

Wege zu dem Einen

Perspektiven zu den Frühphasen der Religionsgeschichte Israels

Von Manfred Görg

Von Martin Buber stammt ein Dialogstück »Elija« mit dem Untertitel: »Ein Mysterienspiel«¹. Der bekannte Prophet mit dem bezeichnenden Namen (»Mein Gott ist JHWH«) wird darin mit dem göttlichen Rufer und Herausforderer konfrontiert, der lediglich als »Die Stimme« in der Szenerie erscheint. Die Stimme ist es auch, das vernehmbare Wort, in dem sich nach Buber Gottes Wesen dem Menschen gegenüber manifestiert. Die Fülle des Wortes wiederum ist in der Kundgabe jenes geheimnisvollen Namens eingebunden, den Buber als einen »Er!«-Ruf deuten möchte, um zugleich eben diese Offenbarung (Ex 3,14) als eine »Selbstverkündigung des bei den Seinen daseienden, ihnen gegenwärtig bleibenden, des mitgehenden Gottes« zu verstehen². Jede Reflexion über das Selbstzeugnis Israels und seiner berufenen Sprecher muß sich in der Tat der Spannung zwischen dem sprachlichen Ausdruck einer Gotteserfahrung und der hintergründigen und sich aufdrängenden Wirklichkeit des Begegnenden selbst bewußt bleiben. Wenn sich in der Artikulation des eigentlichen Gottesnamens JHWH, des in der Wissenschaft gern ebenso distanziert wie lebensfremd titulierten »Tetragramms«, in Israel und im Judentum ein charakteristischer Vorbehalt entwickelt hat, der der unmittelbaren Aussprechbarkeit des Namens einen Riegel vorschiebt, muß darin letzten Endes der sich allmählich etablierende Eindruck des unauslotbaren und darum unaussprechlichen Mysteriums Gottes wahrgenommen werden. Zugleich hat der Name über allen Namen eine Dimension gewinnen können, die ihn geradezu als Programm der Beziehungen Gottes zu den Menschen erscheinen ließ. Trotzdem hat die Bedeutungsseite des Gottesnamens ihre elementare Rätselhaftigkeit bis zur Stunde bewahrt, da es nicht gelungen ist, über die Fragen zur Etymologie und zur primären semasiologischen Entwicklung ein umfassendes Einverständnis zu erzielen³. So hat es den Anschein, als verberge sich mit den ureigenen Dimensionen des Gottesnamens auch das, was man »Gründerfahrung Israels« nennen möchte, ohne dem letztlich auf die Spur kommen zu können, was

¹ Vgl. *M. Buber*, Werke. 2. Band: Schriften zur Bibel, München 1964, 1187—1229 (Niederschrift vom Jahr 1955; Erstpublikation: Würzburg 1963).

² *M. Buber*, Das Königtum Gottes, in: Schriften zur Bibel (n.1), 624. Zur Deskription, Genese und Kritik der »Verdeutschung« des Gottesnamens durch Buber vgl. vor allem *A.R. Müller*, Martin Bubers Verdeutschung der Schrift (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 14), St. Ottilien 1982, 70—100.

³ Zur Diskussion und Semantik des Gottesnamens vgl. vor allem die Übersichten von *R. de Vaux*, The Revelation of the Divine Name YHWH, in: Proclamation and Presence (Fs *G.H. Davies*), London 1970, 67—69; *D.N. Freedman / P.O'Connor*, in: ThWAT III, 1982, 533—554, mit Lit. Wenn *Freedman* allerdings von einem »Konsens der heutigen Forschung« in der Ableitungsfrage spricht bzw. gar von einer »Beweiskette« (S.545), können wir ihm nicht beipflichten.

»Gegenstand« dieser Erfahrung ist. Wie man sich gegenwärtig mehr und mehr von dem Versuch verabschiedet, bei der Rekonstruktion der Frühgeschichte Israels mit den bisher zur Verfügung stehenden Daten absolut festen Boden unter den Füßen zu gewinnen, entzieht sich scheinbar auch alles, was mit den Anfängen des israelitischen Gottesglaubens zu tun hat, dem Zugriff des religionsgeschichtlich interessierten Historikers⁴. Es kann aber auch kein Zweifel sein, daß der Theologe bei allen kritischen Vorbehalten gegenüber den bislang angebotenen Modellen der nach wie vor bohrenden Frage nach dem Ursprungscharakter dieser in der Weltgeschichte einmaligen »Grunderfahrung Israels« ausgesetzt bleibt, so daß er weder grundsätzlich ausweichen noch der Skepsis des Historikers im vollen Umfang folgen kann. Dabei sollte es sich auch von selbst verstehen, daß die permanente Herausforderung zu einer Antwort auf die »Grunderfahrung« nicht ein Echo in Gestalt augenfälliger und attraktiver Assoziationen auslösen sollte, die eine scheinbare Transparenz der Vorgänge um die elementaren Begegnungen Israels mit seinem Gott suggerieren. Das Mysterium der Anfänge des Gottesglaubens ist dazu ja nicht auf die religionsgeschichtlichen Primärstadien der Größe Israels beschränkt, es ist immer präsent und wirksam, wo es in vorexilischer und nachexilischer Zeit bis in die Mitte des Judentums und Christentums hinein um Artikulation und Vermittlung der genuinen Gottesidee geht, die das souveräne Erhabensein und die beständige Gegenwart in unvergleichlicher Weise in sich schließt. Die Palette sprachlicher Ausdrucksformen in einmaliger oder geprägter Ausführung, die Israels Rede von Gott im Alten Testament charakterisiert, reicht von den Erstlingsprodukten israelitischer Literaturgeschichte überhaupt bis zu den spätzeitlichen Werken, ja bis in die scheinbar so gottesferne Sprache des Predigers Kohelet und auch in die scheinbar so profane Poesie des Hohenlieds. Dabei muß der Exeget allerdings das dialektische Gotteszeugnis aushalten, wie er und alle, die sich um die Vermittlung israelitischer Gotteserfahrungen mühen, Teilhaber und Anwälte der Betroffenheit Israels werden müssen.

Die Selbstkundgabe JHWHs (Ex 3, 14)

Die Rückfrage nach dem Inbegriff israelitischer Gotteserfahrung, der Bedeutungsdimension des Namens JHWH, läßt immer wieder bei dem »Kerntext« der Selbsterschließung, der Offenbarung des Gottesnamens im Kontext der »Berufung des Mose« (Ex 2,23—5,5) innehalten, um in der paronomastischen Formulierung

⁴ Vgl. hier besonders die jüngste Darstellung der Geschichte Israels von *H. Donner*, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* (Grundrisse zum Alten Testament, ATD Ergänzungsreihe 4/1), Göttingen 1984, wonach sich allerdings auch der »Historiker« »nicht an der Suche nach dem sog. ‚Proprium‘ Israels beteiligen« »kann und darf«, welches »eine religiöse Kategorie« sei (S. 18). Gleichwohl ist zu fragen, ob der religionsgeschichtlich interessierte Historiker auf die Suche nach einer vorläufigen Definition der spezifischen und »ureigenen« Sache Israels grundsätzlich verzichten sollte. An der Herausforderung zu einer deskriptiven Erfassung des »Proprium« Israels, die ohne Wertungen erfolgen kann, »kann und darf« wohl auch der Historiker nicht vorbeisehen.

vom »Sein/Werden« Gottes (Ex 3,14) — nach der Einheitsübersetzung: »Ich bin der ‚Ich-bin-da‘« — eine sprachliche Verdichtung nach Art einer »Kurzformel des Glaubens« an die Wesenheit Gottes wahrzunehmen⁵. Mit dieser Gewichtung der freilich kaum gänzlich in unseren Sprachbereich transformierbaren Diktion verbindet sich meist auch die Vorstellung, so gut wie unüberbietbar nahe am ursprünglichen Verständnis des JHWH-Namens zu sein, um so eher, da der Kontext selbst allen Anlaß zu geben scheint, an die früheste, zugleich auch, da Gott in den Mund gelegt, kompetenteste Interpretation des Gottesnamens zu denken. Die literarische Beurteilung unserer Textstelle sieht nun freilich nicht den ältesten Schriftsteller des Alten Testaments am Werk, sondern überwiegend noch den sogenannten »Elohisten« (8. Jh.), dessen nordreichgebundene Vorliebe für die Gottesbezeichnung Elohim ihn veranlaßt habe, die Offenbarung und Deutung des JHWH-Namens erst in einer besonderen Version der Dornbuschszene darzustellen⁶. Von jetzt an ist dieser Perspektive gemäß nicht mehr nur der »Gott der Väter«, sondern der in einem unverwechselbaren Namen gegenwärtige und anrufbare Gott JHWH in Erscheinung getreten. Der herrschenden theologischen Wertung der Selbstkundgabe hat Martin Buber exemplarisch Ausdruck verliehen: Gott macht »keine theologische Aussage über seine Ewigkeit oder gar seine ‚Aseität‘, sondern er spricht seiner Kreatur, seinem Menschen, seinem Volk den Zuspruch zu, dessen sie bedürfen und der alle magische Unternehmung zunichte, aber auch überflüssig macht. Das erste ehje spricht einfach zu: Ich werde da sein (je und je bei meiner Schar, bei meinem Volk, bei euch) — also braucht ihr mich nicht zu beschwören; und das folgende ascher ehje kann nach allen Parallelen nur bedeuten: als welcher immer ich dasein werde, als der ich je und je dasein werde, d.h. so wie ich je und je werde erscheinen wollen, ich selber nehme meine Erscheinungsformen nicht vorweg — und da meint ihr mit irgendwelchen Mitteln mich bestimmen zu können, hier und nicht anderswo, jetzt und nicht anderswann, so und nicht anderswie zu erscheinen! Zusammen also: ihr braucht mich nicht zu beschwören, aber ihr könnt mich auch nicht beschwören⁷«.

Nun ist kein Zweifel, daß ein solch außerordentliches Reflexionsniveau ein Stadium innerhalb der alttestamentlichen Religionsgeschichte voraussetzt, das nicht in den literarischen Schöpfungen der älteren Königszeit und deren genuinen Tendenzen greifbar zu sein scheint, sofern diese — vor allem in Gestalt der jahwistischen und elohistischen Geschichtsdarstellung — überhaupt noch im bisher angesetzten Umfang einer Frühdatierung zuzuführen sind. Im Zentrum der elohistischen Darstellung, deren Identität und Eigenständigkeit neben der zeitlichen Fixierung gegenwärtig besonderer Kritik ausgesetzt sind, steht doch die Betonung der »Gottes-

⁵ Vgl. hierzu *M. Görg*, »Ich bin mit Dir«. Gewicht und Anspruch einer Redeform im Alten Testament, in: *ThGl* 70 (1980) 218—221.

⁶ Vgl. etwa *K. Jaroš*, Die Stellung des Elohisten zur kanaänischen Religion (OBO 4), Freiburg/Göttingen ²1982, 16; zur Kritik vgl. u.a. *R. Smend*, Die Entstehung des Alten Testaments (Theologische Wissenschaft), Stuttgart ²1984, 82; *P. Weimar*, Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23—5,5 (OBO 32), Freiburg/Göttingen 1980, 46—48.

⁷ *M. Buber*, Königtum Gottes, in: *Schriften zur Bibel* (n.1) 623 f.

furcht« als eines elementaren Verhältnisses zwischen Gott und Mensch⁸. Gewiß steht diese in einem unversöhnlichen Gegensatz zu magisch-mantischen Praktiken, wie sie unter kanaäischem Einfluß auch im frühen Israel geübt worden sein mögen. Die ganz auf eine »theozentrische« Reflexion bezogene Diktion der Selbstkundgabe von Ex 3,14 geht einen erheblichen Schritt weiter, da sie nicht nur die Idee einer fehlenden Manipulierbarkeit Gottes impliziert, sondern positiv die Dominanz des göttlichen »Seins« und »Werdens« zur Sprache bringt. Dabei muß damit gerechnet werden, daß der Autor dem Gottesnamen JHWH eine verbindliche Interpretation zukommen lassen will, die mit der auch für den Gottesnamen angesetzten hebräischen Entsprechung der Verbbasis »Sein« bzw. »Werden« operiert, ein Vorgehen, das sich durchaus mit sonstigen Bemühungen einer späteren Literaturstufe um Erklärungen mit dem Anschein etymologischer Herleitungen vergleichen läßt. Es handelt sich um jenen Schriftsteller, der Zeitgenosse des Königs Hiskija von Juda und des Propheten Jesaja war und in der alttestamentlichen Literaturgeschichte mit der (etwas unglücklichen) Bezeichnung »Jehowist« versehen worden ist⁹. Das Interesse dieses Autors, der u.a. gemeinsam mit Jesaja die Unbedingtheit des Postulats »Sich-festmachen-in-JHWH« verdeutlicht (vgl. Gen 15,6; Jes 7,9) und damit das Fundament für das Nachdenken über den Glaubensprozeß überhaupt legt, zielt auf eine Totaldeutung menschlicher Bestimmung von JHWH her und transzendiert so alle bis dahin gebotenen Qualifizierungen der Beziehung Gott-Mensch bzw. Mensch-Gott. Das »Sprachspiel« mit der Basis »Sein« bzw. »Werden« geht mit der Akzentsetzung auf den die Geschichte souverän dirigierenden JHWH konform.

Die Intentionen dieses in den Pfaden des Jahwisten operierenden, aber mit noch größerer Radikalität die Dominanz JHWHs betonenden Autors werden bereits in dem von ihm verantworteten Doppelnamen JHWH-Elohim programmatisch sichtbar (vgl. Gen 2,4!)¹⁰. Hier geht es keineswegs nur um eine formale Assoziation des vom Jahwisten verwendeten Gottesnamens JHWH mit der dem Elohisten zugeordneten Gottesbezeichnung Elohim, sondern um eine theologische Neuprägung eines radikalen Gottesverständnisses, das am ehesten deutlich wird, wenn man religionsgeschichtliche Perspektiven geltend macht. Man darf hier wohl auf eine analoge Namengebung hinweisen, die in der Nachbarkultur des spätzeitlichen Ägypten eine zeitgenössische Blüte erfahren hat, nämlich den »Doppelnamen« Amun-Re, dort gern mit dem Zusatz »König der Götter« versehen (»Amonrasonther«). Auch die ägyptische Gottesvorstellung zielt hier auf die umfassende Kompetenz des Schöpfergottes, der Distanz und Nähe zur geschaffenen Welt in sich begreift. Doch ist Amun-Re keinesfalls der Souverän der geschichtlichen Wege und Schicksale des Volkes oder der Gemeinschaft, wengleich er auch als Gott des Einzelnen um Hilfe

⁸ Vgl. dazu u.a. P. Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146), Berlin/New York 1977, 167.

⁹ Zur Arbeit des »Jehowisten« in Ex 3,13 f. vgl. besonders Weimar, Berufung des Mose (n.6) 255–264.

¹⁰ Zum »morphosyntaktischen Problem« der Wortverbindung vgl. vor allem J.P. Floß, Sprachwissenschaftliche Textanalyse als Konkretion der hermeneutischen Regeln in der dogmatischen Konstitution »Dei verbum« am Beispiel Gen 2,4b–9*, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 19 (1982) 93–96 mit Anm. 8.

angerufen werden kann. JHWH-Elohim ist demgegenüber der in die Menschheitsgeschichte eingreifende, die menschlichen Hoffnungen absolut bindende Gott, der nach ureigenem Ermessen Sicherheit und Zukunft gewährt.

Der literarische Anwalt der, wie wir sagen dürfen, »Pro-JHWH-Bewegung« des 8. Jh. v. Chr. hat allem Anschein nach auch in seiner Formulierung von Ex 3,14 eine Art kontrastierenden Gottesbildes gezeichnet. In keiner der orientalischen Hochkulturen ist in so ausladender Weise vom »Sein« oder »Werden« der höchsten Gottheit die Rede wie in Ägypten. Unter Verwendung der einschlägigen Verbbasis »cheper« kann etwa in einem ägyptischen Hymnus der Ramessidenzeit der schon zitierte Hochgott Amun wie folgt tituliert werden:

»Geheim an Verwandlungen, funkelnd an Erscheinungsformen
wunderbar erscheinender Gott, reich an Gestalten«,

um dann u.a. in dialektischer Weise charakterisiert zu werden:

»Er ist ferner als der Himmel,
er ist tiefer als die Unterwelt,

Kein Gott kennt seine wahre Gestalt,
sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriften,
man lehrt nicht über ihn etwas Sicheres.

Er ist zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu enthüllen,
er ist zu groß, um ihn zu erforschen,
zu mächtig, um ihn zu erkennen.

Man fällt nieder auf der Stelle vor Schrecken,
wenn man seinen geheimen Namen wissentlich oder unwissentlich ausspricht¹¹.«

Die ägyptische Theologie erkennt demnach bei aller urzeitlichen Präsenz des Schöpfergottes in der Welt dessen geheimnisvolle Verborgenheit, dringt aber aufs Ganze gesehen nicht zu einer Gottesvorstellung durch, die Ferne und Nähe Gottes im geschichtlichen Erfahrungsbereich eines Volkes oder eines Einzelnen zum Glaubensbekenntnis erhebt und damit das Mysterium Gottes in einer noch tiefer greifenden Anerkennung namhaft macht. Gerade in der Eigentümlichkeit des sprachlichen Ausdrucks gewinnt die alttestamentliche Selbstkundgabe Ex 3,14 eine religionsgeschichtlich genuine Perspektive, da in ihr nicht nur die kreative Mannigfaltigkeit und hintergründige Wirklichkeit Gottes zur Geltung kommen, sondern insbesondere die auf Gegenwart und Zukunft angelegte Dimension des göttlichen »Seins« und »Werdens« mit dem Blick auf den konkreten Einstieg in die Geschichte Israels eingefangen ist. JHWH ist eben nicht nur Schöpfergott, sondern Gott Israels. Bei aller Zurückhaltung gegenüber einer verbindlichen Wiedergabe sollte sich eine Übersetzung wie »Ich bin, der ich sein werde« am ehesten empfehlen: dieses »imperfektive« Sein, die unbegreifliche lebendige Wirklichkeit Gottes macht JHWH in den Augen Israels größer als Amun, wirkmächtiger als jeden anderen Gott.

¹¹ Übersetzung im Anschluß an *J. Assmann, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.—20. Dynastie (OBO 51), Freiburg/Göttingen 1983, 201.*

Vom Ursprung der JHWH-Glaubens

Die Selbstoffenbarung JHWHs in Ex 3,14 kann trotz ihrer Einbindung in die Begegnungsszene Mose am Dornstrauch nicht einfach als literarisches Echo einer Erstlingserfahrung Gottes in der Frühzeit Israels verstanden werden. Dagegen spricht nicht nur die relativ späte und zugleich zeitgebundene Reflexionsebene, sondern in erster Linie die Gestalt des JHWH-Namens selbst, der seiner etymologischen Ableitbarkeit nach nicht mehr ohne weiteres in Verbindung mit der hebräischen Basis »sein« bzw. »werden« betrachtet werden muß. Philologische Erwägungen unter Einbeziehung des altorientalischen Namenmaterials haben zwar begründeten Anlaß zu der Vermutung gegeben, daß JHWH soviel wie: »Er ist, oder: er erweist sich« (W. von Soden) bedeuten könne¹², um zugleich auch eine hinlänglich stabile Brücke zur Namensdeutung in Ex 3,14 schlagen zu dürfen, doch ist mit der noch weithin übernommenen Anbindung an eine Verbbasis des Semitischen mit der Bedeutung »sein« bzw. »sich erweisen« keinerlei Gewißheit gewonnen. Wir werden daher damit rechnen müssen, daß ebenso wie im außerisraelitischen Raum Etymologie und Interpretation von Götternamen auseinandergehen können, so auch in der Religionsgeschichte Israels ursprüngliche Auffassung des Gottesnamens und nachherige Deutung differieren, ohne daß damit eine fundamentale Modifikation der Verständnisebene verbunden sein muß.

Schon J. Wellhausen als Wegbereiter kritischer Religionsgeschichte Israels hat die Annahme vertreten, daß JHWH etymologisch am ehesten mit dem im Hebräischen noch erhaltenen Äquivalent der Verbbasis »wehen« zu erklären sei: »er fährt durch die Lüfte, er weht¹³«. Mit dieser Interpretation ist natürlich einer Sicht entsprochen, die JHWH als Beherrscher der Naturgewalten verstehen möchte und darin einen elementaren und ursprünglichen Zug göttlicher Manifestation erkennen will. Zugleich wäre eine unmittelbare Verwandtschaft mit einer charakteristischen Prädikation des kanaäischen Gottes Baal, der »über den Wolken fährt«, angesprochen, wie diese ja auch in der hymnischen Literatur Israels als seltenes Epitheton auch für JHWH reklamiert wird (Ps 68,5). Dabei könnte die universale Dominanz erst das allmähliche Resultat einer Entwicklung sein, die an ihrem Anfang JHWH als naturmächtigen Lokalgott begreift. Nicht erkennbar wäre freilich, ob und wie sich allein in Bezug auf JHWHs Kontrollgewalt über kosmische Vorgänge seine Rolle als Dirigent und Anwalt der Geschichte von Gruppen und Individuen ausdeuten ließe. Auch vom Verständnis des Gottes Baal als eines »Wolkenfahrers« führt kein direkter Weg zu einer geschichtsbezogenen Gottheit, als welche Baal offenbar niemals in Erschei-

¹² Vgl. W. von Soden, Jahwe »Er ist, Er erweist sich«, in: Welt des Orients 3 (1964/6) 177—187 (Nachdruck in: H. P. Müller (Hrsg.), Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden (BZAW 162), Berlin/New York 1985, 78—88.)

¹³ J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin ⁵1904, 25, Anm. 2 (»Die Etymologie ist durchsichtig«). Vgl. jüngst auch E. A. Knauf, Eine nabatäische Parallele zum hebräischen Gottesnamen, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 23 (1984) 25—28.

nung tritt. Doch kann das scheinbar nur auf natürliche Vorgänge zielende Grundwort für JHWH durchaus in einem umfassenderen Sinn verstanden werden, da sich zumindest in der ägyptischen »Randzone« des semitischen Sprachbereichs eine Bedeutungsseite erhalten hat, die auch das überraschende und beeindruckende »Herabfallen« einer Gestalt, das Hinabsteigen zum Zwecke des Beistands zum Inhalt haben kann¹⁴. Demnach wäre keinesfalls zwingend geboten, im Blick auf die originäre Sinngebung des Gottesnamens ausschließlich an Naturerscheinungen zu denken. JHWH ließe sich vielmehr (auch) als der von oben Kommende, als jemand, der »herabsteigt«, deuten. Gerade das Herabsteigen Gottes findet als Vorstellung der Epiphanie JHWHs in den frühen Überlieferungen deutliche Resonanz¹⁵. Das Herabsteigen von oben ist freilich nach den Belegstellen in zwei Richtungen offen, es kann um des Beistands, aber auch um der Vernichtung willen realisiert werden. Die doppelte Orientierung des Schützens und Zerstörens ist in der Bedeutungsseite des Grundworts auf dem profanen Sektor überzeugend nachweisbar, auf die Semantik des »herabsteigenden« Gottes übertragen meint sie die »Doppelgesichtigkeit« Gottes, das in Israel anscheinend von allem Anfang an empfundene Zusammengehen des »Bewahrenden« und »Schlagenden« in der Gottheit, das »Apotropäische« schlechthin. Im Gottesnamen wäre so die für Israel so herausfordernde Ambivalenz des Majestätischen grundgelegt.

Noch von einem anderen außerbiblischen Befund her lassen sich Ursprungsbeziehungen namhaft machen, die zur Klärung der Konturen des originären Umfeldes der JHWH-Verehrung einen Beitrag leisten können. Der Gottesname ist nämlich als Ortsname in ägyptischen topographischen Listen des Neuen Reichs belegt, die auf Bauteilen ägyptischer Tempelanlagen im sudanesischen Nubien eingraviert sind. Es handelt sich um die Tempelbauten Amenophis' III. in Soleb und Ramses' II. in Amara-West. Die angehende Namenseintragung lautet in beiden Fällen:

»Land der Schasu, (nämlich) JHW¹⁶«,

wobei die Bezeichnung »Schasu« eine teils sesshafte, teils nomadische Bevölkerungsgruppe meint, die sich allem Anschein nach zunächst vorwiegend in den nördlichen Kulturrandzonen Syrien-Palästinas aufgehalten hat, um dann im weiteren Verlauf des Neuen Reichs auch in Südpalästina in konzentrierter Weise präsent zu sein. Die Namensform JHW stellt eine Art Vorform des sog. Tetragramms dar und bedeutet im Kontext einer jeweils von den Listen gebotenen Gruppe von »Schasu«-Ländern eine Subregion des von den »Schasu« in Beschlag genommenen Aufenthaltsbe-

¹⁴ Im Vorfeld einer ausführlicheren Diskussion sei hier nur auf die etymologischen Bemerkungen in *F. Buhl, W. Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Berlin 1962, 176f., hingewiesen.

¹⁵ Vgl. dazu u.a. *J. Jeremias, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn ²1977, 106, 184f.

¹⁶ Zu den Belegen vgl. *M. Görg, Jahwe — Ein Toponym?*, in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 1 (1976) 7—14. Ergänzungen und Nachträge demnächst in Band 11 der von mir herausgegebenen Reihe »Ägypten und Altes Testament«, Wiesbaden. Vorsorglich sei darauf hingewiesen, daß die von *Freedman/O'Connor, ThWAT* III (n.3) 542, gegebenen Daten im Detail nicht zutreffend sind.

reichs. Noch nicht befriedigend geklärt ist, ob die genannten Listen mit der Eintragung JHW jeweils die gleiche historische und geographische Situation widerspiegeln. Während die jüngere Liste Ramses' II. (2.H. 13. Jh.) eine partielle Kopie der älteren aus der Zeit Amenophis' III. (1.H.s 14. Jh.) zu sein scheint, beide Listen sogar auf eine noch ältere Grundlage zurückgehen können¹⁷, kann noch nicht mit letzter Sicherheit gesagt werden, ob mit den »Schasu«-Distrikten jeweils die gleiche Region südöstlich des Toten Meeres gemeint ist, wie man in der Regel annimmt. Möglich ist, daß mit der »Völkerwanderung« der »Schasu« von Norden nach Süden auch eine qualifizierte Gruppe von Untergliederungen, darunter auch die Gruppe der »Schasu« mit dem Namen JHW, den Weg in das südpalästinische Gebiet gefunden hätte, um dort eine teils ansässige, teils bewegliche Formation zu bilden. Sicher ist jedenfalls, daß es zu Beginn der 19. Dynastie zu einer massiven Konzentration von »Schasu«-Formationen im unmittelbaren Interessenbereich der Ägypter in Südpalästina gekommen ist, wie uns zeitgenössische Darstellungen aus der Regierungszeit Sethos' I., des Vaters Ramses' II., bezeugen. Auch die Bevölkerungseinheit mit dem Namen JHW, der also sowohl die Gruppe selbst wie auch deren »Reservat« bezeichnen kann, befindet sich so spätestens zu Beginn des 13. Jh. im Einzugsgebiet militärischer Operationen ägyptischer Pharaonen. Leider erfahren wir aus den ägyptischen Nachrichten wenig über die besonderen Lebensverhältnisse und schon gar nichts über die religiöse Orientierung der »Schasu«, von den speziellen Erlebnissen und Erfahrungen der »JHW-Gruppe« ganz zu schweigen. Die Rahmenbedingungen des Schicksals dieser Gruppe werden jedoch augenfälliger, wenn man die besonderen Interessen der Ägypter an möglichst ungestörten Expeditionswegen nach Syrien-Palästina (mit der speziellen Blickrichtung auf die strategisch wichtige Stadt Qadesch am Orontes in Syrien) und nicht zuletzt an der Sicherung der Zugangswege zu den Kupferminen von Timna und Punon bedenkt, die beide im Einzugsbereich der »Schasu«-Gruppen in Südostpalästina gelegen waren. Man wird damit rechnen dürfen, daß der Handel mit den Produkten der frühen Bergbaubetriebe von den ortsansässigen und von den Ägyptern als Facharbeiter ausgebildeten »Schasu«-Leuten mit begehrlchen Augen angesehen wurde, bis es zu immer häufigeren Konfrontationen kam, die die Ägypter ihrerseits mit Gewalt und vor allem mit dem »bewährten« Mittel der Zwangsdeportation zu beenden suchten. Einen naturgemäß hochstilisierten und so spektakulären Deportationszug mit »Schasu«-Leuten auf dem Wege zur Grenze Ägyptens zeigt eine Illustration Sethos' I. auf der Nordwand des berühmten Säulensaales im Amun-Tempel von Karnak¹⁸.

Es wird daher nicht befremden, daß die »Schasu«-Gruppen Südostpalästinas, darunter die »JHW-Gruppe«, ungleich militanter gewesen sein dürften als etwa ihre Stammesgenossen aus den übrigen Randzonen Syrien-Palästinas. Wenn wir auch kein außerbiblisches Material über die religiöse Erfahrungswelt dieser »JHW-

¹⁷ Näheres dazu einstweilen bei E. Edel, Die Ortsnamenlisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb im Sudan, in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 11 (1980) 63—65.

¹⁸ Vgl. dazu zuletzt A. S. Spalinger, The Northern Wars of Seti I: An Integrative Study, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 16 (1979) 29—47.

Gruppe« zur Hand haben, darf man doch annehmen, daß die Vorstellungen vom Stammesgott dieser Gruppe, dessen Name nach dem Beispiel manch anderer Gottesnamen aus dem Orient (vgl. etwa Assur als Orts-, Volks- und Gottesname) zugleich den Stamm oder eher die Sippe und den Aufenthaltsbereich umfassen kann, die so verehrte Bezugsgottheit für Land und Bevölkerung als eine eher kriegerische, zum Schutz der Sippe und zur Abwehr der Feinde eingreifende Instanz erscheinen ließen. Die Gottheit mit dem Namen JHW, welche Form auch unabhängig von den ägyptischen Belegen als Vorform des »Tetragramms« JHWH angesehen wird¹⁹, kann daher vor allem im Zusammenhang mit den frühen Auseinandersetzungen mit Ägypten als »Kriegsmann« gedacht worden sein, wie dies im sog. Schilfmeerlied artikuliert worden ist (Ex 15,3). Die frühen Erfahrungen der »JHW-Gruppe« sind daher allem Anschein nach vom Kampf um ihre Lebensinteressen geprägt. Dabei muß sich ihr Bezugsgott ein ums andere Mal als »schützender« und »schlagender« Gott erwiesen haben, in erster Linie aber wohl zu dem Zeitpunkt, da es gelang, sich dem Zugriff der Ägypter endgültig zu entziehen.

Auf dem Hintergrund der Sippenbildung und deren Konsequenzen kann der Name JHW bzw. JHWH erneut in einem besonderen Licht gedeutet werden. Die Bezeichnung der »Schasu«-Sippe geschieht im Ägyptischen mit einem Ausdruck, der sich auf das gleiche Grundwort zurückführen läßt, der möglicherweise dem Gottesnamen zugrundeliegt²⁰. Während die Sippe als Organisationsform verstanden wird, die sich als Verwandtschaftsgruppe im Unterschied zur Kleinfamilie bzw. zur größeren Stammesformation konstituiert und der außerbiblischen Dokumentation gemäß einer Führerpersönlichkeit unterstellt, um so ein überlebensfähiger Verband zu bleiben, kann ihre Gottesbeziehung kaum anders denn als Hinordnung auf denjenigen begriffen werden, der »von oben kommt« und zugleich das »Zueinanderkommen« seiner Verehrergruppe inszeniert. Es hat so den Anschein, als sei bereits in den Anfängen des »Jahwismus« ein Zusammengehen der vertikalen und horizontalen Dimension erkennbar, eine Art Koinzidenz jedoch, die im Gottesbegriff selbst ihre Wurzeln hat, d.h. das Resultat einschlägiger Gotteserfahrungen darstellt: JHWH deszendiert und er stabilisiert die Seinen.

Bei alledem kann freilich von einem ausgeprägten Monotheismus keine Rede sein. Die Sippe erkennt und anerkennt ihren Bezugsgott, ohne damit Dämonen mannigfaltiger Gestalt und Wirkkraft bewußt aus ihrem Lebenskreis zu verbannen. Die JHW-Sippe wird gleichwohl ihrem »Führungsgott« eine Art Präzedenz vor den diversen Numina zugesprochen haben, die sich um so stärker einprägen ließ, je konturenreicher die Rolle war, die man JHW beim Überlebenskampf der Sippe zuschreiben konnte. Es ist gut verständlich, daß Glaube und Gottesdienst der frühen JHW-Gemeinde mit dem Erlebnishorizont der Sippe verwoben waren und weder den Nachbarsippen noch gar den etablierten Völkern oder Nationen als exemplarische

¹⁹ Vgl. etwa *M. Rose*, *Jahwe. Zum Streit über den alttestamentlichen Gottesnamen*, Zürich 1978, 34–43.

²⁰ Zur Terminologie der »Sippe« in ägyptischen Texten vgl. *D. Franke*, *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich* (Hamburger Ägyptologische Studien 3), Hamburg 1983, 197–203.

Orientierung dienen wollten. JHW war Bezugsgottheit seiner Sippe und nichts sonst. Leider wissen wir so gut wie nichts über Qualität und Modalität des Gottesdienstes selbst. Sollte es möglich sein, die im Bergbauheiligtum von Timna aufgefundene Kupferschlange als Votivgabe²¹ an eine »Schasu«-Gottheit, vielleicht sogar JHW, zu deuten, könnte man wohl erwägen, ob man mit der Weihung nicht gerade jenen Doppelaspekt der Gottheit, den »Schützenden« und den »Schlagenden«, treffen wollte, da die Schlange in religionsgeschichtlicher Typik sowohl Heilung wie auch Gefährdung für Leib und Leben symbolisieren kann. Das Schlangensymbol hat immerhin in der Religionsgeschichte Israels eine signifikante Rolle gespielt und, wie noch zu sehen sein wird, die allmähliche Konzentration auf die Verehrung JHWHs allein nicht unerheblich beeinflußt.

Krisen und Wachstum des JHWH-Glaubens

Wenn der Glaube an JHWH als den alleinigen und einzigen Gott Israels und gar der Völker überhaupt keineswegs am Anfang der JHWH-Verehrung steht, im Gegenteil erst das Ergebnis wechsellagerter und nachhaltiger Erfahrungen und Reflexionen ist, muß nach der Genese des »Jahwismus« im Rahmen der Volkwerdung Israels gefragt werden. Es gilt hier die These: Krisen und Wachstum des JHWH-Glaubens bedingen sich gegenseitig, denn einerseits profiliert sich die JHWH-Vorstellung im Kontext und im Gefolge der Auseinandersetzungen der JHWH-Sippe, andererseits fordert eben die Intensivierung des besonderen Gottesglaubens zur Konfrontation mit gegenläufigen Tendenzen außerhalb und innerhalb des JHWH-Volkes heraus. Die Orientierung an JHWH ist allem Anschein nach im wesentlichen drei einschneidenden Krisen ausgesetzt gewesen, der Bewährung unter der Dominanz Ägyptens, der Integration in die Konsolidierungsprozesse der vorstaatlichen Zeit und schließlich der Begegnung mit der nationalköniglichen Herrschaftsform Israels bzw. Israels und Judas in der Zeit bis zum Exil.

Die Lage der deportierten »Schasu«-Sippenteile in Ägypten entspricht dem Schicksal dienstverpflichteter Gastarbeiter überhaupt: eine Integration in die Lebensverhältnisse der Städtebewohner und herrschenden Schichten findet nicht statt. Es ist freilich auch kaum damit zu rechnen, daß das Sippenbewußtsein etwa der JHW-Gruppe irgendeine Verschmelzung mit ägyptischen Gesellschaftsformen im Ostdeltagebiet zugelassen hätte, von mancherlei Verbindungen mit den Bevölkerungsteilen abgesehen, die bereits seit längerem aus Asien eingewandert und im Lande hinlänglich etabliert gewesen sein mögen oder ebenfalls zwangsverpflichtet worden waren, ohne den »Schasu«-Sippen anzugehören²². Hier mag es im Zuge gemein-

²¹ Nach O. Keel / M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land*, Band 2: Der Süden, Zürich/Einsiedeln/Köln/Göttingen 1982, 302, ist die Kupferschlange »wohl als Votivgabe für ein verlorenes Kultbild oder eine Massebe zu verstehen«.

²² H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel* (n. 4) 90f., möchte am ehesten an »semitische Nomaden nach Art der« Schasu denken, »die ins Ostdelta eingewandert waren und dort in die Mühle der ägyptischen

samer Interessen zu gemeinsamen Aktionen und Operationen gekommen sein, wie es zum Ende der 19. Dynastie (um 1200) zu einer ausgesprochenen Aufstandsbewegung unter massiver Beteiligung semitischer Gruppen im Ostdelta gekommen ist, welcher der Pharaos Sethnacht ein markantes Ende setzte²³. Die Präsenz der »Schasu«-Leute in Ägypten wird sich freilich dort konzentriert haben, wo der Pharaos Arbeitskräfte zur Erstellung seiner Bauten nötig hatte. Hier ist in erster Linie an die »Ramsesstadt« zu denken, die beim heutigen Dorfe Qantir im Ostdelta an einem ehemaligen Nilarm gelegen war und nach dem Vorbild älterer Anlagen auch eine Arbeitersiedlung im Einzugsbereich aufgewiesen haben wird²⁴. Neben der gesellschaftlichen Differenz zu den höfischen Gepflogenheiten muß vor allem das Herrscherbild Ramses' II. mit dessen Ambitionen zur Gottgleichheit bei denen Anstoß erregt haben, die sich mit einem derart zugespitzten Erwählungsbewußtsein und einer so zur Schau getragenen Dominanz nicht befreunden konnten. Die Konfrontation der Gottesbilder geht auch hier mit der Diskrepanz zwischen den Klassen konform. Der von den »Schasu«-Leuten der Sippe JHW gepflegte Gottesglaube konnte in der unmittelbaren Begegnung mit den Herrschaftsbedingungen in der Ramsesstadt und mit dem Göttlichkeitswahn des regierenden Pharaos nur an Attraktivität gewinnen, da ihm ja Souveränität und Nähe bei der Sippe mehr bedeutet haben mögen als Selbstherrlichkeit des urbanen Statusdenkens. Allerdings sind Deportation und Zwangsverpflichtung zweifellos auch geeignet gewesen, eben diese Vorstellung vom »schützenden« und »schlagenden« Gott in eine eklatante Krise zu stürzen, die erst in der wie auch immer vollzogenen Loslösung von Ägypten behoben werden konnte, um dann freilich der neuen Idee vom rettenden und befreienden Gott Nahrung zu geben. Der Widerstand der JHW-Leute endet in der sogenannten Exodusbewegung, die allem Anschein nach Absetzvorgänge nach Art einer Flucht oder auch einer Vertreibung in sich schließt²⁵ und in den diversen literarischen Reflexionen aus der frühen Königszeit bis hin zur exilisch-frühnachexilischen Zeit Israels ihre Spuren hinterlassen hat. Der Gott dieses Exodus ist religionsgeschichtlich als ein Gott zu beschreiben, der seine Kompetenz nicht nur in der angestammten Region Südostpalästinas geltend macht, sondern die Seinen in das aufgenötigte »Exil« begleitet und sie von dem irdischen Herrschaftsanspruch machtbesessener Potentaten befreit. Der Glaube Israels hat in der Erfahrung des Exodus ein Machtzeichen und den Selbsterweis schlechthin gesehen, den JHWH als Gott der »Herausführung« auszeichnet. In

Frondienstpraxis gerieten«. Man wird indes mit einer differenzierten »Einbindung« von Fremdarbeitern in die ägyptische Dienstleistungsgesellschaft sowohl prinzipiell (vgl. etwa *W. Helck*, Fremdarbeit, in: *Lexikon der Ägyptologie* II, 1977, Sp. 304–306) wie auch speziell im Ostdeltagebiet rechnen dürfen.

²³ Vgl. hierzu u.a. *R. Drenkhahn*, Die Elephantine-Stele des Sethnacht und ihr historischer Hintergrund (*Ägyptologische Abhandlungen* 36), Wiesbaden 1980, 73–75; eingehende Besprechung des Buches: *A. Spalinger*, in: *Bibliotheca Orientalis* 39 (1982), 272–288; *H. Altenmüller*, Tausret und Sethnacht, in: *The Journal of Egyptian Archaeology* 68 (1982) 107–115.

²⁴ Zur Lokalisation und Gestalt der »Ramsesstadt« vgl. zuletzt *M. Bietak*, Ramsesstadt, in: *Lexikon der Ägyptologie* V, 1984, 128–146.

²⁵ Vgl. dazu *M. Görg*, Ausweisung oder Befreiung? Neue Perspektiven zum sogenannten Exodus, in: *Kairos* 20 (1978) 279 f.; *P. Weimar*, Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17–14,31 (*Ägypten und Altes Testament* 9), Wiesbaden 1985, 266.

wechselnden Erzählungsformen, in geprägten Wendungen und Formeln («Ich bin JHWH: ich habe dich herausgeführt aus dem Land Ägypten ...» u.ä.) und in hymnischer Gestalt hat Israels Literatur den rettenden Gott gefeiert, so etwa in dem Lied:

»Singt JHWH, hochehaben ist er;
Roß und Reiter warf er ins Meer« (Ex 15,21).

Bei allen mehr oder minder ausführlichen Rückblicken jedoch bleibt das Ereignis in seinen historischen Dimensionen und konkreten Details letztlich unerreichbar, mag auch das »Kolorit« hinlänglich definiert werden können. Wir sind hier dem Glaubenszeugnis Israels in einer Weise ausgesetzt, daß die Frage des »Wie« hinter dem gemeinsamen Bekenntnis zum Tatbestand der »Herausführung« und Rettung Israels durch JHWH zurücktreten muß.

In die zweite große Krise gerät der Glaube an JHWH, mittlerweile um den Aspekt des auf militante Weise für die Seinen Partei ergreifenden Gottes programmatisch bereichert, als es nicht nur zur Begegnung mit den »Vätergöttern«, d.h. mit den Religionsformen des noch nicht JHWH-orientierten »Clans« *Israel* als eines losen Sippenverbandes kommt, sondern auch zu Ineinander- und Auseinandersetzungen mit den Gottesvorstellungen jener kanaanäisch-bäuerlichen Bevölkerungsschicht, die sich in Distanz und Abwehrstellung zur urbanen Gesellschaft behaupten konnte. Während eine Annäherung an die Gottesidee der anderen, nicht in die Konfrontation mit Ägypten verwickelten »Schasu«-Gruppen, denen wohl auch die Sippen mit den »Bezugsfiguren« Abraham, Isaak, Jakob zuzurechnen wären, kaum auf nennenswerte Probleme gestoßen sein wird, dürfte die Integration in die bäuerliche und zugleich antiurbane Population Mittelpalästinas mit ihrer genuinen Religiosität konfliktreicher verlaufen sein. Denn im Unterschied zu der Erfahrungswelt der teilweise migrativen »Schasu«-Sippen der Randzonen des Kulturlandes hatten die freien Bauernverbände im Spannungsfeld der Stadtstaaten, wohl mit den sogenannten Chapiro (Keilschriftquellen) bzw. Aperu (hieroglyphische Urkunden) identisch, an der Verehrung des kanaanäischen Pantheons, dabei vor allem der Göttergruppe um Baal, spezifischen Anteil. Da sich die Bauern Mittelpalästinas allem Anschein nach aus stadtflüchtigen Verwandtschaftsgruppen rekrutiert haben, ist deren religiöse Orientierung vor allem in kritischer Beziehung zur Stadtkultur und zum Stadtkult auszumachen. Bauern und Hirten verbinden sich aber in der Opposition zu heterogenen Dominanzbestrebungen, vornehmlich seitens der Ägypter, so daß zumindest ein gemeinsames Aktionsbündnis versucht werden konnte. Die antiurbane und zugleich antiägyptische Ausrichtung wirkt sich auch auf die weitere Profilierung des JHWH-Glaubens aus, insofern der adaptionsfähige »Gott der Väter« eine Symbiose mit JHWH eingeht, die Bezugsgötter der Bauernsippen aber allmählich in den Hintergrund treten, da ihnen bei aller Konfrontation mit dem Stadtstaatensystem doch jene militant-aggressive Konzeption zu fehlen scheint, die vor allem die »Schasu«-Sippe JHWH auf ihren Bezugsgott übertragen konnte. Die sich aus Bauernverbänden und Hirtensippen bildende Größe »Israel« findet in der Exodus-Gruppe die protagonistische Vertretung ihrer Interessen: JHWH kann so ein Bezugsgott ei-

ner Sippen-gesellschaft werden, die im Anschluß an die neuere Ethnologie wegen der fehlenden Zentralinstanz als »segmentäre Gesellschaft« bezeichnet werden kann²⁶. Nach wie vor schließt die Konzeption eines übergreifenden Bezugsgottes keineswegs aus, daß Götter und Göttinnen verschiedener Provenienz im Raum dieser Gesellschaftsordnung ihren Platz haben. Doch ist der Grundstein gelegt, um JHWHs Dominanz nach Art einer »Monolatrie« eine allmähliche Anerkennung zu verschaffen.

Eine dritte, wohl die härteste, weil folgenreichste Probe auf die eigene Identität stellt sich dem Bekenntnis zu dem Sippengott JHWH mit der Einführung des Königtums dar. Die Bildung einer »Nation« Israel mit dem Anspruch, eine international respektierte Größe zu werden, bedeutet nicht nur einen entscheidenden Umbruch in der israelitischen Gesellschaftsordnung²⁷, sondern auch eine besondere Herausforderung für das überkommene Gottesverständnis, da JHWH sich nunmehr über seine Kompetenz als »Bezugsgott« eines qualifizierten Sippenverbands hinaus als eine Hauptgottheit nach dem Muster orientalisch-ägyptischer Hochgötter an der Spitze eines Pantheons etablieren sollte, um zugleich als Nationalgott über das Wohl und Wehe von Stadt und Land zu wachen. Aus der ungebundenen und unbindbaren Gottheit JHWH sollte nicht zuletzt in Analogie zur Demonstration machtvollen Königtums innerhalb und außerhalb Israels die göttliche Majestät des auf erhabenem Throne Sitzenden erstehen, der im Tempelheiligtum auf eigene Weise präsent gedacht und dort kultisch verehrbar werden durfte. Um der Gleichrangigkeit oder doch der internationalen Anerkennung auf allen Ebenen willen war JHWH die »Rolle« eines künftigen »Bezugsgottes« für die (noch) vereinigten Reichsteile Juda und Israel zugedacht, vor allem von dem Zeitpunkt an, da David Jerusalem zum nationalen Zentrum erhoben hatte und Salomo den Tempelbau vollenden konnte. Mit dem Einzug der Anhänger JHWHs in die traditionsreiche Stadt Jerusalem war zugleich die Notwendigkeit einer Integration elementarer Gottesvorstellungen des Sippenverbands in heterogene Gottes- und Götterbeziehungen der Stadtkultur gegeben, was ohne gewichtige Kompromisse unvollziehbar war. Die Parteigänger der Idee des nationalen Königtums taten sich hier leichter als die Befürworter einer »harten Linie« in Distanz zu »urbanen« Gottesbildern. Die Identität des Glaubens an die Identität JHWHs selbst stand auf dem Spiel.

Mit den Krisenzeiten im Verlauf nationaler Existenz beginnt im Alten Orient und in Ägypten der Versuch einer literarischen Bewältigung, so auch in Israel²⁸. Zu den Erzählwerken, die die erlebte Gegenwart im Lichte einer Rückschau in gedeutete Vergangenheit kritisch beleuchten wollen, gehört zunächst vor allem die jahwistische Geschichtsdarstellung, die überaus deutlich der Initiative JHWHs in den Über-

²⁶ Zur Konstitution des frühen Israels vgl. die ausgewogenen Beobachtungen von *Donner*, *Geschichte des Volkes Israel* (n.4) 126f. Zur »segmentären Gesellschaft« vgl. *F. Crüsemann*, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn 1978, 201 ff.

²⁷ Hierzu besonders *Crüsemann*, *Widerstand gegen das Königtum* (n.26) 215 ff.

²⁸ Vgl. *M. Görg*, *Weisheit als Provokation. Religionsgeschichtliche und theologische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung*, in: *Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium* (Fs J. Schneider), Bamberg 1986, 19–34.

lieferungen von dem Werden der Menschheit, der Flutkatastrophe, der Vaterschicksale und schließlich von Israels Volkwerdung den Zuschlag gibt. Auch der Jahwist bietet allem Anschein nach noch kein exklusives Einzigkeitsverständnis nach Art eines »Monotheismus«, wenn ihm auch daran liegt, die genuine Orientierung des »Volkes«, nicht nur einer Sippe oder eines Sippenverbandes, an JHWH als dem verbindlich bindenden Gott Israels im Sinne einer alleinigen Kompetenzanerkennung zu fördern und zu fordern. In der Darstellung des Jahwisten mag man sogar eine fortschreitende Konzentration auf eine »henotheistische« Gottesidee beobachten können²⁹, doch darf der Literat nicht mit einem Chefideologen verwechselt werden, der seine Zuhörer langsam aber sicher mit dem Absolutheitsanspruch einer reinen Lehre überreden will. Dem Jahwisten geht es keineswegs zuletzt um zeitkritisch gesetzte Alternativen, auch zum herrschenden Gottesverständnis im urbanen Zentrum des zunächst noch geeinten Nationalstaates. Er versucht sich am Brückenbau zwischen der überlieferten Idee des Vätergottes und dem Glauben an den Sippen- und Volksgott JHWH, hütet sich vor einer Ausblendung solcher Gottesprädikationen, wie sie für die orientalisches-ägyptische Vorstellung vom »persönlichen Gott« typisch sind (z.B. »mein, dein, unser, euer Gott«), er läßt vielmehr »seinen« JHWH eben den Gott sein, der in ein fast verwandtschaftliches Beziehungsverhältnis tritt, dabei aber nichts von seiner übergreifenden Machsubstanz aufgibt. Dieser Gott, der in der »Urgeschichte«, den Vätergeschichten und in der Exodusgeschichte handelndes Subjekt schlechthin ist, kann nicht einfach einem Stadtgott oder Tempelnumen gleichgeordnet oder gar substituiert werden. Mit anderen Worten: wenn JHWH in den Tempel einzieht, muß er auch und gerade dort als der allgegenwärtige und ungebundene wie unbindbare Gott Verehrung finden.

So setzt der Jahwist in der »Urgeschichte« sein Gottesbild vom verbindlich bindenden JHWH jenen Zeitgenossen gegenüber, die auch mit einer Art Weisheit ohne JHWH um Anhängerschaft werben. Ein in seinen Augen höchst unseliges Beispiel falscher Anpassung an sippenfremde Lebens- und Kultpraxis hat gerade der »welt-offene« Salomo gegeben, der aus dem Sippenethos ungehindert ausbricht und eine ägyptische Prinzessin als Lieblingsfrau in seinen Harim holt, ihr ein Haus baut und sie dazu noch in ihrem angestammten Kult der Nahrungs- und Versorgungsgottheit Renenutet (meist in Schlangengestalt dargestellt) gewähren läßt. Darum ist die jahwistische Version vom Sündenfall in Gen 3 kaum etwas anderes als den Zeitgenossen durchaus transparente spiegelbildliche Kritik am königlichen Lebensstil, genauer noch: an Salomos Verhalten, der um internationaler Akzeptanz willen Verrat an JHWH übt, der doch Gott »seines« Volkes ist und keiner Konkurrenz ausgesetzt werden kann und darf³⁰.

²⁹ Dazu E. Zenger, Das jahwistische Werk — ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?, in: E. Haag (Hrsg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (Quaestiones disputatae 104), Freiburg/Basel/Wien 1985, 44, unter Berufung auf H. P. Müller, Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus, in: O. Keel (Hrsg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt (BB 14), Freiburg/Schweiz 1980, 99—142.

³⁰ Vgl. im einzelnen dazu M. Görg, Die »Sünde« Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 16 (1981) 45—59; Ders., Weisheit als Provokation (n. 28), 23 ff.

Auch die jahwistische Fassung der »Flutgeschichte« impliziert ein Gottesbild, das JHWH als Richter und Retter ausweist und den »Helden« Noach allen gottfernen Versagern gegenüber als exemplarischen Gottesdiener ausgezeichnet sein läßt. Der überlebende Noach ist indessen nicht nur sozusagen ein alternativer Adam, ein Mensch, der an der Schlechtigkeit der Welt keinen Anteil nahm und so, anders als Adam, in der Zuwendung JHWHs verbleiben konnte, sondern auch eine Kontrastfigur zum Exponenten des etablierten Königtums in Jerusalem, da sich hier wie auch sonst im Alten Orient und in Ägypten am Beispiel des Königtums Macht und Ohnmacht menschlicher Verfassung vor Gott ans Licht bringen ließ. Noachs Altarbau und Opferkult (Gen 8,20) können JHWH umstimmen, was vermag dagegen der spektakuläre Tempelbau mit seinem Kultprogramm, wenn es mit der Konstitution des Herrschers nicht zum besten bestellt ist? Vertreibung aus dem Paradies und Sintflutgeschehen sind je für sich und einander ergänzende Bilder für eine Katastrophe, die den Nationalstaat in seiner Substanz erschüttert hat, die sogenannte Reichsteilung, der Verlust der Einheit, im Alten Orient, besonders in Ägypten immer wieder als Rückfall in das Chaos gedeutet. Nur derjenige kann sich JHWHs elementarer Zuwendung versichern und in seiner Gnade überleben, der JHWHs Anspruch respektiert und sich von der umfassenden Verderbnis unter Menschen fernhält.

»Verschlüsselte Kritik an Salomo« (W. von Soden) können wir wohl auch in den Erzählungszyklen um die »Väter Israels« wahrnehmen, wie sie sich unter den Händen des jahwistischen Schriftstellers darbieten. Da sind Abraham und Jakob vor allem, sowohl als ortsfremde Zuwanderer gekennzeichnet wie auch als Altäre bauende Kultstifter an diversen Heiligtümern und Stationen charakterisiert, dabei dem kontinuierlichen Anspruch JHWHs ausgesetzt und diesem widerspruchslos folgend, wiederum auch und nicht zuletzt Kontrastgestalten zur Pose des »weltoffenen« Monarchen in der Residenz- und Tempelstadt Jerusalem, der in Gefahr ist, die überkommene Konzeption von der dominanten Unbindbarkeit JHWHs aufs Spiel zu setzen³¹. Längst anerkannt ist, daß in der jahwistischen Darstellung des »Exodus« aus Ägypten eben der gleiche Salomo als despotischer »Pharao« Israels an den Pranger gestellt wird, daß JHWH »seinem« Volk die Rettung nur dadurch ermöglicht, daß es sich seiner Initiative radikal anvertraut. Nur JHWH vermag nach dem Jahwisten das Überleben zu garantieren, seine Gegner versinken in der Flut der Bedeutungslosigkeit. Ihm verdankt sich auch die Volkwerdung Israels, um so mehr muß das nationale Israel um der Bewahrung seiner Identität willen seine Orientierung an JHWH intensivieren.

Die Stimme des Jahwisten, sicher nicht einfach des Volkes Stimme, bedeutete doch Widerstand gegen höfische Großmannssucht und politische Profilierungsträume nach dem Muster orientalischer Selbstdarstellung. Die Opposition hat ihre Anhänger vor allem in den Kreisen gefunden, die trotz des gesellschaftlichen Wandels ihre Sippenbindung zu bewahren suchten. Auch das bewahrte und bewährte »Got-

³¹ Vgl. dazu M. Görg, Der Altar — Theologische Dimensionen im Alten Testament, in: J. Schreiner (Hrsg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Fs J. G. Plöger), Stuttgart 1983, 300 ff.; Ders., Weisheit als Provokation (n.28) 24, 33, Anm. 61.

tesbild« sollte nicht einfach der Vorstellung eines im Tempel residierenden Gottes weichen. Da die Gefahr der »Enteignung Israels« voranschritt und der Widerstand der Literaten schon damals einzige Waffe war, die Geschichte Israels aber dieser Stimme ihren legitimen Platz zuwies, gewann letztlich doch JHWH im Wettstreit der »Bezugsgötter« um das Glaubensbekenntnis der gespaltenen Nation.

Der Gott-König Jesajas (Jes 6)

Die Tempeltheologie Jerusalems hat ein Gottesbild gefördert und gestaltet, das auch überlieferten Positionen der Sippenbindung Rechnung tragen sollte. Der Gottesthron im Adyton des Tempels war zwar allem Anschein nach nach dem Vorbild leerer Götterthronen in der Umwelt Israels formiert, d.h. als »Kerubenthron« in Analogie zu den Sphingenthronen des syro-phönikischen Raums, wobei die Lade wenigstens zeitweise als Thronuntersatz fungierte und JHWH oberhalb der Keruben präsent gedacht wurde³². Wenn auch Details der Gestaltung des Adytions im Tempel kaum noch rekonstruierbar sind und der Tempelbaubericht begriffliche Zurückhaltung vor dem deskriptiven Zugriff auf das Allerheiligste übt, ist doch der Titel »JHWH Zebaoth, der Kerubenthroner«, so bezeichnend, daß man sich wenigstens den theologischen Dimensionen der Vorstellung vom »Thronen« JHWHs nähern kann. Der Titel hat gewiß schon in den frühen Phasen der Existenz des Jerusalemer Tempels Anerkennung gefunden, geht vielleicht sogar auf noch frühere Perioden (Kanaan, Schilo) zurück³³. Dabei ist zu bedenken, daß der dem Gottesnamen beigelegte Ausdruck »Zebaoth«, in der Forschungsgeschichte meist mit dem hebräischen Äquivalent für »Heere« verbunden, erst in jüngster Zeit als ägyptischer Fremdausdruck mit der Bedeutung »Thronender« gedeutet werden konnte³⁴. Der weitere Titel »Kerubenthroner« erweist sich als Explikation des Titels »Zebaoth«: JHWHs Thronen über den Keruben ist Manifestation seiner ungreifbaren und elementaren Mächtigkeit, die keine Götterstatue im Adyton irgendeines Tempels zu Bewußtsein bringen kann. Trotzdem wird man vermuten dürfen, daß auch diese außerordentliche Idee göttlicher Präsenz bei aller Sublimierung der Thronvorstellung Mißverständnissen ausgesetzt war: der Begriff des »Thronens« allein war schon geeignet, Assoziationen zu dynastischem Herrschaftsverhalten wachzuhalten. Es ist kein Wunder, daß man in der Folgezeit auch Alternativen zur vermeintlich allzu statischen und

³² Vgl. dazu jetzt *M. Metzger*, Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament (AOAT 15/1), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1985, 366; *Ders.*, Der Thron als Manifestation der Herrschermacht in der Ikonographie des Vorderen Orients und im Alten Testament, in: *T. Rendtorff* (Hrsg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985, 289 ff.

³³ Vgl. u.a. *T.N.D. Mettinger*, YHWH Sebaoth — The Heavenly King on the Cherubim Throne, in: *T. Ishida* (ed.), Studies in the Period of David and Solomon and other Essays, Tokyo 1982, 128 ff.

³⁴ Vgl. jetzt *M. Görg*, *šb'wt* — Ein Gottestitel, in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 30 (1985), 15—18.

massiven Thronidee entwickelt hat. Es sei hier nur an die Vorstellung vom göttlichen »Verweilen« im Bereich des Heiligtums nach den (voneinander wieder unterschiedenen) »Wohnkonzeptionen« der deuteronomischen Bewegung und der priesterschriftlichen Theologie erinnert³⁵. In jedem Fall handelt es sich freilich um Versuche, JHWHs Gegenwart in einer zugleich ansprechenden wie behutsamen Weise zu formulieren, um bei aller Unmittelbarkeit Gottes die erhabene und unkontrollierbare Souveränität JHWHs nicht aus dem Auge zu verlieren.

Den augenfälligsten Ansatz zur Umschreibung der Manifestation JHWHs in vor-exilischer Zeit bietet die sogenannte Berufungsvision Jesajas (Jes 6), deren literarische Gestaltung auf den Erweis der dominierenden Heiligkeit JHWHs abzielt. Der Prophet schaut den »Herrn« JHWH »sitzend auf einem hohen und erhabenen Thron«, wobei der untere Teil der Gestalt den Tempelinnenraum erfüllt (V. 1). Die Vision führt damit einen überragenden Herrschaftssitz vor, »alle Dimensionen sprengend und die Realität des irdischen Heiligtums transzendierend³⁶«, überhöht sogar den Eindruck dynastischer Kolossalfiguren aus Ägypten, wo ebenfalls der Basisbereich besonders extensiv gestaltet ist. JHWH kann eben nicht mit der Elle menschlicher Baumeister und Bildhauer gemessen werden, da seine herrscherliche Gewalt in einem Raum jenseits irdischer Vorstellungskraft gründet. Von den im alten Gottesepitheton genannten Keruben ist überhaupt keine Rede, vielleicht ein Signal, daß die Visionsdarstellung zusammen mit der in ihr eingebetteten Audition mehr als nur das »Maßlose« der göttlichen Manifestation zum Ausdruck bringen will. Es mag wohl darum gehen, eben auch den Bildkontext des »Kerubenthroners« zu transzendieren und damit die Defizienz der traditionellen Prädikation auszuweisen.

Statt der Keruben treten nun aber in der Umgebung des unvorstellbar Thronenden Serafen in Erscheinung, die gegenüber den geflügelten Sphingen als geflügelte Kobraschlangen zu denken sind, wie jene aber in der ägyptischen Bildsymbolik ihre eigentliche Basis haben. Mit je drei Flügelpaaren ausgestattet, heben sich diese literarischen Figuren von einer Vielzahl zeitgenössischer Darstellungen zwei- und vierflügeliger Schlangenwesen (»Uräen«) auf Skarabäenunterseiten ab, die von einem ausgesprochenen Serafenkult in Juda/Jerusalem Kunde zu geben scheinen³⁷. Auf eine solche Praxis, die sich allmählich zu einer konkurrierenden, wenn nicht dominierenden Kultform auszuwachsen begann, deutet offenbar auch eine bezeichnende Reformtat, die dem König Hiskija zugeschrieben wird und die Demolierung eines kupfernen Schlangemals (»Nehuschtan«) in Jerusalem zum Gegenstand hat

³⁵ Vgl. dazu u. a. *M. Görg*, *Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels* (BBB 27), Bonn 1967, 110 ff.; *B. Janowski*, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnethologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982, 336 ff.; *M. Görg*, *Der Altar* (n.31) 298 mit Anm. 39.

³⁶ *M. Metzger*, *Thron als Manifestation* (n.32) 289.

³⁷ Vgl. dazu vor allem *O. Keel*, *Jahwevisionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4. Mit einem Beitrag von A. Gutbub über die vier Winde in Ägypten* (SBS 84/85), Stuttgart 1977, 92 ff.; zum Folgenden s. auch *M. Görg*, *Die Funktion der Serafen bei Jesaja*, in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 5 (1978) 34 ff.; *Ders.*, *Schriftwort und Bildkunst, oder: Hört der Sehende besser?*, in: *Bibel und Kirche* 40 (1985) 176.

(2 Kön 18,4). Vielleicht hat Jesaja selbst dieser Maßnahme wohlwollend gegenübergestanden, sie möglicherweise sogar gefordert. Die den Serafen in V.2 zugewiesene Rolle jedenfalls läßt sie zwar mit drei Flügelpaaren, jedoch darin deutlich entwertet erscheinen, daß sie den Thronenden nicht zu schützen vermögen, ja eher sich selbst vor dem Eindruck der Heiligkeit JHWHs zurücknehmen müssen. Ihre begrenzte Mächtigkeit besteht allein darin, daß sie das dreimalige »Heilig« rufen dürfen, das allein JHWH »Zebaot«, dem »Thronenden« gilt (V.3). Dabei korrespondiert das sogenannte Trishagion dem dreifachen Flügelpaar: die scheinbar so hoch angesetzte magische Gewalt geht gänzlich in der Verherrlichung des »Heiligen Israels« auf, wie Jesaja gern seinen Gott apostrophiert. Mit der »Heiligkeit« des Thronenden ist umfassende Präsenz Seiner »Herrlichkeit« verbunden, von der die Erde erfüllt ist. Das Trishagion ist so ein exemplarisches Bekenntnis zu einem Gott, den die Tempelwirklichkeit nicht fassen kann. Das Beben der Fundamente und der Rauch im Tempel (V.4) — Begleitphänomene göttlicher Epiphanie und zugleich Zeichen der Brüchigkeit des menschlichen Bauwerks. So ist eine durchaus kritische Perspektive sichtbar: Jesaja akzentuiert das ganz Andere der Wirklichkeit JHWHs, um es mit dem Begriff »heilig« in unauslotbarer Distanz und zugleich bedrängender und erdrückender Nähe vorzuführen. Mit einer Selbstbescheidung, die formal an den traditionellen Einwand im sogenannten Berufungsschema erinnert, macht der Prophet die grundsätzliche Defizienz bewußt (V.5)³⁸. Die Kluft zwischen der universalen Potenz JHWHs und der prophetischen Ohnmacht kann nur der Heilige selbst überbrücken. Einer der Serafen vollzieht eine Entsündigung des Propheten (V.6f.): die vom imaginären Altar stammende Glühkohle wird zum Instrument einer Reinigung, die weiterhin den Tempelinnenraum im entfernten Hintergrund beläßt und in dem Spender des »Sakraments« einen genuinen Kultdiener zeigt, der seinerseits ohne formellen Auftrag zum Exekutivorgan des »Heiligen Israels« und zu einem »Priester« transzendierender Liturgie geworden ist. Die Heiligkeit des thronenden JHWH aktiviert Serafen und Propheten mit ausschließlicher Kompetenz.

Die Sendung des Propheten (V. 8) geschieht um der »Verstockung« des Volkes willen (V.9f.). Die Zielsetzung erscheint als totale Kapitulation eines Glaubens an den auch in Zukunft schutzgewährenden Gott, als gottgewollte Beschwörung eines unausweichlichen Desasters. Doch wird gerade in dieser radikalen Zuspitzung deutlich, daß es um nichts anderes geht, als um die mit äußerster Kontrastierung vor Augen geführte »Heiligkeit« JHWHs, dergegenüber nicht nur der Prophet zum Bekenntnis der Nichtswürdigkeit und Ohnmacht genötigt wird, sondern auch und gerade das Volk in das Bewußtsein absoluter Verlassenheit gestürzt wird. Einer Kultpraxis entgegen, die JHWH mit dem »Instrumentarium« von Apotropaika (u.a. Serafenkult) zu beeinflussen und zu manipulieren sucht, muß der Prophet auf der geradezu tödlichen Gewalt einer Konfrontation mit der göttlichen Heiligkeit insistieren, da er eben Botschafter des »Heiligen Israels« ist. So verfolgt letztlich auch diese

³⁸ Dazu M. Görg, Der Einwand im prophetischen Berufungsschema, in: Trierer Theologische Zeitschrift 85 (1976) 164—166.

bis zu einer einsamen Höhe geführte Reflexion über die eigene Begegnung mit JHWH eine Intention, die die »Koinzidenz der Gegensätze« im Gott Israels, Unmittelbarkeit und Distanz, das »Schützen« und das »Schlagen« auszuhalten sucht. Nur der »schauende« und von der Heiligkeit JHWHs getroffene, in die Selbstaufgabe gezwungene Prophet erfährt Heilung. Wer dem Heiligen begegnet, hat keine berechenbare Überlebenschance. Gibt es für die Adressaten der Botschaft des Propheten noch ein »Leben nach dem Tod«? Die Antwort kann nur der Heilige selbst geben.

JHWH ist der allein Heilige. Die Serafen, selbst nicht heilig, dienen der Heiligkeit JHWHs. In der »Grunderfahrung« Jesajas geht es nicht um die Anerkennung eines monolatrischen, henotheistischen oder gar schon monotheistischen Konzepts, Modells oder Systems, sondern um die totale Orientierung am »Heiligen Israels« ohne spekulative Assoziationen. Auch für den Propheten gilt noch der »Bezugsgott«, der nicht um der Einzigkeit als solcher willen, sondern seiner bezwingenden Dignität wegen ungeteilten Respekt finden will. Der Weg vom »Bezugsgott« Israels zur Vorstellung der Herrschaft JHWHs über alle anderen Völker und deren Götter wird erst in einer noch jüngeren Phase der Religionsgeschichte Israels besritten. In der deuteronomisch-deuteronomistischen Reflexion kommt die Idee eben dieses absoluten Einigen zur Geltung³⁹, so sehr man sich selbst hier scheuen möchte, eine »Gottestheorie« verankert zu sehen. JHWH bleibt auch in der Universalität Gott Israels, Israels, des erwählten Volkes. Er wird nicht in der reinen Lehre greifbar, sondern in undefinierbarer Erfahrung gegenwärtig, oder mit M. Buber zur Erfahrung Elias nach 1 Kön 19 in einem »verschwebenden Schweigen⁴⁰«.

³⁹ Vgl. dazu jüngst G. Braulik, Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: E. Haag (Hrsg.), Gott, der einzige (n.29) 115—159.

⁴⁰ M. Buber, Der Glaube der Propheten, in: Schriften zur Bibel (n.1) 317.