



Bibel und Kultur

Das Buch der Bücher
in Literatur, Musik und Film

Herausgegeben von Paul-Gerhard Klumbies und Ilse Müllner



BIBEL UND KULTUR

BIBEL UND KULTUR

DAS BUCH DER BÜCHER IN LITERATUR, MUSIK UND FILM

Herausgegeben von Paul-Gerhard Klumbies
und Ilse Müllner

unter Mitwirkung von
Kristina Bierich und Daniel Haase



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Konrad Triltsch GmbH, Ochsenfurt
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04419-1
www.eva-leipzig.de

INHALT

Vorwort	7
<i>Daniel Weidner</i>	
Der Tod und der Text. Dtn 34 als kulturtheoretische Urszene	9
<i>Paul-Gerhard Klumbies</i>	
Der Nachhall hellenistischer Literatur bei Lukas	35
<i>Andreas Gardt</i>	
Zwischen den Zeilen. Linguistische Analyse biblischer Texte	51
<i>Mirja Kutzer</i>	
Die Lust am heiligen Text – Textpraktiken und Subjektpositionen bei Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux	79
<i>Tom Kleffmann</i>	
Bibel und Reformation	101
<i>Daniel Göske</i>	
Der »Apostel Englands«: William Tyndale und die englische Volksbibel im 16. Jahrhundert	117
<i>Nikola Roßbach</i>	
Psalm, Poesie, Predigt im Barock. <i>Poetische Erquickstunden</i> und die Bibel	139
<i>Markus Böggemann</i>	
König David und die Ordnung der Musik	167
<i>Jan-Henrik Witthaus</i>	
Die Bibel im spanischen Schelmenroman	175
<i>Susanne Bach</i>	
»And God said«: Die Bibel in Werken der zeitgenössischen englischsprachigen Literatur	197

Annegret Reese-Schnitker

Wie werden biblische Texte im Religionsunterricht ›eingespielt? Einblicke in eine empirische Unterrichtsforschungsstudie 221

Ilse Müllner

Bei Adam und Eva anfangen – Zur kulturproduktiven Kraft der Genesis-Erzählungen 251

Die Autorinnen und Autoren 277

VORWORT

Die Idee, die Wechselbeziehung zwischen *Bibel und Kultur* zum Thema zu machen, stieß im Kollegium des Fachbereichs *Geistes- und Kulturwissenschaften* der Universität Kassel auf spontane Zustimmung. Der Plan einer fachübergreifenden Ringvorlesung war geboren.

Auf Einladung der Institute für Evangelische und Katholische Theologie gaben im Wintersemester 2014/15 einmal in der Woche Fachvertreterinnen und Fachvertreter exemplarisch Einblicke, welche Anstöße ihre Disziplin aus der Begegnung mit der Bibel empfangen hat. Ergänzt und bereichert wurde das Vorlesungstableau der Kasseler Professorinnen und Professoren durch Vorträge auswärtiger Gäste.

Überaus erfreulich war die Resonanz der Vortragsreihe in der Stadt Kassel. Woche für Woche füllte sich der Hörsaal neben den Angehörigen der Universität mit zahlreichen Besucherinnen und Besuchern einer interessierten Öffentlichkeit. Sie bereicherten die Diskussionen im Anschluss an die Vorträge mit ihren Wortbeiträgen.

Aufgrund des freundlichen Echos auf die Veranstaltung lag es nahe, die Vorträge zu einem Aufsatzband zu vereinen und zum Nachlesen bereitzustellen. Sie liegen nun in einer ansprechenden Form vor; und dass das möglich wurde, dazu haben viele Personen beigetragen.

Wir danken Daniel Haase, Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fach Neues Testament, und Kristina Bierich als studentischer Mitarbeiterin, die gemeinsam die Hauptlast bei der Erstellung der Druckvorlage trugen. Raphael Schlehahn als studentischer Mitarbeiter unterstützte sie dabei.

Für die großzügige finanzielle Förderung des Projekts und einen erheblichen Beitrag zu den Druckkosten danken wir der Plansecur-Stiftung.

Unser besonderer Dank gilt Frau Dr. Annette Weidhas von der Evangelischen Verlagsanstalt. Sie zeigte sich sofort an unserem Publikationsvorhaben interessiert und hat uns mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlagshauses in jeder Hinsicht tatkräftig unterstützt.

DER TOD UND DER TEXT. DTN 34 ALS KULTURTHEORETISCHE URSZENE¹

Daniel Weidner

Die Frage nach dem Zusammenhang von Bibel und Kultur könnte als Addition zweier distinkter Größen verstanden werden, als Frage, wie etwa die Bibel die Kultur beeinflusst habe. Das ist eine so legitime wie auch schwer zu beantwortende Frage, da die Konzeption von *Einfluss* oder *Rezeption* nicht nur an sich schwer zu theoretisieren ist, sondern im Fall der Bibel fast uferlos zu werden droht: Was in der europäischen Geschichte wäre nicht von der Bibel in der einen oder anderen Weise beeinflusst? Es empfiehlt sich daher, die Frage gewissermaßen umzukehren und nicht von der Bibel zur Kultur hin zu fragen, sondern zu untersuchen, welche kulturellen Formate in der Bibel verhandelt werden, wie sich bestimmte kulturelle Problematiken bereits in der Bibel finden und welchen Formen die erwähnte *Rezeption* oder der *Einfluss* selbst unterliegt. Denn *Rezeption* ist eben kein neutraler Prozess, sondern selbst kulturell stark geformt, und erst wenn man diese Formung reflektiert, kann man Bibel und Kultur als einheitlichen Zusammenhang begreifen. Thematisch bietet sich daher an, das *Gedächtnis* in den Mittelunkt zu stellen, das in den letzten Jahren zu einem der wichtigsten Grundbegriffe kulturwissenschaftlicher Forschung geworden ist. Denn das kulturelle Gedächtnis bezieht sich eben nicht auf fertig vorliegende Sinneinheiten, sondern ist eine Weise, kulturellen Sinn zu erzeugen und Erinnerungen zu aktualisieren, so dass *Rezeption* und *Rezipiertes* immer schon zusammengehören.

Dem Bibelwissenschaftler ist dieses Phänomen wohlbekannt, da die historisch-kritische Exegese in den letzten Jahrzehnten zunehmend dazu übergegangen ist, die biblischen Texte nicht einfach als Zusammenfügung verschiedener Quellen zu verstehen, sondern als Resultat langer Redaktions- und Kompositionsprozesse und von immer neuen Überarbeitungen. So überrascht es auch nicht, dass wesentliche Bestimmungen des kulturellen Gedächtnisses und

¹ Der vorliegende Text ist eine überarbeitete Fassung von »Bis heute kennt niemand sein Grab. Moses' Tod und sein Nachleben«, in KATRIN SOLHOLJU/ULRIKE VETTER (Hrsg.), Das Leben vom Tod betrachtet, München 2015, 77–96.

der Gedächtnisgeschichte gerade an der biblischen Tradition entwickelt worden sind: Besonders Jan Assmann hat in *Moses der Ägypter* sowie *Das kulturelle Gedächtnis* und jüngst in *Exodus* wichtige Grundbegriffe des kulturellen Gedächtnisses an der Überlieferung vom Exodus und der Verschriftlichung der Thora entwickelt und zugleich die Konzeption der »Gedächtnisgeschichte« an der Rezeption der Mosefigur in der europäischen Geschichte entworfen.² Dabei wird nicht nur deutlich, wie sich das kulturelle Gedächtnis einer ganzen Fülle von Medien und Genres bedient, es zeigt auch, dass kulturell eben ganz verschiedene Vorstellungen darüber existieren, wie Vergangenheit und Gegenwart miteinander in Verbindung stehen: Insofern ist das *kulturelle Gedächtnis* im Sinne Assmanns auch weniger eine Theorie als ein offenes Kategoriensystem, um diese verschiedenen Formen zu beschreiben, deren Vorstellung über Erinnerung oft weniger über bestimmte Theorien vermittelt sind als über bestimmte Paradigmen, die man mit Freud als *Urszenen* bezeichnen kann: als Ereignisse, die in der kulturellen Überlieferung als Erzählungen oder Bilder abgelegt sind und in der Folge rituell oder textuell wiederholt werden. Für Assmann repräsentiert dabei – wie schon für Freud selbst – der ägyptische Mose eine solche Urszene, die als Szene verschiedene Positionen (Israel und Ägypten) und mehrere Perspektiven (Mose, das Volk) miteinander verbindet, was sie konstitutiv undeutlich und überdeterminiert macht: Man kann sie verschieden lesen, je nachdem, welche Position oder Perspektive man in ihr einnimmt.³ Gerade das ist wesentlich für ihre memoriale Funktion, denn es erlaubt, die Urszene eben immer wieder anders in Szene zu setzen.

Im Folgenden will ich mich auf einen kleinen und oft übersehenen Aspekt dieser Überlieferung konzentrieren: auf den Tod Mose, der am Ende des Deuteronomiums erzählt wird. Er ist, so die These der folgenden Überlegungen, nicht nur deshalb von zentraler Bedeutung, weil er an einer Schlüsselstelle der biblischen Erzählung – zwischen Wüste und gelobtem Land – und im biblischen Text – zwischen Thora und prophetischen Büchern – steht, sondern weil in ihm durch das Verhältnis von Leben und Tod auch das existenzielle Paradox des kulturellen Gedächtnisses artikuliert wird: Dass es ein (kulturelles) *Leben* nach dem *Tod* (des Einzelnen) geben soll. Dieses Paradox, oder vorsichtiger der Gebrauch der Semantik von Leben und Tod zur Beschreibung einer Tradition, ist für

² JAN ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998; DERS. (Hrsg.), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992; DERS. (Hrsg.), *Exodus. Die Revolution der alten Welt*, München 2014. Zur Gedächtnisgeschichte vgl. bes. DERS., *Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998, 26–37.

³ Zur Freud'schen Konzeption der Urszene vgl. JEAN LAPLANCHE, *Deutung zwischen Determinismus und Hermeneutik. Eine neue Fragestellung*, in: DERS. (Hrsg.), *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M. 1996, 142–176, 160–166.

die Freud'sche Konzeption des Gedächtnisses und damit indirekt auch für die Assmanns von zentraler Bedeutung und wird von den Zeitgenossen oft durch Komposita des kulturellen Über-, Fort- oder Nachlebens beschrieben. Hier will ich zeigen, dass diese Denkfiguren, die für die aktuelle Kulturwissenschaft von großer Bedeutung sind, an wichtige biblische Traditionen anknüpfen oder sich jedenfalls mit ihnen in Verbindung bringen lassen. Im Folgenden wird daher nach einem (1.) Rekurs auf Sigmund Freuds Frage nach dem Nachleben Mose und dem eigenartigen Ausfall von Mose Tod darin, (2.) die Erzählung dieses Todes in Deuteronomium 34 und ihre traditionelle Deutung in Midraschim und Kirchenvätern diskutiert, (3.) die religionsgeschichtliche Frage nach der Kultur des Lebens und des Todes im biblischen Israel berührt und (4.) die narrative Funktion des Todes im Kontext des Deuteronomiums und der Exoduserzählung sowie (5.) die damit verbundene mediale Reflexion über Schrift und Wort als Medium untersucht, bevor abschließend (6.) noch einmal kurz auf die Freud'sche Frage nach dem Nachleben eingegangen wird.

I. FREUDS *NACHLEBEN* UND DAS VERGESSEN DES TODES

Mose Tod und sein Nachleben sind vor allem durch Sigmund Freuds Studie *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) und die daran anschließenden Debatten von zentraler Bedeutung für die Verhandlungen über Geschichte, Gedächtnis und Gedächtnisgeschichte geworden.⁴ Für Freud war Mose gerade durch seinen Tod lebendig geblieben und eigentlich mächtig geworden, als eine Verkörperung des Schiller'schen Diktums: »was unsterblich im Gesang soll leben, muß im Leben untergehen«. Bekanntlich unternahm Freud erhebliche Anstrengungen, um zu beschreiben, *worin* dieses Nachleben besteht, und bekanntlich entwickelte er (und nach ihm seine Interpreten) dafür verschiedene Modelle: eine biologische Form der Vererbung, der vieldiskutierte *Freud'sche Lamarckismus*, die *archaische Erbschaft*, in der die Gattungsgeschichte in die Individualgeschichte ragt, eine Form unbewusster Kommunikation, eine unbewusste Überlieferung, die wiederum unterschiedlich figuriert wird, bei Freud etwa als Gegensatz von mündlicher Tradition und Geschichtsschreibung.⁵ Alle diese Modelle sind wichtig, und es ist entscheidend, ihr Verhältnis zu verstehen,

⁴ Vgl. dazu vor allem die erwähnten Beiträge von JAN ASSMANN (Anm. 1) und YOSEF HAYIM YERUSHALMI, *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*, Frankfurt a. M. 1999, sowie die Diskussion dieser und anderer Beiträge in: RICHARD J. BERNSTEIN (Hrsg.), *Freud und das Vermächtnis des Moses*, Berlin/Wien 2003.

⁵ Die Literatur hierzu ist sehr umfassend, vgl. die immer noch instruktive Diskussion der Freud'schen »Hyperarchäologie« in: JEAN LAPLANCHE, *Deutung zwischen Determinismus und Hermeneutik*.

um die eigenartige Lebendigkeit des toten Mose ebenso zu begreifen wie die theoretische Fruchtbarkeit der Freud'schen Ideen.

Aber nicht weniger auffällig als die Komplexität und Ambiguität von Freuds Argumentation ist etwas, das ihr fehlt. Freud konzentriert sich in *Der Mann Moses* zum einen ganz auf Mose *Leben*, auf seine Herkunft und Geburt sowie sein Werk, zum anderen dann auf sein *Nachleben*, das heißt die von ihm angestoßene religionsgeschichtliche Entwicklung. Mose Tod dagegen kommt kaum vor. In der zweiten Abhandlung, in der Freud seine Theorie des Mose-Mordes erstmals entwickelt, ist vom Mord selbst kaum die Rede, und wenn, dann auf eigenartig indirekte Weise. So etwa, wenn Freud Ernst Sellin, seinen bekanntlich recht problematischen Gewährsmann, in umständlicher Weise paraphrasiert, es gebe »unverkennbare Anzeichen einer Tradition, die zum Inhalt hat, daß der Religionsstifter Mose in einem Aufstand seines widerspenstigen und halsstarrigen Volkes ein gewaltsames Ende fand.«⁶ An anderen Stellen heißt es euphemistisch, die Israeliten »räumten den Tyrannen aus dem Wege«, oder Freud spricht von einer »gewaltsamen Beseitigung des großen Mannes«.⁷ Wie bereits Samuel Weber betont, enthält der Text keine direkte Beschreibung der Mose-Tötung, im auffälligen Kontrast zur Tötung des Urvaters, die hier, wie schon in Freuds *Totem und Tabu* (1912/13), in szenischer Weise, durchaus ausführlich und im Ton des »es war einmal« erzählt wird.⁸ Dieser massiven narrativen Präsenz gegenüber bleibt Mose Tod blass und hypothetisch, nur an den Spuren erkennbar, die er in der Überlieferung wie in Freuds Text hinterlassen hat. Allerdings wird der Mord an Mose, von dem Freud direkt nicht spricht, seinerseits zur Metapher jener Spuren, die im Text nur in *entstellter* Form vorhanden sind:

»Es ist bei der Entstellung eines Textes ähnlich wie bei einem Mord. Die Schwierigkeit liegt nicht in der Ausführung der Tat, sondern in der Beseitigung ihrer Spuren. Man möchte dem Worte »Entstellung« den Doppelsinn verleihen, auf den es Anspruch hat,

⁶ SIGMUND FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in: DERS., Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt a. M. 1974, 455–581, 486.

⁷ A. a. O., 497, 511.

⁸ Vgl. SAMUEL WEBER, *Gelegenheitsziele. Zur Militarisierung des Denkens*, Berlin 2006, bes. 97–106. Vgl. auch die komplexe Konstruktion in *Totem und Tabu*, wo auf das »Eines Tages« der Erzählung der Geschichte eine Fußnote folgt, die auf die nächste Fußnote verweist, in der die »zeitliche Verkürzung und inhaltliche Zusammendrängung« als Notbehelf dargestellt werden (SIGMUND FREUD, *Totem und Tabu*, in: DERS., Studienausgabe Bd. VI, 426). Vgl. auch den Kommentar zur Erzählung des Urvatermords in *Der Mann Moses*: »Die Geschichte wird in großartiger Verdichtung erzählt, als ob sich ein einziges Mal zugetragen hätte, was sich in Wirklichkeit über Jahrtausende erstreckt hat und in dieser langen Zeit ungezählt oft wiederholt worden ist.« (FREUD, *Der Mann Moses*, 529). Es scheint, als könne das, was viele Male geschehen ist, in einer Geschichte erzählt werden und umgekehrt: Das einmalige Ereignis muss durch eine Reihung entstellter Berichte dargestellt werden.

obwohl es heute keinen Gebrauch davon macht. Es sollte nicht nur bedeuten: in seiner Erscheinung verändern, sondern auch: an eine andere Stelle bringen, anderswohin verschieben. Somit dürfen wir in vielen Fällen von Textentstellung darauf rechnen, das Unterdrückte und Verleugnete doch irgendwo versteckt zu finden, wenn auch abgeändert und aus dem Zusammenhang gerissen.«⁹

Freud behauptet hier und an anderer Stelle, der biblische Text, über den er spricht, trage Züge sekundärer Bearbeitung, die sich vor allem an narrativen Brüchen und Doppelungen manifestieren – das ist an sich wenig originell, sondern greift auf den Konsens der zeitgenössischen Bibelkritik zurück.¹⁰ Auffällig ist allerdings, dass der Mord, von dem Freud direkt nicht spricht, nun selbst zum Bildspender einer Allegorie des Textes wird, zur Figur einer Entstellung, die dann wiederum den wirklichen Mord beweisen soll. Der Mord an Mose ist gewissermaßen selbst entstellt in Freuds Text, und der Text ist eine Entstellung des Mordes: Dieser erscheint nicht da, wo man ihn erwarten würde, sondern anders und woanders – sei es im Euphemismus der *Beseitigung*, sei es in der Metapher der *Entstellung*, sei es durch Vertreter wie sein Urbild, den Urvatermord, und sein Nachbild, die Tötung Jesu, der Freud erheblich mehr Raum widmet als dem Mord an Mose.¹¹

Diese Entstellung wird nun besonders deutlich, wenn man auf den biblischen Text selbst blickt. Hier wird Mose Tod nicht nur erzählt, sondern auf eine eigenartige Weise dargestellt, die an einen entstellten Mord denken lässt. Denn auch in der Bibel wird Mose *beseitigt*: zwar nicht von seinem Volk, aber immerhin in der Wüste, zwar nicht durch einen Aufstand, aber immerhin gegen den spürbaren Widerstand des Protagonisten und entgegen der Erwartung der Leser, die sich von ihrem Helden doch gern in das gelobte Land führen lassen würden. Die Geschichte von Mose Tod auf dem Berg Nebo, wie sie in Deuteronomium 34 erzählt wird, wird von Freud an keiner Stelle erwähnt, und das ist nicht nur symptomatisch für sein offensichtliches Zögern, über Mose Tod zu sprechen, sondern auch für seinen Umgang mit dem biblischen Text. Sie ist aber darüber hinaus eine Urszene der Konfiguration von Leben und Tod, die im Folgenden einer genaueren Untersuchung unterzogen werden soll.

⁹ FREUD, *Der Mann Moses*, 493.

¹⁰ Vgl. DANIEL WEIDNER, »Notizenbuch des absoluten Geistes« und »entstellter Text«. Heine, Freud und die Bibel des 19. Jahrhunderts, in: SIGRID WEIGEL (Hrsg.), *Heine und Freud. Die Enden der Literatur und die Anfänge der Kulturwissenschaft*, Berlin 2010, 143–164.

¹¹ Vgl. dazu die wieder stark narrativen Passagen in: FREUD, *Der Mann Moses*, 534–537, sowie am Schluss der ganzen Abhandlung, 579–581. Auch bei Assmann wird der mögliche Mord an Moses zwar erwähnt (ASSMANN, *Exodus*, 325–342), es findet aber keine nähere Auseinandersetzung mit Deuteronomium 34 statt.

2. EIN GRAB, KEIN GRAB. DEUTERONOMIUM 34 UND SEINE AUSLEGUNG

»1 Mose stieg aus den Steppen von Moab hinauf auf den Nebo, den Gipfel des Pisga gegenüber Jericho, und der Herr ließ ihn das ganze Land sehen, von Gilead bis nach Dan, 2 ganz Naftali, das Gebiet von Efraim und Manasse, ganz Juda bis zum westlichen Meer, 3 den Negeb und die Jordangegend, den Talgraben von Jericho, der Palmenstadt, bis Zoar. 4 Der Herr sagte zu ihm: Das ist das Land, das ich Abraham, Isaak und Jakob versprochen habe mit dem Schwur: Deinen Nachkommen werde ich es geben. Ich habe es dich mit deinen Augen schauen lassen. Hinüberziehen wirst du nicht. 5 Danach starb Mose, der Knecht des Herrn, dort in Moab, wie es der Herr bestimmt hatte. 6 Man begrub ihn im Tal, in Moab, gegenüber Bet-Pegor. Bis heute kennt niemand sein Grab. 7 Mose war hundertzwanzig Jahre alt, als er starb. Sein Auge war noch nicht getrübt, seine Frische war noch nicht geschwunden. 8 Die Israeliten beweinten Mose dreißig Tage lang in den Steppen von Moab. Danach war die Zeit des Weinens und der Klage um Mose beendet. 9 Josua, der Sohn Nuns, war vom Geist der Weisheit erfüllt, denn Mose hatte ihm die Hände aufgelegt. Die Israeliten hörten auf ihn und taten, was der Herr dem Mose aufgetragen hatte. 10 Niemals wieder ist in Israel ein Prophet wie Mose aufgetreten. Ihn hat der Herr Auge in Auge berufen. 11 Keiner ist ihm vergleichbar, wegen all der Zeichen und Wunder, die er in Ägypten im Auftrag des Herrn am Pharao, an seinem ganzen Hof und an seinem ganzen Land getan hat, 12 wegen all der Beweise seiner starken Hand und wegen all der Furcht erregenden und großen Taten, die Mose vor den Augen von ganz Israel vollbracht hat.« (Dtn 34,1-12)¹²

Der Text handelt im wahrsten Sinne des Wortes von einer Grenzsituation in mehrfachem Sinne. Die Szene ist zunächst am Rande des Heiligen Landes situiert: Vom Berg Nebo am Ostufer des Jordans, ungefähr auf der Höhe des nördlichen Endes des Toten Meeres, kann man noch heute über den Jordangraben hinweg weit in das Westjordanland und damit in das Siedlungsgebiet Israels schauen. Allerdings lässt sich nicht das ganze Land erblicken, weder das Mittelmeer noch den Negev wird man ausmachen können. In der Überlieferung ist daher mehrfach angenommen worden, der Herr habe Mose vom Nebo aus auf einen anderen Berg gebracht, von dem eine umfassende Sicht möglich gewesen sei¹³, oder die Vision sei geistiger Art gewesen – was dann in einem weiteren

¹² Ich zitiere der Lesbarkeit halber in der Regel die Einheitsübersetzung, allerdings teilweise nach dem Original verändert.

¹³ Vgl. die Zusammenstellungen rabbinischer und patristischer Kommentare in: JAMES L. KUGEL, *The Bible as it was*, Cambridge (Mass.)/London 1997, 536–548; KLAUS HAACKER/PETER SCHÄFER, *Nachbiblische Traditionen vom Tod des Mose*, in: OTTO BETZ u. a. (Hrsg.), *Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament*. Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet, Göttingen 1974, 147–174; sowie v. a. zur späteren literari-

Schritt als prophetische Vision nicht nur des ganzen Landes, sondern auch der gesamten Zukunft interpretiert wurde, indem man etwa das *ad hayyam ha acharon*, »bis zum äußersten Meer«, in Vers 4 als *ad hayyom ha acharon*, »bis zum letzten Tag«, liest.¹⁴ Christliche Ausleger deuten diese Stelle dann gerne figural: Mose habe nicht nur das zukünftig besiedelte Land gesehen, sondern auch seinen Antitypus Christus, der ja in der Versuchungsszene ebenfalls auf einem Berg steht und das Land sieht. Mit dem Sehen ist hier also die ganze Frage der prophetischen Rede angesprochen, die dann in Vers 10 explizit benannt wird.

Zum zweiten ist der Text auch am Rande der Wüste situiert, aus der die Israeliten kommen. Das bedeutet, dass die Gesetzgebung abgeschlossen ist und jetzt der nächste Schritt des Exodus bevorsteht, nämlich die in den Gesetzen gerade des Deuteronomiums immer wieder avisierte Landnahme. Symbolisiert wird das durch die Amtsübergabe von Mose an Josua in Vers 9. Es handelt sich also um eine Nahtstelle der biblischen Geschichte, der als solcher immer ein gewisses Gefahrenpotenzial innewohnt. So hat denn auch die neuere Forschung diese Stelle als Kompromissbildung interpretiert und argumentiert, dass die Todeserzählung den narrativen Übergang von Mose zu Josua leistet und damit die Frage beantwortet, warum eigentlich nicht der Held Mose die Landnahme vollziehe.¹⁵

Der Text ist drittens an der Grenze von Gott und Mensch situiert. Das zeigt nicht nur die Tatsache, dass Gott hier ein letztes Mal mit Mose spricht, ein Privileg, das in Vers 10 exklusiv für Mose in Anspruch genommen wird. Der Eindruck, dass Mose nicht nur persönlich von Gott berufen wurde (in Ex 3), sondern auch persönlich abberufen wird, verstärkt sich in Vers 6, denn das hier als »man begrub ihn« übersetzte *wajqbor eto* lässt sich auch als »er begrub ihn« verstehen, wobei »er« den Herrn selbst oder auch einen Engel meinen würde. Diese besondere Sorge des Herrn hat in der Rezeption eine wichtige Rolle gespielt. So wird im Midrasch Petirat Moshe das *al pi adonaj*, »nach dem Wort Gottes«, aus Vers 5 als »durch den Mund Gottes« gelesen, was nicht anders zu interpretieren sei, als dass Mose durch einen Kuss des Herrn gestorben sei.¹⁶

Viertens schließlich ist der Text an der Grenze von Leben und Tod situiert. Seine grandiose Lakonik zieht diese Grenze scheinbar ganz klar: Bis hierher reichte Mose Leben, nun stirbt er, »wie es der Herr bestimmt hatte«. Tatsächlich ist diese Grenze aber keinesfalls so klar. Denn im Midrasch wird in verschiedenen

schen Verarbeitung SOLOMON LIPTZIN, *The Death of Moses*, in: DERS. (Hrsg.), *Biblical Themes in World Literature*, Hoboken 1985, 81–92.

¹⁴ Sifre Deuteronomium 357, zit. nach KUGEL, *The Bible as it was*, 541.

¹⁵ Vgl. etwa SIEGFRIED SCHWERTNER, *Erwägungen zu Moses Tod und Grab in Dtn 34,5.6*, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 84 (1972), 25–46.

¹⁶ Vgl. dazu HAACKER/SCHÄFER, *Nachbiblische Traditionen*, 166–170, sowie RELLA SUSHLEVSKY, *Moses and the Angel of Death*, New York 1995.

Varianten davon berichtet, wie Mose die Entscheidung nicht akzeptiert oder um Aufschub bittet, sowie diskutiert, ob Mose wirklich, gestorben oder nicht, vielmehr in den Himmel entrückt worden sei; Origenes erwägt, es könne zwei Mose geben, von denen einer im Grab liege und der andere im Geist in den Himmel aufgehoben worden sei.¹⁷

Alle diese Oppositionen (Israel – Wüste, Gott – Mensch, Leben – Tod) konvergieren in der Figur des Grabes, von dem Vers 6 spricht und über das die Überlieferung wieder und wieder nachgedacht hat. Im Midrasch wird etwa erzählt, dass der Herr, als er Mose begrub, das Geschehen mit einer Wolke verhüllte, weil die sonst unten am Berg stehenden Israeliten ja den Ort hätten sehen können.¹⁸ In der *Assumptio Mosis*, einer apokryphen Apokalypse, stellt der zurückgelassene Josua die Frage, ob ein Grab für Mose überhaupt möglich sei, weil es die ganze Welt umfassen müsse.¹⁹ Und in den Makkabäerbüchern steigt der Prophet Jeremia auf den Berg Nebo und sucht Mose Grab auf:

»6 Einige von seinen Begleitern gingen hin, um sich den Weg zu markieren; aber sie konnten ihn nicht finden. 7 Als Jeremia davon hörte, schalt er sie und sagte: Die Stelle soll unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk wieder sammelt und ihm wieder gnädig ist. 8 Dann aber bringt der Herr dies alles wieder ans Licht und die Herrlichkeit des Herrn wird erscheinen und auch die Wolke, genauso wie sie sich in den Tagen des Mose gezeigt hat und in der Zeit, als Salomo betete, dass der Ort hochheilig werden möge [...]« (2Mak 2,6–8)

Das »bis heute« (Dtn 34,6) wird hier also messianisch gedeutet: Zwar kennt man Mose Grab jetzt noch nicht, aber in der messianischen Zeit wird man es kennen und es entsprechend verehren.

Alle diese Deutungen können symptomatisch gelesen werden: Sie zeigen, dass die Sterbeszene am Nebo fundamental unheimlich ist. Am deutlichsten ist die Ambiguität, die mit dieser Unheimlichkeit einhergeht, am Grab selbst, denn einerseits gibt Vers 6a zu wissen, wo es ist – eben gegenüber Bet Pegor –, auf der anderen Seite kennt es »bis heute« niemand (Vers 6b). Nun ließe sich das schlicht so lesen, als würde man den Ort des Grabes nicht *genau* kennen; in der kritischen

¹⁷ Die umfassendste Erzählung findet sich in *Petirat Moshe*, abgedruckt in deutscher Übersetzung in: AUGUST WÜNSCHE (Hrsg.), *Aus Israels Lehrhallen*, Bd. 1, Hildesheim 1967, 134–162. Origenes ist zit. nach KUGEL, *The Bible as it was*, 544.

¹⁸ Memar Marqa 296a, zit nach Ebd.

¹⁹ Vgl. *Assumptio Mosis* 11,5–8: »Welcher Ort wird dich aufnehmen, welches Denkmal wird dein Grab bezeichnen, oder was wird deinen Leichnam von hier wegzuschaffen wagen wie einen [gewöhnlichen] Menschen, von einem Orte zum anderen? Alle Sterbenden erhalten ja nach ihrer Größe Gräber auf Erden, aber dein Grab reicht vom Sonnenaufgang bis zum Untergang und von Süden bis zur Grenze im Norden: die ganze Welt ist dein Grab.«

Forschung wird aber gerade diese Stelle oft als Resultat einer Kompromissbildung verstanden. Für Martin Noth zeigt sich hier etwa ein historischer Prozess, in dem die erste Ortsangabe »voraussetzt, daß man das Grab zu zeigen wußte und als die Ruhestätte einer Überlieferungsgestalt verehrte, während die letztere am besten aus einer späteren Zeit verständlich ist, in der die Stätte aus uns genauer nicht bekannten Gründen für Israeliten nicht mehr zugänglich war und daher ihre genaue Lage der Vergessenheit verfiel«²⁰. Man würde also in Vers 6a auf das »Urgestein eines nicht mehr ableitbaren geschichtlichen Sachverhaltes« stoßen, darauf nämlich, »daß an der bezeichneten Stelle Mose wirklich gestorben oder begraben worden war«²¹, weil Grabtraditionen in der Regel besonders sicher sind; man würde allerdings nichts über die Umstände dieses Todes wissen, weil die anderen Verse offensichtlich erst sekundär hinzugefügt wurden. Auch diese Lektüre zeigt, dass Deuteronomium 34 geradezu eine Steilvorlage für die Freud'sche Hermeneutik des Verdachts bietet, für die – mehr noch als Mose Tod in der Wüste – die Behauptung eines unbekanntes Grabes als Deckerinnerung lesbar wäre: Weil Mose ermordet worden ist, möchte man lieber nicht daran erinnert werden; wenn er beseitigt worden ist, dann kann es ja auch kein Grab geben.

3. RELIGIONSGESCHICHTLICHER UMWEG: GRAB UND TOD IN ISRAEL

Es gibt ein Grab, und es gibt kein Grab: Diese Überdeterminierung spiegelt auch eine zentrale religionsgeschichtliche Ambivalenz gegenüber dem Tod wider. In der neueren Exegese herrscht die Überzeugung, der Tod sei an sich kein Problem für das Alte Israel gewesen, das eine sehr realistische Sicht des Lebens gehabt habe: Die Menschen sterben, sie verharren vielleicht noch eine Weile im Scheol, dem Reich der Toten, aber weder gibt es die Vorstellung einer prinzipiellen Unsterblichkeit oder einer Auferstehung der Toten, noch sei die Sterblichkeit an sich ein Skandalon gewesen.²² So beklagen die älteren Texte nicht den Tod an sich, sondern den vorzeitigen, gewaltsamen Tod. Man möchte »alt und lebenssatt«

²⁰ MARTIN NOTH, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, 189.

²¹ A. a. O., 190.

²² Vgl. dazu LUDWIG WÄCHTER, Der Tod im Alten Testament, Stuttgart 1967; ERICH ZENGER/ROBERT WENNING, Das Alttestamentliche Israel und seine Toten, in: KLEMENS RICHTER (Hrsg.), Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde, Freiburg 1990, 132–152; HANS WALTER WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments (Neuausgabe hrsg. v. BERND JANOWSKI), Gütersloh 2010, 152–177; sowie die entsprechenden Passagen aus GERHARD VON RAD, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, Gütersloh 1960, bes. 285–293, 399–403.

(Gen 25,8) sterben und fürchtet vor allem, keine Nachkommen zu haben, nicht in seiner Heimat zu sterben oder nicht bestattet zu werden. Diese drei Bedrohungen sind miteinander verbunden, denn die Nachkommenschaft, die zu einem guten Tod gehört, sichert nicht nur das generationelle Fortleben, sondern erfüllt auch die Grabpflichten, sowie eine ganze Reihe von Riten wie das Zerreißen der Kleider, das Scheren der Haare und des Bartes, das Bestreuen des Hauptes mit Asche, Selbstverwundungen, Fasten, manchmal ein Trauermahl, das Anstimmen von Klageliedern und natürlich ganz besonders das Begräbnis.

Welche Bedeutung gerade das Begräbnis hat, zeigt die Sorgfalt, mit der in den Patriarchengeschichten davon erzählt wird. Gerade haben sich die verfeindeten Brüder Esau und Jakob scheinbar endgültig getrennt, da stirbt ihr Vater Isaak, und ganz selbstverständlich wird berichtet, dass die Söhne ihren Vater begraben (Gen 25,9). Negativ zeigt sich die Bedeutung der Bestattung in der Geschichte der Rotte Korach, die in Numeri 16 gegen Mose rebellieren und daher von Gott radikal vernichtet werden: Sie werden »mit allen Menschen die zu ihnen gehören« von der Erde verschlungen, »und sie waren aus der Gemeinde Israel verschwunden« (Num 16,33).²³ Sie haben also kein Grab und keinen Erinnerungs-ort – und gehören daher nicht mehr zur Gemeinde. Ganz ähnlich droht Jesaja dem König von Babel, er werde kein Grab haben²⁴, und auch in den Geschichtsbüchern, besonders der Chronik, wird später von den guten Königen immer wieder erzählt, sie seien ordnungsgemäß begraben worden, während die schlechten kein Grab finden.

Es ist aber auch problematisch, in der Fremde begraben zu werden, weil hier niemand die Grabpflege betreiben kann. Die enge Beziehung zwischen eigenem Land und dem Grab der Vorfahren wird vor allem in Genesis 23 deutlich, wenn Abraham ein Grab für seine tote Frau Sara in Hebron erwirbt. In aller Breite und Behaglichkeit wird erzählt, wie seine hethitischen Gastgeber ihm erst einen Platz in ihren Gräbern anbieten, ihm das Grab dann schenken wollen und auch die genannte Summe zurückweisen, wie Abraham aber hartnäckig auf Bezahlung besteht und vierhundert Schekel Silber nach dem handelsüblichen Gewicht entrichtet, woraufhin der Erzähler gleich zweimal (Gen 23,17.20) hervorhebt, dass das Feld und die Höhle bei Hebron nun wirklich von den Hethitern in den

²³ Der Text hebt die Bedeutung der außergewöhnlichen Bestattung hervor, wenn Moses zum Herrn spricht: »Wenn diese Leute sterben, wie jeder Mensch stirbt, und wenn sie nur so wie jeder andere Mensch Rechenschaft ablegen müssen, dann hat der Herr mich nicht gesandt. Wenn aber der Herr etwas ganz Ungewöhnliches tut, wenn die Erde ihren Rachen aufreißt und sie verschlingt zusammen mit allem, was ihnen gehört, wenn sie also lebend in die Unterwelt hinabstürzen, dann werdet ihr erkennen, dass diese Leute den Herrn beleidigt haben.« (Num 16,29 f.).

²⁴ Vgl. »Alle Könige der Völker ruhen in Ehren, jeder in seinem Grab; du aber wurdest hingeworfen ohne Begräbnis, wie ein verachteter Bastard.« (Jes 14,18 f.).

Besitz Abrahams übergegangen seien. Es ist also ein erstes Stück des verheißenen Landes: *in nuce* sehen wir hier eine Theologie der Landnahme, in der das eigene Land immer auch das Land der Gräber der Väter ist.²⁵ Deshalb werden auch die Gebeine jener Patriarchen, die in Ägypten sterben, Jakob und Joseph, in das verheißene Land gebracht und dort beerdigt, Jakob wie seine Großmutter in Hebron (Gen 49,29–32), Josef in Sichem (Jos 24,32), wo Jakob dieses Mal für hundert Kesita (in Gen 33,19) ein Grab von den Sichemiten gekauft hatte. Umso beunruhigender – oder mit Freud gesagt: verdächtiger –, dass Mose nicht im verheißenen Land begraben worden ist. Er gehört nicht zu den Vätern, er hat keine wichtigen Nachkommen, er bleibt ungreifbar.

Es gibt aber auch eine andere Seite des Verhältnisses zum Tode in Israel, ohne die wiederum diese Ungreifbarkeit unverständlich bleibt. Der Tote ist nicht nur Gegenstand der Verehrung, sondern auch unheimlich, ja sogar feindlich. Am deutlichsten ist das im kultischen Bereich, in dem der tote Körper als extrem verunreinigend gilt, sogar als die Quelle der Unreinheit, vergleichbar allenfalls mit dem ebenfalls perhorreszierten (immerhin *wirklich* ansteckenden) Aussatz. Die radikalste Fassung findet sich in Numeri 19:

»11 Wer irgendeinen toten Menschen berührt, ist sieben Tage lang unrein. 12 Am dritten Tag entsündigt er sich mit dem Reinigungswasser und am siebten Tag wird er rein. Wenn er sich am dritten Tag nicht entsündigt, dann wird er am siebten Tag nicht rein. 13 Jeder, der einen toten Menschen, einen Verstorbenen, anrührt und sich nicht entsündigt, hat die Wohnstätte des Herrn verunreinigt. Ein solcher Mensch muss aus Israel ausgemerzt werden, weil er sich nicht hat mit dem Reinigungswasser besprengen lassen. Er ist unrein; seine Unreinheit haftet ihm immer noch an. 14 Folgendes Gesetz gilt, wenn ein Mensch in einem Zelt stirbt: Jeder, der ins Zelt kommt oder der schon im Zelt ist, wird für sieben Tage unrein; 15 auch jedes offene Gefäß, das keinen verschnürten Deckel hat, ist unrein. 16 Jeder, der auf freiem Feld einen mit dem Schwert Erschlagenen, einen Toten, menschliche Gebeine oder ein Grab berührt, ist für sieben Tage unrein.« (Num 19,11–16)

Während normalerweise Unreinheit durch Waschungen mit frischem Wasser aufgehoben werden kann, braucht man bei der durch tote Körper verursachten Unreinheit ein spezielles Reinigungswasser. Unrein – und unrein machend – ist dabei nicht nur der Leichnam selbst, sondern alles, was ihn berührt oder in seine Nähe kommt, wie das Zelt, in dem einer stirbt, oder ein herumstehendes offenes Gefäß. Und so wie der Tod zur Unreinheit führt, so führt auch die Unreinheit zum Tod, denn wer sich nicht reinigt, muss ausgemerzt werden.

Solche Reinheitsvorstellungen sowie ihre Ausarbeitungen in der Bibel und stärker noch in ihren jüdischen Auslegungen regeln nicht nur eine Praxis,

²⁵ Vgl. dazu GERHARD VON RAD, Das erste Buch Mose. Übersetzt und erklärt von Gerhard von Rad, Berlin 1967, 211–214.

sondern bringen auch die kategoriale Bedeutung von *rein* und *unrein* zum Ausdruck, insofern alle Dinge in *reine* und *unreine* unterschieden werden. Der strukturelle Charakter einer solchen Unterscheidung impliziert, dass auch der Tod – nimmt man ihn einmal als Inbegriff der Unreinheit an – eine *universelle* Bedeutung hat, die viel weiter reicht als das Gegenteil des biologischen Lebens. Auch Dinge, Zelte, Krüge können *tot* sein, auch Schwachheit, Krankheit oder andere Formen der rituellen Unreinheit können als Tod verstanden werden und werden als solcher figuriert, vor allem in der poetischen Sprache. Wie schon in Num 16 steht dabei der Tod für den Ausschluss aus der Gemeinde und aus dem Kult – und damit für alles, was einen daran hindert, Gott zu opfern und Gott zu loben. So wird in letzter Instanz vor allem die Trennung von Gott zum *Tod*. Immer wieder findet man in den Psalmen die Formel, dass im Tod kein Loben mehr möglich sei, versehen mit der raffinierten Volte, dass es doch recht unklug von Gott sei, den Beter sterben zu lassen: »Was nützt dir mein Blut, wenn ich begraben bin? Kann der Staub dich preisen, deine Treue verkünden?« (Ps 30,10) Symbolisch sind die Toten also in gewisser Weise unreal, sie entbehren der sakralen Würde.

Diese Entwertung der Toten steht nun in einer gewissen Spannung mit den oben beschriebenen Formen der Totenpflege. Folglich zieht sich durch die Bibel und besonders durch das Deuteronomium eine permanente Polemik gegen einen übermäßigen Totenkult, dessen Existenz vorausgesetzt wird: So wird etwa ausdrücklich verboten, Reste von Totenspeisungen zu opfern (Dtn 26,14) oder sich in der Trauer rituell zu verletzen (Dtn 14,1), auch die Befragung der Toten ist explizit verboten (Dtn 18,11). In der Forschung wurde in diesem Zusammenhang von einer »radikalen Entmythologisierung und Entsakralisierung des Todes« im Rahmen der deuteronomistischen Reformen gesprochen²⁶ oder die These aufgestellt, dass die Ahnenpflege dem privaten Kult im Rahmen der Familie zuzuordnen sei, gegen die sich hier der offizielle Monotheismus abgrenze; offensichtlich ist es auch schwierig, die textuellen und die archäologischen Befunde zusammenzuführen.²⁷ Entscheidend ist jedenfalls, dass sich in der späteren Literatur eine fast omnipräsente Polemik gegen den Totenkult findet, nach der nicht die Toten mächtig seien, sondern Gott die Macht habe und Totenkult die Urform der Idolatrie sei. Diese Tendenz hat auch die Überlieferung entscheidend geprägt: Sie schwingt bei Jesajas Warnung vor der Bekanntgabe des Mosegrabes (2Makk 2, s.O.) mit und kommt besonders deutlich in der Reformation zum Ausdruck, wenn Johannes Calvin, selbst ein scharfer Kritiker des Totenkultes, Deuteronomium 34 als Vorbeugung gegen den Aberglauben liest:

²⁶ GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, 290.

²⁷ Vgl. dazu PETER WELTEN, Art. »Bestattung II. (Altes Testament)«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 5, Berlin/New York 1980, 734–738.

»Wenn auch der Grund nicht angegeben wird, weshalb der Leichnam verborgen wurde, so scheint es doch Gottes Absicht gewesen zu sein, dem Aberglauben vorzubeugen. Denn es war bei den Juden üblich, wie ihnen auch Christus vorwirft (Mt 23,29), die Propheten zu töten, aber danach ihre Gräber zu verehren. Sie wären also geneigt gewesen, um die Erinnerung an ihren Undank auszulöschen, zu Ehren des heiligen Propheten einen sündhaften Kultus einzurichten und dazu seinen Leichnam in das Land zu tragen, von dem er durch Gottes Gericht ausgeschlossen worden war. Es wurde also rechtzeitig dafür gesorgt, dass das Volk nicht in unbedachtem Eifer den Versuch machte, den himmlischen Ratschluss umzustoßen.²⁸«

Calvin ruft nicht nur explizit die Möglichkeit auf, Mose könnte umgebracht worden sein wie andere Propheten, sondern legt auch nahe, dass in dem Fall Mose Tod wohl vertuscht worden wäre.

Paradoxerweise wird also gerade die Grablosigkeit zum Erinnerungsort: paradox insofern, als dieser Ort nichts erinnert, aber gerade darum verhindert, dass sich eine Deckerinnerung über das historische Geschehen legen kann. Aus dieser Perspektive erscheint das lokalisierte Grab als Inbegriff einer immer idolatrieverdächtigen und umfälschenden Erinnerungspraxis – zugespitzt formuliert: Wer ein Grab hat, kann immer ermordet worden sein; ein Grab ist immer eine Deckerinnerung; nur Grablosigkeit hält die Erinnerung lebendig. In Bezug auf das Deuteronomium selbst können wir jedenfalls vermuten, dass zu seiner *Säkularisierung des Todes* auch die Säkularisierung des toten Mose gehört: Nicht der tote Mose soll herrschen, sondern dessen Gesetz. Damit die mosaischen Bücher gültig sind, so scheint es, muss ihr Autor nicht nur verschwinden, sondern radikal beseitigt werden, indem ihm das Grab genommen wird und er vollkommen im Text verschwindet.²⁹

²⁸ JOHANNES CALVIN, Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung, Bd. 3: 2.–5. Buch Mose, Josua, hrsg. v. E. F. K. MÜLLER, Neukirchen 1917, 439. Vgl. auch den Kommentar zu Vers 5: »Weil es eine Schmach war, außerhalb des heiligen Landes zu sterben, wird Mose durch eine ehrenvolle Benennung ausgezeichnet, damit die Israeliten umso mehr vor dem Gerichte des Gottes erschrecken lernten, der nicht einmal seinen größten Knecht verschonte.« (Ebd.).

²⁹ Es liegt nahe, diese Szene kulturgeschichtlich als Präfiguration des verlorenen Christuskörpers, des »hic non est« (Mk 16,6), zu lesen, das seinerseits als Urszene des die europäische Repräsentation prägenden »corps manqué« gilt. Vgl. dazu MICHEL DE CERTEAU, *La Fable Mystique*, Vol. 1: XVIe–XVIIe siècle, Paris 1982, bes. 107–127; LOUIS MARIN, *Die Frauen am Grabe. Versuche einer Strukturanalyse an einem Text des Evangeliums*, in: DERS./ CLAUDE CHABROL (Hrsg.), *Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel*, München 1973, 67–85, sowie ROBERT HARRISON, *Die Herrschaft des Todes*, München 2006.

4. DER TOD UND DAS BUCH

Der Tod Mose ist nicht nur ein historisches Übergangsphänomen, sondern auch ein literarischer Schlüssel, denn er ist nicht nur zwischen Wüste und heiligem Land situiert, sondern auch zwischen Gesetz und Geschichte und damit an einer wichtigen Stelle im Text. Dies gilt umso mehr, als er auch die Grenze zwischen der Thora, den im höchsten Maße kanonischen fünf Büchern Mose, und den anschließenden anderen Schriften der hebräischen Bibel markiert.³⁰ Auf den ersten Blick scheint es einen klaren Übergang von der Zeit in der Wüste, welche die mosaischen Bücher schildern, und der Zeit in Israel zu geben, welche die Bücher Josua bis 2 Chronik oder, in der jüdischen Terminologie, die vorderen Propheten darstellen. Das erscheint auch ganz logisch, insofern sich das Gesetz eben in einem Außerhalb befindet, insofern es exterritorial ist, in Freuds Worten: »*reine Geistigkeit*«. Mose Tod würde hier gewissermaßen die genaue Grenze bilden, in der das Gesetz versiegelt wird. Aber wir haben schon gesehen, dass diese Grenze nicht scharf gezogen ist, und damit wird auch die Gegenüberstellung von Gesetz und Geschichte, von Geistigkeit und Historizität relativiert. Denn Mose Tod ist im Text kein singuläres Ereignis, sondern trägt, rahmt und gliedert das gesamte Deuteronomium, wie nun ein Blick in den bisher vernachlässigten Kontext des 34. Kapitels zeigen soll.³¹

Dass und wie Mose stirbt, überrascht den Leser in Dtn 34 nicht. Er erfährt es bereits am Anfang des Deuteronomiums, als Mose in Kapitel 3 den Israeliten erzählt, wie er den Herrn gebeten hatte, ihn ins Heilige Land ziehen zu lassen:

»25 Lass mich doch hinüberziehen! Lass mich das prächtige Land jenseits des Jordan sehen, dieses prächtige Bergland und den Libanon! 26 Doch euretwegen zürnte mir der Herr und erhörte mich nicht. Der Herr sagte zu mir: Genug! Trag mir diese Sache niemals wieder vor! 27 Steig auf den Gipfel des Pisga, richte die Augen nach Westen, nach Norden, nach Süden und nach Osten und schau mit eigenen Augen hinüber! Doch hinüberziehen über den Jordan hier wirst du nicht.« (Dtn 3,25–27)

Schon am Anfang des Buches erfahren wir also, dass Mose den Befehl, auf den Berg zu steigen, bereits vorher erhalten hatte und offensichtlich nicht unmit-

³⁰ Vgl. dazu NORBERT LOHFINK, Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung, in: *Theologie und Philosophie* 71 (1996), 481–494. In anderer Weise führt Robert Polzin diesen Gedanken am deuteronomistischen Geschichtswerk durch, vgl. ROBERT POLZIN, *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History*, New York 1980; DERS., *Samuel and the Deuteronomist*, San Francisco 1989; DERS., *David and the Deuteronomist*, Bloomington 1993.

³¹ Zur strukturierenden Funktion von Dtn 34 im Deuteronomium vgl. DENNIS T. OLSSON, *Deuteronomy and the Death of Moses*, Minneapolis 1994.

telbar ausgeführt hat, dass er sogar versuchte, den Herrn umzustimmen – hier hat die midrachische Überlieferung von Mose Zögern offensichtlich ihren Ausgangspunkt. Daher steht nicht erst das letzte Kapitel, sondern das gesamte Deuteronomium im Zeichen dieses Todeswissens und des Todesaufschubs. Das unterscheidet es gerade von den vorhergehenden Büchern: Angesichts des Todes wird der in Exodus bis Numeri erzählte Bundesschluss vom Sinai jetzt in Moab wiederholt. So eine Wiederholung ist immer riskant und produziert spezifische Ambiguitäten, die sich wiederum in die literarische Struktur einschreiben.

Die deuteronomistische Wiederholung des Gesetzes unterscheidet sich nämlich auch formal wesentlich vom ersten Bundesschluss am Sinai: Während dieser weitgehend auktorial erzählt wird, enthält das Deuteronomium nur selten (wie in Dtn 34) auktoriale Erzählberichte, sondern besteht im wesentlichen aus zitierter Rede Mose, der seinerseits wie in 3,26b oft Gott zitiert.³² Das Deuteronomium stellt also eine Reihe von Reden dar, die Mose an seinem letzten Lebenstag, im Angesicht des Todes, hält.

Diese zentrale Position von Mose Reden ist entscheidend für die Medialität des Textes: Mose ist der Mittler Gottes, der den Sinaibundesschluss wiederholt, indem er die Worte, die Gott ihm gesagt hat, gegenüber dem Volk verkündet. Das wird vor allem im zentralen Kapitel 5 deutlich, wenn Mose die zehn Gebote wiederholt und daran erinnert, wie diese das Volk in Furcht versetzten. Damals, so Mose, hatte das Volk gesagt: »Welcher Sterbliche hätte wie wir die Stimme des lebendigen Gottes aus dem Feuer reden hören und wäre am Leben geblieben. Tritt du hinzu und höre alles, was der Herr unser Gott sagen wird, und du sollst alles verkünden, was der Herr, unser Gott, zu dir sagen wird. Und wir wollen darauf hören und danach handeln.« (Dtn 5,26 f.) Zwischen Tod und Leben steht hier Mose als Vermittler und ist durch diese Position eigentlich kein Sterblicher mehr, sondern ein Medium der Worte Gottes, die den Tod ebenso wie das Leben bringen.

Nun würde man erwarten, dass dieser Mittler treu ist, dass er »alles« hört und »alles« verkündet (Dtn 5,27), also gegenüber dem Volk schlicht wiederholt, was er gehört hat. Dass das keineswegs so ist, zeigt sich gerade im Fall seines eigenen Todes, der ja selbst schon von der in 5,26 suggerierten Nicht-Sterblichkeit abweicht. Dabei wird die Ankündigung aus Kapitel 3 gegen Ende des Buches mehrfach wiederholt, in Kapitel 31,14 ff. und besonders ausführlich in Kapitel 32, wo der Herr erneut befiehlt, den Berg zu besteigen:

»48 Am selben Tag sagte der Herr zu Mose: 49 Geh hinauf in das Gebirge Abarim, das du vor dir siehst, steig auf den Berg Nebo, der in Moab gegenüber Jericho liegt, und schau auf das Land Kanaan, das ich den Israeliten als Grundbesitz geben werde.

³² Über dieses Verhältnis vgl. die detaillierten Analysen in: POLZIN, *Moses and the Deuteronomist*, sowie DERS., »Das Buch Deuteronomium«, in: HANS-PETER SCHMIDT/DANIEL WEIDNER (Hrsg.), *Bibel als Literatur*, München 2008, 109–131.

50 Dort auf dem Berg, den du ersteigst, sollst du sterben und sollst mit deinen Vorfahren vereint werden, wie dein Bruder Aaron auf dem Berg Hor gestorben ist und mit seinen Vorfahren vereint wurde. 51 Denn ihr seid mir untreu gewesen inmitten der Israeliten beim Haderwasser von Kadesch in der Wüste Zin und habt mich inmitten der Israeliten nicht als den Heiligen geehrt.« (Dtn 32,48–51)

Hier spricht nicht mehr Mose, der eine Stimme Gottes zitiert, sondern der Erzähler zitiert Gott direkt. Das, was er zitiert, weicht in radikaler Weise von dem ab, was Mose zwar nicht zitierte, aber immer wieder in indirekter Rede suggerierte. Denn hieß es in Dtn 3,26, der Herr habe Mose *wegen des Volkes* gezürnt, so heißt es jetzt, er zürne Mose und Aaron, weil *sie* ihn nicht geehrt hatten. Verweist Mose selbst ganz allgemein auf das Murren und die Unbotmäßigkeit des Volkes, von denen im Laufe der Exoduserzählung immer wieder berichtet wird, so bezieht sich der Herr selbst auf eine spezielle Episode, die dem Leser wie auch Mose schon bekannt ist, nämlich auf Numeri 20, wo Mose den durstenden Israeliten Wasser verschafft, indem er an einen Felsen schlägt anstatt, wie geboten, zum Felsen zu sprechen: »Der Herr aber sprach zu Mose und Aaron: Weil ihr mir nicht geglaubt habt und mich vor den Augen der Israeliten nicht als den Heiligen bezeugen wolltet, darum werdet ihr dieses Volk nicht in das Land hineinführen, das ich ihm geben will. Das ist das Wasser von Meriba (Streitwasser), weil die Israeliten mit dem Herrn gestritten haben und er sich als der Heilige erwiesen hat.« (Num 20,12 f.)

Hier, wie in der parallelen Stelle Numeri 27,12–14 – wo auch zum ersten Mal der Befehl gegeben wird, den Berg zu besteigen, und wo die Amtsübergabe an Josua erstmalig erzählt wird (Num 20,15–27) –, wird die Erzählung durch einen offensichtlich auktorialen Kommentar über den Ort und die Bedeutung des Ortsnamens unterbrochen (Num 20,13 und 27,14b). Dieser Hinweis verbindet diese Erzählung wiederum mit einer anderen Episode aus Israels Wüstenzeit, nämlich mit der Meriba-Geschichte Exodus 17, wo Mose schon einmal Wasser aus dem Felsen entspringen lässt, um die murrenden Israeliten zu versorgen. Dort befiehlt Gott ausdrücklich, Mose möge den Felsen schlagen, während es die Israeliten sind, die sich gegen Gott auflehnen. Es scheint fast, als rede Mose in Deuteronomium 3 von jener anderen Szene, als habe er mithin die beiden ähnlichen Episoden verwechselt. In jedem Falle ist der Text offensichtlich bemüht, die beiden Motivketten und ihre unterschiedlichen Implikationen – Mose stirbt stellvertretend für sein Volk oder aber durch eigene Schuld – nicht scharf voneinander zu trennen. Wieder gibt es eine Doppelung zweier Überlieferungen, ganz ähnlich wie: *es gibt ein Grab, und es gibt kein Grab*, die gerade aus der Doppelheit ihren Sinn gewinnen.

Dank dieser Struktur ist Mose Tod kein klar umrissenes Ereignis und damit kein Außen des Buches, das dieses begrenzt und stabilisiert, sondern in es eingeschrieben. Das bedeutet zum einen, dass Gesetz und Geschichte, Geistigkeit

und historische Wahrheit sich nicht klar voneinander trennen lassen, sondern ineinander verwoben bleiben. Nur erwähnt sei in diesem Zusammenhang, dass eine solche Verwebung fundamentale Folgen für die Idee des Gesetzes hat, die hier anders als in der römischen Tradition eben nicht mit *zeitloser* Geltung verbunden ist. Die skizzierte Einschreibung des Todes zeigt aber zum zweiten auch, dass sich die Geschichte nicht linear vollzieht, sondern sprung- und lückenhaft, dass sie überdeterminiert ist. Denn die Spur von Mose Tod verweist immer weiter zurück, und zwar an Orte, die in chronologischer Hinsicht unverbunden scheinen und in ideologischer Hinsicht entgegengesetzter nicht sein könnten. Wie Daniel Boyarin an der Meriba-Episode gezeigt hat, handelt es sich bereits bei Exodus 17 um ein »duales Zeichen«, das verschiedene, sich tendenziell ausschließende Bedeutungen verdichtet.³³ Die Todeserzählung, die auf dieses Zeichen rekurriert, wird dadurch selber unklar, ironisch und unzuverlässig. Unzuverlässig erscheint zuallererst Mose, der nicht nur seit Numeri 27 zögert, den Berg zu besteigen, sondern auch die Schuldfrage so eigentümlich verdreht. Indem Mose etwas selbstgefällige Reden in Kapitel 32 so deutlich von der Stimme Gottes unterbrochen werden, stellt der Text die Unzuverlässigkeit Mose aus. Damit aber zieht er sich selbst in Zweifel, weil der Text Mose privilegierte Mittlerschaft nicht nur explizit behauptet (etwa in Dtn 34,10), sondern auch selbst als Mose Rede auftritt, die nun insgesamt in Frage gestellt wird.

5. DER TOD UND DAS LIED

Diese mediale Reflexion betrifft nun auch den Schriftcharakter des Textes. Vor allem Jan Assmann hat das Deuteronomium als mächtigen Akt der Verschriftlichung und damit als Einschnitt in der Mediengeschichte gedeutet.³⁴ Hier finde man den Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit ebenso wie den vom Charisma zum Kanon – und wieder spielt dabei Mose Tod eine entscheidende Rolle, erfordert doch das Abtreten des charismatischen Führers eine Kanonisierung, wie das Deuteronomium mit seiner stets wiederholten Kanonformel, man möge nichts hinzufügen und nichts wegnehmen, deutlich macht. Aber wieder ist die Grenze nicht so scharf zu ziehen. Nicht nur wird, wie bereits gesehen, gerade im Deuteronomium das Gesetz als ein mündliches inszeniert, eben

³³ Vgl. dazu DANIEL BOYARIN, *Duale Zeichen, Mehrdeutigkeit und die Dialektik intertextueller Interpretationen*, in: SCHMIDT/WEIDNER (Hrsg.), *Bibel als Literatur*, München 2008, 309–330.

³⁴ Vgl. JAN ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, bes. 212 f. Assmanns literale Lektüre des Bibeltexes als historische Quelle ist paradigmatisch für die in kulturwissenschaftlichen Untersuchungen nicht seltene Ausblendung des literarischen Charakters der Texte.

als *Rede* von Mose: »Das sind die Worte, die Mose vor ganz Israel gesprochen hat« (Dtn 1,1); »Mose trat vor ganz Israel hin und sprach diese Worte« (Dtn 31,1). Auch stellt gerade Mose Tod diese eben erst gezogene Grenze zwischen Mündlichkeit zur Schriftlichkeit wieder in Frage. Denn genau in dem Moment, in dem der Übergang vom Wort zur Schrift narrativ vollzogen wird – in den letzten Kapiteln des Deuteronomiums, in denen das Gesetz abgeschlossen und versiegelt wird –, wird das Unzureichende der Schrift betont.³⁵

Unmittelbar nachdem die Weisung noch einmal vor dem Volk verlesen wird, kündigt der Herr ein weiteres Mal Mose Tod an:

»Und der Herr sagte zu Mose: »Sieh, du wirst jetzt bald zu deinen Vätern gebettet werden. Dann wird dieses Volk sich erheben; man wird in seiner Mitte Unzucht treiben, indem man den fremden Göttern des Landes nachfolgt, in das es jetzt hineinzieht, es wird mich verlassen und den Bund brechen, den ich mit ihm geschlossen habe.« (Dtn 31,16)

Der Text geht hier ins Futur über und berichtet nicht nur vom kommenden Tod, sondern auch von der Zeit danach, in der das mosaische Gesetz vergessen und damit alles, was Mose gerade unternimmt, umsonst gewesen sein wird. Um dieses Vergessen zwar nicht zu verhindern, doch im Nachhinein rückgängig zu machen, soll Mose den Israeliten ein »Lied« beibringen, das dann schließlich den Inhalt des nächsten Kapitels 32 bilden wird:

»19 Doch jetzt schreibt dieses Lied auf! Lehre es die Israeliten! Lass es sie auswendig lernen, damit dieses Lied mein Zeuge gegen die Israeliten werde. 20 Wenn ich dieses Volk in das Land geführt habe, das ich seinen Vätern mit einem Schwur versprochen habe, in das Land, wo Milch und Honig fließen, und wenn es gegessen hat und satt und fett geworden ist und sich anderen Göttern zugewandt hat, wenn sie ihnen gedient und mich verworfen haben und es so meinen Bund gebrochen hat, 21 dann wird, wenn Not und Zwang jeder Art es treffen, dieses Lied vor ihm als Zeuge aussagen; denn seine Nachkommen werden es nicht vergessen, sondern es auswendig wissen.« (Dtn 32,19-21)

Zeitlich wird hier eine Stufe der vollendeten Zukunft imaginiert, die grammatisch nicht ganz leicht zu konstruieren ist: Wenn die Israeliten in das Land gezogen sind und (danach) Gott verraten haben werden und (erneut danach) in Not gekommen sein werden, dann wird dieses Lied sie erinnern, nämlich an diesen gegenwärtigen Moment der Aussage sowie an das Gesetz, das in diesem Moment gegeben wird. Das Lied wird also nicht einfach dauern – auch wenn es auswendig

³⁵ Ein paralleler Fall ist Jeremia 36, wo die Niederschrift der prophetischen Worte sofort dem Feuer zum Opfer fällt.

gewusst wird –, sondern es wird *wiederkommen*, nach dem Tod und nach dem Vergessen. Es wird nicht einfach als Erinnerung auftauchen, sondern als »Zeuge« (Dtn 31,19), der offensichtlich in einer Anklage gegen das Volk auftreten wird.³⁶ Das verschriftlichte Gesetz braucht ein Supplement, um *dauern* zu können, genauer gesagt: um die Wiederkehr des Vergessenen zu ermöglichen. Und dieses Supplement, das Lied, ist ein mündlicher, vor allem aber ein poetischer Text, der im folgenden Kapitel wiedergegeben wird und als *Lied des Mose* bekannt ist:

»1 Hört zu, ihr Himmel,
ich will reden,
Horch Erde
den Worten meines Mundes.
2 Meine Lehre wird strömen wie Regen,
meine Botschaft wird fallen wie Tau,
wie Regentropfen auf das Gras
und wie Tauperlen auf die Pflanzen.« (Dtn 32,1 f.)

Durch seine parallelistische Gliederung und durch seine ausgeprägte Bildlichkeit hat das Lied alle Charakteristika der hebräischen Poesie.³⁷ Himmel und Erde sind nicht nur ein typischer Parallelismus, sie spielen auch auf den Anfang der Schöpfungsgeschichte an und stellen das Bundesgeschehen in einen kosmischen Zusammenhang; auch die Lehre selbst wird als natürlich figuriert, denn sie ist so lebenspendend wie der Regen. Zugleich werden Himmel und Erde als Angerufene personifiziert und selbst zu Zeugen, die die Zeugenschaft des Liedes aufnehmen. Das Lied arbeitet in der Folge die naturale Bildlichkeit weiter aus, wenn es in einer Art Pastoral einen poetischen Rückblick auf die goldene Zeit Israels entwickelt und erzählt, wie der Herr selbst Jakob mit den Früchten des Feldes, mit Milch, Mehl und Wein ernährt – nur um dann in Vers 15 umso schärfer umzuschlagen:

³⁶ Erst nach dieser Ankündigung wird dann auch das Schreiben des Gesetzes mit der Idee der Zeugenschaft verbunden, wenn das in der Bundeslade niedergelegte Gesetz zum zukünftigen »Zeugen« bestimmt wird (Dtn 31,26) – womit genau die Szene des Buchfundes in 2Könige 22 vorweggenommen wird. Zur nicht weniger paradoxen Figuration der Verschriftlichung *dieses Buches* vgl. insbes. JEAN PEIRRE SONNET, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy*, Leiden u. a. 1997, bes. 335 ff., sowie BRIAN BRITT, *Rewriting Moses. The Narrative Eclipse of the Text*, London/New York 2004, 165–183.

³⁷ Zum Moseslied vgl. HAROLD FISCH, *Poetry with a Purpose. Biblical Poetics and Interpretation*, Bloomington 1988, 55–104.