

*Manfred Görg (†)*

## Der Eine als der Andere Der Gottesname im Alten Testament \*

### 1. Die Bibel als „Menschheitsspiegel“

Der jüdische Religionsphilosoph Schalom Ben-Chorin hat die Bibel des sogenannten „Alten Testaments“ einmal einen „Weltspiegel“ genannt<sup>1</sup>. Er tat dies im Anschluß an eine Charakteristik, die schon Goethe im Jahre 1816 vornahm, als er als unwiderstehliches Gebot der reinen Vernunft ansah, „die Bibel als Weltspiegel zu betrachten“. Ben-Chorin wollte die Anwendung des Bildausdrucks auf die Bibel im Sinne Goethes freilich nicht nur als ein ihre Zeitgeschichte reflektierendes Werk verstanden wissen, sondern auch so, „daß sich unsere Welt in ihr spiegelt“. Die Bibel solle also als eine Manifestation dessen zu sehen sein, was die Welt einst und jetzt darstellt.

Doch Ben-Chorin geht noch ein wenig weiter. Für ihn ist die Bibel ein „Mikrokosmos“: „In der relativ kleinen Welt des alten Israel spiegelt sich die ganze Weltgeschichte“. Unter diesem Aspekt wird für ihn die „Erwählung Israels“ sogar zu einem „Brennspiegel für Gericht und Gnade Gottes“. Eine Welle der Identifikation mit Israel sei im Zuge der Befreiungsbewegungen durch die Welt gegangen, dazu seien Ineinssetzungen der leidenden Individuen in aller Welt mit Gestalten wie dem biblischen Hiob oder auch der Schicksale von Liebenden mit dem Paar des Hohenlieds vorgenommen worden. In all diesen Tendenzen zeige sich, wie stark die Bibel dem entspreche, was in der Welt an Wechselfällen des Lebens erfahren werde.

Es lohnt sich, auf dem von Ben-Chorin beschrittenen Weg weiterzugehen. Die Bibel ist in der Tat ein Spiegel, allerdings gefaßt in den Rahmen menschlicher Sprache. Die Bibel, vor allem das ‚Alte Testament‘ oder die

---

\* Nachgedruckt aus: Manfred Görg, *Mythos und Mythologie. Studien zur Religionsgeschichte und Theologie, Ägypten und Altes Testament* 70, Wiesbaden 2010, S. 29-43. Erstveröffentlichung in: E. Biser, F. Hahn, M. Langer (Hgg.), *Der Glaube der Christen I. Ein ökumenisches Handbuch*, München/Stuttgart 1999, S. 443-457.

<sup>1</sup> Schalom Ben-Chorin, *Die Bibel als Weltspiegel. Zum Problem der neueren Bibelübersetzungen*. Vortrag, gehalten in der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung in Damstadt am 21.10.1985, in: Ders., *Weil wir Brüder sind. Zum christlich-jüdischen Dialog heute*, Gerlingen 1988, 14-29.

hebräische Bibel als die „Ältere Bibel“<sup>2</sup> ist ein zum Lesen und Hören bestimmtes Kunstwerk, das mit dem bedeutsamsten Mittel der menschlichen Kommunikation arbeitet, indem sie den sprachlichen Ausdruck wählt, schriftlich fixierte Texte enthält, Literatur in einem vielfarbigen Spektrum anbietet. Aus dem literarischen Spiegel schaut der Mensch heraus, äußert sich seine ureigene und variable Vision der Welt in ihrer Beziehung zur göttlichen Wirklichkeit. Insofern mag es zutreffender sein, die Bibel als Spiegel der Menschheit<sup>3</sup> zu betrachten, da nicht über das Sein der Welt an sich Rechenschaft gegeben wird, sondern darüber, wie der Mensch dieses Leben und seinen Schöpfer ansieht. Es ist klar, daß die Weltsicht des Menschen zu keinem Zeitpunkt unterschiedlos ausfällt oder ein einheitliches Gepräge haben kann, da die Erfahrungen und Perspektiven notwendig auseinanderliegen müssen.

Die „Ältere Bibel“ als „Menschheitsspiegel“ zeigt näherhin, wie Schriftsteller verschiedenen Formats, aus teilweise weit auseinanderliegenden Perioden und an wechselnden Orten ihre Sichtweise dokumentieren. Kein anderes Buch der Menschheitsgeschichte versammelt in so kompakter Weise schriftlich fixierte Erfahrungen mit Mensch, Welt und Gott, die sich keineswegs so problemlos unter einen Hut bringen lassen, daß man bedenkenlos von *dem* Menschenbild oder gar *dem* Gottesbild der Bibel sprechen könnte. Die hier niedergelegten Auffassungen können zuweilen miteinander konkurrieren, sich überbieten und diametral einander gegenüberstehen. Von daher ist es nicht statthaft, die ganze Bibel ohne weiteres für eine These zu reklamieren, wenn diese These sich auf Äußerungen nur eines Schriftstellers bezieht. Andere Autoren in der Bibel können genau gegenteilige Behauptungen aufstellen, wie Menschen eben gerade in Grenzfragen differerierender Meinung sein können. Nur besonders krasse Mißverhältnisse seien im Folgenden genannt.

Die Position des Menschen vor Gott wird beispielsweise im Buch der Psalmen höchst unterschiedlich charakterisiert. Hat der Mensch nach Ps 8,6 seinen Platz ‚nur um ein Geringes‘ unterhalb der göttlichen Wirklichkeit, liegt er in den Klagepsalmen vielfach erschöpft und ohnmächtig am Boden. In ein und demselben Psalm 22 kommt die niederdrückende Verlassenheit ebenso zur Sprache wie der Aufruf zu Preis und Dank. Das

---

<sup>2</sup> Wir schlagen hier mit dem Ausdruck „Ältere Bibel“ keine Substitution oder auch nur eine Alternative für das nach wie vor unverzichtbare „Alte Testament“ vor, sondern versuchen lediglich eine geschichtliche und würdigende Zuordnung, die den jüdischen Tradenten der hebräischen Bibel als der Grundurkunde der älteren Geschwister des Christentums gerecht werden möchte.

<sup>3</sup> Vgl. dazu bereits M. Görg, „Menschenwort“ und „Gotteswort“. Die biblische Ursprache als Gegenstand biblischer Theologie, in: Münchener Theologische Zeitschrift 48, 1997, 239-253, bes. 252f.

Hohelied besingt die Dimensionen menschlicher Zuneigung und die Würde der geschöpflichen Liebe, das Hiobbuch präsentiert den leidenden und verzweifelten Menschen, der sich von seiner Familie, seinen Freunden und seinem Gott unverstanden und im Stich gelassen meint. Das Buch Kohelet will scheinbar nichts mehr von altehrwürdigen Traditionen wissen, die Israel und dem Judentum sonst in Erinnerung geblieben sind.

Scheinbar völlig inkompatible Positionen werden gerade auch dort greifbar, wo es um die Verhältnisbestimmung des Menschen zu Gott oder auch vor allem Gottes zum Menschen geht. Hier schwanken die Äußerungen von der ausdrücklichen Erfahrung des in seiner schützenden Nähe gegenwärtigen Gottes hin zu der mit Bitterkeit beklagten Ferne und Unnahbarkeit Gottes. Nähe und Ferne Gottes werden als eine unüberbrückbare Spannung wahrgenommen, insbesondere, wenn mit der Ferne eine ungreifliche Allmacht des Schöpfergottes suggeriert und mit der Nähe seine unglaubliche Liebe zu jedem Einzelnen, gerade zu den Ohnmächtigen artikuliert wird.

In weiten Kreisen der christlichen Kirchen wird hier noch immer eine Zäsur erkannt. Man möchte in der Bibel Israels einen überwiegenden Hang zur Zeichnung eines strengen, ja der kompromißlosen Rechtsdurchsetzung zuneigenden und vielfach unbarmherzigen Gottes finden, wogegen das Evangelium Jesu im Neuen Testament von jeglicher Gewaltassoziation im Gottesbild frei sei und stattdessen die grenzenlose Liebe Gottes offenbare. Eine sachgerechte Würdigung der Rede von Gott in der „Älteren Bibel“ vermag jedoch zu verdeutlichen, daß gerade Israel und das Judentum von Gott in Gegensätzen sprechen können: sie nehmen den liebenden und den fordernden, sogar Leben einfordernden Gott wahr, den schlagenden und den heilenden, den richtenden und den aufrichtenden Gott, den allmächtigen und den leidenschaftlich reuigen Gott, ohne daß durchweg eine Harmonisierung zwischen den Extremen angezielt oder vermittelt wird. Für die Sichtweise der „Älteren Bibel“ ist alleiniger Aspekt die geheimnisvolle und verborgene Unbegreiflichkeit der Wirklichkeit Gottes, die sowohl in der liebenden Zuwendung wie auch in der souveränen Gerichtstat offenbar wird.

Die Bibel als unbestechlicher „Menschheitsspiegel“ durchleuchtet die zerklüftete Landschaft der geschöpflichen Wirklichkeit nach ihren Höhen und Tiefen. Es kommt alles zur Sprache, was menschliches Dasein und Verhalten charakterisiert. Nicht nur die unübersehbare Gewalt unter den Menschen, gerade auch das Ringen mit dem angreifenden Gott, exemp-

larisch in der Kurzerzählung vom Kampf Jakobs am Jabbok mit einem ihm unbekanntem Gegenüber (Gen 32, 23-33) vorgebildet, ist ein immer wiederkehrendes Thema, das im Hiobbuch seinen literarischen und theologischen Höhengrat erreicht. Selbst das scheinbar gottferne Buch Kohelet kann als literarischer Niederschlag eines geistig-existenziellen Ringens mit Gott betrachtet werden. Die „Ältere Bibel“ verschafft so Einblick in die Existenz vor Gott, mit Gott und gegen Gott in all seinen Schattierungen und gewinnt damit überzeitliche Relevanz.

## 2. Menschenwort als Gotteswort?

Aber ist die Bibel als Ganze nicht „Gottes Wort“? Wie kann derart Heterogenes, Irritierendes, Befremdendes im „Wort Gottes“ zur Sprache kommen? Müßte nicht gerade das „Wort Gottes“ frei von jeder Indienstnahme oder gar Verherrlichung von Gewalt sein? Dem hier häufig eingebrachten Einwand kann man nur begegnen, wenn mit aller Deutlichkeit bekannt wird, daß die Bibel zunächst in allen ihren Entstehungsphasen und als Gesamtwerk in der kanonischen Gestalt, vom ersten bis zum letzten Buchstaben Menschenwort ist. An dieser fundamentalen Konzeption darf keinerlei Zweifel aufkommen. Eine solche radikale Konzentration auf die menschliche Verfasserschaft läßt uns auch alle Möglichkeiten und Instrumentarien nutzen, um dieses umfassende Zeugnis Israels nach allen Regeln der Auslegungskunst zu studieren, da wir nur so denen gerecht werden, die sich hier äußern und sich gegen Mißverständnisse nicht mehr wehren können. Eine intensive methodisch ausgewiesene Durchleuchtung der Texte ist sogar eine „pastorale“ Pflicht, weil wir anderenfalls den Gesprächspartner, der die Bibel nun einmal ist, nicht ernst nehmen würden. Er hat ein primäres Recht auf Gehör.

Trotzdem gilt auch – dies als Aussage des glaubenden Menschen: die Bibel ist ‚Gottes Wort‘. Auch hier gilt es nichts zu relativieren. Aber in welchem Sinn ‚Gottes Wort‘?

Wenn die Bibel alle Winkel menschlichen Daseins durchforstet und offenlegt, zu welchen Taten und Untaten der Mensch in der Lage ist, betreibt sie eine Diagnose der menschlichen Verfassung, der geschöpflichen Konstitution. Die Einsichtnahme in das Spektrum des Menschlichen, Allzumenschlichen und Unmenschlichen kann im Grunde nur dem gelingen, der den Menschen auf Herz und Nieren zu prüfen versteht und ihn eindringlicher durchschaut, als dies einem irdischen Geschöpf möglich ist. Daß die Karten aufgedeckt werden, ist ein Werk jener Kraft, die die „Älte-

re Bibel“ selbst als „Geist Gottes“ beschreibt, der über dem chaotischen Urgrund schwebt (Gen 1,2) und die Lebenswelt vor dem Verfall in die Bodenlosigkeit bewahrt. Die Einsicht in die chaotischen Grundstrukturen ist nur dem Schöpfer vorbehalten, der nach der deuterocesajanischen Sicht auch „Schöpfer der Finsternis“ und „Macher des Unheils“ ist (Jes 45,7). Der göttliche Arzt (vgl. Ex 15,26)<sup>4</sup>, der die gnadenlose Diagnose der menschlichen Wirklichkeit vollzieht und diese entwaffnende Offenlegung seinerseits von Menschen zur Sprache bringen läßt, ist der die Sinne und Organe öffnende Stifter menschlicher Sprache. Der Schöpfer selbst ist der heilende Offenbarer.

Die Diagnose ist bekanntlich der erste Schritt zur Therapie des Kranken. Welcher Art ist nun die Therapie selbst? Biblische Texte kennen Wege zur Überwindung von Gewalt, Zwietracht und Haß. Biblische Texte lassen eine andere Welt erahnen, in der Frieden und Versöhnung ein Heimatrecht haben. Biblische Texte, insbesondere Gegenentwürfe in der gattungsbezogenen Bandbreite der Bibel, in den erzählenden, prophetischen und weisheitlichen Texten bieten Visionen an, die Erinnerungen an Rettergestalten auslösen, auch künftige Hoffnungsträger agieren lassen oder alternative Lebensformen ausmalen, die sich der auf Gewalt beruhenden Gesellschaftspraxis im politischen Bereich gegenüberstellen. So bietet die ältere Bibel nicht einfache Rezepte zur Lösung von Konflikten an, sondern weckt die schöpferische Phantasie zur Überwindung des Bösen.

### 3. JHWH: der Name

Die Frage nach der Eigenart des biblischen Gottesbildes führt uns zur Rückfrage nach dem Entstehen und Wesen der biblischen Gottesidee überhaupt. Diese Gottesidee ist in einem Namen beschlossen, den der Gott Israels trägt und den die literarische Zitation gern mit dem formalen Ausdruck ‚Tetragramm‘ belegt, um seine vier tragenden Konsonanten anzuzeigen. Der Name JHWH erfährt eine Art Deutung in der Bibel selbst, und zwar im Verlauf eines literarisch nicht einheitlichen Textes, der in seiner jetzigen Fassung im wesentlichen auf eine Gestaltung im 8./7. Jahrhundert vor Christus zurückgeht. Es handelt sich um die Darstellung der Berufung des Mose (Ex 3), der seinem Gott in einem brennenden, aber nicht verbrennenden Dornbusch begegnet. Die Szenerie umklammert eine Gottesrede, in welcher sich der im augenscheinlich wider-

---

<sup>4</sup> Vgl. zu dieser Selbstprädikation u.a. die Studie von N. Lohfink, „Ich bin Jahwe, dein Arzt“ (Ex 15,26), in: Stuttgarter Bibel-Studien 100, 2. Auflage 1982, 11-73.

sprüchlichen Zeichen vergegenwärtigende Gott selbst erklärt und seinen Namen deutend preisgibt. Die Aufklärung über den Gottesnamen ist in eine Konstruktion gehüllt, die im gesamten Bereich des ‚Alten Testaments‘ keine unmittelbare Parallele hat. In Ex 3,14 erklärt Gott auf die Frage des Mose, wen er als Autorität benennen solle: „Ich bin, der ich bin“. Alle Versuche, diese bewußt geheimnisvoll formulierte Redeweise in der Wiedergabe zu erweitern und so zu kommentieren, etwa mit: „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“ (so die Einheitsübersetzung) o.ä. legen bereits Aspekte hinein, die der knappe Wortlaut nicht eigens legitimiert oder auch freisetzt. So muß allen Umschreibungsbemühungen widerstanden werden: die biblische Deutung selbst will es bei dem Mysterium belassen. Worin besteht nun das Mysterium?

Wenn die biblische Darstellung hier mit der hebräischen Verbbasis für „Sein“ oder „Werden“ in fast absoluter Verwendungsweise operiert, sind wenigstens zwei Aspekte maßgebend, die auf den ersten Blick schwer zueinander zu fügen sind. Allgemeine Anerkennung hat die Beziehung auf das göttliche Da-Sein und Mit-Sein gefunden, eben der Beistand, den der Gott Israels seinen Anhängern schenkt. So kann auch die Semitistik u.a. auf die Deutung des Namens JHWH mit „Er ist oder er erweist sich“ hinweisen<sup>5</sup>. Im Kontext der Selbsterklärung Gottes wäre damit auf die begleitende, rettende und befreiende Aktivität verwiesen, die die von Mose gewünschte Legitimation seines Auftritts verschafft. Der andere, nicht minder wichtige Aspekt ruht auf der souveränen Position dieses göttlichen „Seins“, das sich als ein autoritatives und machtvolleres, als erhabenes und kreatives „Sein“ zu erkennen gibt. Damit ist deutlich herausgestellt, daß es für den israelitischen Hörer keinen ohnmächtigen Gott geben kann, daß zu diesem Gott von vorneherein die dynamische Präsenz, die Potenz des Schöpfers gehört. Wie aber göttliche Allmacht und göttlicher Beistand im Blick auf Höhen und Tiefen, Ordnung und Chaos, Leben und Tod zusammengehen, bleibt das Mysterium, dem sich der biblische Autor mit der Dichte der von ihm formulierten Gottesrede unterwirft.

Beistand und Macht kennzeichnen den Charakter des göttlichen „Seins“ und damit des göttlichen Namens, der seine eigene Wirkkraft hat. Aus dem biblischen Gottesverständnis kann demnach keine der beiden Funktionen ausgeklammert werden. Es ist auch innerhalb des innerbiblischen

---

<sup>5</sup> Nähere Informationen zur philologischen Interpretation gibt M. Weippert, Art. Jahwe, in: D.O. Edzard u.a. (Hg.), Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie V, 1976-80, 246-253 (Wiederabdruck jetzt in M. Weippert, Jahwe und die anderen Götter, Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, Tübingen 1997, 35-44.) Vgl. auch M. Görg, Art. Jahwe, in: M. Görg/B. Lang (Hg.), Neues Bibel-Lexikon II, 260-266.

Rezeptionsprozesses keine Eliminierung einer der „Seinsqualitäten“ nachweisbar. Dies gilt auch für die sogenannte Beistandsformel, die in mehreren Varianten auftritt und das Mit-Sein Gottes mit Einzelnen oder dem Volk akzentuiert. Ihre Grundgestalt ist mit dem Gottesnamen, der Präposition „mit“ und der Nennung eines menschlichen Partners gegeben. Die christliche Liturgiesprache führt eine Variante der Formel in Gestalt des gottesdienstlichen Grußes „Der Herr sei mit Euch“. Diese ‚Beistandsformel‘<sup>6</sup> entspricht ihrerseits einer Namensform, die einem der vielen von der Prophetie benannten Hoffnungsträger zukommt, nämlich „Immanuel“ (vgl. Jes 7,14), was wörtlich: „Mit uns ist/sei Gott“ heißt und ebenfalls die Nähe Gottes anzeigt. Alle diese sprachlichen Ausdrücke realisieren allerdings nicht nur den Aspekt der Gottesnähe, sondern deuten auf den Beistehenden als souveränen Retter hin, der gerade über jene Macht verfügt, die der Ohnmächtige und Bedürftige nicht hat und niemals haben kann. Für den biblischen Autor ist diese Assoziation so selbstverständlich, daß er sie im Gegensatz zu manch neuerem Empfinden unserer Tage nicht noch eigens zum Ausdruck bringen muß. Für ihn ist die Wesensbestimmung des Gottes Israels als eines unglaublich nahen Gottes trotz seiner souveränen Ferne eine genuine Einsicht.

Trotz der Plausibilität der innerbiblischen Erklärung des Gottesnamens JHWH besteht wenigstens noch eine weitere Möglichkeit, die sich ebenfalls auf semitistischer Basis, diesmal ohne Rückgriff auf biblische Vorgaben, gewinnen läßt. Lautlich leichter vertretbar als die Ableitung vom Verbum „sein“ wäre eine Rückführung auf eine im Hebräischen ungleich seltenere Verbbasis mit der Bedeutung „wehen, stürmen“. Der Gottesname würde demnach mit „er weht“, „er stürmt“ zu deuten sein und damit eine Verbindung mit den elementaren Naturmächten zum Ausdruck bringen. Wie der Wind für die Vermittlung von Leben unabdingbar ist, ist auch Vitalität Gottes für die Schöpfung insgesamt konstitutiv. Die Natur erlebt aber auch die durchschüttelnde und zerstörerische Kraft des Sturms, eine Erfahrung, die der gewaltigen und menschliches Planen durchkreuzenden Macht Gottes über Leben und Tod als Bild gedient haben mag. So finden wir auch in der möglicherweise älteren und philologisch exakteren Etymologie des Gottesnamens jene entscheidenden As-

---

<sup>6</sup> Zur Gestalt und Deutung vgl. u.a. W. Richter, die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte, Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1-10, 16, Ex 3f. und Ri 6,11b-17, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 101, Göttingen 1970, 146-151. M. Görg, „Ich bin mit Dir“ - Gewicht und Anspruch einer Redeform im Alten Testament, in: Theologie und Glaube 70, 1980, 214-240.

pekte wieder, die für das oben gezeichnete Gottesbild der literarischen Ebene von Ex 3,14 maßgebend gewesen ist.

Die Deutung des Namens JHWH als den Naturmächten verbundene Gottheit steht im übrigen den altorientalischen Vorstellungen vom Typ eines „Wettergottes“ nahe, der nicht zuletzt in den Israel benachbarten und an Palästina angrenzenden Kulturen und Völkerschaften kultische Verehrung genossen hat und Gottesnamen wie Hadad (Aramäer), Kemosch (Moabiter), Qos (Edomiter) und Milkom (Ammoniter) vorweist. Auch JHWH könnte ursprünglich zu solchen Gottheiten gehört haben, um freilich durch die spezielle und genuine Geschichte seiner Anhängergruppen sukzessiv mit Eigenheiten ausgestattet zu werden, die über das typische Erscheinungsbild eines „Wettergottes“ hinausführten.

Neuerdings wird auch die Dimension der im Vorderen Orient beliebten und übergreifenden Gottesbezeichnung „El“ als einer fernen und nahen Gottheit ins Gespräch gebracht<sup>7</sup>. Dabei gilt es einem langgehegten Mißverständnis entgegenzutreten. El galt in der älteren Religionsgeschichte immerhin als Gottheit, die auf dem fernen „Berg der Götterversammlung“ residiert und außer zu den Mitgliedern der göttlichen Familie um sich herum keine Beziehungen zu den Menschen pflegt. Diese Vorstellung mag in der alten Hafenstadt Ugarit gegenüber der aktiven und kämpferischen Rolle des naturmächtigen Gottes Baal profiliert worden sein, entspricht aber wohl nicht dem Status des El im gesamten vorderorientalischen Raum. Auch El kann eine Gottheit darstellen, der Nähe und Ferne zukommt.

Den konkurrierenden Nachbargöttern gegenüber kann der biblische JHWH wohl nur dank der geschichtlichen Rolle seiner Verehrer im Interessenfeld der damaligen Großmächte zu einer dominierenden Position gefunden haben. JHWH ist allem Anschein nach zuerst in der aus ägyptischen Ortsnamenlisten bekannten Landschaft JHW verehrt worden<sup>8</sup>, die wohl in der eindrucksvollen Gebirgslandschaft südöstlich des Toten Meeres im Bereich der Edomiter zu suchen ist, wo später das Nabatäerreich seine Zentrale mit der bekannten Stadt Petra errichtet hat. Um den Auf-

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu u.a. I. Kottsieper, El – ferner oder naher Gott? Zur Bedeutung einer semitischen Gottheit in verschiedenen sozialen Kontexten im 1. Jtsd. v. Chr., in: R. Albertz (Hg.), Religion und Gesellschaft, Alter Orient und Altes Testament 248, Münster 1997, 25-74; vgl. auch die jüngsten Diskussionsbeiträge von C. Maier/J. Tropper, El – ein aramäischer Gott? in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 93, 1998, 77-88 sowie I. Kottsieper, El – ein aramäischer Gott? – Eine Antwort, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 94, 1998, 87-98.

<sup>8</sup> Dazu u.a. zuletzt M. Görg, Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten. Von den Anfängen bis zum Exil, Erträge der Forschung 290, Darmstadt 1997, 157f.



stieg JHWHs vom Schutzgott der Bergnomaden als regionaler „Wettergott“ zum allumfassenden „Rettergott“ zu illustrieren bietet sich noch immer folgendes Modell an<sup>9</sup>.

#### 4. JHWH: die Geschichte

Unter den JHWH-Anhängern, die Bergnomaden waren und zum Verband der sogenannten Schasu-Beduinen gehörten, mögen auch Stammesmitglieder gewesen sein, die an lokalen Industrieprojekten ägyptischen Ursprungs, nämlich der Kupfergewinnung vor allem in Timna und Punon beteiligt waren und zu Facharbeitern aufgestiegen sein könnten. Diese Facharbeiter können ihrerseits mit ihren ägyptischen Herren über die wirtschaftliche Ausbeutung in Zwist geraten sein, weshalb sie im Zuge ägyptischer Expeditionen verfolgt und teilweise nach Ägypten deportiert worden sein könnten. Es ist anzunehmen, daß JHWH auch weiterhin der Bezugsgott dieser Gruppen war, die fortan in Ägypten angesiedelt wurden und erst im Zuge von politischen Unruhen im östlichen Nildelta in Verbindung mit besser positionierten Asiaten den Weg in die Wüste und zurück zu den Stammesgebieten in Südostpalästina fanden. Im Zuge dieser Prozesse dürfte JHWH in einer weiteren Interpretationsphase vom „Wettergott“ zum „Rettergott“ geworden sein, da er seinen Anhängern ein Überleben angesichts der ägyptischen Übermacht bescherte. Doch damit war der Profilierungsweg noch längst nicht am Ende. Das Zusammenkommen weiterer Sippenverbände auf palästinischem Boden und die Konföderation mit nichturbanen Stammesorganisationen aus dem Operationsfeld zwischen den Stadtstaaten hat JHWH auch als Gott der Kontakte und Koalitionen im Kampf gegen die Urbanität als der von Ägypten gestützten Machtposition der Stadtstaaten und nach deren Niedergang der Philister in Palästina erfahren und konturieren lassen. Schließlich hat das Aufkommen des Königtums im frühen Israel seinen besonderen Beitrag geleistet, um JHWH nunmehr eine Stellung als dominierender Bezugsgott für die sich entwickelnden Reiche in Juda und Israel zukommen zu lassen.

Bei diesen nur hypothetisch greifbaren Frühphasen der JHWH-Verehrung muß bedacht werden, daß der Weg bis zum strengen Ein-Gott-Glauben noch weit und beschwerlich gewesen ist. Bis weit in die Königzeit hinein,

---

<sup>9</sup> Vgl. dazu bereits M. Görg, Wege zu dem Einen. Perspektiven zu den Frühphasen der Religionsgeschichte Israels, in: Münchener Theologische Zeitschrift 37, 1986, 97-115. Ders., Rückschau zur Genese des Monotheismus in Israel, in: K. Kilpert/K.H. Ohlig (Hg.), Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung, Zürich 1993, 59-70, 386-388.

vielleicht sogar bis zum babylonischen Exil im 6. Jahrhundert hat man JHWH keine isolierte Existenz neben den Fremdgöttern anderer Völker zgedacht, sondern ihn auch Dämonen, Geister, aber auch wohl eine weibliche Begleitgottheit, vielleicht unter der Bezeichnung Aschera, zur Seite gestellt. Freilich ist hier noch nichts bewiesen; die Anzeichen für ein erst allmähliches Wachstum JHWHs in die Position des Einen und Einzi- gen sind jedoch unübersehbar.

Der JHWH-Verehrung in Israel wohnt so von Anfang an ein soteriologi- scher Aspekt inne: JHWH ist der autonom rettende und mit seinen Schutzbefohlenen soldarische Gott. Das Bekenntnis zu dieser zentralen Einsicht des JHWH-Glaubens manifestiert sich weiterhin in Namensbil- dungen, die die biblische Rückschau mit einigen Gestalten an den ‚Schnittstellen‘ der Geschichte Israels und des Judentums verbindet. Ab- gesehen von der Vielzahl der mit dem Gottesnamen gebildeten Perso- nennamen, die durchweg der eingreifenden Initiative JHWHs das Wort reden (wie etwa auch der biblische Name Natanjahu „Gegeben hat JHWH“!), sind es die Namen Jehoschua und Jeschua, bei denen der so- teriologische Aspekt besonders gut zum Tragen kommt<sup>10</sup>.

Der Name Jehoschua (gewöhnliche Wiedergabe: Josua), dessen bekann- tester Träger der Vertraute und Nachfolger des Mose ist, bedeutet „JHWH ist Rettung“. Es kann kein Zweifel sein, daß dies eine Art Kurzfor- mel des israelitisch-jüdischen Glaubens ist, dem sich auch das Christen- tum vorbehaltlos anschließen muß, wie nachher zu zeigen sein wird.

Die Traditionen um Jehoschua/Josua entfalten den grundlegenden Be- kenntnisinhalt in mehreren Perspektiven. Josua ist vor allem nach Ausweis des nach ihm benannten Buches der mit der Autorität des Mose ausge- stattete Führer in das Land Kanaan, er vollendet den Weg, den Mose nur anvisieren, aber nicht mit seinem persönlichen Einzug gestalten konnte. Josua nimmt in göttlichem Auftrag das Land in Besitz und verteilt es an die Stämme Israels. Diese außerordentliche Kompetenz, die nicht histo- risch-biographisch, sondern theologisch zu gewichten ist, präsentiert eine Gestalt, die das Land bereitet, in dem Israel Heimatrecht genießen soll. Josua agiert als Herrscher, der ausschließlich das Geschäft seines Gottes führt und so als Exemplarfigur dem Königtum Israels gegenüber gestellt werden konnte. Die Zusammenbindung der Stämme zu einer umfassen- den Kultgemeinde (vgl. Jos 24), ebenfalls eine in glaubender Erinnerung

---

<sup>10</sup> Dazu bereits M. Görg, In Abrahams Schoß. Christsein ohne Neues Testament, Düsseldorf 1993, 102-117. S. auch Ders., In Abraham's Bosom. Christianity Without the New Testament, Colleagueville, MN 1999.

geformte Vorstellung, erweist das Namensprogramm „Jehoschua“, wozu letztlich JHWH den Zusammenhalt und damit Leben und Überleben Israels ermöglicht und garantiert. Nicht Krieg und Strategie sind die entscheidenden Faktoren, sondern die Bindung an JHWH, der selbst mit uralten Mitteln die Auseinandersetzung führt. Die einschlägigen Geschichten des Josuabuches<sup>11</sup>, die dem ersten Eindruck nach eine Verherrlichung einer Gewalt- und Vernichtungsszenerie darstellen, müssen als Ausdruck der in Israel gewachsenen Erinnerung an den Kampf ums Überleben verstanden werden, dessen Ausgang allein an die Macht JHWHs gebunden wird, wobei auch Elemente altorientalischer Schlachtenschilderungen Eingang finden können, ohne freilich die Substanz der Aussageintention zu gefährden. Auf den Gott, der nach seiner uralten Strategie eingreift, gründet auch weiterhin die Hoffnung Israels und des Judentums. Eine weitere Perspektive wird mit Josuas Engagement für das Kultheiligtum in der Mitte Israels greifbar, zugleich die Manifestation der Gegenwart JHWHs. Josua wird damit zum von Gott berufenen Begründer eines Gottesreichs auf Erden. Schließlich darf Josuas Rolle als Befolger der Tora nicht unbeachtet bleiben: das erste Kapitel des Josuabuches will gerade diese Gesetzestreue herausstellen, da Josua mit seinem Namen auch jene Handreichung und Lebenshilfe verbürgt, die mit der Tora als Weisung JHWHs gegeben ist.

Eine weitere Gestalt, deren historisches Profil weit besser erfaßbar ist, deren glaubensgeschichtliche Bedeutung aber von der Erinnerung an Josua überformt worden ist, präsentiert sich mit dem Hohenpriester Jeschua, dessen Namensform eine Kurzbildung von Jehoschua ist und die gleiche Sinngabe enthält. Dieser Jeschua, der bei dem Propheten Sacharja auch mit dem vollen Namen Jehoschua zitiert wird, ist eine führende Persönlichkeit der frühnachexilischen Zeit. Er gilt als profilierter Rückwanderer aus dem babylonischen Exil, als Reformator des Kultwesens und des Priestertums und vor allem als prominenter Anwalt der Wiedererrichtung des Tempelbaus in Jerusalem. Mit diesen Funktionen steht er im Gefolge der idealisierten Erinnerungsfigur des Josua, er ist ebenfalls Führer, oberster Kultdiener und geistlicher Begründer eines erneuerten Gottesreichs. So steht auch der Hohepriester Jeschua mit seinem Namen für das Grundbekenntnis zum gegenwärtigen Gott an der Schwelle einer neuen Periode, dem Beginn des Judentums der nachexilischen Zeit. Welche Be-

---

<sup>11</sup> Dazu vgl. u.a. M. Görg, Josua, in: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Lieferung 26, Würzburg 1991. Ders., Art. Josua, in: M. Görg/B. Lang, Neues Bibel-Lexikon II, 392-394.

deutung diese im Neuen Testament nicht eigens reflektierte Linie einer genuinen Heilsgeschichte für das Verständnis Jesu haben wird, wird noch zu erfassen sein.

## 5. Werbung für JHWH

Die programmatische Namensträgerschaft an den Schwellenzeiten der israelitisch-jüdischen Geschichte auf dem Boden Palästinas ist nicht ohne das Postulat einer Orientierung an JHWH denkbar. In welcher Form dieser Prozeß einer allmählich intensiver werdenden Orientierung bis hin zur quasi-monotheistischen Anerkennung der Ausschließlichkeit JHWHs verlaufen ist, steht noch zur Diskussion. Immerhin können einige Signale aus den biblischen Erinnerungen aufgefangen werden, die den Fortgang der Religionsgeschichte beleuchten.

Als erster prominenter und in der biblischen Literatur greifbarer Anwalt der Alleinverehrung JHWHs gilt der Prophet Hosea<sup>12</sup>, dessen Wirksamkeit angesichts der Bedrohung durch die Assyrer für die Überzeugung stand, daß die äußere Gefahr mit der Abwendung von JHWH zu tun haben müßte, die er wiederum unter dem Bild des Ehebruchs anprangern mußte. Die Ausgrenzung des kanaänischen Kultes sollte zugleich der Profilierung und Vertiefung der Verehrung JHWHs allein dienen. Nicht minder deutlich, wenn auch mit klarer Bezugnahme auf die sozialen Mißverhältnisse wie Ausbeutung der niederen Klassen und offenbare Ungerechtigkeit, hat dann Amos eine unmißverständliche Ausrichtung auf JHWH hin gefordert. Im Mittelteil und zugleich dem kerygmatischen Zentrum des Amosbuches, das erst nach dem Fall Samarias 722 v. Chr. zu wachsen begonnen hat und vielleicht erst in nachexilischer Zeit zum Abschluß geführt wurde<sup>13</sup>, steht ein wichtiger Aufruf zur Hinordnung auf JHWH:

5,4b     Suchet mich,  
      c     so werdet ihr leben!

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu u.a. M. Weippert, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: J. Assmann/D. Harth (Hg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt/M. 1990 (143-179), 162 = Ders., Jahwe und die anderen Götter, Forschungen am Alten Testament 18, Tübingen 1997 (1-24), 21.

<sup>13</sup> Zu den Einleitungsfragen vgl. vor allem J. Jeremias, Der Prophet Amos, Das Alte Testament Deutsch 24,2, Göttingen 1995, XIX-XXII.

Die als Gotterede formulierte Aufforderung steht formal in Opposition zu der unmittelbar anschließenden, negativ formulierten Warnung „Sucht nicht Bet-El“ (5a), womit auf die als solche tradierte Umorientierung des Nordreichs auf die von Jerobeam I. eingeführte Exponierung der alten Kultstätte Bet-El angespielt wird. So gesehen, könnte ebenfalls eine Abgrenzung von konkurrierenden Kulturen zur prophetischen Anwaltschaft für den wahren Kult geführt haben. Zu bedenken ist aber auch, daß die Prophetie des Amos im Kern gerade die Destruktion des Sozialen zum Anlaß seines Appells nimmt, wie die nachfolgenden Anklagen und Beschuldigungen erweisen. Gegenüber der verbrecherischen Selbstbedienung der Reichen auf Kosten der Armen soll vielmehr eine Praxis der aktiven Unterscheidung von Gut und Böse geübt werden:

- 5,14a Sucht das Gute und nicht das Böse
- b damit ihr am Leben bleibt

Das Leben und Überleben hängt von einem Tun ab, das Orientierung an JHWH durch Rechtswahrung bezeugt, so daß Amos im weiteren Folgetext dazu mahnen kann:

- 5,15a Haßt das Böse
- b Liebt das Gute,
- c und richtet im Tor das Recht auf!

In dieser Grundhaltung, die sich im sozialen Miteinander bewährt, sieht Amos offenbar eine Möglichkeit einer Weiterexistenz auch gegen den Anschein und sogar gegen die Realität der unabweislichen Katastrophe. Trotz der umgreifenden Totenklage (vgl. 5,16f) gibt es die Chance der Gnade, über deren konkrete Auswirkung sich der Prophet nicht ausläßt:

- 5,15d Vielleicht wird JHWH gnädig sein dem Rest Josefs!

Der vorsichtige Ausblick macht einerseits deutlich, daß die Prophetie des Amos nicht exklusiv als Unheilsprophetie deklariert werden kann, andererseits aber auch, daß es dem Propheten um den geheimnisvollen Überschub geht, der der Geschichtsmächtigkeit JHWHs innewohnt. Dieser Gott kann auch dort noch Leben bewahren und erzeugen, wo der menschliche Standpunkt kein Leben mehr wahrnimmt.

Dieser Aspekt findet in einem für das ambivalente Gottesbild in der „Älteren Bibel“ besonders instruktiven Text eine radikale Bezeugung, in der sogenannten Berufungsvision Jesajas nämlich (Jes 6,1-9), die wohl einer

späteren verdichtenden und deutenden Rückschau entstammt<sup>14</sup>. Der Prophet sieht den thronenden Gott in einem imaginären Raum, der die Dimensionen des Tempels zu Jerusalem sprengt und Himmel und Erde verbindet. Die Gestalt des majestätisch Thronenden, von Serafen umgeben, die das dreimalige „Heilig“ künden, läßt den schauenden Propheten die Tiefe seiner Geschöpflichkeit erfahren, so daß er seine Unwürdigkeit artikulieren muß. Der „Heilige Israels“ aber, eine Bezeichnung, die Jesaja für JHWH wählt, vollzieht von sich aus eine Heilung des Visionärs, indem er einen der Serafen mit einer Glühkohle die Lippen des Propheten berühren läßt. Erst dann kann die Sendung ausgesprochen werden, freilich wiederum mit einer aufs Erste schockierenden Konsequenz. Die Adressaten des Prophetenworts sollen hören, aber nicht verstehen, und sehen, aber nicht erkennen (vgl. 6,9). Der sogenannte Verstockungsbefehl, der scheinbar den Propheten zum Unheilsprometen stempelt, nimmt sich gleichwohl anders aus, wenn man ihn in radikaler Korrespondenz zur Darstellung der unnahbaren Heiligkeit des göttlichen Königs versteht. Dem Volk der Hörer des Prophetenworts muß die gleiche schockierende Grunderfahrung zuteilwerden, wie sie der Prophet spüren mußte. Der tiefgreifende Respekt vor der Autorität JHWHs verlangt seinen Tribut in Form einer bildlichen Verblindung und Taubheit, die auch hier erst JHWH beheben kann, ohne daß dies der Text eigens hervorheben muß. Es liegt in der Linie der Anerkennung des „Heiligen Israels“, daß Israel sich der Unvergleichlichkeit des Königtums JHWHs unterwirft. Nur JHWH kann auch die Brücken über den Abgrund der Distanz bauen, über die ein Zugang überhaupt erst möglich ist.

## 6. Die Tora: „JHWH allein“

Der Anspruch JHWHs auf Alleinverehrung steht auch am Anfang der Tora als Wegweisung Israels. Das markanteste Zeugnis für diese weitere Phase im Verlauf der Entwicklung zur Vorstellung der Exklusivität findet sich im sogenannten Privilegrecht JHWHs (Ex 34,11-26)<sup>15</sup>. Diese Ansammlung von Vorschriften zielt in einer möglichen Grundfassung auf die Warnung vor Bündnissen mit den kanaänischen Landbewohnern, weil dies einer unkritischen Kommunikation und so einer von JHWH wegführenden Assimilation Vorschub leiste. JHWH tritt als „eifernder“ Gott in Er-

---

<sup>14</sup> Dazu u.a. M. Görg, Prophetisches Glauben. Empfehlungen aus dem Jesajabuch, in: Entschluss. Spiritualität-Praxis-Gemeinde 47/3, 1992, 16-27.

<sup>15</sup> Vgl. dazu u.a. F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 138-170.

scheinung, d.h. als Gott, dessen Leidenschaft es ist, sich für die Seinen zu engagieren. Dieses fundamentale Interesse am Menschen ist zweifellos nicht mit empfindlicher Eifersüchtelei zu verwechseln, die JHWH nicht nötig hätte. Wenn eben JHWH sich aufbietet, um den Menschen am Leben zu erhalten, sollte es Sache des Menschen sein, sich seinem Gott und nur ihm zu überantworten. Eine solche Beziehung ist noch längst nicht theoretisch oder gar dogmatisch fixiert. Die Tora der ‚JHWH-allein-Verehrung‘<sup>16</sup> entspricht einem praktischen Postulat, ist somit eher auf ein monolatrisches Verständnis angelegt.

Das Privilegrecht JHWHs steht seinerseits in einem engen Verhältnis zur deuteronomisch-deuteronomistischen Gottesidee. Darüber besteht kein Zweifel, obschon die Dependenzfrage bisher noch nicht abschließend geklärt werden konnte. Die deuteronomische Verehrung JHWHs entstammt einer Reforminitiative, die z.Zt. des Königs Joschija im 7. Jahrhundert offizielle Anerkennung und Förderung erhalten hat. Inhaltlich zielte diese Innovationsphase auf eine noch intensivere Bindung des Volkes an den Einen und Einzigen, dessen Handeln an Israel sich als außerordentliche Erwählungstat begreift, die wiederum nur durch die alle Fasern menschlichen Vermögens erfassende auf Gott gerichtete Liebe beantwortet werden kann. Hier ist der Ort des biblischen ‚Hauptgebotes‘, das im israelitisch-jüdischen Kerntext des „Höre Israel“ (Dtn 6,4f) verankert ist. Beginnend mit dem programmatischen Hinweis auf die Einzigkeit JHWHs fordert das Gebot, JHWH zu lieben „mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“<sup>17</sup>. Diese Liebe ist das Korrelat zur absoluten Zuwendung JHWHs zu seinem Volk und versteht sich keinesfalls nur als emotional-personale Aufbringung von Leistungen im Gottesdienst, sondern sie vertieft und überbietet die bildhafte Symmetrie, die sich im Alten Orient mit „Erwählung“ einstellt: Die Gottheit „erwählt“ den König, der seinerseits die Gottheit „erwählt“. Die sich nunmehr abzeichnende Idee der Exklusivität JHWHs transformiert das paritätische Verständnis einer zweiseitigen Beziehung zu einem Bindungsverhältnis, bei dem JHWH allein die tonangebende Instanz ist und bleibt. So deutet die deuteronomisch-deuteronomistische Theologie fortan den Ausdruck ‚Berit‘, der nunmehr den allein von JHWH initiierten und garantierten ‚Bund‘

---

<sup>16</sup> Hierzu vgl. B. Lang, Die Jahwe-allein-Bewegung, in: B. Lang (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 47-83. Ders., Art. Monotheismus, in: M. Görg/B. Lang (Hg.), Neues Bibel-Lexikon II, 834-844.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu u.a. die Ausführungen von G. Braulik, Deuteronomium 1-16,17, in: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Lieferung 15, Würzburg 1986, 54-56.

anzeigt, der trotz des menschlichen Versagens nicht aufgekündigt wird, stattdessen wohl einer Neustiftung unterliegen kann, so daß Kontinuität in Diskontinuität besteht. Mit dem zentralen Liebesgebot nimmt die deuteronomisch-deuteronomistische Theologie die frühprophetische Werbung „für JHWH“ auf und bringt sie auf den Weg zum Bekenntnis zur Ausschließlichkeit.

Inwieweit die erzählenden Texte der Tora, vor allem jene Zyklen, die traditionell der „jahwistischen“ Geschichtsschreibung zugeordnet werden, in den Prozeß der Bewegung vom „Pro JHWH“ zu „JHWH allein“ eingebunden werden können, ist noch immer umstritten, da die sogenannte Pentateuchfrage erneut zur Debatte steht. Dennoch darf man mit einer sukzessiven Fortschreibung von anfänglich knapp gehaltenen JHWH-Erzählungen vom „Menschen“ überhaupt, von den „Vätern“ (und Müttern) Israels, vom „Exodus“ aus Ägypten rechnen, ohne hier unbedingt zu literarischen Abgrenzungen im Detail gelangen zu müssen. Es mag sich empfehlen, statt mit einem „Jerusalem Geschichtswerk“ auf dem Wege zu einem „exilischen Geschichtswerk“<sup>18</sup> mit bescheideneren literarischen Entfaltungstufen zu operieren, etwa mit einem vorexilischen, „jahwistischen“ Verschriftlichungsprozeß, der sich elliptisch, d.h. mit zwei Brennpunkten darstellen ließe, wobei eine ältere Schreibergilde (J<sup>1</sup>) mit der literarischen und theologischen Verarbeitung der sogenannten Reichsteilung und der ‚Zwei Reiche-Situation‘ (Juda und Israel) und eine jüngere (J<sup>2</sup>) mit der Reaktion auf den Untergang des Nordreiches (722 v. Chr.) befaßt gewesen wäre, um so die politischen Erfahrungen mit einer Proklamation des eigentlichen Protagonisten der Geschichte, nämlich JHWHs, auszu-deuten. Die narrativen Teile der Tora wären im ihrem vorexilischen Bestand als JHWH-orientierte Instruktionen „mit anderen Mitteln“ zu begreifen, wonach der religionsgeschichtliche Prozeß vom „Engagement für JHWH“ zum „Programm ‚JHWH allein‘“ eine begleitende und stützende Vermittlung erfahren hätte. Den exilischen und nachexilischen Erweiterungen der vorexilischen Textkonstellation mit ihrer Prozedur der allmählichen Zentrierung JHWHs kommt nach diesem Modell die Fixierung auf die Ausschließlichkeit JHWHs zu. Die Intention trifft sich mit den Tendenzen der priesterschriftlichen Arbeit, die ihrerseits im Zuge eines visionären Geschichts- und Kultprogramms auf die Verwirklichung einer idealen Gottesdienerschaft zusteuert, in der es um die Universalität des Einen und Einzigsten geht.

---

<sup>18</sup> Dazu E. Zenger, in: E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995, 112-119.



## 7. JHWH: der universale Gott

Von der gleichen Überzeugung ist die Prophetie Ezechiels und vor allem die Deuterojesajas getragen, jenes Propheten des Exils mit dem Verlegenheitsnamen, der in einer selbst unvergleichlichen Ausdruckssequenz die Unvergleichlichkeit JHWHs im Rahmen einer Gottesrede namhaft macht:

- |           |                             |
|-----------|-----------------------------|
| Jes 45,6a | Ich bin JHWH                |
| b         | und keiner sonst,           |
| 7a        | der Bildner von Licht       |
| b         | der Schöpfer von Finsternis |
| c         | der Macher von Heil,        |
| d         | der Schöpfer von Unheil.    |

JHWH ist nicht nur der einzige Herr der Geschichte Israels, sondern der umfassende Dirigent der geschaffenen Wirklichkeit überhaupt mit ihrem Licht und ihrem Schatten. Selbst „Finsternis“ und sogar das „Unheil“ ist in der geheimnisvollen Verborgenheit des Einen und Einzigen beschlossen<sup>19</sup>. Der Prophet versteigt sich nicht zu einem theoretischen Ausgleich der für den Menschen unverträglichen Disparität. JHWH ist für ihn „der Eine“, aber auch „der Andere“, der menschliche Imaginationen vom Einen wesentlich transzendiert. Der in seiner Identität immer wieder problematisierte „Knecht JHWHs“ bei Deuterojesaja wird vor allem nach dem vierten ‚Gottesknechtslied‘ (Jes 52,13-53,12) nicht anders denn als Gegenstück und Wahrzeichen des einen Gottes mit den beiden „Gesichtern“ betrachtet werden dürfen, da er die Erwählung zum Leben und zugleich Belastung zum Tod austrägt, um letztendlich doch von JHWH gehalten zu werden. Die frühnachexilische Sichtweise des Propheten Sacharja kann denn auch nicht mehr zurück zu einer dem sprachlichen Ausdruck nach der menschlichen Sphäre verhafteten Rede von Gott. Seine Diktion verfolgt den gläubigen Respekt vor dem Mysterium, weswegen der Prophet die Darstellungsebene der Traumgesichte oder Nachtvisionen wählt, um seine Erfahrungen mit JHWH zu äußern. Hier tritt JHWH nicht mehr in die Szenerie ein, ein Deuteengel vermittelt vielmehr seinen Anspruch. Noch verhaltener wird die Rede von Gott in einem vermutlichen Ergänzungskapitel von jüngerer Hand (Sach 3), wo der Visionär den hier schon vorge-

---

<sup>19</sup> Vgl. dazu u.a. W. Groß/K.-J. Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“. Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz 1992, 43-46. M. Görg, „Bildner von Licht“ – „Schöpfer von Finsternis“. Deuterojesajas Glaube im Widerstand zum Denken?, in: Entschluß 49/4, 1994, 11-14. Ders., Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt, Düsseldorf 1995, 162-166.

stellten Hohenpriester Jeschua erblickt, und zwar in Gegenwart des „Engels JHWHs“ und eines anderen Mitglieds der Umgebung JHWHs, namens „Satan“, womit freilich nicht der Teufel als Repräsentant des Bösen, sondern wohl die Verkörperung des in Gott verborgenen „Anderen“, des „schlagenden“ Gottes<sup>20</sup> gemeint ist. Damit kehrt in der Frühzeit des Judentums die eigentümliche Ambivalenz im Gottesbild wieder, die wohl schon im Anfang der israelitischen Religionsgeschichte bewußt war und immer virulent gewesen sein wird. Es möge hier nochmals darauf insistiert werden, daß diese Ambivalenz eine Erscheinung der radikalen Unbegreiflichkeit Gottes ist, die selbst dann ihre Gültigkeit behält, wo der Mensch von der reinen Liebe Gottes spricht. Menschliche Idealvorstellungen, wenn auch zu höchster Potenz geadelt, können die unauslotbare Wirklichkeit des göttlichen Mysteriums nicht annähernd erreichen. Der Visionär nimmt Anteil an einer Art Investitur des Hohenpriesters, der analog zur Szene in Jes 6 eine sakrale Sühnung erfahren hat.

Für das vorausblickende Gottesverständnis Sacharjas oder mindestens seiner Jüngerschaft ist ein hintergründiger Teil der weitergehenden Vision und der darin vom Engel vermittelten Gottesrede besonders signifikant. Der Hohepriester soll als getreuer Gefolgsmann der Tora Vorstand des neuen Tempels sein und zugleich in einem Kreis von Männern den Vorsitz führen dürfen, die in einem bestimmten Sinn zu „Wahrzeichen“ werden. Sie werden Zeugen für das Hervorkommen einer weiteren Gestalt sein, die mit „Knecht“ und „Sproß“ bezeichnet wird, aber ohne konkreten Namen bleibt. Diese Gestalt wird vom Visionär einer kommenden Wirklichkeit zugeordnet, die immer noch im Zeichen des Jeschua stehen wird, jenes Trägers des Gottesnamens also, der den rettenden Gott vergegenwärtigt. Der mit Jeschua geheimnisvoll liierte „Sproß“ soll dann eine Wende herbeiführen, die sich „an einem einzigen Tag“ vollzieht: „Ich tilge die Schuld dieses Landes an einem einzigen Tag“ (Sach 3,9). Die Sündenvergebung als Folgeereignis der Erwählung des Jeschua und der Sendung des namenlosen Künftigen, um dessen Identität nach der prophetischen Vision nur Jeschua informiert wird. Die Szenerie schließt mit einer Kunde, die die Erklärung zur allgemeinen Sündenvergebung noch überhöht: Man wird an eben jenem Tag „einander einladen unter Weinstock und Feigenbaum“ (3,10). Eine Vorausschau auf eine Gemeinschaft, in der es ein gemeinsames öffentliches Gastmahl geben wird! Der in seiner prospektiven Dimension und Qualität kaum zu überschätzende

---

<sup>20</sup> Vgl. dazu M. Görg, Der „schlagende“ Gott in der „älteren Bibel“, in: Bibel und Kirche 51, 1996, 94-100.

Text will offenbar das erahnen lassen, was sich dann eine spätere Urgemeinde zu eigen macht, die Jüngerschaft nämlich, die sich an Jesus als dem für Christen prominentesten Träger des JHWH-Namens orientiert, an Jesus, dessen Name bekanntlich mit Jehoschua und Jeschua etymologisch gleichzustellen und gleichbedeutend ist.

Doch auch dies muß unzweideutig gesagt sein: Die Vorausschau der „Älteren Bibel“ kann auch in diesem Fall nicht als Weissagung beschrieben werden, welcher im Evangelium vom Nazarener Jesus die ausschließliche Erfüllung zukomme. Die Ankündigung der allumfassenden „Rettung“ gilt auch über das Jesusereignis hinaus, wenn auch der Christenheit nicht verwehrt sein kann, in dem Auftreten und der Botschaft Jesu eine aktuelle Bestätigung für das zu finden, was auch der Name ‚Jesus‘ meint: „JHWH ist Rettung“. Auch „Jesus“ ist so eine traditionsgebundene Verkörperung der Kunde vom „Rettergott“, deren Gestalt bereits in der „Älteren Bibel“ modelliert und deren Erscheinen für den von JHWH bestimmten Tag bestimmt worden ist. Juden *und* Christen warten noch auf das universale Heil.