende Aufgabe“²²⁸ der wissenschaftlichen Schriftauslegung an. Er spricht sich für die Verbindung dieser zwei ganz unterschiedlichen Ansätze aus und verweist in diesem Zusammenhang auch auf die methodischen Grundsätze der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. Dei Verbum 12).²²⁹ Ihm zufolge ist eine „recht entfaltete Hermeneutik des Glaubens“ dem biblischen Text gemäß.²³⁰ Dieses Thema soll hier nur angedeutet sein und zugleich auch die folgende nähere Beschäftigung mit den Kirchenvätern und deren Auslegungen der „Wüstentexte“ begründen.

Schwienhorst-Schönberger nennt auch „Veränderungen der religiösen Landschaft“²³¹ als einen Grund, um sich in der Bibelwissenschaft „von neuem der Lehre von der Inspiration zuzuwenden.“²³² „Tatsächlich suchen viele Zeitgenossen in und außerhalb der Bibel nicht nur Information, nicht nur Wissen über Sachverhalte der Vergangenheit, sondern einen Weg, der in die Wahrheit führt, der in jene Wirklichkeit hinein führt, aus der die Heilige Schrift stammt, auf die das Wort „Gott“ verweist und die dem Leben Sinn verleiht.“²³³

Wie oben bereits angeklungen ist, berühren sich die Tradition der jüdischen Schriftauslegung mit der Hermeneutik der Kirchenväter in gewisser Weise.²³⁴ Daher soll in dieser Arbeit vereinzelt auch die jüdische Schriftauslegung berücksichtigt werden. Im Folgenden sollen nun einige Stationen der Wüstenwanderung näher beleuchtet und vor diesem Horizont ausgelegt werden. Das heißt, es sollen einige exemplarisch ausgewählte patristische Auslegungen zu den biblischen Erzählungen von der 40-jährigen Wüstenwanderung Israels betrachtet und erläutert, beziehungsweise in die Schriftauslegung konkreter Stellen miteinbezogen werden.

²²⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zwei antagonistische Modelle, 458.

²²⁶ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zwei antagonistische Modelle, 460.

²²⁷ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zwei antagonistische Modelle, 460.

²²⁸ Vgl. RATZINGER, Joseph/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg im Breisgau 2011, 11.

²²⁹ Vgl. RATZINGER/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth II, 11-12.

²³⁰ RATZINGER/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth II, 11.

²³¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 40.

²³² SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 40.

²³³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 40.

²³⁴ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes, 48.

C. Auslegung und Betrachtung einiger exemplarisch ausgewählter Wüstenstationen

In diesem Kapitel sollen drei Stationen der Wüstenwanderung Israels näher betrachtet und ausgelegt werden (Ex 15,22-27; 16,1-36; 17,1-16). Dabei soll vor allem auch, wie bereits erwähnt, die geistliche Auslegung der Kirchenväter herangezogen werden. Diese Darstellung der Einzeletappen soll gleichsam auch den Hintergrund für die geistliche Gesamtschau der Wüstenwanderung bilden, die an Kapitel D. 4.1. (4.2.) noch eigens behandelt werden wird.

1. Mara und Elim - die ersten Stationen in der Wüste nach dem Auszug aus Ägypten (Ex 15,22-27)

Nach Ex 15,22-23 gelangt das Volk Israel nach einem dreitägigen Marsch durch die Wüste ohne Wasser nach Mara (Bitterbrunn), wo es zwar Wasser, jedoch kein Trinkwasser gibt. Der Name des Ortes ist Programm: „Das Volk kommt in die Wüste und erlebt sogleich die wesentliche Schwierigkeit dieser Gegend, den Wassermangel. Verschärft wird die Situation noch dadurch, dass zwar Wasser da ist, aber ungenießbares Wasser.“²³⁵ So erleben die ehemaligen Sklaven ihren Auftakt in der Wüste gleich als eine „bittere Durststrecke.“²³⁶ Die Reaktion darauf ist eine „aggressive Stimmung gegen Mose“²³⁷, die in einem „Murren“ ihren Ausdruck findet „Da murrte das Volk gegen Mose und sagte: Was sollen wir trinken?“ (Ex 15,24) Aus dem befreiten, jubelnden Gottesvolk ist nun eine „murrende Masse“²³⁸ geworden. Mara ist jedoch nicht nur der Ort des bitteren Wassers und der Krise, sondern auch der Ort, wo aus dem ungenießbaren Wasser Trinkwasser wird. Dies geschieht aufgrund eines Holzstückes, das Mose im Auftrag Gottes in das bittere Wasser wirft. Die Erzählung ist mit dieser Wende noch nicht zu Ende. Nach diesem Wunder ist die Rede davon, dass Gott seinem Volk „Gesetz und Rechtsentscheidungen“ (תֹּרָה וּמִשְׁפָּטִים) gab und dass er sein Volk auf die Probe stellte.

²³⁵ HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 143.

²³⁶ KROCHMALNIK, Daniel, Schriftauslegung. Das Buch Exodus im Judentum, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 33/3, Stuttgart 2000, 88.

²³⁷ Vgl. KUPFER, Christian, Mit Israel auf dem Weg durch die Wüste. Eine leseorientierte Exegese der Rebellionstexte in Exodus 15:22 – 17:7 und Numeri 11:1 – 20:13, Leiden 2012, 55.

²³⁸ KROCHMALNIK, Exodus im Judentum, 88.

Diese Mitteilung ist überraschend und der hebräische Text nennt Gott nicht explizit als Subjekt der Gesetzgebung, so dass auch Mose als Gesetzgeber in Frage käme.²³⁹ Bedenkt man aber, dass der zweite Teil des Satzes von V. 25b „und dort stellte er es auf die Probe“ lautet, so ergibt sich daraus, dass es sinnvoller ist, JHWH als Subjekt anzunehmen. „Moses Nähe zu Jahwe verringert allerdings auch den inhaltlichen Unterschied [...]“. ²⁴⁰ Die Ankündigung, dass „Gesetz und Rechtsentscheidungen“ (חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים) gegeben wurden erscheint in diesem Kontext verwunderlich. „Es ist nicht ersichtlich, was der zweite Halbvers mit dem ersten, was die Verwandlung in Süßwasser mit der Verkündung des Gesetzes zu tun hat.“²⁴¹

Zunächst ist folgende Beobachtung wichtig: Die verwendeten Termini „Gesetz und Rechtsentscheidungen“ wecken Assoziationen mit der Gesetzgebung am Berg Sinai, also mit der Tora, ohne jedoch völlig identisch damit zu sein.²⁴² Auch das hebräische Verb „jarah“, das im ersten Halbvers, in V. 25a, verwendet wird und das „zeigen“, „weisen“, „unterweisen“ bedeutet, liegt dem Wort Tora zugrunde.²⁴³ Hier dürfte es sich um eine gezielte Einspielung von „jarah“ handeln. Innerbiblisch werden weiters sowohl das Wasser als auch der Baum („Holz“) bereits als Symbole für die Tora gesehen.²⁴⁴ In Spr 3,18 heißt es: „Wer nach ihr [Tora, Weisung JHWHs] greift, dem ist sie ein Lebensbaum, wer sie fest hält, ist glücklich zu preisen.“ Auch Psalm 1 vergleicht denjenigen, der „Freude hat an der Weisung des Herrn“ und über sie „nachsinnt bei Tag und bei Nacht“ (Ps 1,2) mit einem „Baum, der an Wasserbächen gepflanzt ist, der zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter nicht welken.“ (Ps 1,3)

Die biblische Erzählung von Mara stellt also insofern eine wichtige Station der Wüstenwanderung dar, als Gott hier dem wandernden Volk erstmals ein Gesetz gibt.²⁴⁵ Noch vor dem Bundesschluss am Sinai mit der Gabe der Tora beginnend mit Ex 19 ist hier bereits die Rede davon, dass Gott seinem Volk „Gesetz und Rechtsentscheidungen“ („Chok“, „Mischpat“) (חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים) (vgl. Ex 15,25) gab. Auch die jüdische Tradition sieht in Mara den Beginn der Gabe der Tora.²⁴⁶ Daniel Krochmalnik deutet daher die Erzählung von Mara

²³⁹ Vgl. KUPFER, Israel, 49f.

²⁴⁰ KUPFER, Israel, 50.

²⁴¹ KROCHMALNIK, Exodus im Judentum, 88.

²⁴² Vgl. KUPFER, Israel, 50f.

²⁴³ Vgl. KROCHMALNIK, Exodus im Judentum, 89.

²⁴⁴ Vgl. KROCHMALNIK, Exodus im Judentum, 91.

²⁴⁵ Vgl. HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 143.

²⁴⁶ Vgl. KROCHMALNIK, Exodus im Judentum, 91.

folgendermaßen: „Man könnte vielleicht auch sagen, daß Gott ihn [Mose] in Mara lehrte, wie er mit der Tora den verbitterten Haufen in ein verträgliches Volk verwandeln kann.“²⁴⁷

Die Dimension der Unterweisung ist hier mit Sicherheit wesentlich. Dieser Abschnitt erzählt demnach nicht nur vom physischen Durst des Volkes Israel in der Wüste, sondern hebt vor allem auch die Bedeutung der Unterweisung durch JHWH hervor. Eine gerechte Ordnung ist unerlässlich für ein gemeinsames Zusammenleben. So wird letztlich der Durst nach Gerechtigkeit (vgl. Mt 5,6) in einem gewissen Maß gestillt. In Ägypten herrschte Unterdrückung. Mit dem Auszug wurde Ägypten äußerlich verlassen, was jedoch noch nicht heißt, dass auch eine innere Loslösung stattgefunden hat. Mara wird zu dem Ort, wo Israel anschaulich vor Augen geführt wird, dass es „grundlegende Haltungen zu verinnerlichen und als tragfähig zu erkennen“²⁴⁸ gilt. „In Mara beginnt die eigentliche Vollendung des Auszugs, die Offenbarung, oder, philosophisch gesprochen, die Verwandlung der negativen Freiheit der Freigelassenen in die positive Freiheit der Freien. Mit der Tora wird die Identität des Volkes unauslöschlich geprägt.“²⁴⁹ Schon zu Beginn des Weges findet also ein Einüben in die „positive Freiheit“ statt.

Die Kirchenväter beziehen das Holz, das in das bittere Wasser von Mara geworfen wird auch auf das Kreuz Christi.²⁵⁰ Theodoret deutet die Erzählung von Mara dahingehend, dass „dieses Holz die Bitterkeit des Todesschieds, das alle Menschen erleiden müssen, versüßt.“²⁵¹ Origenes betont, dass das „Gesetz“ ohne „das Holz der Weisheit Christi“ bitter ist.²⁵² „Nach meiner Meinung ist das Gesetz, wenn man es nur nach dem Buchstaben aufnimmt, ziemlich bitter und es ist dieses Mara.“²⁵³ Es geht ihm also um ein geistiges, beziehungsweise um ein christologisches Verständnis des Alten Testaments.²⁵⁴ Als Beispiele dieser Bitterkeit des „Gesetzes“ nennt er die Beschneidung, das Sabbatgebot und die Opfer.²⁵⁵ „Die Bitterkeit des Gesetzesbuchstabens wird verwandelt in die Süßigkeit des geistigen Verständnisses und dann kann das Volk Gottes trinken.“²⁵⁶ Dem Kirchenvater zufolge reicht jedoch auch die geistige Deutung des Alten Testaments nicht aus, sondern man muss letztlich auch aus dem Neuen

²⁴⁷ KROCHMALNIK, Exodus im Judentum, 91.

²⁴⁸ EDERER, Matthias: Aufbrüche zur Exodustheologie. Das Itinerar Num 33,1-49 als theologische Deutung der Wüstenzeit Israels, Stuttgart 2014, 140.

²⁴⁹ KROCHMALNIK, Exodus im Judentum, 92.

²⁵⁰ Vgl. HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 143.

²⁵¹ HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 143.

²⁵² Vgl. HEITHER, Theresia, Predigten des Origenes zum Buch Exodus, Münster 2008, Predigt 7,1 (=S. 135).

²⁵³ HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,1 (=S. 133).

²⁵⁴ Vgl. HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 143.

²⁵⁵ Vgl. HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,1 (=S. 133).

²⁵⁶ HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,1 (=S. 135).

Testament trinken.²⁵⁷ Er identifiziert auf diese Weise Mara mit dem Alten Testament und Elim mit dem Neuen Testament.²⁵⁸ Origenes deutet weiters die Stationen Mara und Elim an anderer Stelle auch als notwendige Stationen auf dem Glaubensweg.²⁵⁹ Ambrosius bezieht die Verwandlung des Wassers von Mara auf die Taufe. Er sieht darin „ein Vorbild für die Weihe des Taufwassers.“²⁶⁰ Es braucht für das Taufwasser das Zeichen des Kreuzes Christi, damit das Wasser, ähnlich wie in Mara, gleichsam verwandelt wird. „Das Wasser ist nämlich ohne den Lobpreis des Kreuzes des Herrn für das zukünftige Heil bedeutungslos.“²⁶¹

JHWH bezeichnet sich in Ex 15,26 selbst auch als Arzt für sein Volk.²⁶² Damit kommt der heilende Grundcharakter des göttlichen Willens zum Ausdruck, wie wir ihn bereits auch aus Psalm 1 kennen, wo derjenige, der über die Tora JHWHs allezeit nachdenkt, mit einem Baum verglichen wird, „der an Wasserbächen gepflanzt ist und zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter nicht welken (Ps 1,3).“

Dieses Motiv vom Baum am Wasser kommt auch am Schluss unserer Erzählung vor: „Dann kamen sie nach Elim. Dort gab es zwölf Quellen und siebenzig Palmen; dort am Wasser schlugen sie ihr Lager auf.“ (Ex 15,27) Es geht hier um „die Segens- und Lebensfülle [...], die JHWH in der Wüste zu schenken vermag.“²⁶³ Die Zwölf Quellen erinnern an die zwölf Stämme Israels und in den 70 Palmen kann man einen Hinweis auf die 70 Ältesten sehen. Auch Gen 46,27 nennt die Zahl 70. Dort waren es 70 Personen vom Haus Jakob, die nach Ägypten gekommen waren.²⁶⁴ Origenes bezieht diese Zahlenangabe auf die zwölf Apostel und die *siebenzig* Jünger, die von Jesus ausgesandt wurden, um das Evangelium zu verkünden²⁶⁵ (vgl. aber die Zahlenangabe in Lk 10,1). Matthias Ederer sieht in der Oase Elim den Ort in der Wüste, wo Israel sein eigenes „Abbild“ vorfindet und er deutet dies letztlich dahingehend, dass Israel gerade in der Wüste seine Identität ausbildet.²⁶⁶ Das Ziel, für andere fruchtbar und lebensspendend zu sein, steht somit schon zu Beginn deutlich vor Augen. Dieses Ziel gilt

²⁵⁷ Vgl. HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,3 (=S. 139).

²⁵⁸ Vgl. HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,3 (=S. 139).

²⁵⁹ Vgl. HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 144.

²⁶⁰ HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 143.

²⁶¹ AMBROSIIUS, Über die Mysterien 3,14, in: Fontes Christiani (FC) Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, herausgegeben von Norbert BROX u.a., Band 3, Freiburg im Breisgau 1990, 215.

²⁶² Vgl. HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 143.

²⁶³ EDERER, Aufbrüche, 140.

²⁶⁴ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 140.

²⁶⁵ Vgl. HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,3 (=S. 139).

²⁶⁶ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 140-141.

auch für die Kirche, deren Situation nicht unwesentliche Ähnlichkeiten mit dem wandernden Wüstenvolk Israel aufweist.²⁶⁷

Lumen Gentium (LG) 1 nennt die Kirche „Sakrament“ in Christus.²⁶⁸ Mit dem Begriff „Sakrament“ meint die Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche den Zeichen- und Werkzeugcharakter der Kirche „für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“²⁶⁹ Bei dieser Aufgabe ist mit „Wüstenstaub“ zu rechnen, der zur Sendung der Kirche wesentlich dazugehört. Papst Franziskus drückt dies folgendermaßen aus: „Mir ist eine ‚verbeulte‘ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist.“²⁷⁰ Die Erzählung von Elim macht ferner folgende Erkenntnis deutlich: „Von der (geologischen) Wüste kann man lernen, dass alles Leben in der Wüste auf die Oasen ausgerichtet ist.“²⁷¹

2. Ex 16 - Manna und Sabbat

Die Oase Elim (Ex 15,27) ist zwar eine wohltuende Zwischenstation, aber nicht das eigentliche Ziel der Wüstenwanderung.²⁷² „So gilt es, *immer wieder aufzubrechen*, Abschied zu nehmen, gerade auch von Anziehendem und Angenehmen.“²⁷³ Deshalb folgt ein Aufbruch von der Oase in die „Wüste Sin“, die „zwischen Elim und dem Sinai lokalisiert wird“²⁷⁴ und deren Name gleichsam eine Vorbereitung auf den Sinai darstellt.²⁷⁵ An dieser Stelle erfolgt also einerseits ein Blick in die Zukunft (Sinai) und andererseits findet auch „ein expliziter Rückbezug auf den Exodus“²⁷⁶ statt. Es fällt auf, dass von der „ganzen Gemeinde der Söhne Israels“ (כָּל-עֲרֶת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל) die Rede ist, womit sich nach Kupfer die Vermutung nahe legt, „dass Israel nun als Rechts- und Kultgemeinde angesprochen und gefordert ist.“²⁷⁷ Der Begriff „Gemeinde“ (עֲרֶת) kommt bereits bei der Erzählung von „der Einsetzung des

²⁶⁷ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 183 und vgl. LG 9.

²⁶⁸ Vgl. LG 1.

²⁶⁹ LG 1.

²⁷⁰ EG 49.

²⁷¹ GRESHAKE, Spiritualität, 193.

²⁷² Vgl. FISCHER / MARKL, Exodus, 182.

²⁷³ FISCHER / MARKL, Exodus, 182.

²⁷⁴ KUPFER, Israel, 58.

²⁷⁵ Vgl. FISCHER / MARKL, Exodus, 182.

²⁷⁶ KUPFER, Israel, 59.

²⁷⁷ KUPFER, Israel, 58.

Passafestes“²⁷⁸ vor. Wie in Mara so erfolgt auch hier ein „Murren“ der Befreiten. Anlass für dieses „Murren“, das sich hier nicht nur gegen Mose, sondern auch gegen Aaron richtet, ist der Hunger in der Wüste.²⁷⁹ Inhaltlich vergleichen die murrenden Befreiten ihre gegenwärtige Situation mit ihrer Vergangenheit in Ägypten, wobei letztere verklärt und als eine „Zeit des Wohlstands und des Segens“²⁸⁰ dargestellt wird. „So sehr der Leser aufgrund der bereits erfahrenen Einschränkungen und Gefahrenmomente dieser Wüstenreise Verständnis für das Unbehagen hat, so irritiert doch die Verklärung des ehemals verhassten Ortes der Sklaverei.“²⁸¹ Letztlich wird so der Exodus und damit Gottes rettendes Handeln in Frage gestellt. In dieser Hinsicht erscheint Israel als „eine Gemeinschaft des kurzen Gedächtnisses.“²⁸²

Darauf reagiert JHWH mit der Zusage, den Israeliten „Brot vom Himmel“ (לֶחֶם מִן־הַשָּׁמַיִם) geben zu wollen. Mit dieser „poetischen Formulierung“²⁸³ kommt sowohl der Geschenkcharakter, als auch eine besondere, beziehungsweise „eine Irdisches übersteigende Qualität“²⁸⁴ dieses Brotes zum Ausdruck.²⁸⁵ Diese Formulierung „Brot vom Himmel“ findet sich auch in Neh 9,15, sowie in Ps 105,40 und Ps 78,24.²⁸⁶ Mit dem Manna wird das Volk Israel die gesamte 40-jährige Wüstenzeit gespeist. Es findet ein Mahl in der Wüste statt, das in gewisser Weise das „Befreiungsmahl“²⁸⁷ Pesach (vgl. Ex 12) fortsetzt.²⁸⁸ Dtn 8,3 verweist im Zusammenhang mit dem Manna auf eine Sättigung, die den physischen Hunger übersteigt. „Durch Hunger hat er dich gefügig gemacht und hat dich mit dem Manna gespeist, das du nicht kanntest und das auch deine Väter nicht kannten. Er wollte dich erkennen lassen, dass der Mensch nicht nur von Brot lebt, sondern dass der Mensch von allem lebt, was der Mund des Herrn spricht.“ (Dtn 8,3) So wird bereits im Alten Testament „das Manna als geistige Speise“²⁸⁹ verstanden. Sättigung kann also auf mehreren Ebenen erfolgen. Es stellt sich hier auch die Frage nach dem, was den Menschen letztlich sättigt. Diese geistige Dimension darf allerdings nicht dazu führen, den leiblichen Hunger als sekundär abzutun, denn vor allem auch die Gerechtigkeit kann als geistige Sättigung verstanden werden. Das gilt besonders

²⁷⁸ KUPFER, Israel, 58.

²⁷⁹ Vgl. FISCHER / MARKL, Exodus, 182.

²⁸⁰ Vgl. FISCHER / MARKL, Exodus, 182.

²⁸¹ KUPFER, Israel, 59-60.

²⁸² SCHAT, Aaron, Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen, Freiburg 1990, 140.

²⁸³ FISCHER / MARKL, Exodus, 184.

²⁸⁴ FISCHER / MARKL, Exodus, 184.

²⁸⁵ Vgl. auch KUPFER, Israel, 61.

²⁸⁶ Vgl. FISCHER / MARKL, Exodus, 184.

²⁸⁷ FISCHER / MARKL, Exodus, 181.

²⁸⁸ Vgl. FISCHER / MARKL, Exodus, 181.

²⁸⁹ HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 150.

heute, wo Menschen einerseits zu viel und andererseits Menschen viel zu wenig haben, um leben und überleben zu können. Ex 16 ruft nach Fischer gerade auch heute dazu auf, „in der Wüste von Ungerechtigkeit und Ungleichgewichten“²⁹⁰ mehr Gerechtigkeit zu schaffen.

Die Erfahrung des Mangels an Nahrung fehlt in den modernen westlichen Ländern weitgehend. Sie ist zu großen Teilen ins Gegenteil umgeschlagen, in die Schwierigkeit, mit einem Überangebot an allen nur erdenklichen Speisen zurechtzukommen. Doch ist die überwiegende Mehrheit der Menschen täglich mit der Sorge belastet, gerade *das zum Überleben Ausreichende* zu erwerben, und oft gelingt nicht einmal das. Eine Erzählung wie Ex 16 muss heute nachdenklich machen und anstoßen, in der Wüste von Ungerechtigkeit und Ungleichgewichten in der gegenwärtigen Welt ebenso den Schwachen und Benachteiligten – mindestens – genug zu essen zukommen zu lassen.²⁹¹

Das Manna ist vor allem auch ein „Zeichen für die Zukunft“²⁹². „Es ist Vorgeschmack auf das künftige Kulturland.“²⁹³ Für die Kirchenväter wird es vor allem als ein Zeichen für die Zukunft Christi gesehen.²⁹⁴ In Joh 6 bezeichnet sich Jesus selbst als das Brot des Lebens, das vom Himmel herabgekommen ist.²⁹⁵ (vgl. Joh 6,35) Die Kirchenväter haben daran anknüpfend über das Geheimnis der Eucharistie mit besonderer Bezugnahme zum Manna nachgedacht und haben im Sinne einer typologischen Auslegung das Manna als Schatten, beziehungsweise als Vorausbild der Wirklichkeit Christi verstanden.²⁹⁶

Heither weist darauf hin, dass die Kirchenväter viele Details von Ex 16 für ihre christologische Deutung heranziehen. So sieht beispielsweise Origenes im Namen „Manna“, „Was ist das?“, eine beständige Aufforderung über das Wort Gottes nachzudenken, um es so tiefer zu verstehen.²⁹⁷ „Manna“ heißt nämlich: Was ist das? Sieh, ob nicht die Kraft dieses Namens dich auffordert zu lernen. Dann wirst du, wenn du der Lesung des Gesetzes zuhörst, immer suchen und fragen und zu den Lehrern sagen: Was ist das? Dies genau bedeutet „Manna“. ²⁹⁸ Er hebt auch ausgehend von der Beschreibung des Manna verschiedene Dimension des Wortes Gottes hervor. Es wird als süß und als stärkend charakterisiert. Origenes sagt aber auch, dass es etwas Kaltes an sich hat. Die verschiedenen Dimensionen können so den unterschiedlichen Situationen des Menschen gerecht werden, diesen aber auch herausfordern.²⁹⁹ „Denn dieses Manna schmeckt im Mund eines jeden, so wie er es verlangt.

²⁹⁰ FISCHER / MARKL, Exodus, 192.

²⁹¹ FISCHER / MARKL, Exodus, 192.

²⁹² SCHAT, Konflikt, 130.

²⁹³ SCHAT, Konflikt, 130.

²⁹⁴ Vgl. HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 151.

²⁹⁵ Vgl. HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 150.

²⁹⁶ Vgl. HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 151.

²⁹⁷ Vgl. HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 151.

²⁹⁸ HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,5 (=S. 145).

²⁹⁹ Vgl. HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,5 (=S.145) und vgl. HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,8 (=S.153).

[...] Wenn du z.B. in Bedrängnis bist, so tröstet es dich [...]. Wenn du dich freust in der Hoffnung auf das Kommende, dann vermehrt es deine Freude [...].“³⁰⁰

Origenes bezieht weiters das Gebot, dass die Israeliten in der Wüste am sechsten Tag die doppelte Menge, also auch für den Sabbat sammeln sollen, auf das Leben des Menschen. Dabei deutet er den sechsten Tag als das irdische Leben des Menschen und sieht im Ruhetag Sabbat den Tag der Ewigkeit, auf den der Mensch zuschreitet und für den er letztlich das Gute sammeln soll.³⁰¹

Aber was bedeutet es, wenn es heißt: ‚Am sechsten Tag soll das Doppelte gesammelt werden‘ (Ex 16,5), so viel, dass es auch für den Sabbat ausreicht? Dies dürfen wir gemäß unserem Verständnis nicht ohne eine Erklärung und ohne zu fragen übergehen. Der sechste Tag ist dieses Leben, in dem wir jetzt sind. ‚In sechs Tagen nämlich schuf Gott diese Welt‘ (Ex 20,11). An diesem Tag soll man also so viel zurücklegen und aufbewahren, dass es auch für den kommenden Tag reicht. Wenn du hier nämlich etwas gewinnst durch ein gutes Werk, wenn du etwas von Gerechtigkeit und Frömmigkeit sammelst, dann wird dir dies in der kommenden Welt zur Speise sein. [...] Wenn jemand aber gute Werke ansammelt, die bleiben bis zum kommenden Tag.³⁰²

Ex 16 erzählt auch davon, dass das Manna wurmig werden kann, wenn es entgegen der Weisung JHWHs gehortet wird. Origenes sieht darin die Haltung des Menschen angesprochen, der das Manna zu sich nimmt. Das Wort Gottes kann nach Origenes auch zur „wurmenden“ Anklage werden. Der Kirchenvater setzt unter anderem Stellen mit dem Stichwort „Wurm“ in Beziehung zu der Erzählung, dass das Manna wurmig werden kann, wie etwa Jes 66,24 und Ps 22,7.³⁰³ Er spricht ausgehend von Jes 66,24 von den Würmern, die von der Habgier, beziehungsweise von der „blinden Gier nach Reichtum“, die die Not der Armen völlig ausblendet, hervorgebracht werden.³⁰⁴ Auch Theodoret führt das Wurmig-Werden des Manna auf eine Fehlhaltung seitens des Menschen zurück.³⁰⁵

So schmeckt also das Manna des Wortes Gottes in deinem Mund so, wie du möchtest. Wenn jemand es aber mit Unglauben aufnimmt und nicht isst, sondern verborgen hält, dann ‚kriechen Würmer aus ihm hervor‘ (Ex 16,20). Meinst du, man könne mit dem Wort Gottes so weit gehen, dass man es für möglich hält, es könne auch ein Wurm werden? Beim Hören sollst du nicht erschrecken, der Prophet spricht ja in der Person des Herrn: ‚Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch‘ (Ps 22(21),7). Wie er es ist, der für einige ‚zum Fall wird, für andere aber zur Auferstehung‘ (Lk 2,34), so ist er es auch, der jetzt im Manna für die Glaubenden süßer Honig ist, für die Ungläubigen aber zum Wurm wird.³⁰⁶

³⁰⁰ HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,8 (=S.153).

³⁰¹ Vgl. HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 151.

³⁰² HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,5 (=S. 145; 147).

³⁰³ Vgl. HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,8 (=S.153).

³⁰⁴ Vgl. HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,6 (=S. 147).

³⁰⁵ Vgl. HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 151.

³⁰⁶ HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,8 (=S. 153).

Die Rede von der Haltung des Menschen soll dabei nicht als Leistung im Sinne der Kategorie des Machbaren missverstanden werden, wie Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. in diesem Zusammenhang deutlich macht.³⁰⁷ Es geht darum, sich beschenken zu lassen und „in die Dynamik des Geschenkten“³⁰⁸ einzutreten. Für Origenes ist auch heute noch mit dem Manna zu rechnen. „Aber auch heute sage ich, dass der Herr das Manna vom Himmel regnen lässt.“³⁰⁹ Er denkt hierbei an das vorgelesene, beziehungsweise verkündete Wort Gottes in der Kirche.³¹⁰

Das theologisch bedeutsame Motiv der „Herrlichkeit des Herrn“, welche nach Ex 16,6f am Morgen von den Israeliten in der Wüste geschaut werden soll, bezieht Origenes auf die Verkündigung der Auferstehung Christi am Ostermorgen.³¹¹ Der Ausdruck „Herrlichkeit JHWHs“, *כְּבוֹד יְהוָה*, weist vor allem auf die Gottesbegegnung und -beziehung hin.³¹² Diese ist jedoch sowohl von Nähe als auch von Distanz geprägt.³¹³ Die Erscheinung der „Herrlichkeit JHWHs“ zielt letztlich auf die Erkenntnis JHWHs.³¹⁴

Sowohl in Ex 16,6.12, als auch Ex 29,46 nennt das erwartete Ergebnis einer Erscheinung des *כְּבוֹד יְהוָה* klar und deutlich. Die Menschen sollen etwas erkennen (*יָדַעַתְּ*). Nämlich im Wesentlichen, *כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם*. [...] Den Israeliten soll durch das Wahrnehmen des *כְּבוֹד יְהוָה* verinnerlicht werden, wer JHWH für sie, für das Volk Israel persönlich ist. [...] Was die Israeliten während einer Erscheinung beobachten, bleibt zweitrangig. Es geht nicht um ein Erkennen JHWHs im Sinne eines Erfassens seines Aussehens. Vielmehr wird im Schauen des *כְּבוֹד יְהוָה* ein Stück des Wesens Gottes erfahrbar.³¹⁵

Schart hebt hervor, dass die Priesterschrift die Wüstenzeit als Urzeit gesehen hat. Nur in jenen Zeitraum der Geschichte erscheint die „Herrlichkeit JHWHs“, die nicht nur die Autorität von Mose und Aaron legitimiert, sondern deren öffentliches Erscheinen letztlich auf eine Erfahrung der göttlichen Begleitung und auf die Erkenntnis JHWHs zielt. Dieses Erkennen JHWHs soll sich jedoch nicht auf einer bloß theoretischen Ebene vollziehen, sondern zum existentiellen Vertrauen auf JHWH führen.³¹⁶

Das Thema des Beschenktseins kommt in Ex 16 nicht nur durch das Manna, sondern auch durch die Thematik der Einführung des Sabbats zum Ausdruck, der einen „zweiten

³⁰⁷ Vgl. RATZINGER / BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 313.

³⁰⁸ RATZINGER / BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 313.

³⁰⁹ HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,5 (=S. 145).

³¹⁰ Vgl. HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,5 (=S. 145).

³¹¹ Vgl. HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 7,7 (=S. 149).

³¹² Vgl. SCHEUCHL, Esther, Der *כְּבוֹד יְהוָה* als Manifestation der göttlichen Offenbarung im Buch Exodus, Wien 2012, 25.

³¹³ Vgl. SCHEUCHL, *כְּבוֹד יְהוָה*, 54.

³¹⁴ Vgl. SCHEUCHL, *כְּבוֹד יְהוָה*, 49.

³¹⁵ SCHEUCHL, *כְּבוֹד יְהוָה*, 49.

³¹⁶ Vgl. SCHAT, Konflikt, 137-139.

Schwerpunkt“³¹⁷ dieses Kapitels darstellt. Im Buch Exodus wird die Verpflichtung zu diesem Ruhetag mehrmals eingeschärft, vor allem im Dekalog (Ex 20,8-11), wo dieses Gebot das ausführlichste ist, aber auch im Bundesbuch (Ex 23,12), in der Rahmung der Heiligtumstexte (Ex 31,23-17; 35,2f) und im „Privilegrecht“ (Ex 34,21).³¹⁸ „Auch nachfolgende Bücher unterstreichen die Wichtigkeit des Sabbats (z.B. Lev 23,3; 26,34f.43; Num 28,9f.; Dtn 5,12-15; Jes 56,2-6; Jer 17,19-27; Ez 20,12-24; Am 8,5).“³¹⁹ Der Sabbat wird in den beiden Versionen des Dekalogs einmal mit der Schöpfungsordnung (Ex 20,8-12) und im Buch Deuteronomium mit der „Gesellschaftsordnung des *Exodus*“³²⁰ (Dtn 5,12-15) begründet.³²¹ Die Frage nach der Relevanz eines gemeinsamen verpflichtenden freien Tages wurde auch in jüngster Zeit gestellt.

Ruhen bedeutet nach Guardini, dass „wir Gegenwart haben.“³²² Ruhe ist mehr als das bloße „Aussetzen der Arbeit“, sondern „ein innerer Ton, der alles durchzieht.“³²³ Neben dem Ruhen nennt Guardini auch das Schweigen, die Einsamkeit und das Warten als „Wege nach Innen.“³²⁴ Offensichtlich hängen diese Dinge eng miteinander zusammen. Allen ist gemeinsam, dass sie keine defizitäre Form des Lebens darstellen, sondern eine „Fülle in sich selbst“³²⁵ sind. So ist das Schweigen nicht mit Stummsein gleichzusetzen.³²⁶ „Richtiges Schweigen ist das lebendige Gegenspiel des rechten Redens. Es gehört dazu, wie Einatmen zum Ausatmen.“³²⁷ Mit dem Schweigen kann eine erhöhte Form der Wahrnehmung einhergehen, was Guardini u.a. im Bild der offenen Augen zum Ausdruck bringt. Schweigen ist auch ein Akt der Kraftsammlung.³²⁸ Einsamkeit meint keine „Menschenscheu oder Verlassenheit“³²⁹, sondern den notwendigen Gegenpol zur Gemeinschaft, mit der die Einsamkeit eine tiefe Einheit bildet. Wie Einsamkeit und Gemeinschaft zusammengedacht werden können, wird deutlich wenn man sich vor Augen hält, dass jede Gemeinschaft wesentlich von Nähe und Distanz bestimmt ist, womit das Moment der Einsamkeit gleichsam auch in die Gemeinschaft eingeschrieben ist.³³⁰ Eine so verstandene Einsamkeit ist dann auch die Quelle einer guten Gemeinschaft. Ähnlich verhält es sich mit dem Ruhen und Arbeiten.

³¹⁷ FISCHER / MARKL, Exodus, 188.

³¹⁸ Vgl. FISCHER / MARKL, Exodus, 193.

³¹⁹ FISCHER / MARKL, Exodus, 193.

³²⁰ KROCHMALNIK, Exodus im Judentum, 132.

³²¹ Vgl. KROCHMALNIK, Exodus im Judentum, 132.

³²² GUARDINI, Briefe, 135.

³²³ GUARDINI, Briefe, 136.

³²⁴ GUARDINI, Briefe, 139.

³²⁵ GUARDINI, Briefe, 129; 132; 134; 136.

³²⁶ Vgl. GUARDINI, Briefe, 130.

³²⁷ GUARDINI, Briefe, 130.

³²⁸ Vgl. GUARDINI, Briefe, 130-131.

³²⁹ GUARDINI, Briefe, 133.

³³⁰ Vgl. GUARDINI, Briefe, 133.

Ruhen und Arbeiten gehören wesentlich zusammen. In der Ruhe tritt der Mensch „aus der Jagd nach dem Ziel“³³¹ heraus. „Solange der Mensch nur vom Gestern zum Morgen hastet, ist er der Zeit verfallen. Weiß er aber zu ruhen, taucht Gegenwart in seiner Seele auf, dann ist er mit der Ewigkeit verbunden.“³³² Warten meint keine Passivität in dem Sinne, dass man „die Hände in den Schoß“³³³ legt und einfach nichts tut und alles dem Zufall überlässt. Es geht vielmehr darum, das Rechte zur richtigen Zeit zu tun und um die Grenze des Machbaren zu wissen.³³⁴ „Es gibt Menschen, die haben kein Gefühl für das tiefe Gesetz, nach dem alles Echte wird. Sie meinen, man könne alles machen. (...) Der wartende Mensch weiß: Das Tiefste, Beste kann man überhaupt nicht machen, es wird.“³³⁵

Viele dieser Aspekte finden sich auch bei den Wüstenmönchen, die, wie an anderer Stelle noch gezeigt werden soll, das existenziell gelebt haben, was hier beschrieben wurde. Nach Guardini gilt es, „den Sonntag auch in den Werktag zu stellen.“³³⁶ Damit meint er Zeiten der Stille und Einsamkeit, sowie der inneren Sammlung, um zum Wesentlichen zu gelangen. Die Wüstenmönche haben dieses Einüben in das Wesentliche radikal zu leben versucht. In der Wüste lernt Israel mit dem Manna und der Einführung des Sabbats „sowohl tägliche Arbeitsdisziplin als auch wöchentliche Ruhe“,³³⁷ wie Georg Fischer deutlich macht. Mit dem Sabbat wird letztlich auch die Priorität der Zeit gegenüber dem Raum deutlich.³³⁸ „Das Heiligtum im Raum [...] ist irgendwo, das Heiligtum in der Zeit ist hingegen überall [...]“.³³⁹ Selbst oder gerade in der „Wüste“ ist nach Ex 16 *heilige Zeit* möglich und wichtig.

Mit dem Sabbat kommt auch das Sein gegenüber dem Haben wieder stärker in den Blick, worauf Erich Fromm hinweist. Fromm nennt den Sabbat „die wichtigste Idee innerhalb der Bibel und innerhalb des späteren Judentums.“³⁴⁰ Beim Sabbat geht es nach Fromm um mehr als um bloße äußerliche Ruhe, sei es nun physisch oder geistig, sondern „um Ruhe im Sinne der *Wiederherstellung vollständiger Harmonie zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur*.“³⁴¹

„Am Sabbat lebt der Mensch als *hätte* er nichts, als verfolge er kein Ziel außer zu *sein*, das heißt seine wesentlichen Kräfte auszuüben – beten, studieren, essen, trinken, singen, lieben.

³³¹ GUARDINI, Briefe, 135.

³³² GUARDINI, Briefe, 135.

³³³ GUARDINI, Briefe, 137.

³³⁴ Vgl. GUARDINI, Briefe, 136-137.

³³⁵ GUARDINI, Briefe, 136-137.

³³⁶ GUARDINI, Briefe, 145.

³³⁷ FISCHER / MARKL, Exodus, 184.

³³⁸ Vgl. KROCHMALNIK, Exodus im Judentum, 133.

³³⁹ KROCHMALNIK, Exodus im Judentum, 133.

³⁴⁰ FROMM, Erich, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Zürich 1979, 57.

³⁴¹ FROMM, Haben oder Sein, 57.

Der Sabbat ist ein Tag der Freude, weil der Mensch an diesem Tag ganz er selbst ist.“³⁴² Der Sabbat beruht in diesem Sinne auf einer Priorität des Seins gegenüber dem Haben. „Haben ist aber nicht gleich Haben. Fromm unterscheidet zwischen einem seinsorientierten (funktionalen) und einem besitzorientierten (nicht-funktionalen) Haben.“³⁴³ Auch Papst Franziskus streicht in Enzyklika *Laudato Si'* (LS) die wesentliche Bedeutung des Sabbats, beziehungsweise des Sonntags heraus. „Wir sind berufen, in unser Handeln eine Dimension der Empfänglichkeit und der Unentgeltlichkeit einzubeziehen, die etwas anderes ist als ein bloßes Nichtstun. Es handelt sich um eine andere Art des Tuns, die einen Teil unseres Wesens ausmacht.“³⁴⁴

Mit Guardini stimmt der Papst darin überein, dass auch er die Ruhe als „eine Ausweitung des Blickfeldes“ versteht, welche ihm zufolge dazu befähigen kann, „wieder die Rechte der anderen zu erkennen“.³⁴⁵ Als Mittelpunkt der Feiertagsruhe nennt Franziskus die Eucharistie, also die Gottesbegegnung im Sakrament. „So strahlt der Tag der Ruhe, dessen Mittelpunkt die Eucharistie ist, sein Licht über die ganze Woche aus und motiviert uns, uns die Sorge für die Natur und die Armen zu Eigen zu machen.“³⁴⁶ Dadurch wird deutlich, dass der Sabbat, beziehungsweise der Sonntag nicht nur dem Wesen des Menschen entspricht, sondern auch den Raum für die Gottesbegegnung ermöglicht. Dieser Raum der Gottesbegegnung wird bereits für das Volk Israel in der Wüste zu einer wesentlichen Aufgabe.

3. Ex 17 - Christus als Fels und der Kampf mit den Amalekitern als geistiger Kampf

Ex 17 erzählt erneut vom Durst und vom „Murren“ des Volkes Israel in der Wüste. Origenes macht darauf aufmerksam, dass es offensichtlich „verschiedene Arten von Durst“ gibt.³⁴⁷ Ex 17,3 spricht vom physischen Durst nach Wasser. Origenes nennt in diesem Kontext auch den Durst nach Gerechtigkeit (vgl. Mt 5,6) und den Durst nach Gott (vgl. Ps 42,2f; 62(63),2).³⁴⁸ An dieser Stelle gilt es darauf aufmerksam zu machen, dass die Wasserfrage heute nicht nur in der Wüste, sondern generell akut ist, wie Papst Franziskus in seiner Umwelt-Enzyklika

³⁴² FROMM, Haben oder Sein, 57.

³⁴³ HELL, Daniel, Die Sprache der Seele verstehen. Die Wüstenväter als Therapeuten, Freiburg im Breisgau, 2002, 41.

³⁴⁴ LS 237.

³⁴⁵ LS 237.

³⁴⁶ LS 237.

³⁴⁷ Vgl. HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 11,2 (=S. 215).

³⁴⁸ Vgl. HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 11,2 (=S. 215; 217).

deutlich macht.³⁴⁹ „In Wirklichkeit ist der Zugang zu sicherem Trinkwasser ein grundlegendes, fundamentales Menschenrecht, weil es für das Überleben der Menschen ausschlaggebend und daher die Bedingung für die Ausübung der anderen Menschenrechte ist.“³⁵⁰ Der Durst nach Wasser und der Durst nach Gerechtigkeit stellen in unserer heutigen Welt somit zwei sich überschneidende Formen von Durst dar.

Für den Kirchenvater ist der Fels, auf den Mose mit seinem Stab schlägt und der dann zur Wasserquelle wird ein Bild für den geschlagenen Christus.³⁵¹ „Es war also notwendig, dass er geschlagen wurde. Hatte man ihn nämlich nicht geschlagen, so dass Blut und Wasser aus seiner Seite hervorströmten (vgl. Joh 19,34), würden wir alle nach dem Wort Gottes dürsten.“³⁵² Diese Interpretation des Origenes, wonach Christus der Fels ist, hat schon einen biblischen Anhaltspunkt, nämlich 1 Kor 10,1-4, wo Paulus den lebensspendenden Felsen mit Christus identifiziert, der mit dem Volk zog.³⁵³ Ambrosius bezieht den Felsen ebenfalls auf den mitziehenden Christus. „Es war kein unbeweglicher Fels, da er mit dem Volke zog. Trinke auch du, damit Christus mit dir zieht. Betrachte das Mysterium. ‚Mose‘, das ist der Prophet, ‚mit einem Stab‘, das bedeutet: mit dem Wort Gottes. Der Bischof berührt mit dem Wort Gottes den Felsen, und es fließt Wasser heraus, und das Volk Gottes trinkt.“³⁵⁴ Wer oder was ist im letzten Satz mit dem Felsen gemeint? Wenn hier ebenfalls Christus der Fels ist, würde das nach Ambrosius bedeuten, dass dieser Fels nicht ohne weiteres, d.h. ohne die Berührung durch das Wort Gottes, sein Wasser fließen lässt.

Ex 17 erzählt auch vom Kampf gegen Amalek. Es ist das erste Volk, das nach dem Auszug aus Ägypten das Volk Israel in der Wüste angreift. „Als Amalek kam und in Refidim den Kampf mit Israel suchte, sagte Mose zu Josua: Wähl uns Männer aus und zieh in den Kampf gegen Amalek!“ (Ex 17,8f) Der Genealogie von Genesis zufolge war Amalek ein Enkel Esaus (Gen 36,12.16), also „ein enger Verwandter von Jakob/Israel.“³⁵⁵ Origenes sieht den Kampf mit Amalek als ein Bild des „geistlichen Kampfes“.³⁵⁶ Daniel Krochmalnik weist darauf hin, dass in den meisten jüdischen Auslegungen der Midraschim zu dieser Stelle primär der Kleinglaube Israels und nicht so sehr der Angriff Amaleks im Zentrum der Aufmerksamkeit

³⁴⁹ Vgl. LS 27-31.

³⁵⁰ LS 30.

³⁵¹ Vgl. HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 11,2 (=S. 217).

³⁵² HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 11,2 (=S. 217).

³⁵³ Vgl. HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 155.

³⁵⁴ AMBROSIUS, Über die Sakramente 5,3, in: Fontes Christiani (FC) Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, herausgegeben von Norbert BROX u.a., Band 3, Freiburg im Breisgau 1990, 215.

³⁵⁵ KROCHMALNIK, Exodus im Judentum, 94.

³⁵⁶ HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 11,3 (=S.217; 219).

steht.³⁵⁷ „Der Überfall Amaleks geschieht ja nicht aus heiterem Himmel, sondern infolge massiver Glaubenszweifel im Volk.“³⁵⁸ Der Vers vor dem Angriff Amaleks lautet: „Den Ort nannte er [Mose] Massa und Meriba (Probe und Streit), weil die Israeliten Streit begonnen und den Herrn auf die Probe gestellt hatten, indem sie sagten: Ist der Herr in unserer Mitte oder nicht?“ (Ex 17,7). Das bedeutet, dass auch in jüdischen Auslegungen die Erzählung vom Angriff Amaleks mit dem Angefochten-Sein im Glauben in Verbindung gebracht wird.

Das Thema des geistlichen „Kampfes“ spielte vor allem bei den Wüstenmönchen eine bedeutende Rolle. Origenes meint, dass auch im geistlichen Leben nach einer gewissen Zeit mit „Kämpfen“ zu rechnen ist. „Wenn du also anfängst, das Manna zu essen, das himmlische Brot des Wortes Gottes, wenn du zum Inneren der geistlichen Lehren kommst, dann musst du den Kampf erwarten und dich für den Krieg bereithalten.“³⁵⁹ Für diesen geistlichen „Kampf“ ist für Origenes, ausgehend von Ex 17, ein Zweifaches entscheidend. Er erkennt erstens im Namen Josua den Namen Jesus und es gilt nach Origenes es Mose nachzumachen, der zu Josua spricht und diesen Männer für den Kampf auswählen lässt.³⁶⁰ „Wir wollen deshalb sehen, was Mose angesichts des drohenden Krieges gebietet: ‚Er sagte‘, heißt es, ‚zu Jesus: Wähl dir Männer aus und zieh morgen in den Kampf gegen Amalek!‘ (Ex 17,9).“³⁶¹

Zweitens sieht er in den erhobenen Händen Mose eine Gebetshaltung, die den „Kampf“ vor Gott bringt. „Die Hände erheben bedeutet, sein Tun und Handeln zu Gott erheben, nichts Verwerfliches und Niederdrückendes tun, sondern nur das, was Gott wohlgefällig und zum Himmel gerichtet ist. [...] Wenn also unser Tun sich erhebt und nicht auf der Erde bleibt, dann ist Amalek besiegt.“³⁶² Im Dialog mit dem Juden Tryphon erkennt Justin der Märtyrer in den ausgestreckten Armen Mose ein Bild für den gekreuzigten Christus. Nicht das Gebet des Mose, sondern den Namen Jesu und die Haltung des Kreuzes sieht Justin als entscheidende Faktoren des Sieges an.³⁶³ „Denn nicht deshalb, weil Mose so betete, wurde das Volk Sieger, sondern deshalb, weil der Name Jesu die Schlacht leitete, und zugleich Moses sich in der Gestalt des Kreuzes gab.“³⁶⁴ Origenes und Justin interpretieren diese Stelle also durchwegs christologisch.

³⁵⁷ Vgl. KROCHMALNIK, Exodus im Judentum, 95-96.

³⁵⁸ KROCHMALNIK, Exodus im Judentum, 95.

³⁵⁹ HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 11,3 (=S. 219).

³⁶⁰ Vgl. HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 11,3 (=S. 219).

³⁶¹ HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 11,3 (=S. 219).

³⁶² HEITHER, Predigten des Origenes, Predigt 11,4 (=S. 221).

³⁶³ Vgl. JUSTIN DER MÄRTYRER, Dialog mit dem Juden Tryphon 90,5 (=S.150), in: Des heiligen Philosophen und Märtyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon, übers. von HÄUSER, Philipp, München 1917 (BKV).

³⁶⁴ JUSTIN DER MÄRTYRER, Dialog mit dem Juden Tryphon 90,5 (=S.150).

D. Gesamtdarstellungen der Wüstenzeit

1. Die Wüste als Übergangszeit

Nach diesen Auslegungen einiger vorsinaitischer Stationen der Wüstenwanderung soll es im Folgenden um die Wüstenzeit als Gesamtes gehen (vgl. Num 33,1-49). Die Wüste ist zwar der erste Aufenthalt des Volkes Israel nach dem Auszug aus Ägypten, aber sie ist nicht das eigentliche Ziel des Exodus. Bei der Wüstenwanderung handelt es sich um eine „Phase des Übergangs“.³⁶⁵ Einerseits wurde Israel bereits befreit, andererseits ist es noch unterwegs zum verheißenen Land. So wird deutlich, dass sich Israel in einer spannungsvollen Situation des schon und noch nicht befindet. Die „Wüste Israels“ ist biblisch also ein Übergangsphänomen.³⁶⁶

Ägypten wurde als Ort des Chaos und der Unterdrückung durch massive Widerstände hindurch dank Gottes Hilfe verlassen. Genau betrachtet ist der Zug der Israeliten durch die Wüste als ein „verlängerter Exodus“³⁶⁷ anzusehen. Das bedeutet, dass die Herausführung aus Ägypten und die Wanderung durch die Wüste hin zum verheißenen Land zusammengehören. Matthias Ederer macht dieses untrennbare Ineinander von Exodus und Wüstenwanderung ausgehend von Num 33,1-49, dem sogenannten „Stationenverzeichnis“ der Wüstenetappen deutlich. Auch der Bundesschluss am Berg Sinai bildet ihm zufolge eine untrennbare Einheit mit dem Exodus. Die Herausführung aus Ägypten, der Bundesschluss am Sinai und die Wüstenwanderung verschmelzen theologisch zu einem Gründungsgeschehen Israels.³⁶⁸ Seine Ansicht soll hier nun dargestellt werden.

2. Die Wüste als Zeitraum der idealen Gottesbeziehung (Num 33,1-49)

2.1. Num 33,1-49: bloßes „Stationenverzeichnis“ oder Theologie des Aufbruchs?

Matthias Ederer plädiert klar dafür, in Num 33,1-49 weit mehr als eine bloße „Ortsliste“ oder eine Wegbeschreibung zu sehen. Diese Perikope verfolgt seiner Meinung nach „ein klares

³⁶⁵ Vgl. SCHAT, Konflikt, 7.

³⁶⁶ Vgl. NEUBRAND: Wüste, 96.

³⁶⁷ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 96.

³⁶⁸ Vgl. EDERER, Aufbrüche 73-74.

theologisches Anliegen.“³⁶⁹ Was zunächst wie eine „Liste“, beziehungsweise wie ein „Stationenverzeichnis“ der einzelnen Etappen der Wüstenwanderung Israels aussieht, erweist sich bei näherer Betrachtung als eine Erzählung. Der Fokus liegt nach Ederer nicht, wie man zunächst annehmen könnte, auf den einzelnen genannten Lagerorten, sondern „vor allem auf den Aktionen Israels – Aufbrechen (נָסַע) und Lagern (חָנָה ב-).“³⁷⁰ Diese Schlussfolgerung geht bereits aus der Analyse der syntaktischen Gestaltung der Perikope hervor, die, abgesehen von kleineren Unterbrechungen, aus einer „durchlaufenden Reihe von Narrativsätzen“³⁷¹ besteht und auf diese Weise eben kein „Verzeichnis“ darstellt.

So wird in Num 33,1-49 allem Anschein zum Trotz ein dynamisches und kein monotones Geschehen berichtet, das wesentlich durch zwei Aktionen gekennzeichnet ist, nämlich durch נָסַע („aufbrechen“) und חָנָה („lagern“).³⁷² Ederer sieht in Num 33,1-2, also in den zwei einleitenden Versen, weiters einen äußerst beziehungsreichen Text, der sich auf zahlreiche andere Texte bezieht.³⁷³ Diese Perikope soll demnach nicht isoliert betrachtet, sondern kanonisch, also in Zusammenhang mit anderen Texten gelesen werden. Ederer verweist zunächst vor allem auf Ex 40,34-38, sowie auf Num 9,15-23 und Num 10,11-28. Diese drei Perikopen versteht er als „Führungstexte“, die zwar unterschiedliche Schwerpunkte setzen, aber letztlich inhaltlich darin übereinstimmen, dass sie den Fokus auf die Beziehung zwischen Israel und JHWH legen.³⁷⁴ Gott begleitet sein Volk, er führt es letztlich durch die Wüste und Israel antwortet gemäß Num 9,15-23 darauf in adäquater Weise.³⁷⁵

Mit der Thematik „Führung durch die Wüste“ ist gleichzeitig ausgesagt, dass JHWH kein Gott ist, der an einen bestimmten Ort gebunden ist, sondern, dass er sich wesentlich an Menschen bindet.³⁷⁶ Religionstypologisch gesehen ist JHWH also nicht „numen locale“ (Ortsgott), sondern „numen personale“ (Personengott).³⁷⁷ Ratzinger macht deutlich, dass die Rede von JHWH als „numen personale“ mehrere Aspekte impliziert. So wird Gott erstens „auf der Ebene von Ich und Du, nicht auf der Ebene des Räumlichen gesehen.“³⁷⁸ Es handelt sich also um einen „personhaften und personenbezogenen Gott“³⁷⁹, der nicht nur an

³⁶⁹ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 14.

³⁷⁰ EDERER, Aufbrüche, 22.

³⁷¹ EDERER, Aufbrüche, 22.

³⁷² Vgl. EDERER, Aufbrüche, 22.

³⁷³ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 95.

³⁷⁴ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 138.

³⁷⁵ Vgl. EDERER, Aufbrüche 71.

³⁷⁶ Vgl. RATZINGER, Einführung, 90.

³⁷⁷ Vgl. RATZINGER, Einführung, 89.

³⁷⁸ RATZINGER, Einführung, 90.

³⁷⁹ RATZINGER, Einführung, 91.

bestimmten Orten erfahrbar und verehrt werden kann, „sondern überall da anwesend und mächtig ist, wo der Mensch sich findet.“³⁸⁰

Im Unterschied zu den vielen Göttern, die an jeweils bestimmte Orte gebunden sind, erweist sich JHWH zweitens als „der allerhöchste Gott“, als „jene Macht, die alle Macht in sich faßt und über allen Einzelmächten steht.“³⁸¹ Wenn sich die religiöse Erfahrung auf jeweils bestimmte Ort beschränkt, kommt es dadurch konsequent gedacht auch zu einer Vervielfachung des Göttlichen.³⁸²

Der dritte Aspekt, der wesentlich mit der Rede von JHWH als „numen personale“ einhergeht, bezieht sich auf die Geschichtsmächtigkeit Gottes. Es geht hierbei wesentlich um einen „Gott der Verheißung“³⁸³, der nicht an einen ewig gleichbleibenden Kreislauf gebunden ist, sondern den Menschen „auf das Kommende [verweist], auf das seine Geschichte zuschreitet, auf Sinn und Ziel, die endgültig sind – er gilt als Gott der Hoffnung auf das Künftige, eine Richtung, die unumkehrbar ist.“³⁸⁴ So geht es auch in der Wüste um die Zukunft des verheißenen Landes.

2.2. Intertextuelle Bezüge zu Num 33,1-2 (Ex 40,34-38, Num 9,15-23; 10,11-28)

Die Stellen Ex 40,34-38, Num 9,15-23 und Num 10,11-28 sind demnach mitzulesen, wenn in Num 33,1-49 von den „Aufbrüchen“ und „Lagerungen“ Israels die Rede ist. In Ex 40 und Num 9 spielt vor allem die Gegenwart JHWHs in Form der Wolke (ענן), beziehungsweise in der Gestalt des Feuers (אש) eine zentrale Rolle. Die Wolke steht symbolisch für die Gegenwart JHWHs, doch diese Gegenwart ist zugleich auch verhüllt.³⁸⁵ Ein weiterer wesentlicher Begriff ist die „Herrlichkeit JHWHs“ (כְּבוֹד יְהוָה). Diese erfüllt nach Ex 40,34 das sogenannte „Offenbarungszelt“. Das Motiv der Wolken- und Feuersäule taucht sowohl bereits beim Auszug aus Ägypten (vgl. Ex 13,21-22; 14,19.24) als auch bei der Offenbarung am Berg Sinai auf (vgl. Ex 24,15-18).³⁸⁶ Neben der Wolke ist auch die „Lade“ (אֲרוֹן), die an den Bund erinnert, eng mit der Präsenz JHWHs verbunden. Sie ist die „Lade des Bundes JHWHs“ (אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה).³⁸⁷

³⁸⁰ RATZINGER, Einführung, 90.

³⁸¹ RATZINGER, Einführung, 91.

³⁸² RATZINGER, Einführung, 90.

³⁸³ RATZINGER, Einführung, 91.

³⁸⁴ RATZINGER, Einführung, 91.

³⁸⁵ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 38.

³⁸⁶ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 44.

³⁸⁷ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 63.

Einerseits ist damit theologisch das Wohnen Gottes inmitten Israels ausgesprochen. Dieses Motiv des Wohnen Gottes ist zentral. Andererseits erscheint die Wolke, beziehungsweise das Feuer auch als Wegweiser. Es handelt sich also um ein Instrument, durch das JHWH seinem Volk den Weg durch die Wüste zeigt.³⁸⁸ In diesem Kontext ist die Unberechenbarkeit des jeweiligen Aufbruchtermins, sowie die Bereitschaft der Israeliten, diesem Wegweiser zu folgen ebenso von großer Bedeutung.

Israel erweist sich hier letztlich als gehorsam gegenüber dem Willen Gottes. Denn jedes Mal wenn die Wolke aufbricht, machen es die Israeliten ihr nach und gehen dann dorthin, wo sie die Wolke hinführt. Matthias Ederer bezeichnet vor diesem Hintergrund die „Aufbrüche Israels“ in ihrer *Gesamtheit* als ein „gelingendes Kommunikations- und Beziehungsgeschehen.“³⁸⁹ Genau das ist seiner Meinung nach die theologische Intention der zwei einleitenden Verse von Num 33, wo die Wolke jedoch nicht eigens erwähnt wird.

Papst Franziskus streicht in Evangelii Gaudium auch das Stichwort „Aufbruch“ heraus.³⁹⁰ Wie einst das Volk Israel, so befindet sich auch die Kirche zu allen Zeiten auf einem Weg, „auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt (vgl. Hebr 13,14).“³⁹¹ Franziskus sieht im Wort Gottes eine Dynamik angelegt, die ständig neue „Aufbrüche“ im Menschen auszulösen vermag.³⁹² Anders formuliert bedeutet das, dass das Evangelium eine analoge Funktion zur wegweisenden Wolke der Wüstenwanderung einnimmt. Für Franziskus hängen „Freude“ und „Evangelium“ eng zusammen und er weist darauf hin, dass diese Freude die Gabe „des Herausgehens aus sich selbst, des Unterwegsseins und des immer neuen und immer weiteren Aussäens“³⁹³ beinhaltet. Insofern hat Num 33,1-49 mit einer „Theologie des Aufbruchs“ nichts an Aktualität verloren.

2.3. Exodustheologie

Wie weiter oben bereits erwähnt wurde, sind die „Aufbrüche“ Israels in Num 33,1-49 nach Ederer auch eng mit dem Auszug aus Ägypten verknüpft. Er stellt fest, dass die Wendung „durch die Hand des Mose“ (בְּיַד-מֹשֶׁה), die hier im Zusammenhang mit der Herausführung aus Ägypten, also mit der Exodusthematik verwendet wird, an allen anderen Stellen nur im Zusammenhang mit der „Gesetzesmittlerschaft“ des Mose gebraucht wird (vgl. etwa Num

³⁸⁸ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 45.

³⁸⁹ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 70-71.

³⁹⁰ Vgl. EG 20-24.

³⁹¹ LG 9.

³⁹² Vgl. EG 20.

³⁹³ EG 21.

9,23 und Num 10,13). Das heißt, dass diese Wendung nur in Num 33,1 mit dem Exodus verknüpft wird. Es handelt sich also um eine „Verfremdung“, beziehungsweise „Neukontextualisierung“ dieser Wendung in Num 33,1.³⁹⁴ Dieser Sachverhalt ist in der Einheitsübersetzung des Alten Testaments jedoch letztlich nicht nachvollziehbar.

Die mosaische Rolle als Gesetzesmittler ist ausdrücklich mit dem Sinaigeschehen verbunden und steht hier in engem Zusammenhang mit den in Ex 20, 18-21 (vgl. auch Dtn 5,1-5.22-33) festgelegten Modalitäten der Übermittlung der Weisung JHWHs an Israel. Wenn nun Num 33,1aR eine vergleichbare Mittlertätigkeit des Mose bereits *vor* dem Sinai im Exodusgeschehen annimmt, so wird gleichsam ein Charakteristikum des Sinai auf den Exodus übertragen und so deutlich ausgeweitet.³⁹⁵

Der neue Gebrauch der Wendung „durch die Hand des Mose“ hat nach Ederer die Funktion, „die Aufbrüche Israels – in all ihren aus dem Horizont von Ex 40,34-38; Num 9,15-23; 10,11-28 heraus entfalteten Dimensionen – mit dem Herausziehen aus Ägypten zu verknüpfen und als Fortführung des Exodusgeschehens zu interpretieren.“³⁹⁶ Das bedeutet, dass nach Num 33 alle „Aufbrüche Israels“ letztlich Teiletappen des einen Exodus sind.³⁹⁷ Interessanterweise sind es genau 40 Etappen.³⁹⁸

Die Rede davon, dass die Israeliten bei ihrem Auszug aus Ägypten „nach Abteilungen geordnet“ waren (Num 33,1), verweist auf die Perikope Num 10,11-28, die von der Marschordnung nach dem Aufbruch vom Berg Sinai erzählt. Die äußere Ordnung verweist dort auf die „innere Verfassung“ als „Bundes- und Eigentumsvolk JHWHs“.³⁹⁹ Indem diese nachsinaitische Ordnung in Num 33,1-2 in den Exodus „vorverlegt wird“, werden auch dadurch der Exodus und der Bundesschluss am Sinai miteinander verknüpft. Die Herausführung aus Ägypten, der Bundesschluss am Sinai und die Wüstenwanderung verschmelzen theologisch zu einem Gründungsgeschehen Israels.⁴⁰⁰ „So bewirken die Anachronismen und Verschiebungen, dass Exodus und Sinaigeschehen ‚ineinander fließen‘ und letztlich als untrennbare Einheit erscheinen. Sie sind – zusammen mit der Wüstenwanderung – als ein Gründungsgeschehen Israels ausgewiesen, wobei der Exodus als die Klammer erscheint, die alle Teilelemente verbindet.“⁴⁰¹

Num 33 will mehr als ein bloßes „Stationenverzeichnis“ sein. Einerseits erfolgt in Num 33 eine enge Bezugnahme auf Ex 12-19 und Num 10-20, andererseits sind „aber auch deutlich

³⁹⁴ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 72-73.

³⁹⁵ EDERER, Aufbrüche, 73.

³⁹⁶ EDERER, Aufbrüche, 72-73.

³⁹⁷ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 97.

³⁹⁸ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 73.

³⁹⁹ EDERER, Aufbrüche, 73.

⁴⁰⁰ Vgl. EDERER, Aufbrüche 73-74.

⁴⁰¹ EDERER, Aufbrüche, 73-74.

eigenständige Akzente und Schwerpunkte“⁴⁰² gesetzt. So treten auch bedeutsame Stationen der Wüstenwanderung in den Hintergrund oder fehlen sogar. Die Wüste Sinai wird zwar erwähnt, das „zentrale Sinaigeschehen“ und der Berg Sinai werden jedoch völlig ausgeblendet, was für Num 33 letztlich konsequent ist, da es um die Lagerorte Israels geht, wozu jedoch nicht der Berg, sondern die Wüste Sinai gehört.⁴⁰³ Auffällig ist auch „das Fehlen der Wüste Paran als Lagerort Israels“⁴⁰⁴. Es gibt Versuche, den Lagerort Paran (Num 13-14) mit einer der anderen Stationen zu identifizieren, doch Paran (und damit verbunden die bedeutsame Erzählung von den Kundschaftern) wird nicht ausdrücklich genannt.⁴⁰⁵ Ederer vertritt die Ansicht, dass „bei einer kanonischen Lektüre von Num 33 (im Anschluss an Ex 12 - Num 20)“ die Erzählungen von Ex 15-19 und Num 10-20 als ein „Auswahlitinerar“ erscheinen.⁴⁰⁶

Dem gegenüber scheint sich Num 33 als (nahezu) vollständiges Stationenverzeichnis (vgl. aber das Fehlen von Paran) profilieren zu wollen, dem im Gesamt der Tora die zentrale (hermeneutische) Funktion zukommt, die Darstellung von Ex 12-Num 20 als eine gezielte und interessensgeleitete Auswahl erkennbar zu machen und somit zu verdeutlichen, dass es sich dabei um bewusst gestaltete Literatur handelt, die auch als solche gelesen und interpretiert werden will.⁴⁰⁷

2.4. Zusammenfassung der Ergebnisse von Num 33,1-49

Num 33 will, wie wir bereits gesehen haben, mehr als ein bloßes Stationenverzeichnis sein.⁴⁰⁸ Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass Num 33,1-49 die erzählten Aufbrüche und Lagerungen, die im Grunde einen langen Exodus darstellen, als musterhaft gültige Realisierung einer rechten Gottesbeziehung ansieht.⁴⁰⁹ Damit wird die Wüste als Ort dargestellt, wo sich Israel nicht nur in einer „negativen“ Freiheit befindet, sondern seine Freiheit durchwegs „positiv“ in der Beziehung zu JHWH lebt. Das ist die Idealvorstellung. Dass es neben dieser in Num 33 entworfenen Perspektive auch andere, ja konträre biblische Interpretationen der Wüstenzeit gibt, soll im Folgenden näher dargestellt werden.

⁴⁰² EDERER, Aufbrüche, 145.

⁴⁰³ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 143.

⁴⁰⁴ EDERER, Aufbrüche, 143.

⁴⁰⁵ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 143-144.

⁴⁰⁶ EDERER, Aufbrüche, 145.

⁴⁰⁷ EDERER, Aufbrüche, 145.

⁴⁰⁸ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 147.

⁴⁰⁹ Vgl. EDERER, Aufbrüche, 139.

3. „Mose und Israel im Konflikt“⁴¹⁰ - Die Wüstenwanderung als Zeit des Konfliktes und des „Murrens“

In diesem Abschnitt soll es zunächst um eine allgemeine Darstellung und Charakterisierung der sogenannten „Murrerzählungen“ gehen. Danach wird die Erzählung von den Kundschaftern (Num 13-14) näher betrachtet und ausgelegt werden. Bevor jedoch der Konflikt zwischen Israel und Mose ins Zentrum der Aufmerksamkeit gestellt werden soll, gilt es zuvor noch einen kurzen Blick auf die Bedeutung der Person des Mose zu werfen.

3.1. Mose – der Prophet schlechthin (vgl. Dtn 34,10)

Mose nimmt vor allem in der Tora, beginnend mit seiner erstmaligen Erwähnung in Ex 2, eine herausragende Stellung ein, die bereits aus der Anzahl des Vorkommens seines Namens, nämlich 650, abgeleitet werden kann.⁴¹¹ Inhaltlich streicht Georg Fischer die Bedeutung von Mose anhand von drei Gesichtspunkten heraus. Er ist jene Person, die in der Bibel am häufigsten von Gott angesprochen wird. Daraus ergibt sich hinsichtlich der Vertrautheit mit Gott eine Sonderstellung.⁴¹² Mose ist weiters auch „gleichsam die Verkörperung der israelitischen Rechtsordnung.“⁴¹³ Das bedeutet, dass „die Vermittlung der Gesetze“⁴¹⁴ wesentlich an seine Person gebunden ist. Der dritte bedeutsame Aspekt, der nicht ganz so offensichtlich ist, besteht darin, dass Mose ganz unterschiedliche Traditionen, beziehungsweise „Lebenswelten“ in sich vereint, denn er ist „der Abstammung nach Levit, der Erziehung nach Ägypter, und mit einer Midianiterin verheiratet.“⁴¹⁵ In dieser Hinsicht kann man ihn einerseits als einen sehr „spannungsvollen Charakter“ ansehen und andererseits nimmt er dadurch „kompositionell und offenbar ganz bewusst die *Funktion eines Bindeglieds*“⁴¹⁶ ein.

Mose ist jedoch nicht nur durch seine besondere Beziehung zu JHWH ausgezeichnet, sondern auch durch seine Stellung, die er innerhalb des Volkes Israel einnimmt. Er wird sogar an zwei Stellen als „Gott“ (אֱלֹהִים) bezeichnet, einmal gegenüber seinem Bruder Aaron (der sich zu Mose wie ein Prophet gegenüber Gott verhält), und einmal gegenüber dem Pharao (vgl. Ex

⁴¹⁰ So der Titel von: SCHART, Aaron, Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen, Freiburg 1990.

⁴¹¹ Vgl. FISCHER / MARKL, Exodus, 17.

⁴¹² Vgl. FISCHER / MARKL, Exodus, 17.

⁴¹³ FISCHER / MARKL, Exodus, 17.

⁴¹⁴ FISCHER / MARKL, Exodus, 17.

⁴¹⁵ FISCHER / MARKL, Exodus, 18.

⁴¹⁶ FISCHER / MARKL, Exodus, 18.

4,16; 7,1).⁴¹⁷ „Für das Volk stellt er [Mose] Gott und seinen Willen dar, für Gott vertritt er das Volk.“⁴¹⁸

Neutestamentlich wird die Bedeutung von Mose vor allem durch sein „Erscheinen“ am Berg der Verklärung zusammen mit Elija unterstrichen.⁴¹⁹ Wie einst am Berg Horeb, sind sie nun auch am Berg der Verklärung Zeugen der Gottesbegegnung (vgl. Mt 17,1-9; Mk 9,2-10; Lk 9,28-36).

3.2. „Wüste“ als eine Zeit des „Murrens“ – die „Murrerzählungen“

Aaron Schart weist darauf hin, dass die Wüstenerzählungen thematisch eine Einheit darstellen und insgesamt ein „größeres Ganzes, den Episodenkomplex ‚Wüste‘“⁴²⁰ bilden. Unter dem Begriff „Episodenkomplex“ versteht er einen „Bestand von Episoden [...], die auf der Ebene des Endtextes als erzählerische Einheit abgrenzbar ist.“⁴²¹ Bezüglich der genauen Abgrenzung dieser thematischen Einheit plädiert Schart letztlich dafür, sowohl für die Abgrenzung nach vorne als auch nach hinten, einen überleitenden Erzählabschnitt anzunehmen.⁴²² Hinsichtlich der Abgrenzung nach vorne erkennt er in Ex 14 ein solches Überleitungskapitel und lässt den „Episodenkomplex ‚Wüste‘ im eigentlichen Sinn“⁴²³ mit Ex 15,22, also mit der Erzählung von Mara beginnen.⁴²⁴ Eine genaue Entscheidung bezüglich der Abtrennung nach hinten fällt ihm ebenfalls nicht so leicht. Num 20,14-21,20 stellt seiner Meinung nach auch eine Art überleitender Erzählabschnitt dar.⁴²⁵

Schart hebt auch die Sonderstellung der Sinai-Perikope hervor, die sich sowohl inhaltlich, als auch der Form nach und auch hinsichtlich ihres Umfanges klar von den übrigen Wüstenerzählungen abhebt.⁴²⁶ Das bedeutet, dass der Gottesberg Sinai, auch Horeb („Trockenheit, Dürre“)⁴²⁷ genannt, zwar in der Wüste liegt, jedoch nicht der Wüstentradition zuzurechnen ist. Er repräsentiert vielmehr eine Bergtradition.⁴²⁸ Theologisch betrachtet ist der Sinai „der privilegierte Ort von Gottesoffenbarung und –nähe.“⁴²⁹

⁴¹⁷ Vgl. HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 40.

⁴¹⁸ HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 40.

⁴¹⁹ Vgl. HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern, 40.

⁴²⁰ SCHAT, Konflikt, 38.

⁴²¹ SCHAT, Konflikt, 38.

⁴²² Vgl. SCHAT, Konflikt, 43.

⁴²³ SCHAT, Konflikt, 41.

⁴²⁴ Vgl. SCHAT, Konflikt, 41.

⁴²⁵ Vgl. SCHAT, Konflikt, 43.

⁴²⁶ Vgl. SCHAT, Konflikt, 44.

⁴²⁷ FISCHER / MARKL, Exodus, 19.

⁴²⁸ Vgl. KREUZER, Wüste, in: WAM, 459.

⁴²⁹ FISCHER / MARKL, Exodus, 19.

Die Sinai-Perikope, die von Ex 19,1 bis Num 10,10, beziehungsweise Num 10,28 reicht, stellt das Zentrum und das Schwergewicht der Tora dar.⁴³⁰ Sie teilt die thematische Einheit „Wüstenwanderung Israels“ in zwei große Teile, nämlich in den vorsinaitischen und den nachsinaitischen Teil.⁴³¹ Der Episodenkomplex „Wüste“ umfasst demnach die Texte Ex 15,22-18,27 und Num 10,29-21,20.⁴³²

Inhaltlich sind sowohl der vorsinaitische als auch der nachsinaitische Teil der Wüstenwanderung wesentlich bestimmt von den sogenannten „Murrerzählungen“.⁴³³ Scharf bevorzugt den Ausdruck „Murrerzählung“ gegenüber dem „Murrmotiv“. Er stützt sich hierbei auf P. Buis, der ihm zufolge gezeigt hat, dass das bestimmende Charakteristikum vielmehr ein Erzählmuster ist und nicht lediglich ein isoliertes Motiv des „Murrens“.⁴³⁴

Beim „Murren“ geht es um aggressive, verbale Äußerungen des Volkes Israel, die sich auf einen (tiefsitzenden) Unmut zurückführen lassen.⁴³⁵ Dieser Unmut Israels bleibt auf der Ebene von verbaler Aggression. In zwei Fällen droht er allerdings zur Gewaltanwendung auszuarten (vgl. Ex 17,4; Num 14,10).⁴³⁶ Warum murt Israel in der Wüste? Zunächst ist die Feststellung wichtig, dass Israel in der Wüste im Grunde orientierungslos einen „Zwischenzustand“ erlebt. Martin Noth hat Scharf zufolge den Kontrast der Wüstenerzählungen zu den „Themen ‚Herausführung aus Ägypten‘ und ‚Hineinführung in das palästinische Kulturland‘“⁴³⁷ herausgestellt. So hat Noth diesen Zwischencharakter der Wüste richtig erkannt.⁴³⁸

Die Not Israels in Ägypten bestand vor allem darin, dass es „mit dem Phänomen der Unterdrückung von Menschen durch Menschen konfrontiert [war].“⁴³⁹ Versklavende Arbeitsbedingungen waren der konkrete Ausdruck für diese Unterdrückung. In der Wüste hat das Volk Israel mit anderen Nöten zu kämpfen, nämlich primär mit der Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse.⁴⁴⁰ Aaron Scharf macht darauf aufmerksam, dass es in der Wüste, im Gegensatz zur ägyptischen Versklavung, um Todesgefahr geht.⁴⁴¹ Die Wüste scheint unter diesen Vorzeichen ein noch schlimmerer, beziehungsweise lebensbedrohlicherer Ort als Ägypten zu sein.

⁴³⁰ Vgl. FISCHER / MARKL, Exodus, 19.

⁴³¹ Vgl. SCHARF, Konflikt, 44.

⁴³² Vgl. SCHARF, Konflikt, 44.

⁴³³ Vgl. SCHARF, Konflikt, 46.

⁴³⁴ Vgl. SCHARF, Konflikt, 47.

⁴³⁵ Vgl. SCHARF, Konflikt, 7.

⁴³⁶ Vgl. SCHARF, Konflikt, 7 Fußnote 1.

⁴³⁷ SCHARF, Konflikt, 45.

⁴³⁸ Vgl. SCHARF, Konflikt, 45.

⁴³⁹ SCHARF, Konflikt, 46.

⁴⁴⁰ Vgl. SCHARF, Konflikt, 46.

⁴⁴¹ Vgl. SCHARF, Konflikt, 46.

Die Frage warum Israel in der Wüste „murrte“, soll an dieser Stelle auch durch die Frage, gegen wen es „murrte“, ergänzt werden. Die Antwort darauf lautet schlicht gegen Mose (und Aaron) und gegen JHWH. Israel ist zutiefst auf die Führungskompetenz von Mose angewiesen. Genau an diesem Punkt entzündet sich der Konflikt, denn Mose wird als Leiter immer wieder infrage gestellt. Es geht also zentral um eine in die Krise geratene Führungskompetenz und -legitimität von Mose.⁴⁴² Israels Zweifel und „Murr-Attacken“ richten sich jedoch nicht nur gegen Mose, sondern letztlich gegen JHWH.

Vielfältig sind die Anlässe und Gründe, aber immer wieder steht die Führungskompetenz Moses in Frage. Dadurch, daß der Marsch in die Freiheit nicht sogleich einen in Wohlstand und Existenzsicherung sich zeigenden Erfolg bringt, gerät der Führer des Auszugs in ein schlechtes Licht. Das Volk zweifelt an seiner Kompetenz und am langfristigen Plan, dem dieser sich verpflichtet weiß.⁴⁴³

Origenes macht in seiner geistlichen Deutung der Wüstenwanderung darauf aufmerksam, dass auch Mose den Weg letztlich nicht kannte, sondern Gott sich in Form der Wolke und der Feuersäule als der eigentliche Wegweiser erwiesen hat.⁴⁴⁴ Das entspricht auch der Theologie von Num 33 wie wir oben bereits festgestellt haben. Mose ist also selbst auf den wegweisenden Gott angewiesen, doch im Unterschied zu den übrigen Israeliten „murrte“ er nicht gegen JHWH. Im Gegensatz zur restlichen Gemeinde, die trotz des stets je neuen rettenden Handelns JHWHs nicht darauf vertraut, dass sie auch in Zukunft mit diesem Handeln Gottes rechnen darf und soll, erscheinen Mose und Aaron als diejenigen, die zur Erkenntnis JHWHs gelangt sind.⁴⁴⁵ Letztlich wird hier deutlich, dass „geschichtliche Fakten“ nicht eindeutig sind.⁴⁴⁶ „Vorschnell meint es [das Volk in der Wüste], über die scheinbar abgeschlossenen vorliegenden Fakten urteilen zu können. Hier versuchen Mose und Aaron die Perspektive, in der die ‚Fakten‘ wahrgenommen werden, weiterhin für offen für Gottes zukünftiges Handeln zu halten.“⁴⁴⁷ Ausgehend vom „Murren“ in Ex 16 verdeutlicht Scharf diese Einsicht. Damit ist auch das komplexe Thema von bloßem Sehen und tieferen Erkennen angesprochen.⁴⁴⁸ Die Herausführung aus Ägypten sollte zur Erkenntnis JHWHs führen. Zu dieser Erkenntnis ist letztlich auch „Ägypten“ auf schmerzvolle Weise gelangt (Ex 7,5;

⁴⁴² Vgl. SCHARF, Konflikt, 7.

⁴⁴³ SCHARF, Konflikt, 45-46.

⁴⁴⁴ Vgl. ORIGENES, Geist und Feuer, 99.

⁴⁴⁵ Vgl. SCHARF, Konflikt, 126-128.

⁴⁴⁶ Vgl. SCHARF, Konflikt, 128.

⁴⁴⁷ SCHARF, Konflikt, 126.

⁴⁴⁸ Vgl. SCHARF, Konflikt, 127.

14,4.18). Doch Israel scheint im „Murren“ diese Erkenntnis nicht zu besitzen, beziehungsweise präziser formuliert zu verweigern.⁴⁴⁹

Greshake macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass die Erfahrung der Wüste den Menschen an die Grenzen der eigenen Kräfte bringen kann und dadurch das „Murren“ gewissermaßen begünstigt. Er weist ferner darauf hin, dass die Wüste auch gruppendynamisch betrachtet ein wahrer Testfall dafür ist, wie eine Gemeinschaft mit Spannungen umgeht. Nicht selten zerbrechen auch Reisegruppen in der Wüste.⁴⁵⁰ „In der Wüste fallen die Masken“, oder positiv ausgedrückt geschieht in der Wüste eine „Konfrontation mit der Wahrheit.“⁴⁵¹

„Diesen spezifischen ‚Wüstenhintergrund‘ darf man wohl nicht übersehen, wenn für die Heilige Schrift das ‚Murren in der Wüste‘ einen so deutlichen Akzent besitzt.“⁴⁵² Auch Elia verfällt, wie einst das Volk Israel in der Wüste, dem „Murren“ und zusätzlich auch der „Halluzination“, „er sei als einziger Jahwe-Gläubige übrig geblieben.“⁴⁵³

3.3. Typischer Aufbau der „Murrerzählungen“

Im Folgenden soll nun das Erzählmuster und der typische Aufbau der „Murrerzählungen“ nach Aaron Scharf näher dargestellt werden.⁴⁵⁴ Zunächst wird die SITUATION (1) geschildert, die sowohl eine Wandernotiz enthält, als auch von einem (lebensbedrohlichen) Mangel erzählt. Danach kommt es zum MURRVORWURF (2), der in direkter Rede an Mose gestaltet ist. Seine Führungskompetenz und -legitimität wird bestritten, die ganze Herausführung aus Ägypten wird als absurd betrachtet und der frühere Tod in Ägypten wäre den Israeliten lieber gewesen als der ihnen gerade vor Augen stehende Tod in der Wüste.⁴⁵⁵ Konkrete Forderungen an Mose gibt es nicht. Es wird auch keinerlei Art von Problemlösungsstrategie in Betracht gezogen, sondern es bleibt schlicht bei diesem Murrvorwurf.

Danach spricht MOSE (3) entweder zum Gottesvolk, dem er das Unrecht eines solchen Murrvorwurfs vor Augen führt, oder er wendet sich an JHWH.⁴⁵⁶ In diesem Konflikt ergreift

⁴⁴⁹ Vgl. SCHARF, Konflikt, 126.

⁴⁵⁰ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 125-126.

⁴⁵¹ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 175.

⁴⁵² GRESHAKE, Spiritualität, 126.

⁴⁵³ GRESHAKE, Spiritualität, 125.

⁴⁵⁴ Vgl. SCHARF, Konflikt, 48-49.

⁴⁵⁵ Vgl. SCHARF, Konflikt, 48.

⁴⁵⁶ Vgl. SCHARF, Konflikt, 48.

JHWH (4) Partei für Mose und legitimiert ihn auf diese Weise immer wieder aufs Neue. Das bedeutet, dass JHWH „nur zu ihm [Mose] *spricht* während er am Volk nur *handelt*.“⁴⁵⁷

MOSE (5) legt daraufhin den Plan JHWHs dar und seine Legitimation von Gott her wird häufig durch ein Wunder, beziehungsweise durch „eine wunderbare Abstellung des Mangels“⁴⁵⁸ bestätigt. Als letzten Punkt in diesem Schema führt Schart noch die FOLGEN (6) an. Diese können sowohl in einer Strafe, als auch in der Behebung des Mangels bestehen oder auch beide Elemente beinhalten.⁴⁵⁹ Insgesamt wird auch deutlich, dass es nicht um einen Rechtsfall zwischen zwei gleichen Partnern und einem neutralen Richter geht,⁴⁶⁰ sondern vielmehr um „ein Beschwerdeverfahren an eine übergeordnete Stelle.“⁴⁶¹

Diesen Aufbau sieht Schart als den Grundtyp der „Murrerzählungen“ an. Es gibt allerdings auch Variationen dieses Erzählmusters. So fällt auf, dass das „Murren“ in der nachsinaitischen Wüstenwanderung, ganz im Gegensatz zu den vorsinaitischen Erzählungen, durchgehend eine Bestrafung nach sich zieht.⁴⁶² Nur Num 20,1-13 steht scheinbar in Widerspruch zu dieser Beobachtung. Doch auch in dieser nachsinaitischen Perikope geht es um eine Bestrafung, die jedoch nicht das Volk, sondern Mose und Aaron trifft.⁴⁶³ Warum darf Israel vor dem Sinai – Aufenthalt ungestraft „murren“ und danach nicht mehr?

Schart gibt folgende Erklärung: „Am Sinai findet anscheinend durch Theophanie, Bundesschluß und Gesetzesproklamation eine grundlegende Umgestaltung der Beziehung Jahwes zu seinem Volk Israel statt.“⁴⁶⁴ Fischer sieht in den vorsinaitischen Erzählungen eine „Phase der wechselseitigen Erprobung und des Kennenlernen vor dem Eingehen einer engeren Bindung.“⁴⁶⁵ Israel darf und soll, ähnlich wie ein Kind in Bezug zu seinen Eltern, lernen, dass auf Gott grundsätzlich Verlass ist.⁴⁶⁶

Hier wird aus dem Gesagten deutlich, dass sich sowohl eine Liebesbeziehung als auch eine Eltern-Kind Beziehung als Deutungen für das Verhältnis von Israel und JHWH anbieten. Beide Deutungen finden sich bereits innerbiblisch beim Propheten Hosea.⁴⁶⁷ „Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb, ich rief meinen Sohn aus Ägypten. Je mehr ich sie rief, desto mehr liefen sie von mir weg.“ (Hos 11,1-2) Neben diesem Bild der elterlichen Liebe kennt Hosea vor allem auch das Bild der ehelichen Liebe. So ist für ihn der Wüstenaufenthalt Israels „Zeit

⁴⁵⁷ SCHAT, Konflikt, 49.

⁴⁵⁸ SCHAT, Konflikt, 49.

⁴⁵⁹ Vgl. SCHAT, Konflikt, 49.

⁴⁶⁰ Vgl. SCHAT, Konflikt, 49.

⁴⁶¹ SCHAT, Konflikt, 49.

⁴⁶² Vgl. SCHAT, Konflikt, 49-50.

⁴⁶³ Vgl. SCHAT, Konflikt, 50.

⁴⁶⁴ SCHAT, Konflikt, 51.

⁴⁶⁵ FISCHER / MARKL, Exodus, 176.

⁴⁶⁶ Vgl. FISCHER / MARKL, Exodus, 176/181.

⁴⁶⁷ Vgl. FISCHER, Theologien, 105.

der ersten Liebe.“⁴⁶⁸ „Ich will sie selbst in die Wüste hinausführen und sie umwerben. [...] Ich traue dich mir an auf ewig; ich traue dich mir an um den Brautpreis von Gerechtigkeit und Recht, von Liebe und Erbarmen, ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue: Dann wirst du den Herrn erkennen.“ (Hos 2,16.21-22) Auch in „Tritojesaja“ finden wir dieses Bild. Dort ist es jedoch nicht auf die Wüstenzeit bezogen. „Wie der junge Mann sich mit der Jungfrau vermählt, so vermählt sich mit dir dein Erbauer. Wie der Bräutigam sich freut über die Braut, so freut sich dein Gott über dich.“ (Jes 63,5)

Ludger Schwienhorst-Schönberger macht deutlich, dass die „Beziehung zwischen Gott und seinem Volk“ sowohl im Alten, wie im Neuen Testament „mit dem Begriff der Liebe umschrieben“ wird.⁴⁶⁹ „Die Liebe zwischen Gott und seinem Volk konnte nach unterschiedlichen Modellen gedacht werden.“⁴⁷⁰ Im Modell der elterlichen Liebe geht es vor allem um die „Aspekte der Versorgung und Erziehung [...]“. ⁴⁷¹ Im Hohelied der Liebe finden wir eine Erschließung der göttlichen Liebe zu seinem Volk nach dem Muster der menschlichen Liebe zwischen Mann und Frau. Diese Sichtweise des Hoheliedes greift auf Deutungsmodelle bei den Propheten (Hosea, Jeremia, Jesaja, Ezechiel) zurück,⁴⁷² die, wie wir gesehen haben, der Wüstenzeit einen besonderen Stellenwert in dieser Liebesbeziehung einräumen.

Mit der besonderen Zuwendung und Bindung Gottes am Sinai geht auch eine stärkere Verantwortung seitens des Volkes einher. Das ist letztlich der Grund, warum das „Murren“ nach dem Sinai anders bewertet und bestraft wird.⁴⁷³ Die Erwählung Israels ist recht verstanden also nicht nur ein Privileg, sondern mit ihr geht vor allem auch eine größere Verantwortung einher. Dieser Sachverhalt ist beispielsweise beim Propheten Amos deutlich ausgesprochen:⁴⁷⁴ „Nur euch habe ich erwählt aus allen Stämmen der Erde; darum ziehe ich euch zur Rechenschaft für alle eure Vergehen.“ (Am 3,2) Wie diese „Strafe“ zu verstehen ist, soll im Anschluss an die Auslegung einer „Murrerzählung“ näher beleuchtet werden. Vorweg sei schon anknüpfend an das Bild der ehelichen Liebe bei Hosea folgendes gesagt: „Echte Liebe *bleibt nicht gleichgültig*, wenn die Beziehung gefährdet ist. In gleicher Weise kämpft Gott, indem er sein Volk herausfordert und es mit den Widersprüchen in dessen Verhalten sowie mit unangenehmen Wahrheiten konfrontiert.“⁴⁷⁵

⁴⁶⁸ GRESHAKE, Spiritualität, 26.

⁴⁶⁹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Das Hohelied der Liebe, Freiburg – Basel – Wien 2015, 167.

⁴⁷⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Hohelied, 167.

⁴⁷¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Hohelied, 167.

⁴⁷² Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Hohelied, 167.

⁴⁷³ Vgl. SCHAT, Konflikt, 51.

⁴⁷⁴ Vgl. FISCHER, Theologien, 109.

⁴⁷⁵ FISCHER, Theologien, 103.

3.4. Legitimes „Murren“?

Schart gibt einen Forschungsüberblick zu den Wüstenerzählungen und unterteilt diesen in die „literarkritische Phase“, die „überlieferungsgeschichtliche Phase“ und die „Phase neuerer Arbeiten, die durch eine Abkehr vom überlieferungsgeschichtlichen Interesse gekennzeichnet sind.“⁴⁷⁶ In der überlieferungsgeschichtlichen Phase ging es u.a. um die Frage, ob es sich beim „Murrmotiv“ um ein sekundär hineingewachsenes Motiv der Wüstenerzählungen handelt, oder nicht. Martin Noth vertrat die Ansicht, dass es sich beim „Murrmotiv“ um ein sekundär hineingewachsenes Motiv handelt. Ebenso George W. Coats.⁴⁷⁷ David Frankel stimmt mit dieser Ansicht überein: „We have argued that the murmuring-speeches did not belong to the earliest wilderness traditions. Nonetheless, with time, the murmuring-speech became the outstanding motif of the wilderness wandering traditions.“⁴⁷⁸

Frankel widerspricht jedoch der Annahme, dass die „Murrerzählungen“ ausschließlich das Ziel verfolgen, Israel als sündhaft darzustellen.⁴⁷⁹ „In actuality, there is a general consensus among most scholars that the murmuring-speeches come to portray Israel sinning against God and rejecting the exodus.“⁴⁸⁰ Dieser Ansicht widerspricht er und unterscheidet innerhalb der „Murrerzählungen“ zwischen „stories of murmuring-speech that contain the element of punishment and those that do not.“⁴⁸¹ Die Erzählungen ohne das Element der Bestrafung nennt er „stories of provision and aid.“⁴⁸² Es geht Frankel also um das Vorhandensein oder Fehlen des Motivs der Bestrafung als Indikator dafür, ob Israel als sündhaft dargestellt werden soll oder nicht. „The murmuring-speeches of the stories lacking punishment do not come to portray Israel as sinful but as legitimately challenging prophetic authority. We, therefore, disagree with scholars who attribute a single purpose to all the murmuring-speeches – to portray Israel rejecting God. This tendency is found only in the stories of punishment.“⁴⁸³ Soweit die Position von Frankel, der also auch von einer „natürlichen“ und legitimen Form von „Murren“ im Zusammenhang mit der Autorität von Mose spricht („natural and legitimate doubts that may arise concerning the divine authority of the apostolic prophet“⁴⁸⁴).

⁴⁷⁶ Vgl. SCHAT, Konflikt, 8-13.

⁴⁷⁷ Vgl. SCHAT, Konflikt, 10-11.

⁴⁷⁸ FRANKEL, David, The murmuring stories of the priestly school. A retrieval of ancient sacerdotal lore, Leiden [u.a.] 2002, 31.

⁴⁷⁹ Vgl. FRANKEL, murmuring stories, 41.

⁴⁸⁰ FRANKEL, murmuring stories, 35.

⁴⁸¹ FRANKEL, murmuring stories, 41.

⁴⁸² Vgl. FRANKEL, murmuring stories, 14-16.

⁴⁸³ FRANKEL, murmuring stories, 41.

⁴⁸⁴ FRANKEL, murmuring stories, 37.

„Diese Erfahrung, dass Gott nicht einfach da ist, wenn ich ihn brauche, kann uns dazu führen, dass wir revoltieren und Gott ablehnen. Sie kann aber aufzeigen: Gott ist frei. Gott ist Gott, der Mensch ist Geschöpf.“⁴⁸⁵ Aus diesem Zitat geht ein Aspekt hervor, der bis jetzt noch nicht bedacht wurde, nämlich die Freiheit Gottes. Der Gott, der Israel in die Freiheit führte, muss selbst frei sein, sowohl im Sinne der oben dargestellten „negativen“, als auch der „positiven“ Freiheit. JHWH steht dem „Murren“ Israels nicht gleichgültig, wohl aber souverän gegenüber.

3.5. Die Erzählung von den Kundschaftern (Num 13-14)

Einen Höhepunkt an Auflehnung gegen Gott bringt die Erzählung von den Kundschaftern in Num 13-14. Dort will die ganze Gemeinde wegen deren Verleumdung des Landes (13,32) seinen Rettungsplan rückgängig machen, das Gelobte Land als Ziel aufgeben und nach Ägypten zurückkehren (14,1-4). Damit hat das Volk eine Grenze durchbrochen, die Gott als ‚verhöhndendes Verwerfen‘ seiner bezeichnet (14,11) und die das Sterben aller dafür Verantwortlichen in der Wüste zur Folge haben wird (14,22f.29-35). Selbst dies genügt noch nicht als Lehre für die Gemeinschaft, die sich später erneut durch Murren Gottes Zorn zuzieht (Num 17,6-15).⁴⁸⁶

Der Ort der Erzählung ist die Wüste Paran, die sich offensichtlich an der Grenze zum verheißenen Land Kanaan befindet.⁴⁸⁷ Das Ziel, das von Gott zugesicherte Land (vgl. Ex 3,8; 6,8), steht erstmals greifbar vor Augen und das Volk Israel befindet sich dadurch in einer Schwellensituation.⁴⁸⁸ „Die Schwellensituation wird in dieser Erzählung in besonderer Dramatik herausgearbeitet.“⁴⁸⁹ Am Beginn der Erzählung steht der Befehl JHWHs an Mose: „Schick einige Männer aus, die das Land Kanaan erkunden, das ich den Israeliten geben will.“ (Num 13,2) Schar zufolge kann man in diesem Befehl eine Anspielung auf den Befehl Gottes an Abraham in Gen 13,17 vermuten⁴⁹⁰: „Mach dich auf, durchzieh das Land in seiner Länge und Breite; denn dir werde ich es geben.“

Bei den Kundschaftern, die namentlich aufgezählt werden, handelt es sich um Repräsentanten des Volkes, um „führende Männer unter den Israeliten“ (13,3) die aber zugleich auch die Zusage JHWHs bestätigen sollen. Es geht in gewisser Weise um eine symbolische Inbesitznahme des Landes durch die Kundschafter, die durch das Hineinmarschieren des ganzen Volkes schließlich endgültig vollzogen werden soll.⁴⁹¹ Da es sich bei den Kundschaftern um Repräsentanten der zwölf Stämme Israels handelt, nimmt Israel dadurch

⁴⁸⁵ BENKE, Sehnsucht, 53.

⁴⁸⁶ FISCHER, Theologien, 44.

⁴⁸⁷ Vgl. SCHART, Konflikt, 63.

⁴⁸⁸ Vgl. SCHART, Konflikt, 58/95.

⁴⁸⁹ SCHART, Konflikt, 95.

⁴⁹⁰ Vgl. SCHART, Konflikt, 63.

⁴⁹¹ Vgl. SCHART, Konflikt, 71.

als Ganzes „in der Person seiner Abgesandten an dieser bedeutenden Erkundung teil.“⁴⁹² Die Erzählung wird durch diese ausführliche und am Detail interessierte Liste verlangsamt und das Ereignis selbst wird so in seiner Bedeutung unterstrichen.⁴⁹³ Am Ende der Liste ist eine Notiz angehängt, die von der Umbenennung Hoschea ben Nuns in Josua durch Mose berichtet. Die Person Josua kommt bereits in früheren Erzählungen vor, doch die Tatsache, dass er diesen Namen von Mose erhielt, wird erst hier bekannt.⁴⁹⁴

Josua wird der Nachfolger von Mose werden. „Wie ich mit Mose war, will ich auch mit dir sein. Ich lasse dich nicht fallen und verlasse dich nicht. Sei mutig und stark! Denn du sollst diesem Volk das Land zum Besitz geben, von dem du weißt: Ich habe es ihren Vätern geschworen, es ihnen zu geben.“ (Jos 1,5-6) Von der Landnahme, beziehungsweise der *Landgabe* wird im Buch Josua erzählt. „Doch was ist mit den anderen, den *bisherigen Bewohnern des Landes*? Wie kann Gott seinem Volk ein Land schenken, in dem andere Volksgruppen wohnen? Diese Problematik gilt nicht nur für damals; sie ist heute wieder äußerst aktuell.“⁴⁹⁵ Fischer weist darauf hin, dass die im Buch Josua erzählte Landnahme kein tatsächlich geschehenes historisches Ereignis darstellt, wie dies aus den archäologischen Ausgraben in Palästina hervorgeht.⁴⁹⁶ Diesen Ausgrabungen zufolge ist „die sogenannte ‚Landnahme‘ am ehesten im Zusammenhang mit Bevölkerungsumschichtungen und Veränderungen in der Gesellschaft sowie Siedlungskultur *innerhalb des Landes* im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. zu verstehen [...]“. ⁴⁹⁷ Das tatsächliche historische Geschehen ist also im Sinne eines evolutiven Prozesses, eines langsamen sich Ausbildens im Land zu verstehen, das theologisch als *Landgabe* gedeutet wird und Jahrhunderte später (vermutlich etwa 5. Jahrhundert v. Chr.)⁴⁹⁸ seinen schriftlichen Niederschlag findet.⁴⁹⁹ Was ist theologisch nun mit dem verheißenen und von Gott geschenkten Land gemeint?

Hier ist zunächst folgende Beobachtung wichtig, dass die Formulierung „Gott gibt Ruhe“ im Buch Josua gleich fünf Mal und damit öfter als in irgendeinem anderen biblischen Buch vorkommt (Jos 1,13.15; 21,44; 22,4; 23,1).⁵⁰⁰ Fischer macht deutlich, dass diese Wendung auf den tieferen Sinn der *Landgabe* verweist.

⁴⁹² KUPFER, Israel, 139.

⁴⁹³ Vgl. KUPFER, Israel, 139.

⁴⁹⁴ Vgl. KUPFER, Israel, 140.

⁴⁹⁵ FISCHER, Theologien, 61.

⁴⁹⁶ Vgl. FISCHER, Theologien, 61.

⁴⁹⁷ FISCHER, Theologien, 61.

⁴⁹⁸ FISCHER, Theologien, 61.

⁴⁹⁹ Vgl. FISCHER, Theologien, 61.

⁵⁰⁰ Vgl. FISCHER, Theologien, 59.

Die besondere Ausdrucksweise mit ‚Ruhe geben‘ enthält eine tiefere Nuance. Hinter dem konkreten Territorium steckt ein *größeres Geschenk Gottes*, nämlich innerlich und als Gemeinschaft Frieden zu finden. Gegenbild dazu ist Kain, der nach dem Mord an seinem Bruder ‚unstet und flüchtig‘ auf der Erde unterwegs ist (Gen 4,12). Israel dagegen darf nach ersten Schwierigkeiten (Jos 6-12) die Geborgenheit des ‚Ankommens‘ erfahren. Heimatlosigkeit und beständiges Weiterziehen prägen nicht weiter seine Existenz.⁵⁰¹

Das Motiv der Ruhe spielt in Form des Sabbats bereits in der Wüste eine wichtige Rolle. Ruhe, darauf weist Fischer auch hin, hat „viel mit *Gerechtigkeit* zu tun“, ⁵⁰² was dann bei der Verteilung des Landes, sprich Grund und Boden, zum Ausdruck kommt.⁵⁰³ Soweit die knappen Erörterungen zum Buch Josua. In Num 13-14 ist Israel noch in der Wüste und steht, wie bereits oben erwähnt in der Zielgerade.

Die Kundschafter werden von Mose ausgeschickt und von ihm beauftragt, die Beschaffenheit, des Landes und die „militärische Stärke seiner Einwohner“⁵⁰⁴ zu erkunden und Früchte des Landes mitzubringen (13,17-20).⁵⁰⁵ Die Erkundung des Landes dauert genau 40 Tage (13,25). Weiters wird dem Leser die Fruchtbarkeit des Landes durch die Nennung einer übergroßen und schweren Weintraubenrebe, die zu zweit getragen werden muss, anschaulich vor Augen geführt (13,23).

Die Berichterstattung der Kundschafter bezüglich des Landes fällt jedoch zwiespältig aus. Zunächst wird das erkundete Land durch den Hinweis, dass es ein Land ist „in dem Milch und Honig fließen“ (13,27) als das von JHWH verheißene Land ausgewiesen (vgl. Ex 3,8). Auch die Nennung der Bewohner des Landes in V 29 verweist auf Ex 3,8.⁵⁰⁶ Zwiespältig ist der Bericht der Kundschafter jedoch insofern, als er einerseits von der großen Fruchtbarkeit des Landes und andererseits von der militärischen Stärke der Einwohner spricht: „Aber das Volk, das im Land wohnt ist stark und die Städte sind befestigt und sehr groß.“ (13,28) Dadurch wird die freudige Erwartung getrübt.⁵⁰⁷ In dieser Situation stehen einander die zwiespältige Erfahrungen der Kundschafter und die Zusage JHWHs gegenüber. „Nun kommt aber die entscheidende Frage: Wie verhält sich die Zwiespältigkeit der Erfahrung zur Eindeutigkeit der Zusage Jahwes? Gerade dazu erwartet man von den Kundschaftern ein klärendes Wort.“⁵⁰⁸ Es handelt sich um eine Entscheidungssituation, vor die das Volk gestellt wird.

Kaleb spricht sich für die *Landnahme* aus, er fordert also zum Tun auf, während die anderen Kundschafter nicht nur die Gegenposition vertreten, sondern diese auch noch durch falsche

⁵⁰¹ FISCHER, Theologien, 60.

⁵⁰² FISCHER, Theologien, 60.

⁵⁰³ Vgl. FISCHER, Theologien, 60.

⁵⁰⁴ KUPFER, Israel, 141.

⁵⁰⁵ Vgl. KUPFER, Israel, 141.

⁵⁰⁶ Vgl. SCHAT, Konflikt, 65.

⁵⁰⁷ Vgl. KUPFER, Israel, 145.

⁵⁰⁸ SCHAT, Konflikt, 65.

Gerüchte verstärken (13,32) und auf diese Weise die übrigen Israeliten manipulieren. Mit der Wendung „Land das seine Bewohner auffrisst“ wird Ez 36, 1-15 eingespielt und das Land als zerstörerisch dargestellt. Die Rede von den Riesen, die ebenfalls Unmöglichkeit der Landnahme unterstreichen soll, verweist auf Gen 6,4.⁵⁰⁹

Num 14 erzählt von der Reaktion des Volkes, das den Gerüchten der Kundschafter offensichtlich glaubt und nun gegen Mose und Aaron „murt“. Dadurch „verfällt das Volk in sein altes, rebellisches Verhaltensmuster.“⁵¹⁰ An dieser Stelle richtet sich das „Murren“ auch erstmals explizit gegen JHWH, dem unterstellt wird, er habe sie zielgerichtet in das Land und damit in den Tod geführt.⁵¹¹ „Damit scheint der gesamte Auszug aus der Sklaverei sinnlos, das Volk will zurück nach Ägypten. Hier liegt der einzige Fall im Episodenkomplex ‚Wüste‘ vor, in dem die Israeliten eine Verschwörung gegen Mose planen!“⁵¹² Im geistlichen Leben ist auch damit zu rechnen, dass sich „Ägypten“, also lebensverneinende Kräfte, immer wieder bemerkbar machen. Auf diese Weise wird der notwendige Zwischenzustand der „Wüste“ als absurd betrachtet und nur schwer ausgehalten. Diese Versuchungen spielten auch im Leben der Wüstenmönche eine wesentliche Rolle.

Josua und Kaleb stellen in dieser Krise eine Art „Gegengutachten“⁵¹³ des Landes aus, das ein klares Plädoyer für das Hineinziehen ist. „Die zweifach unterstrichene Güte des Landes (doppeltes רָחֵם!) übertrifft dabei noch das göttliche Urteil am Ende der Schöpfung!“⁵¹⁴ Die Umstimmung des Volkes wird jedoch nicht erreicht, die Situation wird durch die angedrohte Steinigung (14,10) noch verschärft und endgültig zugespitzt. Hier tritt nun die „Herrlichkeit JHWHs“ (כְּבוֹד יְהוָה) in Erscheinung. JHWH kündigt an, sein Volk vernichten und mit Mose neu anfangen zu wollen. Der Text knüpft somit auch an Ex 32-34 an, was nicht nur auf die hohe Gefahr dieser Situation hinweist, sondern zugleich auch Hoffnung weckt.⁵¹⁵

Mose tritt erneut als Fürbitter für das Volk auf und erinnert JHWH an seine „internationale Reputation, sowie an seine Selbstoffenbarung als vergebender Gott [...]“.⁵¹⁶ JHWHs Reaktion auf Moses Fürbitte ist tatsächlich eine Vergebungszusage, die ohne jegliche Voraussetzungen seitens des Volkes Israels gewährt wird. Nichtsdestotrotz gibt es auch ein Strafurteil, das

⁵⁰⁹ Vgl. SCHAT, Konflikt, 66 und KUPFER, Israel, 147.

⁵¹⁰ Vgl. KUPFER, Israel, 165.

⁵¹¹ Vgl. KUPFER, Israel, 149.

⁵¹² SCHAT, Konflikt, 67.

⁵¹³ Vgl. KUPFER, Israel, 165.

⁵¹⁴ KUPFER, Israel, 151.

⁵¹⁵ Vgl. KUPFER, Israel, 153 und SCHAT, Konflikt, 69.

⁵¹⁶ KUPFER, Israel, 166.

jedoch nicht nur eine Bestrafung, sondern auch insofern einen heilvollen Charakter enthält, als die Zusage des Landes für die nächste Generation festgelegt wird.⁵¹⁷

„Damit wird das mehrfach zitierte Vergehen der alten Generation, der hoffnungsvollen Zukunft der neuen gegenübergestellt: die angeblich Todgeweihten, werden im Gegensatz zu den Aufrührern leben!“⁵¹⁸ Innerhalb der alten Generation gibt es auch Ausnahmen, nämlich Josua und Kaleb. Das angekündigte Gericht, das an den anderen Kundschaftern als den primär Verantwortlichen vorweggenommen wird, unterstreicht die „End – Gültigkeit“ des „Entschlusses“ JHWHs.⁵¹⁹

In Num 14 erscheinen die 40 Jahre der Wüstenwanderung als „Strafe“: „So viele Tage, wie ihr gebraucht habt, um das Land zu erkunden, nämlich vierzig Tage, so viele Jahre lang – für jeden Tag ein Jahr, müsst ihr die Folgen eurer Schuld tragen, also vierzig Jahre lang; [...]“ (14,34) Nach dem Gerichtsurteil versucht Israel in eigener Sache, ohne die Hilfe und gegen den Willen JHWHs (vgl. 14,25.44), dann doch die Landnahme, was jedoch kläglich scheitert. Kupfer weist auf die „massive Dämpfung“ hin, mit der diese Erzählung den Leser entlässt.⁵²⁰

Schart sieht in der Erzählung von den Kundschaftern in Num 13-14 einen Text, der zwei Erzählmuster beinhaltet, nämlich eine „Kundschaftergeschichte“, die allerdings mehrfach atypisch verwendet wird, und eine „Murrerzählung“.⁵²¹ Weitere „Kundschaftergeschichten“ finden sich in Jos 2 und Jos 7, sowie in Ri 18,1-10.⁵²² Im Zuge der Literarkritik verweist er auf mehrere zugrunde liegende Schichten dieser Erzählung (priesterschriftlicher Faden „P“, jehowistischer Faden „J“ und eine deuteronomisch-deuteronomistische Schicht „D“ in Num 14,11-25).⁵²³ Als zeitgeschichtliche Situation des prieterschriftlichen Fadens nennt Schart das Exil, in der eine „heftige Kontroverse darüber herrscht, ob man in das Land zurückkehren soll oder nicht.“⁵²⁴ Er deutet die Kontroverse unter den Kundschaftern somit als Streit unter den Israeliten im Exil, und sieht in der prieterschriftlichen Schicht in Num 13-14 letztlich eine Art „Propaganda für die Rückkehr“⁵²⁵. In diesem Kontext führt er als Argument die Wendung „Land, dass seine Bewohner auffrisst“ (Num 13,32) an, die einen Bezug zu Ez 36 aufweist.⁵²⁶ Abschließend soll durch folgendes Zitat noch grundsätzlich der biographisch relevante Sinn der Erzählung von Num 13-14 angesichts von „Schwellensituationen“ zum

⁵¹⁷ Vgl. SCHART, Konflikt, 69-70.

⁵¹⁸ KUPFER, Israel, 166.

⁵¹⁹ Vgl. KUPFER, Israel, 162.

⁵²⁰ Vgl. KUPFER, Israel, 164.

⁵²¹ Vgl. SCHART, Konflikt, 79-80.

⁵²² Vgl. SCHART, Konflikt, 71;73.

⁵²³ Vgl. SCHART, Konflikt, 80;149;218.

⁵²⁴ SCHART, Konflikt, 95.

⁵²⁵ SCHART, Konflikt, 96.

⁵²⁶ Vgl. SCHART, Konflikt, 95.

Ausdruck gebracht werden. „Der Sinn der Erzählung ist in allen Fassungen die Entkräftigung von innovationshemmenden Einwänden durch den Hinweis darauf, daß die Ablehnung einer Gabe Gottes schlimme Folgen haben kann. In dieser Form ist die Erzählung in vielen –auch biographischen– Situationen relevant.“⁵²⁷

Unter diesem Gesichtspunkt ist die Erzählung von den Kundschaftern noch immer aktuell. Es stehen einander die menschliche Berechnung und Gottes Zusage gegenüber. Hier geht es nicht darum, vernünftiges Planen abzuwerten, sondern die Erzählung macht folgende Einsicht deutlich: „Bei Gott gerät jedes menschliche Kalkül an sein Ende. [...] Manchmal kommt es darauf an, mit dem Zählen aufzuhören. Das tut der Mensch, wenn er liebt.“⁵²⁸

3.6. Die Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes – ein notwendiger Exkurs

In diesem Kapitel soll gefragt und erörtert werden, wie jene Stellen im Alten Testament zu deuten und zu verstehen sind, die vom „Gericht“, vom „Zorn“ oder von der „Strafe“ Gottes sprechen, da auch in den Erzählungen von der Wüstenwanderung immer wieder davon die Rede ist. Sind solche biblischen Texte heute überhaupt noch les- und zumutbar? Wie verhalten sich solche Aussagen schließlich zur neutestamentlichen und christlichen Kernbotschaft, dass Gott die Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,16)?

Der (voreilige) Schluss, der alttestamentlich bezeugte Gott sei im Grunde ein anderer als der neutestamentliche Gott Jesu Christi ist immer wieder hörbar. Dabei wird das alttestamentliche Gottesbild letztlich als „krank machend“ angeklagt.⁵²⁹ Diese Position, wonach der Gott des Alten Testaments ein anderer sei, als der Gott des Neuen Testaments, hatte schon im zweiten Jahrhundert einen heute prominenten Vertreter, nämlich Markion von Sinope. Markion plädierte dafür, das gesamte Alte Testament fallen zu lassen.⁵³⁰ Die Kontroverse selbst ist also nicht neu, die Thematik ist jedoch nach wie vor aktuell. „Es gibt die weit verbreitete Meinung, der Gott des Alten Testaments sei ein rächender und zorniger Gott, der Gott des Neuen Testaments ein gütiger und barmherziger Gott. Nun gibt es in der Tat Texte des Alten Testaments, die dieser Meinung Vorschub leisten können.“⁵³¹

Zunächst ist also die Feststellung wichtig, dass der Zusammenhang von Gott und Zorn in den biblischen Texten weder geleugnet noch klein geredet werden soll, da er zu offensichtlich ist,

⁵²⁷ SCHAT, Konflikt, 95.

⁵²⁸ BENKE, das christliche Maß, 53.

⁵²⁹ Vgl. JANOWSKI, Bernd, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn, 2013, 10.

⁵³⁰ Vgl. JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 7.

⁵³¹ KASPER, Walter, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg – Basel – Wien 2014, 49.

wie Bernd Janowski deutlich betont.⁵³² Ein entscheidender Punkt hierbei ist der jeweilige literarische, historische und theologische Kontext⁵³³, in der eine solche Aussage vorkommt. Ohne diesen Bezug ist ein angemessenes Verständnis von vornherein zum Scheitern verurteilt.⁵³⁴ Janowski wendet sich gegen eine Dekontextualisierung der schwierigen Gottesbilder. „Wir machen es uns zu einfach, wenn wir die schwierigen Gottesbilder aus ihrem jeweiligen Kontext herauslösen und gleichsam ‚einfrieren‘.“⁵³⁵ Damit spricht er sich gegen eine Momentaufnahme aus.⁵³⁶ Um sich dies anschaulich vor Augen zu führen, könnte man beispielsweise an eine Momentaufnahme bei einer Operation denken, die dadurch dann auch noch um einiges grausamer und unverständlicher erscheint. Nichtsdestotrotz bedeutet das Hinzunehmen der Kontexte nach Janowski nicht, dass dadurch der Gewaltaspekt völlig aufgelöst oder vermindert wird.⁵³⁷ „Damit ergibt sich die Chance, einen anderen Zugang zum Problem der Gewalt zu gewinnen, ohne seine bleibenden (!) Irritationen zu leugnen.“⁵³⁸ Neben der Berücksichtigung des Kontextes ist das „Axiom der *Weltzugewandtheit Gottes*“⁵³⁹ wesentlich für die Deutung der biblischen Gewalttexte.⁵⁴⁰ Es ist nicht zu leugnen, dass Gewalt immer wieder dort auftritt, wo Menschen sind. Nach biblischen Zeugnissen ist JHWH kein Gott, der dieser von Menschen ausgeübten Gewalt gleichgültig gegenübersteht. Er ist kein „apathischer Gott, der jenseits aller Not und Sünde der Welt thronet, er ist ein Gott, der ein Herz hat, das im Zorn auflodert, das sich dann aber auch vor Barmherzigkeit buchstäblich umdreht.“⁵⁴¹ Damit rekurriert Walter Kasper auf Hosea 11,8-9: „Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Ephraim nicht noch einmal vernichten. Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in die Hitze des Zorns.“ Hier ist anzumerken, dass die Übersetzung „Mein Herz wendet sich gegen mich“ eine „ziemlich verharmlosende Übersetzung“⁵⁴² ist. Janowski weist darauf hin, „dass das Alte Testament das Zeugnis des israelitischen Weges aus der Gewalt ist.“⁵⁴³ Es geht also darum, nicht auf einzelne anstößige Stellen fixiert zu bleiben, sondern diese in Zusammenhang mit der ganzen heiligen Schrift zu lesen, um so den weniger guten Alternativen der Verdrängung,

⁵³² Vgl. JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 171.

⁵³³ Vgl. JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 171.

⁵³⁴ Vgl. JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 171.

⁵³⁵ JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 341.

⁵³⁶ Vgl. JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 105

⁵³⁷ Vgl. JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 105-106.

⁵³⁸ JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 106.

⁵³⁹ JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 113.

⁵⁴⁰ Vgl. JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 113.

⁵⁴¹ KASPER, Barmherzigkeit, 58.

⁵⁴² KASPER, Barmherzigkeit, 58.

⁵⁴³ JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 115.

beziehungsweise der „Dämonisierung“ schwieriger Gottesbilder zu entgehen.⁵⁴⁴ Solche Stellen mit schwierigen Gottesbildern sind kein Fremdkörper, wie Janowski deutlich macht.⁵⁴⁵ Die Aufgabe besteht darin, „eine verantwortbare Rede vom „Zorn“ Gottes zu entwickeln.“⁵⁴⁶

Er deutet den „Zorn“ Gottes als Gottes „Widerspruch gegen die Sünde, die den Menschen / Israel seiner geschöpflichen Bestimmung entfremdet [...]“.⁵⁴⁷ Diese Interpretation ermöglicht einen neuen Zugang zu diesem Thema. Wie bereits oben dargelegt wurde, bezeugt die Heilige Schrift einen Gott der Geschichte, der sich der Welt zuwendet und nicht einen, der dem menschlichen Sein und Tun gleichgültig und apathisch gegenübersteht.⁵⁴⁸ „Dass Gott zürnt, ist nicht als ein despotischer Willkürakt, sondern als Funktion seiner Geschichtsmächtigkeit zu verstehen.“⁵⁴⁹

„Zorn“ meint also nicht eine Eigenschaft, „sondern ein Handlungsmerkmal Gottes.“⁵⁵⁰ Der „Zorn“ Gottes ist also als Einspruch und Widerstand gegen all das zu verstehen, was den Menschen entfremdet, beziehungsweise als „Inbegriff dessen [...], was Gott in seiner Zuwendung zur Welt und Israel *nicht will*.“⁵⁵¹ Anders formuliert bedeutet das, dass Gott die Ungerechtigkeit letztlich nicht triumphieren lässt. „Wenn es eine Unveränderlichkeit Gottes gibt, dann besteht sie in seinem ‚Nicht-gleichgültig-Bleiben gegenüber Unrecht und Leid‘. Wegen dieser Unduldsamkeit ist der Zorn Gottes ein Modus seiner Gerechtigkeit und Liebe.“⁵⁵² Auch Walter Kasper weiß darum, dass für viele die Bezeichnung „Zorn“ Gottes zunächst unangemessen erscheint. Seine Deutung dieser für viele anstößigen Ausdrucksweise geht in dieselbe Richtung wie bei Janowski, d.h. er erkennt im „Zorn“ Gottes ebenfalls seinen Widerstand gegenüber Sünde und Unrecht.⁵⁵³ So betrachtet ist die Gerichtsbotschaft weder aus dem Alten noch aus dem Neuen Testament wegzudenken.⁵⁵⁴ Das wird vor allem deutlich, wenn man die Perspektive der Rechtlosen und Unterdrückten einnimmt.⁵⁵⁵ Nichtsdestotrotz sprengt Gottes Gerechtigkeit die menschlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit. Gott ist eben nicht nur gerecht, sondern auch barmherzig und das eine darf nicht gegen das andere ausgespielt werden. „Die Barmherzigkeit ist Gottes kreative, schöpferische Gerechtigkeit. So

⁵⁴⁴ Vgl. JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 344.

⁵⁴⁵ Vgl. JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 344.

⁵⁴⁶ JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 150.

⁵⁴⁷ JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 172.

⁵⁴⁸ Vgl. JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 171-172.

⁵⁴⁹ JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 171.

⁵⁵⁰ JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 171.

⁵⁵¹ JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 172.

⁵⁵² JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 172.

⁵⁵³ Vgl. KASPER, Barmherzigkeit, 60.

⁵⁵⁴ Vgl. KASPER, Barmherzigkeit, 60.

⁵⁵⁵ Vgl. KASPER, Barmherzigkeit, 61.

steht sie zwar über der eisernen Logik von Schuld und Strafe, aber sie widerspricht der Gerechtigkeit nicht; sie steht vielmehr im Dienst der Gerechtigkeit.“⁵⁵⁶ Kasper lehnt die Rede von Gottes Barmherzigkeit als „einer billigen Gnade“⁵⁵⁷ ab, er wehrt sich also gegen eine verharmlosende Rede von der Barmherzigkeit, die Gott „gleichsam zu einem Trottel“⁵⁵⁸ macht.⁵⁵⁹ „So hat Nietzsche Gott verspottet und gesagt, Gott sei an seinem Mitleiden gestorben. Mit Gott kann man nicht spaßen; er lässt seiner nicht spotten (Gal 6,7). In seinem Mitleid und in seiner Barmherzigkeit zeigt Gott seine Heiligkeit und seine Größe.“⁵⁶⁰ Ludger Schwienhorst-Schönberger hält ebenfalls am Motiv der „Strafe Gottes“ fest. Diese „Strafe“ ist jedoch nicht als eine „emotional ungeläuterte Rachsucht“⁵⁶¹ zu verstehen, sondern als „eine Form der Zuwendung Gottes“⁵⁶², die die Gottesvergessenheit des Menschen schmerzhaft bewusst macht, sich letztlich aber heilend auswirkt.⁵⁶³

Die Rede vom strafenden Gott gehört zum Kernbestand der biblischen Botschaft. Sie ist unaufgebbbar. Allerdings dürfen wir uns die göttliche Strafe nicht als emotional ungeläuterte Rachsucht vorstellen. In einer von Gott erlittenen Strafe wird etwas Verborgenes sichtbar, das uns von Gott trennt. Die tiefste Not des Menschen ist seine Gottvergessenheit. Sie ist so schmerzhaft, dass sie ob ihrer Unerträglichkeit gern überspielt, verdrängt, vergessen wird. ‚Göttliche Strafe‘ fügt äußerlich keine neuen Schmerzen hinzu, sondern macht den verborgenen Schmerz der Gottvergessenheit sichtbar und fühlbar. Sie ist eine Form der Zuwendung Gottes, eine Weise seines rettenden und heilenden Handelns.⁵⁶⁴

Schwiehorst-Schönberger weist auch darauf hin, dass dem biblischen Verständnis nach Gott und die Wahrheit zwei identische Größen sind. „Wer Gott sucht, sucht die Wahrheit, wer die Wahrheit sucht, sucht Gott. Wer einen Gott verkündet und dabei die Wahrheit verdreht, verkündet einen Götzen – auch und gerade dann, wenn er meint, Gott zu verteidigen.“⁵⁶⁵ Abschließend zu diesem Thema soll noch kurz die „Gnadenformel von Ex 34,6f.“⁵⁶⁶ betrachtet werden. Kasper sieht darin eine dritte Namensoffenbarung (nach Ex 3,14; Ex 33,19),⁵⁶⁷ sowie eine Art „Credo des Alten Testaments“.⁵⁶⁸ „Der Herr ging an ihm vorüber und rief: Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue: Er bewahrt

⁵⁵⁶ KASPER, Barmherzigkeit, 61.

⁵⁵⁷ KASPER, Barmherzigkeit, 61.

⁵⁵⁸ KASPER, Barmherzigkeit, 60.

⁵⁵⁹ Vgl. KASPER, Barmherzigkeit, 60.

⁵⁶⁰ KASPER, Barmherzigkeit, 60.

⁵⁶¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg – Basel – Wien 2007, 63.

⁵⁶² SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 64.

⁵⁶³ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 63-64.

⁵⁶⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 63-64.

⁵⁶⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 75.

⁵⁶⁶ JANOWSKI, Ein Gott, der straft, und tötet?, 342.

⁵⁶⁷ Vgl. KASPER, Barmherzigkeit, 56.

⁵⁶⁸ KASPER, Barmherzigkeit, 56.

Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, lässt aber (den Sünder) nicht ungestraft; er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln an der dritten und vierten Generation.“ (Ex 34,6f)

Ausgehend von der Stelle Ex 33,20-23, die davon erzählt, dass Mose nur Gottes „Rücken“ sehen darf, macht Kasper deutlich, dass es sich bei diesen Aussagen von der Barmherzigkeit Gottes weder um spekulative Aussagen⁵⁶⁹, noch um „das Ergebnis einer mystischen Erfahrung“⁵⁷⁰ handelt, „sondern [um] eine Aussage des Glaubens aufgrund der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes.“⁵⁷¹ Er setzt also die Möglichkeit der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte voraus. Damit sind wir beim Thema Nähe und Distanz Gottes angekommen, beziehungsweise wieder bei seiner „Weltzugewandtheit“.

Bei Gott versagt alle noch so kluge Theologie; er passt in kein Schema. Man kann weder vom gerechten noch barmherzigen Gott gedankenlos daherreden, als wäre das die selbstverständlichste Sache der Welt. [...] In seiner Barmherzigkeit offenbart sich Gott als der ganz Andere und paradoxerweise zugleich als der uns ganz Nahe. Seine Transzendenz ist nicht unendliche Ferne und seine Nähe ist nicht distanzlose Kumpelhaftigkeit.⁵⁷²

Kehren wir zurück zu Ex 34,6f. Dort ist die Rede von Gottes Barmherzigkeit und Gottes Gerechtigkeit. Die zentrale Botschaft ist die „Verbindung von *begrenztem Gericht* und *unendlichem Erbarmen*“.⁵⁷³ Dadurch wird deutlich, dass Gottes Ziel letztlich nicht im Gericht liegt, „sondern in *neuem Heil*.“⁵⁷⁴ So ist schon die Botschaft des Alten Testaments eine frohe Botschaft. Die „Botschaft von der Barmherzigkeit zu verkündigen“⁵⁷⁵ ist nach Kasper die „erste Aufgabe der Kirche.“⁵⁷⁶ Abschließend soll noch einmal Janowski zu Wort kommen: „Das Alte Testament bleibt aber nicht bei der Beschreibung dieser konträren Pole – Rettung und Gericht, Liebe und Zorn – stehen, sondern löst sie immer wieder zugunsten der rettenden, lebensförderlichen und welterhaltenden Kräfte auf. Das ist der Kern seiner frohen Botschaft.“⁵⁷⁷

⁵⁶⁹ Vgl. KASPER, Barmherzigkeit, 57.

⁵⁷⁰ KASPER, Barmherzigkeit, 57.

⁵⁷¹ KASPER, Barmherzigkeit, 57.

⁵⁷² KASPER, Barmherzigkeit, 59.

⁵⁷³ JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 342.

⁵⁷⁴ FISCHER, Theologien, 111.

⁵⁷⁵ KASPER, Barmherzigkeit, 157.

⁵⁷⁶ KASPER, Barmherzigkeit, 157.

⁵⁷⁷ JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?, 340.

4. Geistige Interpretation und Universalisierung der „Wüste“

4.1. Origenes – „Geist und Feuer“: die Wüstenwanderung als Bild für unser Leben

Unter diesem Punkt soll die geistige Deutung der Wüstenwanderung Israels von Origenes dargestellt werden. Hier geht es nicht mehr um einzelne Aspekte der Wüstenzeit, sondern um eine Auslegung, die den Weg durch die Wüste als Ganzen in den Blick nimmt und diesen als Bild für das Leben des Menschen, beziehungsweise des Christen versteht.⁵⁷⁸ Durch diese geistige Interpretation erfolgt eine Universalisierung. „Nach Ansicht der Kirchenväter ist dort [in der Geschichte Israels] vieles vorabgebildet, was dem einzelnen Menschen oder der Kirche auf dem Weg zu Gott widerfährt. Im Besonderen spielt die Wüste in der Heilsgeschichte eine zentrale Rolle.“⁵⁷⁹ Thomas Merton vertritt dieselbe Ansicht: „Die Geschichte Israels – das heißt des Gottesvolkes, der Kirche – ist gewissermaßen auch die Geschichte jeder einzelnen Seele in der Kirche. [...] So wie das ganze Gottesvolk immer noch durch die Wüste zum Gelobten Land wandert, [...] so sollte jede Einzelseele etwas von dieser Wanderung wissen [...].“⁵⁸⁰

Origenes beginnt bei Abraham und dessen Aufbruch. „Gott aber hatte Abraham zu Besserem ausersehen und sprach zu ihm: ‚Ich bin es, der dich aus dem Land der Chaldäer hinausführe.‘“⁵⁸¹ Auf diese Weise wird deutlich, dass Gott hinter den *Auszügen zum Besseren* steht. Den Auszug aus Ägypten interpretiert Origenes in zweifacher Weise, nämlich erstens als Bekehrung im Leben und zweitens als Vollendung im „Paradies“.⁵⁸² Beim Übergang von „der Finsternis des Irrtums zum Licht der Erkenntnis“, beziehungsweise von „erdhaften Wandel zu geistiger Lebensführung“, gelangt der Mensch in die Wüste, die als ein notwendiger Zwischenschritt „zum Leben gemäß dem Evangelium“ betrachtet wird.⁵⁸³

Das Sinnbild des Auszugs aus Ägypten kann auf zweifache Weise genommen werden [...]. Denn auch wenn einer aus der Finsternis des Irrtums zum Licht der Erkenntnis gelangt und sich von erdhaftem Wandel zu geistiger Lebensführung bekehrt, zieht er aus Ägypten aus und gelangt in jene einsame Wüste, nämlich in jenen Abschnitt seines Lebens, wo er durch Schweigen und Ruhe sich in den göttlichen Gesetzen üben und die himmlischen Aussprüche in sich einsickern lassen muß, um dadurch neugestaltet und geleitet den Jordan zu überschreiten und weiterzueilen bis zum verheißenen Land, das heißt, durch die Gnade der Taufe bis zum Leben gemäß dem Evangelium zu gelangen.⁵⁸⁴

⁵⁷⁸ Vgl. ORIGENES, Geist und Feuer. 94-106.

⁵⁷⁹ BENKE, Sehnsucht, 58.

⁵⁸⁰ MERTON, Thomas, Brot in der Wüste, Einsiedeln [u.a.] 1955, 109.

⁵⁸¹ ORIGENES, Geist und Feuer, 95.

⁵⁸² Vgl. ORIGENES, Geist und Feuer, 95.

⁵⁸³ ORIGENES, Geist und Feuer, 95.

⁵⁸⁴ ORIGENES, Geist und Feuer, 95.

Origenes betont eine gewisse „Eiligkeit“, mit der sich der Mensch darum bemühen soll, im Guten voranzuschreiten und er plädiert dafür, diesen Weg zu beginnen, auch wenn man nicht weiß, ob man das Ziel erreichen wird.⁵⁸⁵ „Besser ist es für den, der das vollkommene Leben sucht, unterwegs zu sterben, als überhaupt nicht zur Suche der Vollkommenheit ausziehen.“⁵⁸⁶ Weiters empfiehlt er, sich vor der „Einsamkeit der Wüste“ nicht zu fürchten, da ihm zufolge auf dieser Wanderung auch mit Stärkung (Manna) zu rechnen ist.⁵⁸⁷ „Nur mußt du anfangen, und es darf dich, wie wir sagten, die Verlassenheit der Wüste nicht schrecken.“⁵⁸⁸

Das Wort Gottes redet nach Origenes zur Seele des Menschen, ja es ruft sie heraus aus sich selbst und so findet auch eine Verbindung zwischen dem Wort Gottes und der Seele statt. Allerdings ist die Seele diesbezüglich auch frei.⁵⁸⁹ Gottes „Bemühen um das Heil der Menschen“ schreibt der Kirchenvater groß und es ist ihm zufolge größer als „des Teufels um ihr Verderben“.⁵⁹⁰ Gott ist nicht nur da („Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an die Vollendung der Welt“), sondern er zieht den Menschen auch zu sich („Wenn ich aber erhöht sein werde, will ich alles an mich ziehen“).⁵⁹¹ Hier spricht Origenes sogar von einer gewissen „Gewalt“, die Gott anwendet, um den Menschen zum Heil zu ziehen. Diese Ausdrucksweise kann heute so wohl nicht mehr unreflektiert übernommen werden, das Gemeinte ist jedoch klar. Insgesamt wird deutlich, dass Gott es ist, der zu sich und damit zum Guten ruft und zieht. Dieser „Wandergang der Wahrheit“⁵⁹² geht jedoch durch die „Wüste“. „Wenn die Seele aus dem Ägypten dieses Lebens auszieht, um zum verheißenen Land zu wandern, schlägt sie notwendig gewisse Wege ein und kommt durch bestimmte Haltestellen.“⁵⁹³ Hier ist an das sogenannte „Stationenverzeichnis“ in Num 33 zu denken, das wie wir gesehen haben, die einzelnen Aufbrüche mit dem Uraufbruch des Exodus als eine Einheit sieht und die gesamte Wüstenwanderung als gelungenes Beziehungsgeschehen betrachtet, da sich das Volk Israel von Gott, in Form der Wolke, beziehungsweise des Feuers ziehen lässt. Mit diesem Mitgehen Gottes als Wegweiser durch die „Wüste“ ist auch im geistlichen Leben zu rechnen.

⁵⁸⁵ Vgl. ORIGENES, Geist und Feuer, 96.

⁵⁸⁶ ORIGENES, Geist und Feuer, 96.

⁵⁸⁷ Vgl. ORIGENES, Geist und Feuer, 97.

⁵⁸⁸ ORIGENES, Geist und Feuer, 97.

⁵⁸⁹ Vgl. ORIGENES, Geist und Feuer, 97.

⁵⁹⁰ ORIGENES, Geist und Feuer, 98.

⁵⁹¹ ORIGENES, Geist und Feuer, 98.

⁵⁹² ORIGENES, Geist und Feuer, 97.

⁵⁹³ ORIGENES, Geist und Feuer, 99.

„Auch einen Wegführer hat sie [die Seele], nicht Moses (denn dieser wußte selbst nicht, wohin es ging, sondern die Feuersäule und die Wolke, das heißt den Sohn Gottes und den Heiligen Geist [...]).“⁵⁹⁴

Die „Wüste“ wird als Ort des Einübens in die Gesetze Gottes und als Ort der Anfechtungen gesehen.⁵⁹⁵ Diese Sichtweise der „Wüste“ entspricht sowohl den biblischen Erzählungen, als auch der Praxis der Wüstenmönche. Origenes nennt im Folgenden einige Lagerstellen und deutet deren Namen. Zunächst nennt er „Sochoth“ und übersetzt diesen Namen mit Zelte. So ist für ihn die erste Station, beziehungsweise der erste Fortschritt das Wissen des Menschen, dass er unterwegs ist. Danach nennt er die Lagerstätte „Buthan“, die ihm zufolge Niederung bedeutet und auf die Widrigkeiten am Weg verweist. Die folgenden Stationen haben unter anderem mit Versuchungen zu tun, für die die „Unterscheidung der Geister“ notwendig ist.⁵⁹⁶ Die Wüstenmönche wissen, wie wir noch sehen werden, auch um die wesentliche Bedeutung der sogenannten „Diskretio“.

Es folgen die Stationen „Raphaca“ und „Halus“, Gesundheit und Mühen.⁵⁹⁷ Hier wird durchaus realistisch mit unterschiedlichen Befindlichkeiten gerechnet. Eine weitere wichtige Station ist „Raphidim“, die „Lob des Gerichtes“ bedeutet. Das richtige Richten ist nach Origenes lobenswert.⁵⁹⁸ Danach gelangt man zu den „Denkmälern der Begierlichkeit“, dann nach „Aseroth“, was Seligkeit bedeutet. Bei der „Seligkeit“ bleibt man aber nicht stehen, es folgen erneut Versuchungen, die aber in einem positiven Lichte gesehen werden.⁵⁹⁹ Diese positive Sicht der Versuchungen finden wir auch bei den Wüstenmönchen, wie noch gezeigt werden soll.

Was ist dies, daß selbst, wo die Seele so große Fortschritte macht, dennoch die Versuchungen nicht von ihr genommen werden? Man ersieht daraus, daß die Anfechtungen ihr gleichsam wie eine Schutzwache und ein Schutzwall beigegeben werden. Denn wie Fleisch, wenn es nicht eingesalzen wird, so lockert sich und löst sich die Seele sofort, wenn sie nicht auch durch ständige Versuchungen gleichsam gesalzen wird.⁶⁰⁰

Die letzte Station liegt „im Westen von Moab in der Nähe des Jordan.“⁶⁰¹ Um diese Lagerstätte zu durchschreiten bedürfen wir nach Origenes der Barmherzigkeit Gottes. Erwähnenswert ist auch, dass der Kirchenvater im Kontext der Auslegung der

⁵⁹⁴ ORIGENES, Geist und Feuer, 99-100.

⁵⁹⁵ ORIGENES, Geist und Feuer, 100.

⁵⁹⁶ ORIGENES, Geist und Feuer, 100-101.

⁵⁹⁷ Vgl. ORIGENES, Geist und Feuer, 101-102.

⁵⁹⁸ Vgl. ORIGENES, Geist und Feuer, 102.

⁵⁹⁹ Vgl. ORIGENES, Geist und Feuer, 102-103.

⁶⁰⁰ ORIGENES, Geist und Feuer, 103.

⁶⁰¹ Vgl. ORIGENES, Geist und Feuer, 104.

Wüstenwanderung auf die Selbstbezeichnung Jesu als Weg verweist.⁶⁰² Wesentlich ist für Origenes das Ausstrecken nach dem Ziel. Er schließt seine Überlegungen zur „Wüste“ mit dem Thema des Lobes Gottes.⁶⁰³

4.2. Gottesbegegnung und Kontemplation

Origenes legt also eine geistige Deutung der Wüstenwanderung vor. Gisbert Greshake vertritt, wie wir gesehen haben, ebenfalls die Ansicht, dass „Wüste“ auch als Metapher für „eine innere Dimension unseres Menschseins“⁶⁰⁴ stehen kann. „Die Wüste, und zwar die Wüste sowohl als geologische Landschaftsform wie besonders auch als Metapher für einen spirituellen Ort, ist durch viele unterschiedliche Dimensionen charakterisiert.“⁶⁰⁵ Konkret nennt Greshake als Beispiele das Schweigen, das Hören, das Bestehen des Alltags, die Entscheidung, die Versuchung, den Kampf, sowie die Oasen.⁶⁰⁶ Thomas Keating greift im Kontext der Lectio Divina den vierfachen Schriftsinn auf und sieht die „Wüste“ in einem allegorischen Sinn letztlich als einen Zustand der Verwandlung.⁶⁰⁷ „The biblical desert is not a place, but a state in which we experience inwardly what the passage of the Israelites through the desert and other similar texts symbolize outwardly.“⁶⁰⁸ Charles de Foucauld, dessen Leben wesentlich durch die „Wüste“ geprägt wurde, spricht der „Wüste“ eine große Bedeutung im Hinblick auf die Gottesbegegnung und der Gestaltwerdung des „inneren Menschen“ zu.⁶⁰⁹ „Man muss die Wüste durchqueren und in ihr verweilen, um die Gnade Gottes zu empfangen. [...] Die Seele braucht diese Stille, diese Sammlung. [...] So kann Gott in ihr Sein Reich aufrichten. [...] Genau in dem Maß, in dem der innere Mensch Gestalt gewinnt, wird die Seele später Frucht tragen.“⁶¹⁰

Es geht hier offensichtlich um eine Form von Innerlichkeit, die Stille und Sammlung als wesentliche Voraussetzungen hat. Diese Innerlichkeit wirkt sich dann wieder nach außen hin aus. Mit dem Begriff Sammlung berühren wir auch den Begriff der „Kontemplation“. Was Kontemplation nach christlichem Verständnis bedeutet, soll anhand Ijobs „Gottesschau“ verdeutlicht werden (vgl. Ijob 42,4-6). „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir gehört, jetzt

⁶⁰² Vgl. ORIGENES, Geist und Feuer, 104-105.

⁶⁰³ Vgl. ORIGENES, Geist und Feuer, 105-106.

⁶⁰⁴ GRESHAKE, Grundfragen, 102.

⁶⁰⁵ GRESHAKE, Grundfragen, 103.

⁶⁰⁶ Vgl. GRESHAKE, Grundfragen, 103-122.

⁶⁰⁷ Vgl. KEATING, Thomas, Intimacy with God, New York 2009, 94-100.

⁶⁰⁸ KEATING, Intimacy, 100.

⁶⁰⁹ Vgl. DE FOUCAULD, Charles, Die geistlichen Schriften, Wien-München 1963, 155-156.

⁶¹⁰ DE FOUCAULD, Charles, Die geistlichen Schriften, 155.

aber hat mein Auge dich geschaut. Darum widerrufe ich und atme auf, in Staub und Asche.“
(Ijob 42, 5-6)

Nach Ludger Schwienhorst-Schönberger ist diese Aussage Ijobs der „Schlüssel zum Verständnis des gesamten Buches.“⁶¹¹ Es geht in diesen Versen ganz grundsätzlich um eine Gegenüberstellung von „hören“ und „schauen“, beziehungsweise von Äußerlichem und Innerlichem.⁶¹² „In den Gottesreden wird Ijob vom Glauben zum Schauen geführt. In der christlichen Tradition ist das der Weg der Kontemplation.“⁶¹³ Was ist jedoch genau mit dem Begriff „Gott schauen“ gemeint?

Schwienhorst-Schönberger weist darauf hin, dass dieser Ausdruck ursprünglich das Schauen des Bildes einer Gottheit meinte, das beispielsweise im Tempel aufgestellt war, oder bei Prozessionen gezeigt wurde.⁶¹⁴ In Israel erhielt der Ausdruck „Gott schauen“ eine andere Bedeutung und wurde zur Bezeichnung für „den inneren Vorgang einer Gotteserfahrung“.⁶¹⁵ „Da es aber in Israel aufgrund des Bilderverbots (Ex 20,4-6) offiziell keine bildlichen und rundplastischen Darstellungen JHWHs gab, konnte der Ausdruck hier nicht mehr das äußerliche Sehen eines Gottesbildes bezeichnen. Das Wort „Gott(es Antlitz) schauen“ wird zur Metapher für den inneren Vorgang einer Gotteserfahrung. Genau darauf zielt Ijob 42,5.“⁶¹⁶ Die christliche Tradition ist also mit dieser Art der Gottesbegegnung vertraut. Thomas Merton streicht in seinem Buch „Brot in der Wüste“ die Psalmen als bevorzugte Nahrung auf dem Weg der Kontemplation heraus.⁶¹⁷ Letztlich geht es bei ihm um eine christologische Lektüre der Psalmen.⁶¹⁸ „Die Psalmen gewinnen für den, der in sie einzudringen versteht, eine überraschende Tiefe, eine staunenswerte und unerschöpfliche Gegenwärtigkeit. Sie sind Brot, von Christus wunderbarerweise vorgesehen, um jene zu nähren, die ihm in die Wüste gefolgt sind.“⁶¹⁹ Dass es ihm nicht um esoterische Seelenzustände geht, macht Merton deutlich:

Man darf die Psalmen nicht als geistiges Werkzeug ansehen, das uns bei richtigem Gebrauch zu einem besonderen seelischen Zustand führt. [...] Dennoch, ich wiederhole es, sind die Psalmen nicht dazu bestimmt, Betrachtung zu ‚erzeugen‘. Man darf nicht erwarten, daß sie aus sich heraus eine besondere Wirkung hervorbringen. Sie führen uns zur Betrachtung, gerade weil sie uns theologisch beeinflussen, nicht psychologisch. [...] Die Psalmen dürfen also nicht nach ihren

⁶¹¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 261.

⁶¹² Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 261-262.

⁶¹³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 263.

⁶¹⁴ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 262.

⁶¹⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 262.

⁶¹⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 262.

⁶¹⁷ Vgl. MERTON, Brot in der Wüste, 37-38.

⁶¹⁸ Vgl. MERTON, Brot in der Wüste, 112; 153.

⁶¹⁹ MERTON, Brot in der Wüste, 12-13.

psychologischen Wirkungen ausgewertet werden. Diese bestehen, sind aber zweitrangig. Die Psalmen sind Theologie.⁶²⁰

Betrachtung ist somit nicht herstellbar und meint keine spirituelle Praxis im Sinne eines Selbstzwecks, sondern einen Weg der Gottesbegegnung, die letztlich ein Geschenk ist.⁶²¹ Merton betont sogar: „Katholische Betrachtung gründet sich wesentlich auf dogmatische Wahrheit.“⁶²²

Auch Merton vergleicht die Situation der Kirche, wie des einzelnen Menschen mit der Wüstenwanderung Israels auf dem Weg zum verheißenen Land⁶²³, wobei er das Bild insofern ergänzt, als er auch die Perspektive des schon angebrochenen Zieles einnimmt. Es geht also auch bei ihm um eine Universalisierung aufgrund der geistigen Deutung. „Wir sind gleichzeitig in der Wüste und im verheißenen Land.“⁶²⁴ Dieses bereits angebrochene Ziel sieht er in der Liturgie verwirklicht.⁶²⁵ So sieht es auch die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Sacrosanctum Concilium (SC): „In der irdischen Liturgie nehmen wir vorausschauend an jener himmlischen Liturgie teil [...]“⁶²⁶ Die Liturgiekonstitution macht weiters deutlich, dass sich in der Liturgie „nicht das ganze Tun der Kirche“ erschöpft.⁶²⁷ Gleichwohl ist die Liturgie „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt.“⁶²⁸

Merton macht im Kontext der Kontemplation noch darauf aufmerksam, dass es nicht so sehr um eine private Form von Seligkeit geht, sondern um die Entdeckung der Verbundenheit aller mit Christus. „Es ist etwas verhältnismäßig Geringes, beim Rezitieren der Psalmen zu meiner eigenen persönlichen Gottessohnschaft zu erwachen. Viel wunderbarer ist die größere Tröstung des Geheimnisses meines Einsseins mit allen anderen Söhnen Gottes in dem einen Sohn Gottes, dem mystischen Christus.“⁶²⁹ Mit anderen Worten: „Das Ziel des Christen ist nicht eine private Seligkeit, sondern das Ganze“ (J. Ratzinger).⁶³⁰ In diesem Zusammenhang spricht MERTON auch vom „wahren Selbst“ und meint damit das Eingebunden sein in den mystischen Leib Christi.⁶³¹

⁶²⁰ MERTON, Brot in der Wüste, 19-21.

⁶²¹ Vgl. MERTON, Brot in der Wüste, 22; 137.

⁶²² MERTON, Brot in der Wüste, 38.

⁶²³ Vgl. MERTON, Brot in der Wüste, 109.

⁶²⁴ MERTON, Brot in der Wüste, 55.

⁶²⁵ Vgl. MERTON, Brot in der Wüste, 55; 164.

⁶²⁶ Sacrosanctum Concilium 8.

⁶²⁷ Sacrosanctum Concilium 9.

⁶²⁸ SC 10.

⁶²⁹ MERTON, Brot in der Wüste, 114.

⁶³⁰ zitiert nach BENKE, Sehnsucht, 49.

⁶³¹ Vgl. MERTON, Brot in der Wüste, 115.

Der Begriff „falsches Selbst“ („false self“) begegnet bei Thomas Keating im Kontext der „Wüstenerfahrung“ als Zustand der Verwandlung auf dem Weg ins „verheißene Land“. ⁶³² Bei Keating, wie bei Merton geht es nicht um eine historisch-kritische Schriftauslegung, sondern letztlich darum, die Schrift als Selbstmitteilung Gottes zu verstehen. ⁶³³ Das entscheidende Schlagwort hierfür ist „Lectio Divina“, die Keating als einen „Weg des Schrifthörens“ ⁶³⁴ ansieht.

„Lectio Divina ist he method of contemplative prayer that evolved in the monastic milieu. It is primarily a way of listening to the Scripture.“ ⁶³⁵ Dabei geht es nicht um Information, sondern um Einsicht („insight“). ⁶³⁶ „In our day, we are almost completely desensitized to sacred reading because we are so used to newspapers, magazines, and speed reading. We tend to read the Scriptures as if they were just another book to be consumed. Lectio is just the opposite.“ ⁶³⁷

Keating steht offensichtlich in der Tradition der Schriftauslegung der Kirchenväter, wenn er vom mehrfachen, ja vierfachen Schriftsinn spricht. „These senses of Scripture are not four ways of discussing a particular text on a rational level. They are four levels of listening to the same passage.“ ⁶³⁸ Michael Fiedrowicz sieht in der Mehrdimensionalität der Schrift bei der Kirchenväterexegese die Dynamik der ganzen Schrift entfaltet: „Letztlich geht es um eine grundsätzliche Dynamik der ganzen Schrift, die von der Geschichte (littera/historia) zum Glauben (allegoria) führt, der sich wiederum in der Liebe verwirklicht (tropologia) und von der Hoffnung getragen wird (anagogia).“ ⁶³⁹

Die christlichen Kardinaltugenden Glaube, Hoffnung und Liebe werden bei den Kirchenvätern zum Kriterium für die Auslegung der Bibel. Eine Auslegung, die im Gegensatz zu diesen Tugenden steht, wird kritisch hinterfragt. Genau darauf verweist auch Augustinus, wie bereits oben gezeigt wurde. Hier ist noch anzumerken, dass die allegorische Auslegung jedoch nicht unumstritten war. ⁶⁴⁰ Ein Beispiel hierfür sind die Auseinandersetzungen mit den Gnostikern „die die Texte der Schrift mittels jener Methoden so deuteten, dass sie ihre eigenen Auffassungen zu bestätigen schienen.“ ⁶⁴¹

⁶³² Vgl. KEATING, Intimacy, 102-103.

⁶³³ Vgl. MERTON, Brot in der Wüste, 39 und vgl. KEATING, Intimacy 95.

⁶³⁴ Vgl. KEATING, Intimacy, 94.

⁶³⁵ KEATING, Intimacy, 94.

⁶³⁶ Vgl. KEATING, Intimacy, 95.

⁶³⁷ KEATING, Intimacy, 96.

⁶³⁸ KEATING, Intimacy, 94.

⁶³⁹ FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter, 129.

⁶⁴⁰ Vgl. FIEDROWICZ, Michael, Handbuch der Patristik- Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter, Freiburg – Basel – Wien 2010, 200.

⁶⁴¹ FIEDROWICZ, Handbuch der Patristik, 201.

Lectio Divina bedeutet für Keating letztlich einen Prozess der Verwandlung und des tieferen Schriftverständnisses.⁶⁴² Es besteht ihm zufolge eine wesentliche Verbindung („integral link“) zwischen Lectio Divina und Kontemplation.⁶⁴³ Für Merton sind die Psalmen die Grundlage der Betrachtung. „Für den Mönch, der in den Sinn seiner Berufung eindringt, sind die Psalmen die Speise seines inneren Lebens, sie bilden den Gegenstand seiner Betrachtungen und seines persönlichen Gebetes, so daß er sie schließlich so erlebt und erfährt, als wären sie seine eigenen Gedichte, seine eigenen Gebete.“⁶⁴⁴ Kommen wir nun zur Deutung der „Wüste“ bei Keating im Zusammenhang des vierfachen Schriftsinnes:

How does the dynamic of the word of God function? Take as an example the passage of the Israelites through the Red Sea. The literal meaning is the historical event in which the Egyptians allowed the Israelites to escape and then recanted. The Israelites crossed a swamp called the Red Sea. The Egyptians in pursuit were all drowned when the waters swept over them. The Israelites escaped to sing a song of liberation on the other side. Then they spent forty years in the desert trying to reach the Promised Land.

The moral sense arises when we try to put behind us what Egypt represents, namely, the tyranny of sin. The allegorical sense emerges when we experience the desert inwardly - that is, purification, waiting for God, and the rebellions of human nature when it is confronted by the temptations of the desert. Finally, the unitive sense is the experience of actually reaching the Promised Land, the symbol of peace and divine union. The word 'rest' or *quies* in Latin, has a classical meaning in Christian tradition. 'Come to me all ye who labor and I will give you rest', is the famous invitation of Jesus [Mt 11,28]. Mental and physical rest are great values. But a much deeper rest is found in freedom from the tyranny of sinful habits and compulsions. A still deeper rest is freedom from the roots of sin. Then one's emotions are no longer interested in those agendas of the false self but reverberate to the values of the gospel, finding joy in the practice of virtue and in freedom from the dark side of one's personality. Finally, the greatest rest of all is the rest of perfect love in which one can rest in the midst of the most intense activity since there is no draining of energy because of attachments or frustrations. With no emotional programs for happiness lurking in the unconscious to be frustrated, one can be motivated entirely by the will of God. The deepest rest comes from love.⁶⁴⁵

Hier wird also ein Beispiel des vierfachen Schriftsinnes gegeben. „Wüste“ wird hier allegorisch als ein innerer Vorgang gesehen, der sowohl mit dem Verlassen „Ägyptens“, als auch mit dem Einzug „ins „verheißene Land“ in Beziehung und letztlich in einer Einheit steht. Die „Wüste“ wird als Einüben in das wahre Selbst verstanden. Keating nennt das „Konfrontiert-Sein“ mit Versuchungen („temptations“), eine Form von „Reinigung“ („purification“), das Warten auf Gott („waiting for God“), sowie die „rebellische Natur des Menschen“ („the rebellions of human nature“) als wesentliche Charakteristika. Die „Wüste“ ist hier auch kein Daueraufenthaltort, sondern eine Durchgangsstation zum wahren Selbst, beziehungsweise zum „verheißenen Land“. Das „verheißene Land“ ist für Keating die Ruhe

⁶⁴² Vgl. KEATING, Intimacy, 100.

⁶⁴³ Vgl. KEATING, Intimacy, 105-106.

⁶⁴⁴ MERTON, Brot in der Wüste, 12.

⁶⁴⁵ KEATING, Intimacy, 102-103.

schlechthin, die ihm zufolge zutiefst aus dem „Willen Gottes“, beziehungsweise der Liebe hervorgeht.

Kontemplation bedeutet für Keating ein wachsendes Vertrauen in Gott, dass die Annahme der eigenen Schattenseiten („the dark side of our personality“) ermöglicht und diese verwandelt, indem sie Gott hingehalten werden.⁶⁴⁶ „Without trust in God, we cannot acknowledge the dark side of our personality [...]. Like Adam and Eve, we hide in the woods. On the other hand, as our dark side is confronted, it is removed. By our acknowledging it, God takes it away. The process of contemplative prayer is a way of releasing what is in the unconscious.“⁶⁴⁷

Keating spricht weiters davon, dass auch auf dem Weg des Glaubens, beziehungsweise auf der „spirituellen Reise“ („spiritual journey“) bei Fortschritten mit Phasen des Übergangs zu rechnen ist, die keineswegs nach einem Fortschritt aussehen. Die bisherige Einstellung Gott, dem Nächsten, oder sich selbst gegenüber kann dadurch herausgefordert und erschüttert werden.⁶⁴⁸ „We are challenged or forced to move to a deeper level. The transitional stage is always painful because we know only where we are now, and we are not always ready [...] to move to the unknown. [...] We resist the moment of creative change.“⁶⁴⁹

Diese Beschreibung gibt grundsätzlich die Eigenart der „Wüste“ sehr gut wieder. Hier ist in einem übertragenen Sinn an die Erzählung von den Kundschaftern (Num 13-14) zu denken, wo es auch um einen solchen Übergang geht, der bedrohlich erscheint, aber zum Ziel führen würde.

Auch Ijobs Glaube geriet radikal in die Krise und war letztlich nicht mehr tragfähig. Nach Schwienhorst-Schönberger bieten sich in so einem Fall im Anschluss an das Buch Ijob drei Möglichkeiten des Umgangs an, nämlich erstens, den Glauben zu verwerfen, zweitens, im bisherigen Glauben zu verharren oder drittens, wie Ijob den Weg des Aufbruchs des Glaubens zu Ende zu gehen.⁶⁵⁰ Ijob hat den „Wüstenzustand“ durchschritten und ist in das „verheißene Land“ eingezogen. „Er ist den Weg des Glaubens zu Ende gegangen und ein Schauender geworden.“⁶⁵¹ Solche Aufbrüche und Krisen des Glaubens sind vor diesem Hintergrund nur bedingt und vorübergehend als Verlust anzusehen.

So wichtig der Glaube an Gott ist, er ist nicht das Letzte, was uns die Heilige Schrift zu bieten hat. Viele Menschen sind auf ihrem Weg zu Gott schon weiter, als gewöhnlich angenommen

⁶⁴⁶ Vgl. KEATING, Intimacy, 101-102.

⁶⁴⁷ KEATING, Intimacy, 102.

⁶⁴⁸ Vgl. KEATING, Intimacy, 103-104.

⁶⁴⁹ KEATING, Intimacy, 104.

⁶⁵⁰ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 264.

⁶⁵¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 265.

wird. Nicht wenige befinden sich an einer sensiblen Stelle des Übergangs. In der Seelsorge wird dies oft nicht erkannt. Hier scheint die Meinung vorzuherrschen, jede Glaubenskrise sei dahingehend zu überwinden, dass derjenige, der in die Krise gerät, ‚irgendwie‘ wieder in den Glauben hineinflinden möge. Man bemüht sich redlich, den Glauben zu erklären, mal etwas moderner, mal etwas konservativer, mal etwas freundlicher, mal etwas strenger. Den Glauben zu erklären hilft aber nur Menschen weiter, die den Glauben verstehen wollen. Wer jedoch Gott schauen will, braucht eine andere Kost.⁶⁵²

Zwei Dinge sind in Ijobs Zusammenhang seiner „Gottesschau“ noch wesentlich. Erstens geht es auch bei Ijob nicht um ein reines privates Glück. „Ijob stellt seine Gotteserfahrung nicht in den Dienst der Selbstbehauptung. Er *spricht* gar nicht über sie, er *lebt und handelt* aus ihr. [...] Die Gotteserfahrung führt ihn nicht in die esoterische Absonderung, sondern neu in die Gemeinschaft mit ‚all seinen früheren Bekannten‘ [...].“⁶⁵³

Und zweitens bedeutet die Gotteserfahrung Ijobs nicht, dass sein vergangenes äußeres, sowie inneres Leiden einfach ungeschehen gemacht und somit letztlich nicht ernst genommen wären. „Das Leid wird, auch wenn es überwunden ist, nicht einfach vergessen. Wir dürfen uns Ijob nicht als jemanden vorstellen, an dem das Leid spurlos vorübergegangen ist. Er ist ein vom Leid Gezeichneter und gerade so vom Leid Verwandelter.“⁶⁵⁴ Das ist nach christlichem Glauben auch beim auferstandenen Christus der Fall. „Ebenso wird der Auferstandene an seinen Wundmalen erkannt (Joh 20,19-29). Und wenn Gott unter den Menschen wohnt, wird nicht so getan, als hätten wir nicht geweint, sondern ‚Gott, der Herr, wischt die Tränen ab von jedem Gesicht‘ (Jes 25,8; Offb 21,4).“⁶⁵⁵

Von der Gottesbegegnung in der „Wüste“ soll auch das letzte Kapitel dieser Arbeit handeln. Den Wüstenmönchen ging es nicht um ein theoretisches Wissen über Gott, sondern um eine existentielle Gottsuche und Gottesbegegnung.

⁶⁵² SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 265.

⁶⁵³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 269-271.

⁶⁵⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 272.

⁶⁵⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 272.

E. Das Wüstenmönchtum

Das Volk Israel war nach biblischen Erzählungen 40 Jahre lang in der Wüste. Im neuen Testament ist von der 40-tägigen Versuchung Jesu in der Wüste zu lesen. Beide Male ist die Wüste kein bleibender Aufenthaltsort, sondern wesentlich eine Übergangszeit, wie bereits weiter oben ausführlicher dargestellt wurde. Anders verhält es sich bei den „Wüstenvätern“ und „Wüstenmüttern“. Die Wüstenmönche gingen im 3. und 4. Jahrhundert in die konkrete geologische, aber auch in die „innere Wüste“, um dort dauerhaft zu bleiben. Antonius gilt als der berühmteste Wüstenmönch. Seine Biographie, die uns von Athanasius erzählt wird, wurde zum Bestseller der Spätantike.⁶⁵⁶ Nicht nur Männer, sondern auch Frauen gingen in die Wüste. „Bei der Auseinandersetzung mit der Thematik stellt sich zunächst einmal heraus, dass Frauen von Beginn an an der asketisch-monastischen Bewegung maßgeblich beteiligt waren. [...] Es sind nicht nur ein oder zwei Frauen, sondern viele gewesen [...]“.⁶⁵⁷

In diesem Kapitel sollen die zentralen Punkte der Spiritualität der „Wüstenväter“ und „Wüstenmütter“ näher beleuchtet und in Beziehung zum biblischen Motiv der „Wüste“ gebracht werden. Letztlich soll es auch hier um die Frage nach der Gottesbegegnung in der „Wüste“ gehen. Bei den Wüstenvätern finden wir eine Verbindung zwischen der geologischen Wüste und der „Wüste“ als „eine innere Dimension unseres Menschseins“⁶⁵⁸. Wie wir gesehen haben, bedeutet „Wüste“ auch biblisch betrachtet mehr als nur eine bestimmte Landschaftsform. Darum darf man die Wüstenmönche wohl auch als *Ausleger* der biblischen Wüstentexte verstehen und heranziehen.

1. „Warum in die Wüste?“⁶⁵⁹

Gisbert Greshake ist zunächst die Klärung der Frage wichtig, welche Motivation ausschlaggebend für die Entstehung des Mönchtums in der Wüste war. Seiner Ansicht nach gilt es, vorweg einige Missverständnisse aus dem Weg zu räumen und einseitige Darstellungen zu vermeiden. Das bedeutet, dass jene Sichtweise, die das Wüstenmönchtum ausschließlich als radikalen Kontrastentwurf zu einer Kirche darstellt, die sich allzu sehr an

⁶⁵⁶ Vgl. HELL, Daniel, Die Sprache der Seele verstehen. Die Wüstenväter als Therapeuten, Freiburg im Breisgau, 2002, 28.

⁶⁵⁷ Vgl. HEINE, Maria, Die Spiritualität von Asketinnen. Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketinnentum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. bis zum 5. Jahrhundert, Berlin 2008, 159.

⁶⁵⁸ GRESHAKE, Grundfragen, 102.

⁶⁵⁹ GRESHAKE, Spiritualität, 62.

die „Welt“ angepasst hat, letztlich einseitig ist und der Wirklichkeit nicht gerecht wird. Das Phänomen ist ihm zufolge vielschichtiger, denn neben explizit religiösen Motiven gab es auch verschiedene andere, nicht religiöse Beweggründe, in die Wüste zu gehen, wie beispielsweise um dort Zuflucht vor (politischer) Verfolgung, Unterdrückung oder Zwangsverpflichtung zu suchen, oder auch um, modern gesprochen, „alternativ“ zu leben. Es gab also neben religiösen auch nichtreligiöse Motive für die Entscheidung, aus dem bisherigen Leben im Kulturland auszusteigen. Nur wenn man auch die nichtreligiösen Beweggründe beachtet, klärt sich nach Greshake die Frage, warum Menschen im 3. und 4. Jahrhundert massenweise in die Wüste gingen.⁶⁶⁰

Ein weiterer wichtiger Hinweis von Greshake ist die Feststellung, dass die Wüsten, in welche die Mönche gezogen sind, oft sehr nahe an das Kulturland angrenzten und dass es auch weiterhin Kontakt zu den Menschen in der Stadt gab. Es gab aber auch Mönche, die tiefer in die Wüste gingen und sich dadurch stärker vom bisherigen Leben entfernten.⁶⁶¹ „Für uns ist die Wüste das schlechthin ‚andere‘, ‚Fremde‘, geradezu ‚Exotische‘. An der damaligen Wiege des Mönchtums in Nordafrika, dem Vorderen Orient und Kleinasien war weder die räumliche noch die qualitative Distanz zwischen Wüste und Kulturland so beträchtlich.“⁶⁶²

2. Wichtige Aspekte der Spiritualität der Wüstenmönche

Bei den „Wüstenvätern“ und „Wüstenmüttern“ spielte die Askese eine wichtige Rolle. Nichtsdestotrotz sieht Greshake im Asketentum der damaligen Zeit eine weitere Wurzel des Wüstenmönchtums, die nicht genuin christlich war. Askese für sich genommen ist noch nicht typisch christlich, denn diese gab und gibt es auch in anderen Religionen und Weltanschauungen. In diesem Kontext ist ergänzend darauf aufmerksam zu machen, dass es sich beim Mönchtum selbst auch um „eine allgemein menschliche Bewegung [handelt], die sich in allen Religionen findet.“⁶⁶³

Das Wort „Askese“ bedeutete einfach „Übung“, beziehungsweise „Training“. In mehreren zeitgenössischen religiösen und philosophischen Strömungen und Denksystemen spielte die Askese eine zentrale Rolle, wo es vor allem um ein Niederhalten und letztlich um eine Abwertung alles Leiblichen zugunsten der Seele des Menschen gab. Eine asketische

⁶⁶⁰ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 62-64.

⁶⁶¹ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 62.

⁶⁶² GRESHAKE, Spiritualität, 64.

⁶⁶³ GRÜN, Anselm, Der Himmel beginnt in dir. Das Wissen der Wüstenväter für heute, Freiburg im Breisgau 2005, 14.

Grundstimmung war zu dieser Zeit das „Normale“.⁶⁶⁴ Askese, sowie Enthaltbarkeit und Einsamkeit waren also zunächst einmal „kulturell verbreitete Techniken“⁶⁶⁵.

Diese asketische ‚Atmosphäre‘ war dem frühen Christentum vorgegeben, war also als solche kein genuines Produkt des christlichen Glaubens. Doch wie so oft in der Geschichte geschah es auch hier: Das Christentum greift kulturelle Vorgegebenheiten auf, stellt sie aber – wenigstens teilweise – in einen anderen Kontext, motiviert sie um, gibt ihnen eine neue Stoßrichtung und überbietet sie.⁶⁶⁶

Die Christen machten es also salopp formuliert gewissermaßen den „Heiden“ nach, wobei christliche Askese zwei entscheidende neue Motivationen vom Evangelium her empfing, nämlich erstens die Christusnachfolge und zweitens eine Relativierung des jetzigen Lebens im Hinblick auf ein kommendes, ewiges Leben, was auch als „eschatologische Existenz“ bezeichnet wird.⁶⁶⁷ Man spricht in diesem Kontext auch vom „engelgleichen Leben“, beziehungsweise vom „Engelgleichsein“.⁶⁶⁸ „Die Bezeichnung ‚engelgleiches Leben‘ ist zunächst einmal zweideutig und missverständlich, so ambivalent wie das Leben einiger Mönche selbst.“⁶⁶⁹ Hier ist vor allem eine „dualistisch-gnostische Religiosität“⁶⁷⁰ angesprochen, die auf eine scharfe Trennung zwischen Geist und Materie abzielt und letztere radikal abwertet. Kritik und Widerspruch gegen eine derartige Weltanschauung kamen aus den Reihen der Wüstenmönche selbst.⁶⁷¹ „Doch muss man sich vor der Meinung hüten, extreme Leibfeindlichkeit sei die überall vorzufindende Perspektive, in der das Ideal der ‚Engelgleichheit‘ verstanden und gelebt wurde. Im Vordergrund stand bei den meisten Anachoreten die eschatologische Ausrichtung: die Erwartung des Endes.“⁶⁷²

Greshake weist darauf hin, dass in dieser Ausrichtung auf „das Kommende“ auch insofern eine Gefahr steckt, als die Gegenwart dadurch abgewertet und als belanglos betrachtet werden kann.⁶⁷³ In diesem Sinne macht auch Jörg Splett deutlich, dass das Hoffen „kein Überspringen des Jetzt“⁶⁷⁴ bedeutet. Auch Papst Franziskus streicht in seinem Apostolischen Schreiben Evangelii Gaudium den konkreten Einsatz für das Hier und Heute als logische Konsequenz

⁶⁶⁴ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 64-66.

⁶⁶⁵ HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 21.

⁶⁶⁶ GRESHAKE, Spiritualität, 66.

⁶⁶⁷ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 66-70.

⁶⁶⁸ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 99.

⁶⁶⁹ GRESHAKE, Spiritualität, 99.

⁶⁷⁰ GRESHAKE, Spiritualität, 99.

⁶⁷¹ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 99-100.

⁶⁷² GRESHAKE, Spiritualität, 100.

⁶⁷³ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 102.

⁶⁷⁴ SPLETT, Gott-ergriffen, 114.

einer recht verstandenen christlichen Hoffnung heraus: „Die wahre christliche Hoffnung, die das eschatologische Reich sucht, erzeugt immer Geschichte.“⁶⁷⁵

2.1. Wahre Demut und Gottesbegegnung

Greshake verweist auf die zentrale Bedeutung der Demut in der christlichen Askese, zu der die Wüstenmönche immer wieder aufgerufen haben: „Die Aufforderung zur Demut ist vielleicht der schärfste Einspruch gegen den überzogenen zeitgenössischen Asketismus, von dem auch manche Mönche nicht frei waren.“⁶⁷⁶ Da das Wort Demut heute vor allem negativ konnotiert ist, soll hier kurz erläutert werden, was die Wüstenmönche unter dieser Haltung verstanden. Daniel Hell, emeritierter Professor für Klinische Psychiatrie und ehemaliger Direktor der Psychiatrischen Universitätsklinik Zürich, sieht die Ablehnung der Demut darin begründet, dass man diese heute gemeinhin mit einer „masochistischen Unterwürfigkeit“⁶⁷⁷ in Verbindung bringt. An dieser Fehldeutung ist ihm zufolge auch die Kirche mitbeteiligt gewesen.⁶⁷⁸ Hell meint, dass die Wüstenmönche offenkundig ein anderes Verständnis von Demut hatten. Sie verstanden darunter keine Unterwürfigkeit sondern „einen Mut oder ein Zumutesein, die der Schöpfung dienen (oder in ihrer Sprache: ‚Einen Dienst am Werke Gottes‘).“⁶⁷⁹

„Eine solche Art Demut widersteht der Unterwürfigkeit gegenüber einem menschlichen Machtanspruch. Sie immunisiert gegen Demütigungen, die im Dienste einer fremden Macht stehen. Anders als ein stolzer Mensch kann eine bescheidene Person nicht leicht gedemütigt werden.“⁶⁸⁰ Demut ist so verstanden ein Ausdruck von Ich-Stärke, nicht jedoch von Ichbezogenheit.⁶⁸¹ Es geht letztlich nicht um das Nacheifern eines Ideals⁶⁸², sondern um die Annahme der Wirklichkeit wie sie ist. Das hatte für die Wüstenmönche vor allem auch praktische Konsequenzen. Vereinfacht gesprochen geht es bei der Demut um eine Form der Grundannahme seiner selbst und vor allem auch darum, „der Wahrheit die Ehre zu geben“⁶⁸³, um es mit einer Wendung von Splett auszudrücken. Ein konkreter Ausdruck eines solchen demütigen Verhaltens ist folgendes Apophthegma:

⁶⁷⁵ EG 181.

⁶⁷⁶ GRESHAKE, Spiritualität, 87.

⁶⁷⁷ HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 77.

⁶⁷⁸ Vgl. HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 77.

⁶⁷⁹ HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 77.

⁶⁸⁰ HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 77.

⁶⁸¹ Vgl. HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 77-78.

⁶⁸² Vgl. HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 79.

⁶⁸³ SPLETT, Gott-ergriffen, 50.

Ein Bruder sprach zum Altvater Poimen: ‚Wenn ich meinem Bruder ein wenig Brot oder etwas anderes gebe, dann entwerten es die Dämonen: es sei gegeben, um den Menschen zu gefallen.‘ Der Greis sagte: ‚Auch wenn es aus Gefallsucht geschieht, so wollen wir doch dem Bruder das Nötige geben.‘ Er legte ihm folgendes Gleichnis vor: ‚Zwei Männer, die Bauern waren, wohnten in der gleichen Stadt. Der eine davon säte nur wenig Saatgut und zwar ungereinigtes, der andere sparte sich das Säen und erntete überhaupt nichts. Wenn nun eine Hungersnot auftritt, wer von beiden wird zu leben haben?‘ Der Bruder antwortete: ‚Der, der wenig und Ungereinigtes gesät hat.‘ Da sagte der Greis zu ihm: ‚Laß uns wenigstens ein wenig und wenn auch Ungereinigtes säen, damit wir nicht Hungers sterben.‘⁶⁸⁴

Hierher gehört auch der bekannte Ausspruch von Abbas Poimen: „Alles Übermaß ist von den Dämonen.“⁶⁸⁵ Der wichtigste Unterschied zwischen Asketismus und christlicher Askese besteht wohl darin, dass ersterer den Versuch einer „Selbsterlösung“ unternimmt während letztere die geschenkte Gottesbegegnung und Christusbeziehung zum Ziel hat. Anders formuliert bedeutet das, dass christliche Askese kein Selbstzweck ist, sondern gerade auch in den erfahrenen Grenzen zur Einladung werden kann und soll, „alles“ von Gott her zu erwarten. Es geht also um das Zusammenspiel von „Arbeit“ an sich selbst und „Gnade“. ⁶⁸⁶ Dass die Wüstenmönche Gott als das Ziel aller Askese betrachteten, soll durch folgendes Zitat von Anselm Grün zum Ausdruck gebracht werden:

Der spirituelle Weg der frühen Mönche ist also kein moralischer Weg, sondern ein mystischer, ein mystagogischer, ein Weg, der uns in Gott hineinführt. [...] Das Ziel des geistlichen Weges ist für die Mönche das Einswerden mit dem dreifaltigen Gott. Evagrius nennt das die Kontemplation des dreifaltigen Gottes.⁶⁸⁷

2.2. Apatheia - Sanftmut und Barmherzigkeit

Von der „Wüstenmutter“ Amma Synkletika stammt folgende Einsicht: „Es gibt eine überspannte Askese, die vom Feinde ist. Denn auch seine Schüler üben sie. Wie nun unterscheiden wir die göttliche, die königliche Askese von der tyrannischen, dämonischen? Offenkundig durch das Maß.“⁶⁸⁸ Johannes Cassian bringt es in ähnlicher Weise zum Ausdruck, wenn er sagt: „Mit aller Anstrengung also müssen wir versuchen, das Gut der Diskretio, die uns unversehrt vor jeder Übertreibung bewahren kann, mithilfe der Tugend der Demut zu erwerben. Es gibt ein altes Sprichwort: Gipfel sind Fallgruben [griech. *akrotetes*

⁶⁸⁴ WEISUNG DER VÄTER. APOPTHHEGMATA PATRUM, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, übersetzt von Bonifaz MILLER, Trier (3.Auflage)1986, 625 (=S. 220).

⁶⁸⁵ APOPTHHEGMATA 703 (= S. 237).

⁶⁸⁶ Vgl. GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 56.

⁶⁸⁷ GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 126.

⁶⁸⁸ APOPTHHEGMATA 906 (= S.295).

isotetes]. Oder: Alle Übertreibungen führen zu demselben Ergebnis.“⁶⁸⁹ Hinter diesen Worten steckt zweifellos die Erfahrung asketischer Übertreibungen, die nicht nur einem selbst schaden, sondern auch negative Auswirkungen auf die Beziehung zum Nächsten haben können. „Wer viel von sich verlangt, legt diesen Maßstab oft allzu unbedacht und gewohnheitsmäßig an die Mitmenschen an. Oft ist Überforderung die Folge.“⁶⁹⁰ Thomas Merton merkt zu diesen geistlichen Übertreibungen der Wüstenväter an, dass jene Wüstenmönche, die im geistlichen Leben das rechte Maß verfehlten und so geistig abirrten, „nicht ohne spirituelle Erfahrungen“ waren, sondern oft „die auffallendsten Visionen“⁶⁹¹ hatten. „Woran mangelte es ihnen dann? An Demut und Liebe.“⁶⁹² Nach Merton drückte sich dieser Mangel an Demut und Liebe in der Verachtung der Mitmenschen und der Ablehnung der Sakramente und der kirchlichen Liturgie im Ganzen aus.⁶⁹³

Es braucht nach Cassian das „Gut der Diskretio“, damit Askese nicht in Lebensverneinung umschlägt. „Das Maß finden hat nicht nur mit Lebenserfahrung zu tun. Es ist Ergebnis geistlicher Unterscheidung.“⁶⁹⁴ Es geht jedoch auch nicht um „ein moralisches Ideal der Fehlerfreiheit.“⁶⁹⁵ Niederlagen gehören gewissermaßen dazu. „Dies, so die Mönchsväter, spielt jedoch keine Rolle. Im Gegenteil: Versuchungen machen den Menschen demütig, und ohne Demut keine *discretio*, kein Maß.“⁶⁹⁶ Das bedeutet, dass ein völliges Fehlen von Anfechtungen und Versuchungen in den Augen der Wüstenmönche als nicht wünschenswert galt.⁶⁹⁷ Nüchtern betrachtet kommt weiters wohl kein Alltag ohne „Versuchungen“ aus.⁶⁹⁸ Karl Rahner geht an einer Stelle dem Wesen der Versuchung auf den Grund und durchschaut die Versuchung als „eine Einladung der göttlichen Liebe.“⁶⁹⁹

Um diesen positiven Kern der Versuchungen haben offensichtlich bereits die Wüstenmönche gewusst. Diese Erfahrung der Wüstenmönche, dass ein erfülltes Leben nicht ohne Versuchungen auskommt⁷⁰⁰, ist eine gültig bleibende Einsicht, die es vor allem auch heute zu verkünden gilt.

⁶⁸⁹ CASSIAN, Johannes, Unterredungen mit den Vätern. *Collationes Patrum*. Teil 1: *Collationes* 1 bis 10, übers. und erläutert von Gabriele ZIEGLER, Münsterschwarzach 2011, II,16 (= S.107).

⁶⁹⁰ BENKE, das christliche Maß, 43.

⁶⁹¹ MERTON, Brot in der Wüste, 27.

⁶⁹² MERTON, Brot in der Wüste, 27.

⁶⁹³ Vgl. MERTON, Brot in der Wüste, 27.

⁶⁹⁴ BENKE, das christliche Maß, 34.

⁶⁹⁵ GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 67.

⁶⁹⁶ BENKE, das christliche Maß, 34.

⁶⁹⁷ Vgl. APOPTHEGMATA 328 (= S. 118).

⁶⁹⁸ Vgl. HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 48.

⁶⁹⁹ RAHNER, Karl, Von der Not und dem Segen des Gebetes, Freiburg Basel Wien 1977, 122.

⁷⁰⁰ Vgl. HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 80.

Der Greis sprach zu ihm: ‚Geh und rufe Gott an, daß ein Feind gegen dich aufsteht, und so auch die alte Zerknirschung und Demut die du früher hattest (wieder zurückkehrt!) Denn gerade durch die Anfechtung macht die Seele Fortschritte.‘ Er bat also, und als der Feind kam, betete er nicht mehr, daß er von ihm befreit werde, sondern sagte: ‚Gib mir Geduld, Herr, in den Kämpfen!‘⁷⁰¹

Evagrius Pontikus sieht in der Sanftmut „die Quelle der Erkenntnis Christi“.⁷⁰² Nach Anselm Grün ist die „Erkenntnis Christi [...] ein anderer Ausdruck für Kontemplation.“⁷⁰³ Grün nennt die Kontemplation auch „das reine Gebet“, beziehungsweise „das Beten als Einswerden mit Gott.“⁷⁰⁴ Es gibt also eine Wechselwirkung zwischen Sanftmut und Kontemplation, die hier kein diffuses Versunkensein in etwas Göttliches meint, sondern Erkenntnis und *Nachfolge* Christi bezeichnet. Askese steht also im Dienst der Erkenntnis Christi, die von sich aus die Gottesbegegnung schlechthin ist.

In diesem Zusammenhang ist auch auf die Haltung des Schweigens und des „Nicht – Richtens“ hinzuweisen, die für die Wüstenmönche eine wesentliche Rolle spielten. Einerseits war das „Nicht – Richten“ für die Mönche ein Zeichen für eine echte christliche Askese und andererseits wussten sie auch, dass diese Haltung zur eigenen inneren Ruhe führt.⁷⁰⁵ Es geht also bei den Wüstenmönchen sehr wohl auch um die Beziehung zu den Mitmenschen. Der Nächste stellt gewissermaßen den Testfall der praktizierten Askese dar. „Dieser Altvater wurde einmal von einem Bruder gefragt: ‚Warum urteile ich eigentlich so häufig über meine Brüder?‘ Und er antwortete ihm: ‚Weil du dich noch nicht selbst kennst. Der wer sich selber kennt, der sieht die Fehler der Brüder nicht!‘“⁷⁰⁶

Zur religiösen Landschaft zählt heute der Trend, dass man nach spirituellen Erlebnissen sucht, die rein innenorientiert bleiben. Ein Bezug auf das Äußere und Ganze erscheint demgegenüber sekundär, er droht verloren zu gehen. Christliche Spiritualität ist anders: Gott hat sich in Schöpfung, Inkarnation und Erlösung an die Welt und an die Menschen gebunden. [...] Gott will die ganze Welt aus ihrer sündigen Abwehrhaltung und engen Selbstgenügsamkeit in die Weite seiner dreifaltigen Liebe heimholen, und zwar nicht anders als durch wehrlose Liebe.⁷⁰⁷

Das bewusste Schweigen geht für die Wüstenmönche noch über die Haltung des „Nicht – Richtens“ hinaus.⁷⁰⁸ Schweigen ist für sie „der spirituelle Weg schlechthin.“⁷⁰⁹ Es wird auch als eine Art Heilmittel betrachtet. Letztlich geht es beim Schweigen darum, sich selbst zu

⁷⁰¹ APOPTHHEGMATA 328 (= S. 118).

⁷⁰² GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 130.

⁷⁰³ GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 131.

⁷⁰⁴ GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 123.

⁷⁰⁵ Vgl. GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 57-58.

⁷⁰⁶ APOPTHHEGMATA 1011 (= S. 330).

⁷⁰⁷ BENKE, Sehnsucht, 46.

⁷⁰⁸ Vgl. GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 63.

⁷⁰⁹ GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 63.

begegnen, ganz bewusst gegenwärtig zu sein und auch um ein Einüben in das Loslassen.⁷¹⁰ „Das Gegenwärtigsein ist die Voraussetzung, dem gegenwärtigen Gott begegnen zu können.“⁷¹¹ Der bevorzugte Ort eines solchen schweigenden Gegenwärtigseins war für die Wüstenmönche ihre Zelle, das sogenannte Kellion.⁷¹² Es war ein Ort der Selbstkonfrontation⁷¹³, theologisch gesprochen, ein Ort des „geistigen Kampfes“. Dem Ausharren und Verbleiben im Kellion wurde ein heilsamer Charakter zugesprochen. „Ein Bruder kam in die Sketis zum Altvater Moses und begehrte von ihm ein Wort. Der Greis sagte zu ihm: ‚Fort, geh in dein Kellion und setze dich nieder, und das Kellion wird dich alles lehren.‘“⁷¹⁴

2.3. Die Wüste als Ort des „Kampfes mit den Dämonen“ und die „apatheia“

Ein Thema, das im Wüstenmönchtum eine wichtige Rolle spielte, war der sogenannte „Kampf mit den Dämonen“. „Sehr viele Sätze und Geschichten der Wüstenväter lassen sich sogar als ‚hohes Lied der Versuchungen‘ lesen.“⁷¹⁵ Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass schon die Heilige Schrift die Wüste als einen Ort sieht, an dem sich die „Dämonen“ bevorzugt aufhalten.⁷¹⁶ Zugleich wurde die Wüste aber immer auch als ein Ort der besonderen Nähe Gottes erfahren. Greshake weist zu Recht darauf hin, dass diese Thematik für unsere Ohren heute befremdlich und unverständlich klingt.⁷¹⁷ Worum es beim „Dämonenkampf“ im Kern geht soll durch folgendes Zitat verdeutlicht werden:

Christliches Leben kann nicht ohne Anfechtungen, Versuchungen und Nachstellungen des Bösen sein. Ihr Fehlen wäre ein Zeichen dafür, dass es nicht genuin christlich ist. Denn im Neuen Testament heißt es ausdrücklich: ‚Der Jünger ist nicht über dem Meister‘ (Joh 15,20), der selbst versucht wurde und durch Leiden ‚den Gehorsam lernen musste‘ (Hebr 5,8).⁷¹⁸

Es ging den Wüstenmönchen darum, sich bewusst und intensiv jenen Anfechtungen zu stellen und stellvertretend zu bewältigen, die im Grunde jeden Menschen befallen. Bei dem „Kampf mit dämonischen Mächten“ ging es vielfach um den rechten Umgang mit den Gedanken,

⁷¹⁰ Vgl. GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 63-64.

⁷¹¹ GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 65.

⁷¹² Vgl. HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 127.

⁷¹³ Vgl. HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 127.

⁷¹⁴ APOPTHEGMATA 500 (= S. 180).

⁷¹⁵ HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 48.

⁷¹⁶ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 81.

⁷¹⁷ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 80-82 und vgl. GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 40.

⁷¹⁸ GRESHAKE, Spiritualität, 83-84.

Leidenschaften, Vorstellungen und Trieben des Menschen⁷¹⁹, oder präziser ausgedrückt um alles, „was – so oder so – personal nicht eingeholt ist, unfrei macht, innerlich zerreißt und sich zwischen Gott und Mensch schiebt.“⁷²⁰ Vielleicht bieten auch Begriffe aus der modernen Psychologie wie etwa das Unbewusste, der Ich-Schatten, oder das Über-Ich Verstehenshilfen für das Gemeinte.⁷²¹

Die Grundüberzeugung der Wüstenmönche war, dass die Wüste jener Ort ist, „an dem sich die Dämonen klarer und unverstellter zeigen.“⁷²² Dass Anfechtungen, sprich das „Dämonische“, nicht nur negativ betrachtet wurden, bringt folgendes Zitat der Wüstenväter zum Ausdruck: „Keiner kann unversucht ins Himmelreich eingehen. Nimm die Versuchungen weg, und es ist keiner, der Rettung findet.“⁷²³ Dieses Zitat wird dann verständlich, wenn man bedenkt, dass das Wüstenmönchtum die „dämonischen“ Anfechtungen als eine Einladung verstanden, das eigene Unvermögen Gott hinzuhalten.⁷²⁴ Es geht also letztlich um die Gottesbegegnung, die jedoch nicht abseits des eigenen Lebens stattfindet. Grün formuliert treffend: „Der Weg zu Gott aber geht über unsere eigene Wirklichkeit, über die Beobachtung der Gedanken, über den rechten Umgang mit den Leidenschaften und über eine Askese, in der wir uns einüben in die Offenheit für Gott.“⁷²⁵

An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass es jedoch nicht primär um einen „geistlichen Egoismus“⁷²⁶ ging. Nicht nur für die Wüstenmönche, sondern generell, gilt folgende Einsicht: „Der geistliche Weg des Christentums ist zunächst ein Weg nach innen. [...] Dem Weg nach innen entspricht ein Weg nach außen. Der christliche Glaube hat eine politische Dimension. Diese kann vielfältige Gestalt annehmen.“⁷²⁷ Letztlich meint diese politische Dimension einen Weltauftrag, der sich wesentlich am Handeln Gottes orientiert.⁷²⁸

Die Wüstenmönche sahen ihren „Kampf“ als einen „stellvertretenden Akt“ für ihre Mitmenschen an. Der Gedanke der „Stellvertretung“ ist für uns heute zunächst mindestens so unverständlich und fremd wie die gesamte Thematik des „Dämonenkampfes“. So schreibt Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI. im ersten Teil seines Jesusbuches: „Wir können Stellvertretung nicht mehr begreifen, weil für uns jeder Mensch in sich allein eingehaust ist;

⁷¹⁹ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 82-86.

⁷²⁰ GRESHAKE, Spiritualität, 85.

⁷²¹ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 85.

⁷²² GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 40.

⁷²³ APOPTHEGMATA 5 (= S. 16).

⁷²⁴ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 84.

⁷²⁵ GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 136.

⁷²⁶ GRESHAKE, Spiritualität, 88.

⁷²⁷ BENKE, Sehnsucht, 46.

⁷²⁸ Vgl. BENKE, Sehnsucht, 47.

die tiefe Verflochtenheit aller unsrer Existenzen und ihrer aller Umgriffensein von der Existenz des Einen, des menschgewordenen Sohnes, vermögen wir nicht mehr zu sehen.“⁷²⁹

Nichtsdestotrotz handelt es sich dabei um einen Kernpunkt der biblischen Botschaft, die immer wieder diese Thematik aufgreift, angefangen von dem fürbittenden Hintreten einzelner vor Gott im Alten Testament bis hin zum neutestamentlichen Bekenntnis zur stellvertretenden Hingabe Jesu Christi.⁷³⁰ Die Wüstenmönche standen jedoch nicht nur stellvertretend für andere im „Kampf“, sondern sie standen Rat suchenden Mitchristen auch konkret als erfahrene „geistliche Väter“ bei.⁷³¹ Denn viele kamen mit der Bitte „Dos moi rhema – Gib mir ein Wort!“⁷³² zu ihnen. Daraus entstand dann die Sammlung der „Vätersprüche“.

Allerdings wird eine überhöhte, beziehungsweise abgehobene Sicht der Wüstenmönche weder der Realität, noch ihrem eigenen Selbstverständnis gerecht. Einige „Vätersprüche“ machen deutlich, dass der Entschluss, in die Wüste zu gehen, nicht nur unter einem „heroischen Vorzeichen“ stand, sondern oft auch einfach als Erziehungsmittel für die eigenen Schwächen angesehen wurde.⁷³³ Anselm Grün spricht in diesem Kontext sogar von einem „geistigen Umweltschutz“.⁷³⁴ Folgendes Apophthegma weist in diese Richtung: „Und der Altvater bekannte von sich: ‚Es ist nicht die Tugend, derentwegen ich in der Einsamkeit sitze, sondern die Schwäche. Die Starken sind es, die unter die Menschen gehen.‘“⁷³⁵ Allerdings darf man diese Selbsterkenntnis und die damit verbundene Bodenständigkeit, beziehungsweise Demut auch als Ausdruck eines erfahrenen Menschen ansehen.

Das Ziel der Selbstbegegnung, beziehungsweise des Umgangs mit den Leidenschaften war für die Mönche die „apatheia“, die einen „Zustand der inneren Ruhe und Gelassenheit“ meint.⁷³⁶ Die „apatheia“ wird von Evagrius auch als „Gesundheit der Seele“ bezeichnet.⁷³⁷ Es geht Grün zufolge also nicht um „ein moralisches Ideal der Fehlerfreiheit“, sondern um die „apatheia“, die er letztlich mit Liebe gleichsetzt.⁷³⁸ „Denn nur der Mensch, der *apatheia* erlangt, kann wirklich lieben. Ja, die *apatheia* ist in Wirklichkeit Liebe.“⁷³⁹ Merton ist derselben Ansicht: „Diese Reinheit des Herzens bedeutet den Vätern weit mehr als sittliche oder sogar asketische Vollkommenheit.“⁷⁴⁰ Die Gottesbegegnung und die „Gottesschau“

⁷²⁹ RATZINGER / BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, 194.

⁷³⁰ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 86.

⁷³¹ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 88.

⁷³² GRESHAKE, Spiritualität, 71.

⁷³³ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 72-73.

⁷³⁴ Vgl. GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 34.

⁷³⁵ APOPTHHEGMATA 525 (= S. 187).

⁷³⁶ GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 66-67.

⁷³⁷ Vgl. GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 67.

⁷³⁸ GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 67.

⁷³⁹ GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 67.

⁷⁴⁰ MERTON, Brot in der Wüste, 27.

stellen das eigentliche Ziel dar (vgl. Mt 5,8). Die „apatheia“ hat auch wesentlich mit Freiheit zu tun, welche zu erlangen eine wesentliche Aufgabe des „inneren Menschen“ darstellt, wie weiter oben bereits zu zeigen versucht wurde. Auch das Sabbatgebot, das Israel schon in der Wüste gegeben wurde, steht letztlich in Zusammenhang mit einer Form von „apatheia“. Greshake nennt das Ziel der Wüstenmönche die „zweifach-eine Lebensform“, die einerseits durch ein „vor Gott stehen“ und andererseits durch ein „neu für die Menschen da sein“ charakterisiert ist.⁷⁴¹

2.4. Apophthegmata Patrum: „Dos moi rhema – Gib mir ein Wort!“⁷⁴²

Die „Apophthegmata Patrum“, „Aussprüchen der Väter“, die auch „Gerontikon“ oder „Alphabeticum“ genannt werden, stellen die wichtigste Quelle für das Leben und die Einsichten der Wüstenmönche dar.⁷⁴³ An dieser Stelle ist auch das „Meterikon“ zu nennen, welches „in der einschlägigen Literatur nicht geläufig bzw. überhaupt keine Erwähnung findet.“⁷⁴⁴ Das „Meterikon“ („Worte der Mütter“) ist eine Sammlung, die ausschließlich Worte von „Wüstenmüttern“ enthält.⁷⁴⁵

Zunächst ist festzuhalten, dass es sich bei den „Vätersprüchen“ um „keine allgemeingültige Maxime des geistlichen Lebens“⁷⁴⁶ handelt, weil es immer konkrete, individuell gegebene und situationsbezogene Worte waren. Von daher werden auch manche Einseitigkeiten und Übertreibungen, sowie Widersprüche verständlich.⁷⁴⁷ Neben diesem ersten Charakteristikum der „Apophthegmata“ fällt nach Greshake noch eine zweite Eigenart auf, die darin besteht, dass auffallend wenig biblische Worte darin vorkommen.⁷⁴⁸ Der Grund dafür ist folgender: „Der Vater selbst, sein Leben nach dem Evangelium, zeigt sich als die konkrete, ‚leibhaftige‘ Übersetzung der Heiligen Schrift.“⁷⁴⁹

An dieser Stelle sollen auch noch einmal explizit die „Wüstenmütter“ und ihre Weisungen erwähnt und somit gewürdigt werden: „Die Unterweisungen der asketischen Frauen haben bis heute ihre Gültigkeit nicht verloren: Halte aus! Du kannst nicht vor dir selbst fliehen!

⁷⁴¹ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 73-78.

⁷⁴² GRESHAKE, Spiritualität, 71.

⁷⁴³ APOPTHHEGMATA, Einleitung, S. 9.

⁷⁴⁴ HEINE, Spiritualität von Asketinnen, 159.

⁷⁴⁵ Vgl. HEINE, Spiritualität von Asketinnen, 17.

⁷⁴⁶ GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 17.

⁷⁴⁷ Vgl. GRÜN, Wissen der Wüstenväter, 17 und vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 89.

⁷⁴⁸ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 89.

⁷⁴⁹ GRESHAKE, Spiritualität, 91.

Beurteile weder dich noch richte andere! Halte in allem Maß auch in den geistlichen Dingen! Verstehe dein Leben als tägliche Chance, die Gott dir schenkt!“⁷⁵⁰

Daniel Hell zufolge sprechen die Wüstenmönche „etwas Grundlegendes im Menschen“⁷⁵¹ an, da es bei ihnen um die Grundfragen des Menschseins geht, „die trotz aller technisch-wissenschaftlichen Umwälzung gleich geblieben sind.“⁷⁵² Diese Grundfragen haben die Wüstenmönche vor allem existentiell, das heißt mit ihrem eigenen Leben, zu beantworten versucht.

3. Exkurs: „Wüste“ in der Deutschen Mystik⁷⁵³ – Meister Eckhart

„Einen ganz anderen Stellenwert und eine völlig andere Bedeutung als bei den frühen Wüstenmönchen hat die Wüste in der geistlichen Welt Meister Eckharts und seiner Schüler.“⁷⁵⁴ Bei ihm geht es wesentlich um die Thematik der „Abgeschiedenheit“, die jedoch nicht als Weltflucht missverstanden werden darf, sondern eine neue Form von Empfänglichkeit für Gott und die Welt meint.⁷⁵⁵ Wie das Auge selbst frei von Farben sein muss, um Farben sehen zu können, so muss auch der Mensch nach Meister Eckhart zur „Wüste“, d.h. frei und in gewisser Weise arm und leer werden, um die Dinge so sehen und das sein lassen zu können, was sie in Wahrheit sind. Wüste hat also auch wesentlich mit der Erfahrung von Freiheit zu tun.

Die „Abgeschiedenheit“ zielt also auf Wahrheit, beziehungsweise auf das „Eins-Werden“ mit der Wahrheit und dadurch mit Gott selbst.⁷⁵⁶ Die Wüste bietet sich in zweifacher Weise als Symbol für den Menschen an. Einerseits steht sie für die Armut der menschlichen Existenz, sowie für die Freiheit von Versklavung. Andererseits ist dieser „Wüstenboden“ zugleich „ein Zeichen des inneren geschöpflichen Empfänglichseins für eine Fruchtbarkeit“⁷⁵⁷, die von Gott kommt.⁷⁵⁸

Dass das Bild der „Wüste“ hier keineswegs negativ ist, macht spätestens der Hinweis darauf deutlich, dass Meister Eckhart auch Gott mit dem Bild der „Wüste“ umschreibt. Die Wüste ist gekennzeichnet durch scheinbar „unendliche Horizonte“, eine Form von

⁷⁵⁰ HEINE, Spiritualität von Asketinnen, 160.

⁷⁵¹ HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 144.

⁷⁵² HELL, Wüstenväter als Therapeuten, 144.

⁷⁵³ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 110.

⁷⁵⁴ GRESHAKE, Spiritualität, 110.

⁷⁵⁵ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 110-112.

⁷⁵⁶ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 112.

⁷⁵⁷ GRESHAKE, Spiritualität, 113.

⁷⁵⁸ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 113.

„Eigenschaftslosigkeit“ und durch ein „abgründtiefes Schweigen“.⁷⁵⁹ „Eine solche Wüste tiefsten Schweigens und formloser Einheit ist Gott.“⁷⁶⁰ Hier ist offensichtlich vor allem eine negative Theologie maßgebend, die um die Unaussprechlichkeit Gottes weiß. Greshake weist mehrfach darauf hin, dass die Rede von der „Wüste“, beziehungsweise „Abgeschiedenheit“ bei Eckhart keine Verneinung der Welt bedeutet.⁷⁶¹ Es geht letztlich um die Einheit des Menschen mit Gott, der „ursprünglich alles in allem“⁷⁶² ist.

4. Charles de Foucauld (1858 – 1916) – ein „moderner Wüstenmönch“

Die Spiritualität der Wüstenmönche wirkte in modifizierter Form in vielfacher Weise auf die Kirche ein und in ihr fort, wie zum Beispiel bei Benedikt von Nursia, den Eremitenbewegungen des 11. und 12. Jahrhunderts, bei Franziskus und seinen Gefährten, sowie bei Bruno von Köln, um nur einige Beispiele zu nennen.⁷⁶³ „So halten sich die Grundzüge des Wüstenmönchtums, ja der ‚Wüste‘ (als Chiffre) bis in die Eremitenbewegungen des Mittelalters durch. Wüste ist der Raum, wo man ‚vor Gott steht‘ und stellvertretend für die ganze Kirche ‚Wache hält‘, um für sein Kommen bereit zu sein.“⁷⁶⁴ Erwähnenswert ist vor allem auch die Tatsache, dass sich im Abendland der Wald mitunter als „Wüste“ angeboten hat.⁷⁶⁵ So wurde etwa „Robert v. Arbrissels Einsiedlerkolonie in den Wäldern von Craon (bei Anjou) ‚das zweite Ägypten‘ genannt.“⁷⁶⁶

An dieser Stelle soll nun die Spiritualität des Wüstenmönchtums durch eine *moderne Übersetzung* abgerundet werden. Der am 15. September 1858 in Straßburg geborene Charles de Foucauld verlor seine Eltern im Alter von fünf Jahren. Als junger Mann spielte der katholische Glaube keine Rolle mehr für ihn und er vertrat „eine Haltung des religiösen Indifferentismus und Agnostizismus.“⁷⁶⁷ Er wurde Offizier, kam mit seinem Regiment nach Algerien, doch seine militärische Laufbahn endete mit einer Entlassung. Seine militärische Rehabilitation erfolgte durch einen freiwilligen Einsatz gegen aufständische algerische Stämme. Fortan gewann sein Leben an Stabilität und er war besonders von den Wüsten

⁷⁵⁹ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 114.

⁷⁶⁰ GRESHAKE, Spiritualität, 114.

⁷⁶¹ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 116.

⁷⁶² GRESHAKE, Spiritualität, 115.

⁷⁶³ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 105-107.

⁷⁶⁴ GRESHAKE, Spiritualität, 107.

⁷⁶⁵ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 105.

⁷⁶⁶ GRESHAKE, Spiritualität, 105.

⁷⁶⁷ GRESHAKE, Spiritualität, 135.

fasziniert. Es folgte eine Forschungsreise nach Marokko von 1883 bis 1884, die ihm 1885 schließlich die Goldmedaille der Société de Géographie von Paris einbrachte.⁷⁶⁸ Die Frage nach Gott wurde in dieser Zeit für ihn, „nicht zuletzt durch die Begegnung mit der Frömmigkeit des Islam“⁷⁶⁹, hoch aktuell und es folgte eine radikale Hinwendung zum christlichen Glauben. „’Mein Gott, wenn es dich gibt, lass mich dich erkennen!‘, betet er.“⁷⁷⁰ „Wie die Spiritualität Charles de Foucaulds insgesamt viele und dabei die besten Inhalte und Formen der Frömmigkeitsgeschichte vor ihm aufgreift und integriert, so trifft dies insbesondere auch für das Thema ‚Wüste‘ zu. Es finden sich bei ihm Vorstellungen, die ganz und gar auf der Linie der frühen Wüstenmönche liegen.“⁷⁷¹

Zunächst trat er bei den Trappisten in Frankreich ein. Fasziniert von der Idee, ähnlich wie Jesus, den „letzten Platz“ einnehmen zu wollen, führte ihn seine Reise nach Nazareth, wo er sich vor allem in das verborgene Leben Jesu in Nazareth vertiefte. Im Jahre 1900 empfing er die Priesterweihe und sein Weg führte ihn schließlich in die Sahara, wo sich seine Grundidee, „Nazareth zu leben“, der Sache nach fortsetzte. Wie bei den Wüstenmönchen, gewinnt bei ihm die Kontemplation eine große Bedeutung. Eine entscheidende Akzentverschiebung liegt bei Charles de Foucauld in der Ergänzung der Kontemplation durch ein apostolisch-diakonisches Programm, das der Evangelisierung, beziehungsweise der Präevangelisierung dienen sollte. Dadurch verwirklichte Charles de Foucauld die Einheit der Grundspannung zwischen (unaufdringlicher) missionarischer und mönchischer Lebensweise.⁷⁷² „So heißt ab jetzt ‚Nazareth‘ = ‚Wüste‘ leben für ihn: zugleich abgeschlossen und offen sein, zugleich sich schweigsam und gastfreundlich verhalten, zugleich mit Jesus vertraut in der Kontemplation leben und zur Sendung in die Welt aufbrechen.“⁷⁷³

Charles de Foucauld wurde am 1. Dezember 1916 in der Wüste ermordet.⁷⁷⁴ Paul M. Zulehner verwendet im Vorwort von Annie de Jésus’ Buch „Charles de Foucauld. Auf den Spuren Jesu von Nazaret“ folgende Formulierung, um das charakteristische Wechselspiel im Leben de Foucaulds auszudrücken: „Moderne Theologie würde diese Urbewegung christlicher Spiritualität einspannen in das Begriffspaar Mystik und Politik, Kontemplation und Aktion, Gott und den Menschen nahe sein, in Gott eintauchen und bei den Menschen auftauchen – oder auch umgekehrt.“⁷⁷⁵

⁷⁶⁸ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 135-136.

⁷⁶⁹ GRESHAKE, Spiritualität, 136.

⁷⁷⁰ GRESHAKE, Spiritualität, 136.

⁷⁷¹ GRESHAKE, Spiritualität, 147.

⁷⁷² Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 137-144.

⁷⁷³ GRESHAKE, Spiritualität, 138.

⁷⁷⁴ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 145.

⁷⁷⁵ DE JÉSUS, ANNIE, Charles de Foucauld. Auf den Spuren Jesu von Nazaret, München 2004, 9.

Die Wüste bietet sich als Landschaftsform bereits als ein Ort an, an dem „das Gute“ getan werden kann.⁷⁷⁶ Papst Franziskus spricht in *Evangelii Gaudium* davon, dass „an einigen Orten eine geistliche ‚Wüstenbildung‘ stattgefunden hat [...]“.⁷⁷⁷ Diese „geistliche Wüstenbildung“ ist ihm zufolge „das Ergebnis des Planes von Gesellschaften, die sich ohne Gott aufbauen wollen oder die ihre christlichen Wurzeln zerstören.“⁷⁷⁸ In diesem Kontext ist als zentrales Stichwort und als politisches Programm wohl in erster Linie die Kategorie der Gerechtigkeit zu nennen, die es zu verwirklichen gilt.

⁷⁷⁶ Vgl. GRESHAKE, *Spiritualität*, 154.

⁷⁷⁷ EG 86.

⁷⁷⁸ EG 86.

Zusammenfassung der Ergebnisse

„Wüste“ bedeutet in den biblischen Texten weit mehr als nur ein leeres und trockenes Gebiet. Das heißt, es geht bei den Wüstentexten nicht primär um Geographie, sondern um Theologie. Entscheidend ist jedoch der jeweilige Kontext, in dem dieses Motiv vorkommt. Mit der „Wüste“ verbinden sich zahlreiche Aspekte, wie Freiheit in der zweifach – einen Form der „Freiheit von“ und „Freiheit für“, das wiederholte „Murren“ und Abfallen des wandernden Gottesvolkes, das Angewiesen-Sein auf Gottes Fürsorge und Wegweisung sowie auf seine „Gesetze“. In der „Wüste“ begegnet auch das Motiv der „Strafe“, beziehungsweise der Barmherzigkeit Gottes, das in dieser Arbeit auch entfaltet wurde. Es gibt in der „Wüste“ auch „Kämpfe“ mit anderen Völkern wie beispielsweise den Amalekitern (vgl. Ex 17). Grundsätzlich ist der „Wüste“ eine Art Zwischencharakter eigen. Es handelt sich um ein Durchzugsgebiet, beziehungsweise um einen Zustand der letztlich durchschritten werden will. Sie stellt aber auch jenen Zeitraum dar, wo die **כְּבוֹד יְהוָה**, die „Herrlichkeit JHWHs“ erscheint.

In der geistlichen Deutung der „Wüste“ durch die Kirchenväter wurde versucht zu zeigen, dass es sich dabei um einen Zustand handelt, der „Ägypten“, d.h. einen lebensverneinenden Zustand zurückgelassen hat, aber immer wieder davon auch eingeholt wird, wie nicht nur das „Murren“ des Volkes Israel in der Wüste und deren Wunsch nach „den Fleischtöpfen Ägyptens“ (vgl. Ex 16,3) anschaulich vor Augen führt, sondern auch die „geistigen Kämpfe“ der Wüstenmönche. Das Thema „Wüste“ wird in der geistlichen Deutung gleichsam universalisiert und auf das Leben des Menschen bezogen. In der „Wüste“ gibt es aber nicht nur ein ständiges Unterwegssein und vielfache Auseinandersetzungen, sondern auch schon die „Ruhe des Sabbats“, die Stärkung durch das von Gott geschenkte „Manna“ und die Verwandlung der Bitterkeit (vgl. Ex 15,25). „Wüste“ als innerer Zustand zielt auf Verwandlung, auf das „verheißene Land“, also auf die Ruhe - die „apatheia“ - die letztlich nur durch die Liebe erreicht werden kann. Die Wüstenmönche und Origenes haben gezeigt, dass die Versuchungen und „Kämpfe“ in der „Wüste“ auch insofern positiv zu verstehen sind, als sie den Menschen dazu einladen, in der Demut und in der Liebe zu wachsen. In diesem Sinne sind sie sogar notwendig. Die Wüstenmönche haben ihre Wüstenexistenz letztlich als Aufforderung verstanden, das eigene Leben Gott hinzuhalten. „Wüste“ zielt also auf Verwandlung.

Gott begegnet in der „Wüste“, aber er möchte zugleich auch durch die „Wüste“ führen. Auf dieser Wüstenwanderung gibt es viele Etappen (vgl. Num 33,1-49). Wesentlich ist auch die Verbindung, beziehungsweise das Ineinander von Exodus, „Wüste“, Bundesschluss und dem Einzug ins „verheißene Land“. Nach Thomas Merton ist christliche Existenz in der Welt dadurch gekennzeichnet, dass sie einerseits noch in der „Wüste“ ist und diese andererseits auch schon durchschritten hat. Das Beten der Psalmen ist für Merton ein Weg der Kontemplation, also der Gottesbegegnung, die nicht hergestellt werden kann, sondern ein Geschenk ist und bleibt. „Die Psalmen nützen uns am meisten, wenn sie Gott die meiste Ehre geben. Das tun sie, wenn uns klar wird, daß die Liturgie nicht Suche nach etwas ist, was wir nicht haben, sondern die Feier dessen, was schon unser ist.“⁷⁷⁹

Die Heilige Schrift ist auch für die Kirchenväter ganz grundsätzlich ein Weg der Gottesbegegnung. Ausgehend von Thomas Keating wurde auch auf die Lectio divina verwiesen, eine Form des Schrifthörens und –lesens, die ebenfalls auf die Gottesbegegnung ausgerichtet ist.

Die „Wüste“ stellt nicht nur biblisch betrachtet, sondern auch im geistlichen Leben einen Zeitraum dar, der wesentlich und prägend dazugehört. „Aber sie ist nicht das Erste und nicht das Letzte, die Wüste.“⁷⁸⁰

⁷⁷⁹ MERTON, Brot in der Wüste, 166.

⁷⁸⁰ DELP, Schriften, 222.

Literaturverzeichnis

AMBROSIUS, Über die Mysterien, in: Fontes Christiani (FC) Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, herausgegeben von Norbert BROX u.a., Band 3, Freiburg im Breisgau 1990.

ARAÚJO, Reginaldo Gomes de, Theologie der Wüste im Deuteronomium, Frankfurt am Main; Wien [u.a.] 1999.

[=ARAÚJO, Wüste im Deuteronomium]

AUGUSTINUS, Die christliche Bildung. Übersetzung von Karla POLLMANN, Stuttgart 2002.

[=AUGUSTINUS, Die christliche Bildung]

BENKE, Christoph, Gott ist nicht kleinlich. Über das christliche Maß, Würzburg 2009.

[=BENKE, das christliche Maß]

BENKE, Christoph, Sehnsucht nach Spiritualität, Würzburg 2007.

[=BENKE, Sehnsucht]

BERGES, Ulrich, Jesaja 40-48, in: ZENGER, Erich (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 2008, 103-109.

[=BERGES, Jesaja, in: HThKAT]

BERLIN, Isaiah: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt am Main 2006.

[=BERLIN, Freiheit]

CASSIAN, Johannes, Unterredungen mit den Vätern. Collationes Patrum. Teil 1: Collationes 1 bis 10, übers. und erläutert von Gabriele ZIEGLER, Münsterschwarzach 2011.

DE JÉSUS, ANNIE, Charles de Foucauld. Auf den Spuren Jesu von Nazaret, München 2004.

DE FOUCAULD, Charles, Die geistlichen Schriften, Wien – München 1963.

[=DE FOUCAULD, Die geistlichen Schriften]

DELP, Alfred, Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Roman BLEISTEIN. Band IV: Aus dem Gefängnis, Frankfurt am Main 1984.

[=DELP, Schriften]

EDERER, Matthias: Aufbrüche zur Exodustheologie. Das Itinerar Num 33,1-49 als theologische Deutung der Wüstenzeit Israels, Stuttgart 2014.

[=EDERER, Aufbrüche]

FIEDROWICZ, Michael, Handbuch der Patristik- Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter, Freiburg – Basel – Wien 2010.

[=FIEDROWICZ, Handbuch der Patristik]

FIEDROWICZ, Michael, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg – Basel – Wien 2007.

[=FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter]

FISCHER, Georg, Theologien des Alten Testaments, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 31, Stuttgart 2012.

[=FISCHER, Theologien]

FISCHER, Georg / MARKL, Dominik, Das Buch Exodus, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 2, Stuttgart 2009.

[=FISCHER / MARKL, Exodus]

FRANKEL, David, The murmuring stories of the priestly school. A retrieval of ancient sacerdotal lore, Leiden [u.a.] 2002.

[=FRANKEL, murmuring stories]

FRANZISKUS [PAPST], Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium. Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24.11.2013).

[=EG]

FRANZISKUS [PAPST], Enzyklika Laudato Si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus (24.5.2015).

[=LS]

FROMM, Erich, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Zürich 1979.

[=FROMM, Haben oder Sein]

GRESHAKE, Gisbert, Spiritualität der Wüste, Innsbruck – Wien 2002.

[=GRESHAKE, Spiritualität]

GRESHAKE, Gisbert, ... wie man in der Welt leben soll. Grundfragen christlicher Spiritualität, Würzburg 2009.

[=GRESHAKE, Grundfragen]

GRÜN, Anselm, Der Himmel beginnt in dir. Das Wissen der Wüstenväter für heute, Freiburg im Breisgau 2005.

[=GRÜN, Wissen der Wüstenväter]

GUARDINI, Romano: Briefe über die Selbstbildung. Bearbeitet von Ingeborg KLINGER, Mainz 2001.

[=GUARDINI, Briefe]

HEDIN, Sven, <http://www.kleemaenner.de/reisen-lost-found/zitate-%C3%BCber-das-reisen/> (Stand: 16.07.2015).

HEINE, Maria, Die Spiritualität von Asketinnen. Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketinnentum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. bis zum 5. Jahrhundert, Berlin 2008.

[=HEINE, Spiritualität von Asketinnen]

HELL, Daniel, Die Sprache der Seele verstehen. Die Wüstenväter als Therapeuten, Freiburg im Breisgau, 2002.

[=HELL, Wüstenväter als Therapeuten]

HEITHER, Theresia, Predigten des Origenes zum Buch Exodus, Münster 2008.

[=Heither, Predigten des Origenes]

HEITHER, Theresia: Schriftauslegung – das Buch Exodus bei den Kirchenvätern, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 33/4, Stuttgart 2002.

[=HEITHER, Exodus bei den Kirchenvätern]

JANOWSKI, Bernd, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn, 2013.

[=JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet?]

JUSTIN DER MÄRTYRER, Dialog mit dem Juden Tryphon, in: Des heiligen Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon, übers. von HÄUSER, Philipp, München 1917 (BKV).

[=JUSTIN, Dialog mit dem Juden Tryphon]

KASPER, Walter, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg – Basel – Wien ⁴2014.

[=KASPER, Barmherzigkeit]

KEATING, Thomas, Intimacy with God, New York 2009.

[=KEATING, Intimacy]

KRAPF, Carmen, Die Wüsten der Erde in: JOGER, Ulrich (Hrsg.), Wüste. Begleitbuch zur Ausstellung Wüste vom 28. April bis 27 Oktober 2002, Darmstadt 2002.

[=KRAPF, Wüsten der Erde]

KREMSER, Konrad, Augustins Auslegung des Psalms 131 (130) im Horizont neuzeitlicher Bibelwissenschaft, Stuttgarter Bibelstudien 234, Stuttgart 2015.

[=KREMSER, Auslegung]

KREUZER, Siegfried, Wüste, in: FIEGER, Michael / KRISPENZ, Jutta / LANCKAU, Jörg (Hg.): Wörterbuch alttestamentlicher Motive (WAM), Darmstadt 2013, 457-462.

[=KREUZER, Wüste, in: WAM]

KROCHMALNIK, Daniel, Schriftauslegung. Das Buch Exodus im Judentum, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 33/3, Stuttgart 2000.

[=KROCHMALNIK, Exodus im Judentum]

KUPFER, Christian, Mit Israel auf dem Weg durch die Wüste. Eine leseorientierte Exegese der Rebellionstexte in Exodus 15:22 – 17:7 und Numeri 11:1 – 20:13, Leiden 2012.

[= KUPFER, Israel]

LEAL, Robert Barry, Wilderness in the Bible. Toward a Theology of Wilderness, New York 2004.

[=LEAL, Wilderness]

MERTON, Thomas, Brot in der Wüste, Einsiedeln [u.a.] 1955.

[=MERTON, Brot in der Wüste]

NEUBRAND, Maria, Die Wüste. Zur theologischen Deutung in der Bibel, in: MAYER, Bernhard (Hg.), Jericho und Qumran. Neues zum Umfeld der Bibel, Regensburg 2000, 89-110.

[=NEUBRAND, Wüste]

ORIGENES, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften von Hans Urs VON BALTHASAR, Salzburg ²1938.

[= ORIGENES, Geist und Feuer]

RAHNER, Karl, Von der Not und dem Segen des Gebetes, Freiburg Basel Wien 1977.

RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Allgemeine Einführung – 16 spezielle Einführungen – ausführliche Sachregister, Freiburg – Basel – Wien ³⁵ (der Ausgabe von 1966) 2008.

RATZINGER, Joseph, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968.

[=RATZINGER, Einführung]

RATZINGER, Joseph / BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg – Basel – Wien ²2007.

[=RATZINGER / BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth]

RATZINGER, Joseph/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg – Basel – Wien 2011.

[=RATZINGER / BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth II]

SCHART, Aaron, Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen, Freiburg 1990.

[= SCHART, Konflikt]

SCHEUCHL, Esther, Der כְּבוֹד יְהוָה als Manifestation der göttlichen Offenbarung im Buch Exodus, Wien 2012.

[=SCHEUCHL, כְּבוֹד יְהוָה]

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Das Hohelied der Liebe, Freiburg – Basel – Wien 2015.

[=SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Hohelied]

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg – Basel – Wien 2007.

[=SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob]

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Was heißt heute, die Bibel sei inspiriertes Wort Gottes?, in: SÖDING, Thomas (Hg.), Geist im Buchstaben. Neue Ansätze in der Exegese, Freiburg – Basel – Wien 2007, 35-50.

[=SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wort Gottes]

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Zwei antagonistische Modelle der Schriftauslegung in Dei Verbum?, in: TÜCK, Jan-Heiner (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg – Basel – Wien 2012, 449-461.

[=SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zwei antagonistische Modelle]

SPLETT, Jörg, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2006.

[= SPLETT, Gott-ergriffen]

TALMON, Shemarjahu, midbar, in: BOTTERWECK, Johannes / RINGGREN, Helmer / FABRY, Heinz-Josef (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV, Stuttgart 1984, 660-695.

[=TALMON, midbar, in: ThWAT IV]

WEISUNG DER VÄTER. APOPTHHEGMATA PATRUM, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, übersetzt von Bonifaz MILLER, Trier ³1986.

[= APOPTHHEGMATA]

Anhang

Anhang A: Lebenslauf

Dieter Fugger

07.06.1989	geboren in Friesach, Kärnten
1995 – 2000	Volksschule St. Thomas am Zeiselberg
2000 – 2008	Europagymnasium Klagenfurt, Matura am 12. Juni 2008 mit ausgezeichnetem Erfolg
2008 – 2009	Zivildienst (Franziskusheim, Kärnten)
2009 – 2010	Propädeutikum in Horn
seit 2010	Studium der katholischen Fachtheologie, Universität Wien,
seit 2012	Studium der katholischen Religionspädagogik, Universität Wien
März - Juni 2014	Studienassistent am Institut für Bibelwissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

Anhang B: Abstract Deutsch

Die „Wüste“ spielt in den biblischen Texten eine wichtige Rolle. Entscheidend für die Bedeutung dieses Motivs ist der jeweilige Kontext. Das wichtigste Vorkommen dieses Motivs ist die 40-jährige Wüstenwanderung Israels. Die Wüste ist der erste Aufenthaltsort, beziehungsweise das Durchzugsgebiet des Volkes Israel nach dem Exodus. Diese Wüstenzeit Israels wird innerbiblisch bereits unterschiedlich gedeutet. Es gibt also durchaus unterschiedliche Sichtweisen und Bewertungen dieser Zeit.

Den Kirchenvätern ging es vor allem um eine geistliche Deutung des Wüstenaufenthaltes, sowie der einzelnen Ereignisse auf dieser Wanderung. Origenes hat die Wüstenwanderung Israels in seiner geistlichen Deutung als Bild für die Wanderung des inneren Menschen gesehen. Dass „Wüste“ nicht nur einen geographischen Ort, sondern auch einen Zustand meint, ist biblisch begründet und in der Geschichte der Spiritualität vor allem von den Wüstenmönchen erfahren worden. Die „Wüste“ erscheint sowohl in den biblischen Texten, als auch als Metapher für den Zustand des inneren Menschen als ein wesentlicher, letztlich notwendiger Weg der Gottesbegegnung.

Anhang B: Abstract Englisch

„Wilderness“ (the „desert“) plays an important role in the Bible and occurs in a number of texts. The context determines the meaning of this motif. The most important occurrence is without any doubt Israel's forty-year wandering through the wilderness. It is the first setting after the exodus, respectively a transit area on the way to the Promised Land. The Bible presents this wandering through the wilderness also in different ways. Sometimes, rather contradictory conclusions are drawn.

The church fathers were primarily interested in a spiritual meaning of „wilderness“ and the incidences on this wandering. Origen interpreted Israel's wandering through the wilderness as a metaphor for the spiritual wandering. „Wilderness“ is not only a specific location but rather a state which is necessary for the encounter with God. This insight is found both biblically as well as in the lives of the desert monks.