

Goethes Mosebild

von Hans Rechenmacher

Mit *Israel in der Wüste* liefert Goethe seinen umfangreichsten bibelwissenschaftlichen Beitrag. Die Arbeit offenbart seine rationalistische Hermeneutik: Das entwickelte Mosebild blendet die biblisch zentrale religiöse Dimension der Mosegestalt vollkommen aus. Wirkungsgeschichtlich bedeutsam ist seine Absage an die zeitgenössische Spekulation über Mose als Eingeweihten in die ägyptischen Mysterien. Mose wird von Goethe als ein roher und mitteilungsunfähiger Mensch gezeichnet, unfähig auch als Feldherr und Regent, der zuletzt von Josua und Kaleb gewaltsam beseitigt werden muss. Die *Persönlichkeit*, ein Mensch, der von seiner Natur zum Größten getrieben wird – das ist Goethes Schlüssel zum Verständnis des Mose.

Theo Seidl zum 60. Geburtstag

I. Nachbiblische Mosebilder

In *Petirat Moshe*, Ableben des Mose, einem späten haggadischen Werk, tritt der Todesengel Samael Mose gegenüber, um dessen Seele zu fordern. Mose weigert sich. Samael weist daraufhin, dass alle Seelen seit der Erschaffung der Welt ihm übergeben waren. Worin bestünde denn seine Überlegenheit? Mose antwortet:

..... ich kam beschnitten aus dem Leib meiner Mutter und an dem Tag da ich geboren wurde, redete ich (sofort) zu meinem Vater und zu meiner Mutter, selbst aus den Brüsten meiner Mutter habe ich nur gegen Lohn gesogen. Mit drei Jahren weissagte ich, und war bestimmt, die Thora zu empfangen, und ich nahm die Krone Pharaos von seinem Haupt. Als ich 80 Jahre alt war, tat ich Zeichen und Wunder, führte 60 Myriaden aus Ägypten, spaltete ihnen das Meer zu zwölf Wegen, verwandelte das bittere Wasser in süßes, hieb die steinernen Tafeln aus, stieg zum Himmel empor, ich erfasste den Krieg, empfing ihre Pfeile in der Wolke, redete von Angesicht zu Angesicht mit dem Herrn der Welt, besiegte die himmlische Familie, empfing die Tora, schrieb aus dem Munde des Heiligen, gebenedeit sei er! die 613 Gebote nieder, lehrte sie den Kindern Israels, führte Krieg mit zwei Königen, den Nachkommen Anaks, denen in der Stunde der Sintflut die Wasser nicht bis an die Knöchel reichten, hieß Sonne und Mond in der Höhe der Welt still stehen“ (Wünsche 1907, I:159; vgl. auch Jelinek 1853, I:128).

Samael muss unverrichteter Dinge abziehen. Zuletzt ist Gott selbst es, der Moses Seele durch einen Kuss seines Mundes entgegennimmt, und auch seinen Leib begräbt an einem Ort, den nicht einmal Moses Seele selbst kennt, der aber, das versteht sich, unterirdisch mit den Erzvätergräbern verbunden ist (vgl. Dtn 34,6; dazu Ginzberg 1908, III:473; ferner Kushelevsky 1995).

In diesem Midrasch mit seinem phantastisch fabulösen Überschwang (Goethe kannte übrigens den Text; vgl. Burdach 1912, 362-367) haben wir es mit einem bestimmten Mosebild zu tun. Es zeichnet den großen Lehrer der Tora als den schlechthin größten aller Sterblichen, eben um der Tora willen, die er vermittelt. Alle anderen Züge dieses rabbinischen

schen Mosebildes sind auf diesen einen Punkt hingeeordnet: Mose empfängt von Gott die Tora und gibt sie dem Volk. Er ist Toramittler.

Nachbiblische Mosebilder erscheinen durch die Jahrhunderte in geradezu phantastischer Vielfalt in den verschiedensten Literaturgattungen. Von Tacitus bis Sigmund Freud, von Philo bis Thomas Mann, um ganz willkürlich einige Namen zu nennen. Wie zu erwarten, findet man in diesen Mosebildern mehr vom Geist des jeweils Schaffenden als etwa die biblische Darstellung, die freilich selbst nur sekundär ein Mosebild bietet. Wer genauer hinsieht kann in den Texten des Alten Testaments unschwer Mosebilder im Plural finden (vgl. Cazelles V:28-46; anders Fischer 2000, 116).

Äußerst instruktiv ist es auch, den Zusammenhang zwischen dem Mosebild und dem jeweiligen Zugang zur Bibel zu beleuchten. Bei dem antijüdisch gesinnten Tacitus beispielsweise ist anzunehmen, dass solch ein Zugang schlechterdings nicht vorhanden war. Tacitus hat den biblischen Text vermutlich nie zu Gesicht bekommen. Mose ist bei ihm ein Aussätziger an der Spitze eines verbannten Heeres von Aussätzigen, der den Eselskult einführt und den Juden ein perverses Gesetz gibt: „Sie erachten als profan, alles was uns heilig ist, und erlauben umgekehrt alles, was wir verabscheuen...“ (Tacitus, *Historiae* 5.4; vgl. insgesamt zu heidnischen Autoren der Antike Gager 1972; ferner Assmann 1997). Bei Philo ist es Allegorese sowie ein platonisches Vorverständnis, die ihn Mose als den „in jeder Hinsicht größten und vollkommensten Menschen“ (Philo, *Vita Mosis* 1.1) darstellen lassen, im Sinne des Philosophenkönigs (überblicksweise zum hellenistischen Judentum vgl. Jeremias IV, 852-878).

Sigmund Freud, bei dem Mose ein vornehmer Ägypter und Anhänger von Pharao Echnaton und seiner streng monotheistischen Lehre war, der später von seinen Leuten ermordet wurde, und dessen Tod als Tötung der Vaterfigur die Untat der Urzeit gewissermaßen gegenwärtig setzte, stützt sich auf die Methoden der liberalen Exegese und die zu jener Zeit schon recht weit gediehene Ägyptologie (Freud 1950, XVI, 101-246). Für Thomas Mann hingegen ist die biblische Erzählung lediglich literarische Grundlage für seine leichtsinnig humoristische Neudeutung. Ein wissenschaftlicher Anspruch (historisch, religionspsychologisch o. dgl.) soll nicht im Mindesten erhoben werden (zu modernen Mosebildern vgl. Hartwich 1997).

II. Goethe als Bibelwissenschaftler

Goethe hat sich schon als Kind für die biblische Literatur begeistert. Seine jugendliche Josefgedichtung ist uns leider nicht mehr erhalten. Er nahm Hebräischunterricht bei dem damaligen Frankfurter Gymnasialrektor Dr. Johann Georg Albrecht und hatte Verbindung mit einem der bedeutendsten Alttestamentler seiner Zeit, Johann Gottfried Eichhorn. Auch Herder, mit dem er während seiner Straßburger Zeit freundschaftlich verbunden war, trug zur bibelwissenschaftlichen Bildung Goethes entscheidend bei. Herder vollendete sein großes Werk *Vom Geist der ebräischen Poesie* im Jahr 1782 (vgl. Janzer 1929 und Schottroff 1984).

Goethes Bibelverständnis war rationalistisch geprägt: Schon als Kind ist er auf „die Widersprüche der Überlieferung mit dem Wirklichen und Möglichen“ gestoßen, etwa das

Problem der Sonne, die nach Jos 10 zu Gibeon auf Befehl still stand. Im hermeneutischen Widerstreit seiner Zeit hielt er sich „zur klaren Partei“, wie er sich in Dichtung und Wahrheit auslässt „... ob ich mir gleich zu ahnden erlaubte, daß durch diese höchst löbliche, verständige Auslegungsweise zuletzt der poetische Gehalt jener Schriften mit dem prophetischen verloren gehen müsse“ (HA IX:276).

Er verabscheut die spöttischen Angriffe gegen die Heilige Schrift, wie sie etwa von Voltaire geführt werden. Er liebt die Bibel und begreift sie als göttliche Offenbarung, allerdings nicht exklusiv, sondern ganz entsprechend dem ihm eigenen religiös-universalistischen Theismus (HA II:705 und Janzer 1929, 116f.). Der Schlussabsatz von *Israel in der Wüste* bringt sein hermeneutisches Verständnis zum Ausdruck:

„Kein Schade geschieht den heiligen Schriften, so wenig als jeder anderen Überlieferung, wenn wir sie mit kritischem Sinne behandeln, wenn wir aufdecken, worin sie sich widerspricht und wie oft das Ursprüngliche, Bessere durch nachherige Zusätze, Einschaltungen und Akkomodationen verdeckt, ja entstellt worden. Der innerliche, eigentliche Ur- und Grundwert geht nur desto lebhafter und reiner hervor, und dieser ist es auch, nach welchem jedermann bewußt oder bewußtlos hinblickt, hingreift, sich daran erbaut und alles übrige, wo nicht wegwirft, doch fallen oder auf sich beruhen lässt“ (HA II:224).

Keine erkennbare Rolle spielt für *Israel in der Wüste*, Goethes umfangreichste bibelwissenschaftliche Arbeit (wichtig sind noch *Zwo wichtige bisher unerörterte Fragen zum erstenmal gründlich beantwortet, von einem Landgeistlichen in Schwaben. Lindau am Bodensee 1773*, WA I-37:175-190; dazu Levinson 2002, 212-223), die damals schon weithin akzeptierte Quellenscheidung. Goethe spricht zwar von „sonderbar, ja unglücklich redigierte[n] Bücher[n]“, und scheidet gesetzliche von erzählenden Partien (erstere seien nur partikular, nur für Israel bedeutsam), behandelt jedoch die erzählenden Partien ohne etwa zwischen P und JE zu unterscheiden, was gerade für das Mosebild relevant wäre.

Tatsächlich war die Quellenscheidung zu diesem Zeitpunkt bereits akzeptierte Methode. Zur Akzeptanz vergleiche man Jean Paul, 1804, im I. Band seiner *Flegeljahre*: „Und im ersten Buch Mosis kannst du es am allerbesten lesen, wenn du den Professor Eichhorn dazu liesest, der allein in der Sündflut drei Autoren annimmt, außer dem vierten im Himmel“ (Miller 1969, III:74). Er selbst schreibt im Jahre 1797 (12.04.) während der Arbeit an *Israel in der Wüste* an Schiller, dass er sich „aufs neue nicht genug über die Konfusionen und Widersprüche der fünf Bücher Moses [habe] wundern können, die denn freilich, wie bekannt, aus hunderterlei schriftlichen und mündlichen Traditionen zusammengesetzt sein mögen“ (WA IV-12:86).

Wir sind über die Textgenese informiert, besonders aufgrund der Briefe an Schiller ab 1797 und durch zwei dem endgültigen Text von 1819 vorausgehende Fassungen (Diktate) aus dem Nachlass. Es darf angenommen werden, dass beide aus der Zeit um 1797 stammen (Galling 1948, 539).

Die beiden Hauptteile des Textes korrespondieren den beiden Punkten, auf die Goethe nach Auskunft des letzten der sechs einleitenden Absätze (HA II:209) die Aufmerksamkeit seiner Leser zu richten wünscht: „Erstlich auf die Entwicklung dieses wunderlichen Zugs aus dem Charakter des Feldherrn, der anfangs nicht in dem günstigsten Licht er-

scheint, und zweitens auf die Vermutung, daß der Zug keine vierzig, sondern kaum zwei Jahre gedauert; wodurch denn eben der Feldherr ... wieder gerechtfertigt und zu Ehren gebracht ... wird.“

Beide Hauptteile sind also für die Frage nach Goethes Mosebild bedeutsam, wiewohl es hier nicht notwendig ist, auf seine komplizierten sachkritischen Erwägungen zu Chronologie und Topographie des zweiten Teils detailliert einzugehen (trotz seines kritischen Ansatzes überschätzt er den historischen Wert der topographischen Angaben hoffnungslos). Es ergibt sich folgende Inhaltsstruktur:

Einleitung	Ausgangspunkt, Grundfragen und Programm
<i>Teil I</i>	Charakter des Mose und Gang der Ereignisse (Jugend – Tod)
Überleitung	Eigenart der Darstellung in Teil I und Programm zu deren Rechtfertigung
<i>Teil II</i>	Chronologie und deren Folgen für die Beurteilung des Mose
Schluss	Methodischer Rückblick und tabellarischer Anhang

III. Goethes Mosebild

Goethe verweist zunächst auf Moses Herkunft aus dem Stamm Levi, den der Jakobssegens Gen 49 als gewaltsam charakterisiert (HA II:209f). „Völlig nun in solchem Sinne“, fährt Goethe fort. „kündigt sich Moses an. Den Ägypter, der einen Israeliten mißhandelt, erschlägt er heimlich. Wer, eine solche Handlung beghehend, sich als bloßen Naturmenschen darstellt, nach dessen Erziehung hat man nicht Ursache zu fragen.“

Ein Naturmensch, unfähig seine Antriebe zu kontrollieren – wie verträgt sich das aber mit der biblischen Kindheitsgeschichte des Mose? Goethe spricht nun im Konjunktiv: „Er sei von einer Fürstin als Knabe begünstigt, er sei am Hofe erzogen worden; nichts hat auf ihn gewirkt“ (HA II:210). Goethe lässt offen, welchen historischen Wert die Kindheitsgeschichte für ihn besitzt. Wenn er wirklich am ägyptischen Hof erzogen worden ist, so hat diese Erziehung jedenfalls nichts gefruchtet.

Diese Auffassung ist insofern erstaunlich, als für Goethes Zeitgenossen, die Idee Mose sei „in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet“ (Apg 7,22) worden, außerordentliche Bedeutung hatte. Mose galt als Eingeweihter, Illuminat im Sinne der Freimaurerei. Seine Sendung sei es nach Schiller gewesen, die magisch-polytheistische Volksreligion zu überwinden und die philosophisch deistische Religion der intellektuellen Elite, die nur den Eingeweihten bekannt war, freilich mit Kompromissen, zur Grundlage eines Staatswesens zu machen. Mose wurde so „zum Besten der Welt und der Nachwelt, ein Verräter der Mysterien, und läßt eine ganze Nation an einer Wahrheit teilnehmen, die bis jetzt nur das Eigentum weniger Weisen war“ (Koopmann 1986, IV:757; vgl. Hartwich 1997, 23-29 und Assmann 2000, 115-125). Diese Absage Goethes an alle „Trugspiegelungen des Mose als Schüler und Eingeweihten der ägyptischen Mysterien“ ist sicher einer der bedeutendsten Züge seines Mosebildes (Schaeder 1938, 52).

„Er ist ein trefflicher, starker Mann geworden, aber unter allen Verhältnissen roh geblieben. Als einen solchen kräftigen, kurz gebundenen, verschlossenen, der Mitteilung unfähigen, finden wir ihn auch in der Verbannung wieder. Seine kühne Faust erwirbt ihm

die Neigung eines midianitischen Fürstenpriesters, der ihn sogleich mit seiner Familie verbindet. Nun lernt er die Wüste kennen, wo er künftig in dem beschwerlichen Amte eines Heerführers auftreten soll“ (HA II:210).

Zu den Bildzügen „Naturmensch, stark, aber roh“ treten nun hinzu „kurz gebunden, verschlossen, der Mitteilung unfähig“. Die biblischen Ansatzpunkte für diese Charakterisierung sind vor allem hinsichtlich der angeblichen Mitteilungsunfähigkeit recht fragwürdig. Die Tötung des Ägypters wird in der Exoduseinheit erzählt, ohne Mose als Gewaltmenschen zu charakterisieren und auch in der Midianepisode heißt es nur, dass Mose Reguels Töchtern zu Hilfe kam bzw. sie aus der Hand der Hirten befreite. Dass sich Mose in der Midianepisode nicht äußert, hat sicher nichts mit seiner Mitteilungsunfähigkeit zu tun, sondern mit dem Erzählverlauf. Ex 4,10, worin sich Mose als nicht redegewandt bezeichnet, belegt nicht schon Mitteilungsunfähigkeit, sondern eben nur rhetorische Schwächen, auf die Goethe im folgenden auch noch ausdrücklich hinweist.

„In dem traurigsten Zustande, in welchem ein trefflicher Mann sich nur befinden mag, der, nicht zum Denken und Überlegen geboren, bloß nach Tat strebt, sehen wir ihn einsam in der Wüste, stets im Geiste beschäftigt mit den Schicksalen seines Volks, immer zu dem Gott seiner Ahnherren gewendet ... zu schwach, durch eigene Faust in diesem großen Anliegen zu wirken, unfähig, einen Plan zu entwerfen, und, wenn er ihn entwürfe, ungeschickt zu jeder Unterhandlung, zu einem die Persönlichkeit begünstigenden, zusammenhängenden Vortrag“ (HA II:211).

Goethe berührt in diesem Abschnitt den religiösen Charakter des Mose, dem aufs Ganze gesehen kaum Bedeutung beigemessen wird. Besonders fällt auf, dass Goethe an dieser Stelle von einer Berufung durch Jahwe nichts zu sagen weiß: „Nach manchem Zweifel und Zögern entschließt er sich, zurückzukehren und des Volkes Retter zu werden“ (HA II:211). Eine dem biblischen Text so eminent wichtige Einheit wie Ex 3-4 bleibt außer Acht (einige Absätze später wird der brennende Busch in einem Nebensatz beiläufig erwähnt).

Rationalistisch werden auch die Landplagen und das Schilfmeerereignis verstanden, und das eigentliche Pesachgeschehen versteht Goethe als einen raffinierten Trick, eine umgekehrte sizilianische Vesper: „der Fremde ermordet den Einheimischen, der Gast den Wirt, und geleitet durch eine grausame Politik erschlägt man den Erstgeborenen, um in einem Lande, wo die Erstgeburt so viele Rechte genießt, den Eigennutz der Nachgeborenen zu beschäftigen und der augenblicklichen Rache durch eine eilige Flucht zu entgegen“ (HA II:212).

Erst jetzt befindet sich Israel in der Wüste, einer lebensfeindlichen und traurigen Wüste „und der unmutige Volkswunsch nach Rückkehr wird nur bänglicher, je weniger ihr Führer sich gründlich zu helfen weiß.“ Im Hinblick auf Ex 18 stellt Goethe Jitro als Führergestalt dem Mose gegenüber: „wie viel höherer Ansichten mußte ein Führer jenes Volkes (d.i. des midianitischen Volkes) fähig sein als ein trübsinniger, in sich selbst verschlossener, rechtschaffener Mann, der sich zwar zum Tun und Herrschen geboren fühlt, dem aber die Natur zu solchem Handwerke die Werkzeuge versagt hat.“ Jitro muss ihm erst klar machen, dass Unter-Obrigkeiten unverzichtbar sind (HA II:213).

Noch weniger Feldherren- als Regententalente zeigt Mose im Krieg gegen die Amalekiter und nach der Rückkehr der Kundschafter (Num 13f). „Der so oft schon ausgebrochene Unmut des Volkes, die mehreren Meutereien, an denen sogar Aaron und Miriam teilgenommen, brechen aufs neue desto lebhafter aus und geben abermals ein Zeugnis, wie wenig Moses seinem großen Berufe gewachsen war“ (HA II:215).

Im letzten Abschnitt des ersten Teils spekuliert Goethe über die Art von Moses Tod: „.... wir müßten uns sehr irren, wenn nicht Josua und Kaleb, die seit einigen Jahren ertragene Regentschaft eines beschränkten Mannes zu endigen und ihn so vielen Unglücklichen, die er vorausgeschickt, nachzusenden für gut gefunden hätten, um der Sache ein Ende zu machen und mit Ernst sich in den Besitz des ganzen rechten Jordanufers und des darin gelegenen Landes zu setzen“ (HA II:216f).

Für die These, Mose habe ein gewaltsames Ende gefunden – sie erscheint übrigens erst im Endstadium, d.h. in dem von Goethe 1819 dem Divan beigegebenen Text – findet Goethe zwei prominente Nachfolger: den Psychoanalytiker Freud und den renommierten Alttestamentler Sellin, auf den sich Freud ausdrücklich beruft. Sellin entwickelte diese These aufgrund einer extrem spekulativen Propheten-, v.a. Hosea-Exegese (Sellin 1922 und Sellin 1928).

Der zweite Hauptteil enthält vor allem detaillierte Überlegungen zur Chronologie und Topographie des Wüstenzuges, auf die hier nicht einzugehen ist. Goethe veranschlagt zwei Jahre und schätzt die Stationenliste in Num 33 als unhistorisch-literarisches Produkt ein: die vielen zur fortlaufenden Erzählung überflüssigen Ortsnamen seien in dem Versuch begründet, die gleichfalls unhistorisch und symbolisch zu nehmenden 40 Jahre auszufüllen. Nun hatte Goethe im Einleitungsteil angekündigt, er werde durch diese veränderte Betrachtungsweise Mose gleichsam rehabilitieren. Ob ihm dies gelungen ist, muss indes bezweifelt werden:

„....Nicht die Talente, nicht das Geschick zu diesem oder jenem machen eigentlich den *Mann der Tat*, die Persönlichkeit ist's, von der in solchen Fällen alles abhängt. Der Charakter ruht auf der Persönlichkeit, nicht auf den Talenten. Talente können sich zum Charakter gesellen, er gesellt sich nicht zu ihnen: denn ihm ist alles entbehrlich außer er selbst. Und so gestehen wir gern, daß uns die Persönlichkeit Mosis von dem ersten Meuchelmord an durch alle Grausamkeiten durch bis zum Verschwinden, ein höchst bedeutendes und würdiges Bild gibt von einem Manne, der durch seine Natur zum Größten getrieben ist. Aber freilich wird ein solches Bild ganz entstellt, wenn wir einen kurz gebundenen, raschen Tatmann vierzig Jahre ohne Sinn und Not mit einer ungeheuren Volksmasse auf einem so kleinen Raum im Angesicht des Zieles herumtaumeln sehen. Bloß durch die Verkürzung des Weges und der Zeit, die er darauf zugebracht, haben wir alles Böse, was wir von ihm zu sagen gewagt wieder ausgeglichen und ihn an seine rechte Stelle gehoben.“

Goethe will den *Mann der Tat* also nicht an bestimmten Talenten und Fähigkeiten festmachen, sondern an seiner Persönlichkeit. Mose ist trotz seinen verschiedenen Defekten ein Mann, der durch seine Natur zum Größten getrieben ist.

In einem Brief an Schiller vom 27.04.1797 (WA IV-12:130) vergleicht Goethe Mose mit dem Renaissancebildhauer Cellini, dessen Autobiographie er übersetzt hat. Cellini zeichnete sich durch ein feuriges Temperament aus und war immer wieder in Duelle und

Schlägereien verwickelt. Mose und Cellini, beide, so Goethe, „handfeste Pursche[n]“, hätten nebeneinander gesehen, eine wundersame Ähnlichkeit (WA VII, 320; vgl. auch Schaefer 1938, 53 und Linder 1998, 180f.).

Aber können diese anerkennenden Worte von der großen Persönlichkeit, vom *Mann der Tat*, das im ersten Teil gezeichnete düstere Charakterbild wirklich wesentlich aufhellen? Die Darstellung des ersten Teils hatte sich nämlich gar nicht an den 40 Jahren orientiert, wie Goethe in dem überleitenden Abschnitt in der Rückschau auf das bisher Gesagte selbst zugibt. Und die Vermutung, dass Josua und Kaleb Mose aus dem Weg geräumt haben, weil seine Unfähigkeit schlechthin nicht mehr zu ertragen und zu verantworten war, auch die fügt sich nicht zu den nunmehr so positiven Zügen.

Vielleicht ist es der missglückte Versuch, einmal mehr den Nutzen rationalistischer Bibelkritik aufzuzeigen, Nutzen, insofern als der Gottesbegriff dabei geläutert werden kann. Denn „wie der Mann so sein Gott ...“ Ein Gott, der sein Volk 40 Jahre durch die Wüste taumeln lässt und dessen „Härte noch unerfreulicher ist als die Halsstarrigkeit eines Volkes“ (HA II:209), hat gewiss alptraumartige Züge an sich. Auch wenn die Bibel für Goethe keinen Offenbarungswert im christlichen Sinne besitzt, so kommt ihr doch eine besondere Bedeutung zu (HA XII, 374). Deshalb ist für ihn eine Katharsis des darin vertretenen Gottesbildes von großer Bedeutung. Wie dem auch sei, dass die Entlastung des Mose durch die „chronologische Korrektur“ des zweiten Teils „nur recht mangelhaft“ gelungen ist, das wurde schon gelegentlich angemerkt (Budde 1932, 302; ferner Linder 1998, 180).

Ein anderer Punkt wird dem theologischen Beobachter nicht entgehen: Goethes Mosebild, das wird in dem Schlussabschnitt nochmals deutlich, ist das des Regenten, Heerführers und Feldherrn. Jenes Element, das in der nachbiblischen Tradition des orthodoxen Judentums das alles entscheidende geworden ist, das des Toramittlers fehlt völlig, auch andere religiöse Bildzüge – Prophet, Fürbitter, Vertrauter Gottes – spielen keine Rolle.

Diese erstaunliche Blindheit Goethes für das eigentliche Anliegen der Texte befremdet umso mehr, als er in der Einleitung den Konflikt des Glaubens mit dem Unglauben als das eigentliche Grundthema des Pentateuch, ja der gesamten Welt- und Menschheitsgeschichte herausstellt. Im Buch Genesis werde der Triumph des Glaubens dargestellt, in den Büchern Exodus bis Deuteronomium sei der Unglaube das Thema. Diese Glaubens-thematik spielt jedoch im gesamten Aufsatz keine Rolle mehr. Sie steht auch in Spannung zum oben schon zitierten Inhaltsstrukturentwurf des sechsten Abschnitts der Einleitung. Diese Unstimmigkeit lässt sich relativ leicht aus der Textgenese erklären: Der geschichtsphilosophische Passus wurde erst 1819 vorangestellt. In dieser Zeit beschäftigt sich Goethe intensiv mit Geschichte, ferner nimmt ja Goethe auf die Patriarchengeschichte Bezug, deren Paraphrase er erst 1811 schrieb (Linder 1998, 185).

IV. Der biblische und der goethesche Mose

Damit entfernt sich Goethes Mosebild weit von der jüdischen und christlichen Tradition. Denn auch letztere sieht in Mose vor allem den Mittler des Gesetzes, hier freilich ganz auf die Zehn Gebote konzentriert. Auch mit den Mosebildern der Bibel hat Goethes

„handfester Pursche“ denkbar wenig zu tun. Alle Konzepte, so unterschiedlich sie im einzelnen auch sein mögen, sind theologisch geladen.

Wenn wir von dem facettenreichen Bild der vorpriesterlichen, und vordeuteronomistischen Überlieferung im Pentateuch ausgehen, so finden wir deutliche Züge einer Verbindung von unterschiedlichen, zunächst unabhängigen Überlieferungen. Mose ist darin unter anderem Prophet, genauer *der* Prophet, wird nach prophetischem Schema berufen, ist mit dem Geist begabt, befähigt Wunder zu wirken. Er ist auch Richter bzw. Retter im Sinn der charismatischen Gestalten des Richterbuches. Er ist ferner Mittler zwischen Volk und Gott für Gesetz und Kult, er steht in einer besonders engen Verbindung mit Gott und redet mit ihm von Angesicht zu Angesicht. In der deuteronomistischen und in der priesterschriftlichen Literatur zeichnet sich schon die spätere Entwicklung ab zum nachbiblischen Mosebild des Mittlers von Tora/Dekalog, wobei die Themen Exodus und Landnahme eine untergeordnete, dienende Funktion wahrnehmen. Beide unterscheiden sich darin, dass sie unter dem von Mose gegebenen Gesetz jeweils etwas anderes verstehen, im einen Fall sind es die auf Kulteinheit und Kultreinheit konzentrierten, ferner die sozialetischen Gesetze des Deuteronomium, im anderen eben die Bestimmungen der Priesterschrift selbst mit Konzentration auf Sabbat, Reinheit, Opfer etc. Im Chronistischen Geschichtswerk endlich bleibt von der Fülle der Mosebildzüge der vordeuteronomistischen Quellen nur noch die Autorität Mose als Toramittler. Er verdünnt sozusagen zum reinen Genitiv in der Verbindung *Tora des Mose*. Und obwohl diese Wortverbindung aus dem Deuteronomium stammt, meint der Chronist damit die priesterschriftlichen Bestimmungen (Rechenmacher 2002). Zum Glück hat sich dieses blutleere Mosebild in der jüdischen Tradition nicht durchgesetzt, vielmehr ist hier bei aller Konzentration auf die Toramittlerschaft, die durchaus der innerbiblischen Entwicklungslinie entspricht, der Facettenreichtum der älteren Schichten vollständig bewahrt. Und Mose ist darin sehr viel mehr als das theologische Abstraktum des Chronisten, aber auch als der „handfeste Pursche“ bei Goethe.

Wenn nur ein kleines Loch, so spekuliert Rabbi Schimon ben Jochai, aus dem Grab des Mose geöffnet würde, so könnte die ganze Welt vor seinem Licht nicht bestehen. Wenn das für das Loch gilt, wie erst für das Grab, und wenn für das Grab, wie dann erst für Mose (*Pesiqta Rabbati* 21; vgl. Braude 1986, I:425)!

Literatur

- Assmann, J. (1997): *Moses the Egyptian*, Cambridge.
- Assmann, J. (2000): Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: E. Otto (Hg.), *Mose: Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart, 121-139.
- Braude, W. (1968): *Pesiqta Rabbati. Discourses for Feasts, Fasts and special Sabbaths*, New Haven – London.
- Budde, K. (1932): Goethe zu Mose's Tod, in: ZAW 50, 300-303.
- Burdach, K. (1912): Faust und Mose, in: Sitzungsberichte der königl.-preuss. Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse 23, 358-403.
- Cazelles, H.: מֹשֶׁה, in: ThWAT V, 28-46.

- Fischer, G.* (2000): Das Mosebild der Hebräischen Bibel, in: E. Otto (Hg.), *Mose: Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart, 84-120.
- Freud, S.* (1950): Der Mann Moses und der Monotheismus. Gesammelte Werke. Frankfurt a.M.
- Gager, J.* (1972): Moses in Greco-Roman Paganism (JBLMS 16), Nashville.
- Galling, K.* (1948/49): Goethe als theologischer Schriftsteller, in: *EvTh* 8, 529-545.
- Ginzberg, L.* (1908): *The Legends of the Jews*, Philadelphia.
- Hartwich, W.* (1997): *Die Sendung Moses*. München.
- Janzer, G.* (1929): *Goethe und die Bibel*, Leipzig.
- Jellinek, A.* (1853): *Bet ha-Midrash*, Leipzig.
- Jeremias, J.*: Μωϋσῆς, in: *ThWNT* IV, 852-878.
- Koopmann, H.* (1986): Friedrich Schiller. *Sämtliche Werke*, München.
- Kushelevsky, R.* (1995): *Moses and the Angel of Death* (Studies on Themes and Motifs in Literature 4), New York.
- Levinson, B.* (2002): Goethe's Analysis of Exodus 34 and its Influence on Wellhausen: The Pfrpfung of the Documentary Hypothesis, in: *ZAW* 114, 212-223.
- Linder, L.-M.* (1998): *Goethes Bibelrezeption*, Frankfurt a.M.
- Miller, N.* (1969): *Jean Paul. Werke*, München.
- Rechenmacher, H.* (2002): Das Mosebild im christlichen Geschichtswerk, in: *RB* 109, 57-65
- Schaeder, H.* (1938): *Goethes Erlebnis des Ostens*, Leipzig.
- Schottroff, W.* (1984): Goethe als Bibelwissenschaftler, in: *EvTh* 44, 463-485.
- Sellin, E.* (1922): *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig.
- Sellin, E.* (1928): Hosea und das Martyrium des Mose, in: *ZAW* 46, 26-33.
- Wünsche, A.* (1907): *Aus Israels Lehrhallen*, Leipzig.

Goethe-Zitate nach

HA (= Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Hg. von Erich Trunz, München ¹²1981) und

WA (= Weimarer Ausgabe. Hg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887-1919).

The book "Israel in the Desert" provides Goethe's most extensive contribution to biblical scholarship revealing his rationalistic approach: The portrait of Moses he draws excludes the religious dimension, which is central in the biblical literature. With regard to the history of reception Goethe's reproach of contemporary speculation on Moses being initiated into the Egypt mysteries seems important. Goethe describes Moses as a rude person, without communicative competence, a military and political leader of poor quality, and therefore eventually liquidated by Joshua and Caleb. The personal character, a man driven by his nature to the outmost – this is the clue to Goethe's interpretation of Mose.