REINHARD FELDMEIER
HERMANN SPIECKERMANN

# Der Gott der Lebendigen

*Topoi Biblischer Theologie /*
*Topics of Biblical Theology*

Mohr Siebeck

Topoi Biblischer Theologie

Topics of Biblical Theology

Herausgeber / Editors

Reinhard Feldmeier · Hermann Spieckermann

1

Reinhard Feldmeier
Hermann Spieckermann

# Der Gott der Lebendigen

## Eine biblische Gotteslehre

Mohr Siebeck

Reinhard Feldmeier, geboren 1952, Professor für Neues Testament an der Georg-August-Universität in Göttingen.

Hermann Spieckermann, geboren 1950, Professor für Altes Testament an der Georg-August-Universität in Göttingen.

e-ISBN PDF 978-3-16-151946-8
ISBN 978-3-16-150674-1 Leinen
ISBN 978-3-16-150548-5 Broschur
ISSN 2191-7426 (TOBITH)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.d-nb.de* abrufbar.

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

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

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Minion und der OdysseaU gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Martin Hengel †
Eberhard Jüngel
Eduard Lohse
Lothar Perlitt

QVI AVTEM DOCTI FVERINT
FVLGEBVNT QVASI SPLENDOR FIRMAMENTI
ET QVI AD IVSTITIAM ERVDIVNT MVLTOS
QVASI STELLAE IN PERPETVAS AETERNITATES
DANIHEL XII,3

# Vorwort

Das vorliegende Werk will das Gotteswissen der christlichen Bibel als einen kohärenten Entwurf präsentieren. Die geformte Ordnung möchte im ganzen Buch evident werden. Deshalb lädt es zur vollständigen Lektüre ein. Ein jedes Kapitel ist freilich so konzipiert, dass es als Teil im Ganzen zugleich eine relative Selbständigkeit hat und je für sich gelesen werden kann. Um dies zu ermöglichen, war die gelegentliche Wiederholung zentraler Gedanken und Texte unvermeidlich. Die Leser des gesamten Buches mögen dies nachsehen.

Viele haben zu seiner Entstehung beigetragen. Studierende in Göttingen und Jerusalem haben uns zu gemeinsamen Vorlesungen über die biblische Theologie in Gestalt der Gotteslehre gedrängt und durch Kommentare und Fragen das Projekt befördert. Felix Albrecht, Heidrun Gunkel und vor allem Dr. Alexa Wilke haben die wachsenden Texte kritisch gelesen und hilfreich kommentiert. Eine beachtliche Zahl von Hilfskräften hat sich der Formalia, der Bibliographie und des Korrekturlesens angenommen. Zu den verlässlichen Helfern gehörten Geeske Dehling, Steffen Götze, Julia Vera Jüttner, Manuel Kaden, Judith Krawelitzki, Frank Mönnig und Sophia Rohrschneider. Schließlich hat der kenntnisreiche ›Büchermacher‹ Dr. Claus-Jürgen Thornton die kritische Durchsicht des ganzen Textes und die Erstellung der Register auf sich genommen. Die schon langjährige vertrauensvolle Zusammenarbeit mit Dr. Henning Ziebritzki und den Mitarbeitern im Verlag war wieder von besonderem Wert. Allen sei für ihren Einsatz von Herzen gedankt.

Zumindest die beiden Autoren haben den Eindruck, dass sie in der gemeinsamen Arbeit an der biblischen Gotteslehre entscheidende neue Einsichten gewonnen haben. Möge es auch die Erfahrung der Leser des Buches werden.

Göttingen, 1. Advent 2010

Reinhard Feldmeier und
Hermann Spieckermann

# Inhalt

Vorwort ..... VII

Abkürzungen für Reihen, Sammelwerke und Zeitschriften ..... XV

Das Unterfangen ..... 1

Titel und Thema – Vom Erkanntsein zum Erkennen – Gotteswissen, Gotteserkenntnis und Gotteslehre in der Bibel – Gotteswissen und Gotteserkenntnis in der biblischen Gotteslehre – Die biblische Gotteslehre und verwandte Unternehmungen – Der Aufbau

A Grundlegung ..... 15

I Der Name und die Namen ..... 17

Heiligkeit und Heiligung des Namens – Heiligkeit und Herrlichkeit – Der Heilige und die Geheiligten – Der Eigenname Yhwh – Yhwhs Selbstauslegung – Der rettende Name – Der eine Name und die anderen Namen Gottes – Kyrios – Der Name über jedem Namen: Christus als Kyrios – Der Sohn als der »einziggeborene Gott« – Der alte und der neue Name Gottes

II Vom Herrgott zum Gottvater ..... 51

Unser Vater? – Götter als Väter im Alten Orient und das Alte Testament – Vater und Sohn in der vorexilischen Königstheologie – Gott als Vater und das Leiden im nachexilischen Judentum – Der Vater des Sohnes: Die christologische Verortung der Vatermetapher – Rechtfertigung als Adoption: Gottvater im *Corpus Paulinum* – Der verborgene Hauptakteur im Markusevangelium – Mitleiden und Mitleid des Vaters im Lukasevangelium – Der Wille des Vaters im Matthäusevangelium – Die Einheit von Vater und Sohn im *Corpus Johanneum* – Neuzeugen, Gebären, Stillen: Der 1. Petrusbrief – »Vater der Geister« und »Vater der Lichter« – Fazit

III Der Eine als der Einende ..... 93

Der eine Gott und die anderen Götter – Die Einheit Yhwhs und die Einheit des Volkes im Šĕmaʿ Yiśrāʾēl – Die Gestaltung der neuen Ein-

heit Yhwh/Israel – Von der Einheit zur Einzigkeit – Die Einheit Yhwhs und die die Welt einende Hoffnung – Der Eine als der Einzige im hellenistischen Judentum und seinem religiösen Kontext – Paulus – Der Monotheismus Jesu im Markusevangelium – Die Gottesliebe des Sohnes und die Gegenwart des Vaters bei Lukas und Matthäus – Die Einheit von Vater und Sohn im Johannesevangelium – Fazit

IV Der Liebende ..... 126

»Gott ist Liebe«? Zur Identität des biblischen Gottes – Der Gott der Liebe im Neuen Testament – Gott als der Liebende im Alten Testament – Liebesgeschichte und Liebesverrat im Pentateuch – Die mit Liebe und Barmherzigkeit Gekrönten: Der Psalter – Mit ewiger Liebe will ich mich deiner erbarmen: Die prophetischen Bücher

V Der Allmächtige ..... 149

Macht oder Barmherzigkeit? – Gottes Macht im Alten Testament – Gott als »Macht meiner Rettung«: Der Psalter – Annäherung an den Allmächtigen im Psalter – Yhwh Ṣĕbā'ôt und Pantokrator: Gericht und Heil im Zwölfprophetenbuch – Von Šadday zum Pantokrator: Leiden und Wunder im Hiobbuch – Der Pantokrator im Antiken Judentum – Der Allmächtige und die Macht der Götter – Der Allmächtige im Neuen Testament: Der Befund – Macht als Ermächtigung: Paulus – Abba, Vater, alles ist dir möglich: Die synoptischen Evangelien – Das Johannesevangelium und die Johannesbriefe – Der Pantokrator in der Johannesoffenbarung – Zusammenfassung

VI Geist und Gegenwart ..... 203

Identität im Gegenüber – Der Geist und die Geister – Geist und Leben im Alten Testament: rûaḥ und nĕšāmâ – Geist und Lebensodem als Gottes schöpferische Kraft – Neues Herz und heiliger Geist – Geistesgegenwart bei der Entstehung des Königtums – Hoffnung auf den Geist – Der Geist in der Endzeit – Lebensentscheidung und Scheidung der Geister – Gottes Geistesgegenwart in Weisheit und Welt – Der Geistträger als Geistspender: Vom Alten zum Neuen Testament – Der ›Geist der Adoption‹: Gotteskindschaft bei Paulus – Der Heilige Geist und die Gemeinschaft der Heiligen: Ekklesiologie – Der Heilige Geist und die Heiligung der Gemeinde: Ethik – Der heilige Geist und das Erbe der Gotteskinder: Eschatologie – Gottes Geist und Gottes Sohn: Pneumatologische Christologie in den Evangelien – Der Geistträger als Geistspender für die Gemeinde – Der »andere Beistand«: Auf dem Weg zur dritten Person der Trinität – Intra nos als pro nobis des extra nos: Der Geist im religionsgeschichtlichen Vergleich

B Entfaltung . . . . . 251

I Gottes Zuwendung . . . . . 253

1 Wort und Schöpfung. . . . . 253

»Am Anfang« – Das Böse in der guten Schöpfung – Gerettete und rettende Schöpfung – Schöpfung und Gottesherrschaft – Schöpfung und Neuschöpfung: Paulus und seine Schule – Das inkarnierte Schöpfungswort

2 Segen und Lob. . . . . 272

Die Korrespondenz von Segen und Lob – Segen als Verheißung – Die Unverfügbarkeit des Segens – Die Wandlung des Segens in Fluch – Segen als Anstiftung zum Lob – Segen und Lob im Neuen Testament: Die Begrifflichkeit – Εὐλογεῖν als Wort Gottes: Der Segen – Εὐλογεῖν als Antwort des Menschen: Der Lobpreis

3 Gerechtigkeit und Rechtfertigung. . . . . 287

Gerechtigkeit und Recht – Schuldig gebliebene Gerechtigkeit als Indikator der Krise – Gerechtigkeit als Rettung – Rechtfertigung im nachexilischen Judentum: Für wen? – Gerechtigkeit Gottes als Axiom – Der gerechte als der rechtfertigende Gott: Paulus – Die größere Gerechtigkeit: Missverständnisse und Modifikationen

4 Vergebung und Versöhnung. . . . . 309

Konvergenzen und Differenzen – Opfer und Sühne – Der Gott der Vergebung – Jesu Tod als »Lösegeld für viele«: Die synoptischen Evangelien – Richter und Retter: Zwei Gesichter Gottes? – Vernichtendes Feuer und mitleidender Mittler: Versöhnung im Hebräerbrief – Versöhnung als fröhlicher Wechsel: Paulus – Die Liebe des Vaters: Johannesevangelium und 1. Johannesbrief – Resümee: Gott im ›Gnadenstuhl‹

II Gottes Zumutung . . . . . 339

1 Verborgenheit und Zorn. . . . . 339

Vorklärungen – Geborgenheit und Verborgenheit – Die Begrenzung des Zorns: Becher und Augenblick – Der Kelch des Zorns im Markusevangelium – Die Gefäße des Zorns bei Paulus – Die Schalen des Zorns in der Johannesoffenbarung

2 Leid und Klage . . . . . 362

Gott und Leid – Gott wendet das Leid – Gott wirkt das Leid – Leiden an Gott – Der leidende Gottesknecht – Der leidende Christus – Der leidende Christ – Die leidende Schöpfung

3 Vergänglichkeit und Tod . . . . . 384

Die Endlichkeit des Lebens und der Tod – Der Tod mitten im Leben – Vergänglichkeit zwischen Gottes Ewigkeit und dem Verlust der Gott-

ebenbildlichkeit – Die Herrschaft des Todes über das Leben – Der Flirt mit dem Tod als Trennung von Gott – Der »letzte Feind« – Der Tod als »Sold der Sünde« – Der Tod des Todes und der lebendige Gott

4 Ewigkeit und Zeit . . . . . 403

Der ›zeitlose‹ Gott der antiken Metaphysik – Die Konstellation im Alten Testament – Die Harmonie von Ewigkeit und Zeit – Die Krise der Ewigkeit zwischen Zeit und Zufall – Ewigkeit gegen Vergänglichkeit und Ewigkeit am Ende der Zeit – Das Evangelium als Erfüllung der Zeit – Die Sendung des Sohnes in der Fülle der Zeit: Paulus – Das ewige Leben im Johannesevangelium – Die Gegenwart des Heils bei Lukas – Epilog

III Gottes Zuspruch . . . . . 424

1 Gebot und Gebet . . . . . 424

Der Zusammenhang – Von den Geboten zu den Zehn Geboten – Vom Gebot zum Gebet – Der betende Mose – Gebot im Gebet – Von den Zehn Geboten zum Doppelgebot der Liebe – Der Wille des Vaters: Gebot und Gebet in der Bergpredigt – Gebot und Gebet in der johanneischen Abschiedsrede

2 Bund und Verheißung. . . . . 445

Leistung und Grenze des Bundesbegriffs – Bund als Verpflichtung des Volkes und Yhwhs Treueschwur – Bund als Verheißung – Bund als neuer Anfang – »Das Blut des Bundes«: Die Deutung des Todes Jesu in den Abendmahlsberichten – Verheißung versus Gesetz: Die beiden Bundesschlüsse im Galaterbrief – Neuer Bund und bessere Verheißung: Die beiden Bundesschlüsse im Hebräerbrief

3 Gericht und Rettung. . . . . 466

Hinführung – Herrschaft und Recht – Richten und Retten in Prophetie und verwandter Literatur – Rettung und Gericht: Gottes Liebe und Hass – Gericht und Rettung im Gotteslob – Gericht und Rettung: Die Machtfrage – Die Individualisierung von Gericht und Rettung – Verheißung und Verpflichtung: Das Gericht im Antiken Judentum – Jesus und die apokalyptische Tradition – Die Wendung des Gerichtsgedankens nach außen: Der Trost – Die Wendung des Gerichtsgedankens nach innen: Die Mahnung – Der Vorrang des Zuspruchs: Die johanneische Tradition – Gericht und Rettung: Die Unterscheidung von Person und Werk bei Paulus

4 Hoffnung und Trost . . . . . 491

Zwischen Trost und Vertröstung: Die Ambivalenz der Hoffnung – Trösten, warten, hoffen: Phänomene und Begriffe im Alten Testament – Hoffen auf Yhwh – Tröstung durch Yhwh – Hoffnung als Differenzkriterium der christlichen Existenz – Der Vater Jesu Christi als »der Gott der Hoffnung«

Beschluss: Der Gott der Lebendigen ..... 515

Der Gott der Lebendigen und der Tod des Sohnes – Der deus iustificans als deus vivificans – Der Löser der Todesschmerzen – Der lebendige und lebendigmachende Vater – Die Vernichtung des Todes – Er ist dein Leben – Er tötet und macht lebendig – Ich werde nicht sterben, sondern leben

Bibliographie ..... 547

Stellenregister ..... 595

Sachregister ..... 651

# Abkürzungen für Reihen, Sammelwerke und Zeitschriften

| | |
|---|---|
| AASF B | Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Serie B |
| ÄAT | Ägypten und Altes Testament |
| ABD | Anchor Bible Dictionary |
| ABSt | Archaeology and Biblical Studies |
| AGJU | Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums |
| AHAW.PH | Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse |
| AHw | W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch, 3 Bde., Wiesbaden 1965–1981 |
| AJEC | Ancient Judaism and Early Christianity |
| ALASP | Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas |
| AnBib | Analecta Biblica |
| AncB | Anchor Bible |
| AOAT | Alter Orient und Altes Testament |
| APAW.PH | Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse |
| ATD | Das Alte Testament Deutsch |
| ATD.A | Das Alte Testament Deutsch. Apokryphen |
| AThANT | Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments |
| ATM | Altes Testament und Moderne |
| | |
| BaghM Beih. | Baghdader Mitteilungen. Beiheft |
| BAW.AO | Bibliothek der Alten Welt. Der Alte Orient |
| BBB | Bonner biblische Beiträge |
| BCF | Biblioteca di cultura filosofia |
| BEAT | Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums |
| BEThL | Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium |
| BEvTh | Beiträge zur evangelischen Theologie |
| BHTh | Beiträge zur historischen Theologie |
| Bib. | Biblica |
| BiBe | Biblische Beiträge |
| BibOr | Biblica et orientalia |
| BK | Biblischer Kommentar. Altes Testament |
| BN | Biblische Notizen |
| BNTC | Black's New Testament Commentaries |

| | |
|---|---|
| BSELK | Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen $^{13}$2010 |
| BSGRT | Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana |
| BThSt | Biblisch-theologische Studien |
| BThZ | Berliner theologische Zeitschrift |
| BTSP | Biblisch-theologische Schwerpunkte |
| BWANT | Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament |
| BZAW | Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft |
| BZNW | Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft |
| CAD | I. J. Gelb et al. (ed.), The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago (Ill.)/Glückstadt 1956 ff. |
| CAT | M. Dietrich/O. Loretz/J. Sanmartín, The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (= früher KTU), Münster 1995 |
| CB.OT | Coniectanea biblica. Old Testament Series |
| CBQ.MS | Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series |
| CChr.SL | Corpus Christianorum. Series Latina |
| CEJL | Commentaries on Early Jewish Literature |
| CSEL | Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum |
| DBW | Dietrich Bonhoeffer Werke |
| DCH | D. J. A. Clines (ed.), The Dictionary of Classical Hebrew, Bd. 1 ff., Sheffield 1993 ff. |
| DCLY | Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook |
| DDD | Dictionary of Deities and Demons in the Bible |
| DJD | Discoveries in the Judaean Desert |
| DtPfrBl | Deutsches Pfarrerblatt |
| EBR | Encyclopedia of the Bible and its Reception |
| EG | Evangelisches Gesangbuch, Hannover et al. 1994 |
| EKK | Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament |
| EThST | Erfurter theologische Studien |
| EvTh | Evangelische Theologie |
| FAT | Forschungen zum Alten Testament |
| FRLANT | Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments |
| FTS | Frankfurter theologische Studien |
| FzB | Forschung zur Bibel |
| fzb | Forschungen zur Bibel |
| GAT | Grundrisse zum Alten Testament |
| GCS | Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte |
| GNT | Grundrisse zum Neuen Testament |
| GTA | Göttinger theologische Arbeiten |

| | |
|---|---|
| HAL | L. Köhler/W. Baumgartner, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Neubearbeitung W. Baumgartner et al., Leiden $^{3}$1983 |
| HAT | Handbuch zum Alten Testament |
| HAW | Handbuch der Altertumswissenschaft |
| HBS | Herders biblische Studien |
| HK | Handkommentar zum Alten Testament |
| HNT | Handbuch zum Neuen Testament |
| HO | Handbuch der Orientalistik |
| HRwG | Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe |
| HSM | Harvard Semitic Monographs |
| HThK | Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament |
| HThK.S | Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband |
| HThKAT | Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament |
| Hyp. | Hypomnemata |
| ICA | Initiations au christianisme ancien |
| ICC | International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments |
| IFAO | Institut Français d'Archéologie Orientale |
| JBL | Journal of Biblical Literature |
| JBTh | Jahrbuch für Biblische Theologie |
| JQR | Jewish Quarterly Review |
| JSHRZ | Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit |
| JSJ.S | Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period. Supplement |
| JSNT.S | Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series |
| JSOT.S | Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series |
| JSOT/ASOR | Journal for the Study of the Old Testament/American School of Oriental Research |
| KAI | H. Donner/W. Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften, 3 Bde., Wiesbaden, I $^{3}$1971, II $^{3}$1973, III $^{2}$1969 |
| KEK | Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament |
| KNT | Kommentar zum Neuen Testament |
| KTU | siehe CAT |
| LÄ | Lexikon der Ägyptologie |
| LAPO | Littératures anciennes du Proche-Orient |
| LCI | Lexikon der christlichen Ikonographie |
| LCL | The Loeb Classical Library |
| LSS | Leipziger semitistische Studien |
| MSU | Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens |
| MThSt | Marburger theologische Studien |
| MVAeG | Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft |

| | |
|---|---|
| NAWG | Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen |
| NAWG.PH | Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse |
| NBL | Neues Bibel-Lexikon |
| NCBC | The New Century Bible Commentary |
| NEB | Neue Echter Bibel |
| NIDB | The New Interpreter's Dictionary of the Bible |
| NTA | Neutestamentliche Abhandlungen |
| NTD | Das Neue Testament Deutsch |
| NTOA | Novum testamentum et orbis antiquus |
| NTS | New Testament Studies |
| OBO | Orbis biblicus et orientalis |
| OCT | Oxford Classical Texts |
| ORA | Orientalische Religionen in der Antike |
| ÖTK | Ökumenischer Taschenbuchkommentar |
| OTL | Old Testament Library |
| PFES | Publications of the Finnish Exegetical Society |
| PhB | Philosophische Bibliothek |
| PJC | Publications. Jews' College/Jews' College Publications |
| QD | Quaestiones Disputatae |
| RB | Revue biblique |
| RGG | Religion in Geschichte und Gegenwart |
| RGVV | Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten |
| RM | Die Religionen der Menschheit |
| RNT | Regensburger Neues Testament |
| RPT | Religion in Philosophy and Theology |
| SAA | State Archives of Assyria |
| SBAB | Stuttgarter biblische Aufsatzbände |
| SBB | Stuttgarter biblische Beiträge |
| SBL.DS | Society of Biblical Literature. Dissertation Series |
| SBL.MS | Society of Biblical Literature. Monograph Series |
| SBL.SCSt | Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies |
| SBL.SS | Society of Biblical Literature. Symposium Series |
| SBM | Stuttgarter biblische Monographien |
| SBS | Stuttgarter Bibelstudien |
| SHAW.PH | Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse |
| SJOT | Scandinavian Journal of the Old Testament |
| SKK.NT | Stuttgarter kleiner Kommentar. Neues Testament |
| STAC | Studien und Texte zu Antike und Christentum/Studies and Texts in Antiquity and Christianity |
| StANT | Studien zum Alten und Neuen Testament |
| StTDJ | Studies on the Texts of the Desert of Judah |

| | |
|---|---|
| STM | Systematisch-theologische Monographien |
| StNT | Studien zum Neuen Testament |
| SUC | Schriften des Urchristentums |
| SVF | H. von Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, 4 Bde., Stuttgart 1903–1924, $^{2}$1999 |
| SVSK.HF | Skrifter utgit av Videnskapsselskapet i Kristiania. Historisk-Filosofisk Klasse |
| SWABS | The Social World of Biblical Antiquity Series |
| TANZ | Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter |
| TB | Theologische Bücherei |
| TBLNT | L Coenen (ed.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, neubearbeitete Ausgabe, 2 Bde., Wuppertal 1997–2000 |
| TBT | Theologische Bibliothek Töpelmann |
| THAT | Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament |
| ThHK | Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament |
| THLI | Textwissenschaft, Theologie, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse, Informatik |
| ThLZ | Theologische Literaturzeitung |
| ThPh | Theologie und Philosophie |
| ThQ | Theologische Quartalschrift |
| ThW | Theologische Wissenschaft |
| ThWAT | Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament |
| ThWNT | Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament |
| TRE | Theologische Realenzyklopädie |
| TSAJ | Texte und Studien zum Antiken Judentum/Texts and Studies in Ancient Judaism |
| TU | Texte und Untersuchungen |
| TUAT | Texte aus der Umwelt des Alten Testaments |
| TVELKD | Texte aus der VELKD |
| UTB | Uni-Taschenbücher |
| VT | Vetus Testamentum |
| VT.S | Vetus Testamentum. Supplements |
| VuF | Verkündigung und Forschung |
| VWGTh | Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie |
| WA | J. K. F. Knaake (ed.), D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883–1929 |
| WAW | Writings from the Ancient World |
| WMANT | Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament |
| WUB | Welt und Umwelt der Bibel |
| WUNT | Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament |
| ZAR | Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte |
| ZAW | Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft |

| | |
|---|---|
| ZBK.AT | Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament |
| ZBK.NT | Zürcher Bibelkommentare. Neues Testament |
| ZDMG | Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft |
| ZNW | Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft |
| ZThK | Zeitschrift für Theologie und Kirche |

# Das Unterfangen

*Titel und Thema*

Der gewählte Titel »Der Gott der Lebendigen« hat für das inhaltliche Profil der biblischen Theologie in Gestalt einer Gotteslehre programmatischen Anspruch. Er nimmt Bezug auf die einzige, geradezu axiomatische ›Definition‹ Gottes im Munde Jesu. Mit ihr tritt der in den Tod gehende Gottessohn denen, die die Möglichkeit der Auferstehung für nicht schriftgemäß halten, mit der von seiner eigenen Gotteserfahrung bestimmten Auslegung der Schrift entgegen, die Gott als Schöpfer und Gott als Retter aus eschatologischer Perspektive als »Gott der Lebendigen« zusammendenkt.[1] Aus dieser Sicht wird das Wesen des Gottes der christlichen Bibel in seinem Willen zur Beziehung zum Menschen erkannt, dem Gott neues, von Schuld befreites Leben schafft, Leben nicht zum Tod, sondern Leben von Gott her zu Gott hin, gewährte Partizipation an seinem Leben. Biblische Gotteslehre ist somit Eigenschaftslehre, und zwar dergestalt, dass sie dem biblischen Zeugnis entsprechend Gottes Heilshandeln als Äußerung seines Wesens deutet. Der Haupttitel will dies dahingehend präzisieren, dass Gottes ungeschuldet entschuldende Zuwendung das Leben überhaupt erst lebendig macht, wodurch die selbst gesetzten Lebensmaximen und der selbst bestimmte Lebenssinn auf das jeweils relative Recht heilsam reduziert werden. Das göttliche Geschenk befreiten Lebens ist Befreiung von allem Zwang zur eigenen Erfindung eines Sinns und einer Ethik, um dem Leben Grund und Maßstab zu geben. Die als »berufene Heilige« (Röm 1,7; 1 Kor 1,2) von Gott »Erkannten« (1 Kor 8,3; 13,12; Gal 4,9) haben Leben als Akt der befreienden Anerkennung durch Gott erfahren und wollen in dieser Bindung aus Liebe bleiben – lebenslang und in der Gewissheit, dass Gott seinerseits an dieser Bindung auch im Tod als »Gott der Lebendigen« festhält. In diesem qualifizierten Sinne ist biblische Theologie in Gestalt der Gotteslehre Lebenswissenschaft.

[1] Siehe unten »Beschluss: Der Gott der Lebendigen«.

*Vom Erkanntsein zum Erkennen*

Das Verständnis neuen Lebens als Partizipation am göttlichen Leben und – von dieser Erkenntnis her – das Verständnis verwirkten Lebens verlangen eingehende Reflexion, damit die Verkündigung der rettenden Botschaft von der Kraft begründender Logik und begründeter Erkenntnis getragen wird. Bereits die biblischen Schriften bezeugen nicht nur die Erfahrung der befreienden, lebendigmachenden Tat Gottes, sondern sie verbinden ihre Verkündigung mit theologischer Argumentation, die auf Erkenntnis und normative Weitergabe zielt. Die Gott erkannt haben, weil sie von Gott erkannt worden sind, wollen Gotteserkenntnis verlässlich weitergeben. Es ist die Erkenntnis des Gottes, der aus Sklaven Befreite gemacht hat. Im Alten Testament werden sie Söhne und Töchter des Gottes mit dem Eigennamen Yhwh genannt, im Neuen Testament Kinder desselben Gottes, der nun Vater heißt.[2] Dieser Intention der biblischen Schriften wird wissenschaftliche Exegese folgen müssen, wenn sie über die Entstehungsbedingungen der Texte hinaus deren eigene Absicht ernst nehmen will.

Als Form der Darstellung legt sich die biblische Theologie nahe. Sie bekommt hier die spezifische Gestalt der biblischen Gotteslehre. Gotteserkenntnis und aus ihr resultierende Gotteslehre sind die geradezu selbstverständlichen Folgen für die, die das göttliche Geschenk des Erkanntseins verstehen als die Art und Weise, in der Gott für sie ›ist‹,[3] und die dies anderen im Modus theologischer Reflexion verständlich machen wollen. Dem unumkehrbaren Erkenntnisweg vom Erkanntsein durch Gott zur Erkenntnis Gottes entsprechend ist Gotteslehre vor allem Lehre durch Gott selbst und erst daraufhin Lehre von Gott, vermittelt von biblischen Zeugen und in ihrer Tradition stehenden theologischen Lehrern. Gotteslehre kann sich deshalb auch nicht damit begnügen, ergebnisoffene Kompetenzgewinnung in Sachen Religion zu sein. Sie muss vielmehr dem normativen Anspruch ihrer Quellen entsprechen, den biblischen Gott als den Gott der Lebendigen zur Sprache zu bringen, der als der »Gott für uns« (Röm 8,31) dem Leben nicht mehr den Tod, sondern die Hoffnung zugesellt. Biblische Gotteslehre macht den Gott der christlichen Bibel mit dem Ziel zum Thema, nicht nur biblische Gottesvorstellungen in einer plausiblen Ordnung zur Darstellung zu bringen, sondern im Sinne einer *fides quaerens intellectum* Gotteserkenntnis zu ermöglichen, indem sie das für den Akt des Glaubens (*fides qua creditur*) unverzichtbare Glaubenswissen (*fides quae creditur*) verstehen

[2] Gal 4,6–9; siehe unten Abschnitt A II.

[3] Was E. Grässer (Gott, 252) über den Gott des Paulus sagt, gilt im Grund für die gesamte Bibel: »Das εἶναι Gottes ist sein *esse pro nobis*«, das heißt Gott ist kein unserer Erkenntnis zuhandener Gegenstand, sondern wird nur ergriffen als der, von dem der Erkennende selbst ergriffen ist (vgl. Phil 3,12).

lehrt. In diesem Sinne enthalten bereits die biblischen Traditionen ein auf Weitergabe drängendes Gotteswissen, das auf Gotteserkenntnis beruht und zu ihr hinführen will. Gotteslehre will biblischem Wissen von Gott so auf den Grund gehen, wie es durch die biblischen Texte selbst vorgegeben und durch die Auslegungskunst theologischer Wissenschaft in aller Komplexität und Strittigkeit ans Licht gebracht worden ist.

### *Gotteswissen, Gotteserkenntnis und Gotteslehre in der Bibel*

Unter den Schriften der Bibel, die in ihrer Vielstimmigkeit den vitalen Zusammenhang von Gotteswissen, Gotteserkenntnis und Gotteslehre bezeugen, kommt im Alten Testament dem Deuteronomium eine besondere Stellung zu. Da man es geradezu als die älteste Gotteslehre bezeichnen könnte, gebührt ihm in einer biblischen Theologie besondere Aufmerksamkeit. Im Grundentwurf ist es ein Dokument aus dem spätvorexilischen Juda, konzipiert angesichts der Bedrohung durch den religiösen Identitätsverfall und bis in die nachexilische Zeit des 5. Jahrhunderts v. Chr. theologisch immer weiter profiliert. In Gestalt der autoritativen Gottes- und Moserede vermittelt das Buch um Einsicht werbendes Wissen von Gottes Wohltaten für sein Volk. Nichts davon soll in Vergessenheit geraten. Die Wurzel *yd*ᶜ (»erkennen, kennen, wissen«) gehört zur Grundausstattung dieser Theologie (Dtn 4,35.39; 7,9; 8,2.5; 9,3.6; 29,5). Sie bringt dem Volk unmittelbar vor der Einnahme des Westjordanlandes die Verlässlichkeit des verheißenden und rettenden Gottes zur (Er-)Kenntnis. Ausgestattet mit diesem Gotteswissen hat sich das Volk gegenüber den im Lande lauernden religiösen Gefahren zu bewähren. Söhne werden in Zukunft immer wieder ihre Väter nach dem wesentlichen Inhalt des Glaubens fragen (6,20–25). Das Buch rechnet also mit wissenden, religiös auskunftsfähigen Vätern, die ihre religiös wissbegierigen Kinder Gott verstehen lehren (6,1–3.7; 11,19). Wissen und Erkennen, Erinnern und Weitergeben, Beachten und Tun (5,1.15; 8,2.18; 15,15; 16,12; 24,18.22 u. ö.) bilden dergestalt das Rückgrat der Religion, dass diesem Zusammenspiel in den jüngsten programmatischen Texten des Deuteronomiums ein offenbarungstheologisches Fundament gegeben wird. Der Grund alles Lehrens und Lernens in Israel ist das göttliche Lehren (*lmd* pi.) und das Lernen (*lmd* qal) des Volkes am Horeb (4,1.5.10.14), wie der Sinai im Deuteronomium genannt wird. Der Gottesberg wird zum Ort der Gotteslehre.

Das Deuteronomium nimmt schließlich im Moselied (Dtn 32), einem spätnachexilischen Text, der auf den weithin abgeschlossenen Pentateuch zurückschaut, zur Lehre Israels auch die Lektion des Ungehorsams hinzu. Himmel und Erde werden als Zeugen angerufen (32,1; vgl. 4,26; 30,19; 31,28; Jes 1,2; Ps 50,4),[4] damit alle Welt erfahre, dass Israel in Erwählung,

[4] Die Eröffnung des Moseliedes in Dtn 32,1 hat eine große Nähe zu Ps 78,1. Die inhalt-

Gericht und Heil auf einzigartige Weise Gottes Volk ist. Dtn 32 akzentuiert diese Aspekte in seltener Zuspitzung. Nach der *traditio* hat Gott als Vater und Schöpfer die Erbteile der Völker nach der Zahl der Israeliten festgelegt, sich aber selbst sein Volk, nämlich Jakob, zu seinem Erbteil bestimmt. Die Israeliten verhalten sich indessen wie ein törichtes Volk, ohne jede Weisheit, verschlossen gegenüber der Lehre (V. 1–9). Weil sie Mächten vertrauen, die als »Nicht-Gott« (*lōʾ-ʾēl,* V. 21) bezeichnet werden, müssen sie Gottes furchtbaren Zorn gewärtigen. Mächte unter dem vielsagenden Namen »Nicht-Volk« (*lōʾ-ʿām,* V. 21) werden das Gericht vollziehen, bis sie selbst nicht nur dem Zorn, sondern der Rache Gottes anheimfallen (Vv. 35.41.43). Dann wird das gestrafte Israel in Gottes Schatzkammern »aufbewahrt« und »versiegelt« werden (V. 34). Erwählte bleiben erwählt, während die Völker nur im Verhältnis zu und im Verhalten gegenüber dem Volk Gottes ihr Daseinsrecht finden. Dtn 32 nennt dieses Wissen absichtsvoll »Lehre« (*leqaḥ*); sie erschließt Gottes Wesen und Wirken an seinem Volk und an den Völkern vom Anbeginn bis zum Ende der Welt.

Vorexilische und exilisch-nachexilische Prophetie hat nicht nur Israels Versagen gegenüber der Erkenntnisforderung, sondern auch die Verheißung neuer Gotteserkenntnis thematisiert.[5] In keiner prophetischen Schrift wird die Gotteserkenntnis derart zum prägenden Leitmotiv wie im nachexilischen Ezechielbuch, in dem sich Gott selbst prononciert durch die Erkenntnisformel »Ihr sollt erkennen, dass ich Yhwh bin« zum Inhalt der Erkenntnis macht.[6] Schließlich wird in der nachexilischen Verheißung des neuen Bundes im Jeremiabuch (31,31–34) die Gabe neuer Erkenntnis in unübersehbarer Brechung gegenüber den bisherigen Erkenntniswegen formuliert. Die Tora wird Israel direkt ins Herz geschrieben, so dass es kein Lernen zur Erlangung der Gotteserkenntnis mehr geben muss.[7] Diese eschatologische Wandlung ist so einschneidend, dass sie als neuer Bund begriffen wird, der im Unterschied zu allen bisherigen Bundesschlüssen in Gottes Versöhnung (*slḥ*) seinen Grund hat. Sie kann so wenig wie die Gabe des neuen Bundes in bruchloser Kontinuität zu Gottes kultisch institutionalisierter Vergebungs-

---

liche Verwandtschaft der Texte geht weit darüber hinaus, ohne dass in jedem Falle leicht zu bestimmen wäre, welcher Text der gebende und welcher der nehmende ist.

[5] Gotteserkenntnis kommt in Anklage (Jes 1,3; Jer 9,2; 16,21; Hos 4,1.6; 6,6; 11,3; Am 3,10) und Verheißung (Jes 11,9; Jer 24,7; 31,34; Hos 2,22; Joel 2,27; 4,17; Hab 2,14) in den meisten Prophetenbüchern zwar als wichtiges, doch nur vereinzelt als prägendes Motiv vor.

[6] Ez 5,13; 6,7; 7,4; 11,12; 12,15; 13,14; 14,8; 15,7; 16,62; 20,42.44; 28,24.26; 29,21; 30,25; 34,27; 35,4; 36,11.38; 37,6.13 f.; 38,23; 39,7 u. ö.; vgl. W. Zimmerli, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel; K. Schöpflin, Theologie als Biographie, 107–124.

[7] Dieser Vorstellung geht diejenige der Herzensbeschneidung in Dtn 30,6 voraus – auch dies bereits ein nachexilischer Gedanke; zum neuen Bund im Jeremiabuch vgl. C. Levin, Verheißung, 132–146; A. Klein, Schriftlauslegung, 99–106.

bereitschaft im Tempelkult vorgestellt werden. Indirekt bestätigt die Verheißung des neuen Bundes in Jer 31 aber auch, dass, solange sie noch nicht verwirklicht ist, Erkenntnis Gottes nur als Lehre vermittelt werden kann. In diesem Sinne ist Jer 31,34 zu verstehen: »Dann wird nicht mehr einer seinen Nächsten oder einer seinen Bruder lehren und sagen: Erkennt Yhwh! Denn sie alle werden mich erkennen, klein und groß, Spruch Yhwhs.« Ist die Perspektive in Jer 31 strikt auf Israel ausgerichtet, wird sie in der Verheißung der Völkerwallfahrt zum Zion in Mi 4,1–3 par. Jes 2,2–4 universal ausgeweitet. Wo die Völker selbst von Yhwh Unterweisung auf Zion und in Jerusalem erwarten, wird der Einfluss der Tora die Folge haben, dass das Kriegshandwerk nicht mehr erlernt wird. Die Unterweisung aus der Tora und die dadurch gestiftete Beziehung zu Yhwh markieren das Ende der Einübung aggressiver Selbstbehauptung und den Anfang universaler Koexistenz mit dem Zion als Mittelpunkt. Für die Völkerwelt wird die Toralehre zum Beginn des ewigen Friedens.

Noch einmal anders stellt sich die Funktion der Lehre in der alttestamentlichen Weisheit dar. Die Weisheit in Gestalt des Proverbienbuches kann geradezu als eine Theologie der Erkenntnis charakterisiert werden. In der sorgfältigen Beobachtung der Welt liegt gottgewollt der Weg zur Gotteserkenntnis.[8] Die Weisheit ermöglicht den Wandel auf den Wegen des Lebens, weil sie Einsicht in Gottesfurcht und Gerechtigkeit gibt (vgl. Prov 1,1–7; 2). Dass eine derart offensiv vertretene Lebens- und Wegkunde der Weisheit zugleich Fragen nach der Nichterkennbarkeit und Verborgenheit Gottes evoziert, liegt auf der Hand. Unter negativem Vorzeichen genießt das kognitive Vokabular auch in den skeptischen Weisheitsschriften eines Hiob und Kohelet sowie in entsprechenden Gebeten besondere Aufmerksamkeit.[9]

Im Neuen Testament ist Erkenntnis Gottes allein in Jesus Christus möglich und wird allein durch ihn vermittelt. In ihm als dem »Bild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15) sind deshalb »alle Schätze der Weisheit und

[8] Vgl. H. Spieckermann, Gott im Gleichnis, 99–115.

[9] Vgl. Hi 38,1–42,6 u. ö.; Koh 1,17 f.; 2,13–16.21; 3,20–22; 8,16 f.; 9,10–12; 11,1–6 u. ö.; Ps 39; 73; 90,11 f.

Im Psalter vollzieht sich die Zusammenführung von Gebot und Gebet gleich zu Beginn in der programmatischen Eröffnung von Ps 1, mit eigenem Akzent aber auch in Ps 119, der das Lob der Gebote eindringlich mit der Bitte um Unterweisung (Vv. 12.26.64.68.108.124.135; vgl. 94,12) und dem Willen zum Lernen (119,7.71.73) verbindet (siehe unten Abschnitt B III 1). Ps 119 ist ein elaboriertes Akrostichon – 22 Strophen zu je acht Versen nach den Buchstaben des hebräischen Alphabets – und gebraucht neben der häufigen Verwendung der Wurzel *lmd* auch die Wurzel *byn*, die im Qal die Bedeutung »erkennen« hat, in Ps 119 aber mehrfach im Kausativstamm begegnet. Die darin liegende Grundbedeutung »erkennen lassen« verbindet in diesem Psalm die Komponenten des Verstehens und Unterweisens aufs engste (Vv. 27.34.73.125.144.169) und weist damit prononciert darauf hin, dass Erkenntnis und Lehre unverbrüchlich zusammengehören.

Erkenntnis verborgen« (2,3). Durch den Sohn wird Gott erkannt – nun als der »Vater«. Ein Wort der Logienquelle drückt dies prägnant aus: »Alles ist mir vom Vater übergeben, und keiner erkennt, wer der Sohn ist, außer dem Vater, und keiner, wer der Vater ist, als allein der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will« (Lk 10,22 par. Mt 11,27). Dieses Verweisungsgefüge[10] von Christologie und Theologie hat die Gattung des Evangeliums hervorgebracht. Bereits im ältesten Evangelium, bei Markus, ist Gott – verborgen in der Geschichte des galiläischen Zimmermannes Jesus von Nazareth – der sich offenbarende »Hauptakteur«.[11] Das jüngste Evangelium ist dann konsequent aus der Perspektive entworfen, dass der »einziggeborene Gott, der im Schoß des Vaters ist«, den »Gott, den niemand gesehen hat, ausgelegt hat« (Joh 1,18). Deshalb kann der johanneische »Sohn« sagen: »Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch den Vater erkennen« (Joh 14,7).

Erkenntnis Gottes ist also dem Menschen von sich aus nicht möglich, sondern »gegeben« (Mt 13,11; Lk 8,10; Joh 17,3; 1 Kor 2,11–14 u. ö.). Nur wer selbst von Gott erkannt ist (Gal 4,9; 1 Kor 8,3; 13,12), wer also selbst von ihm ergriffen ist und dementsprechend ihn und den Nächsten liebt, vermag Gott recht zu erkennen.[12] Damit ist solches Erkennen kein Begreifen im Sinne der Bemächtigung des Anderen. Das wäre die Gotteserkenntnis, von der der Apostel sagt, dass sie nicht aufbaut, sondern aufbläht und deshalb noch nicht so erkannt hat, wie man erkennen muss (1 Kor 8,1 f.). Diese Reziprozität des Erkennens gilt es aber zu verstehen, um jedem, der nach dem vernünftigen Grund (λόγος) der christlichen Hoffnung fragt, argumentative Rechenschaft (ἀπολογία) zu geben (1 Petr 3,15). Bei aller Abgrenzung von der eigenmächtigen Weisheit dieser Welt bietet deshalb Paulus alle argumentative Kraft auf, um, was die Welt für Torheit Gottes hält, als »weiser als alle Menschen« verständlich zu machen (1 Kor 1,25; vgl. 1,18–2,16). Er wird so zum Begründer einer christlichen Theologie, deren Einfluss bereits im Neuen Testament schulbildend gewirkt hat, und zwar über die in seinem Namen veröffentlichten deuteropaulinischen Schriften hinaus bis hin zum lukanischen Doppelwerk und zum 1. Petrusbrief.

### *Gotteswissen und Gotteserkenntnis in der biblischen Gotteslehre*

Der nach biblischem Zeugnis für das Gottesverhältnis evident konstitutive Stellenwert von Wissen und Erkennen, Lehren und Lernen macht die wissenschaftliche Darstellungsform der biblischen Theologie in der Ge-

[10] Zum Begriff Verweisungsgefüge vgl. J. Baur, Trinitätslehre, 118.

[11] L. Schenke, Markusevangelium, 87.

[12] 1 Kor 8,3; 1 Joh 4,7 f.11–14; nur als solche, die von Gottes Geist »getrieben sind« und ihn deshalb als seine Kinder anrufen können (Röm 8,14–17; Gal 4,6 f.; vgl. 1 Joh 4,7–21), können sie Gott erkennen als »Gott für uns« (Röm 8,31), als »den uns Liebenden« (Röm 8,37; vgl. 1 Joh 4,16), als »Vater«.

stalt der biblischen Gotteslehre zum kongenialen Ort, dem Interesse der Bibel an der Weitergabe des Gotteswissens so zu entsprechen, dass sie den biblischen Weg von widerfahrener und bezeugter Gotteserkenntnis zur Erschließung von Gotteserkenntnis für Andere nachgeht. Dies geschieht unter den jeweils zeitgenössischen Bedingungen des Verstehens. Die biblische Gotteslehre will deshalb auch eine Weitergabe von Kenntnissen über die Gottesvorstellungen der Bibel sein, wie sie sich religionsgeschichtlich und literarhistorisch ermitteln lassen. Wollte sie sich jedoch damit begnügen, bliebe sie hinter dem Anspruch der biblischen Schriften zurück. Deshalb muss Gotteslehre im Modus theologischer Argumentation Gotteswissen mit dem Ziel der Erkenntnis vermitteln, dass der Mensch nur da sein Leben in einem qualifizierten Sinne wahrnehmen kann, wo er Gott als den Geber und Retter seines Lebens erkennt und als Herrn über sein Leben anerkennt. Gottes verheißende und gebietende Worte sind ›Lebensmittel‹ für das wahre Leben (Dtn 8,3), eine Aussage, die Jesus in der Auseinandersetzung mit dem Teufel gleichsam als Überschrift über sein Leben als Gottessohn stellt (Mt 4,4 par. Lk 4,4). Solche Worte erheischen den Gehorsam des Menschen – nicht als lustlose Pflichterfüllung, sondern als Zeichen der Dankbarkeit für geschenktes Leben (Ps 1,2; 119,16.24.47. 70.77.92.143.174).[13] Deshalb formulieren alle alttestamentlichen Texte, die Gotteswissen, Gotteserkenntnis und Gotteslehre ins Zentrum rücken, einhellig das Ziel, dass, wer immer die Texte liest und sie beherzigt, in diesem qualifizierten Sinne leben soll.[14] In äußerster Verdichtung dieses Gedankens macht das Neue Testament Gotteserkenntnis zur Entsprechung zum Sein Gottes in der Liebe. Paulus hält dem aufblähenden Wissen über Gott entgegen: »Wenn einer sich einbildet, etwas erkannt zu haben, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen muss. Wenn aber einer Gott liebt, der ist von ihm erkannt« (1 Kor 8,3). Dieselbe Verbindung akzentuiert der erste Jo-

[13] Dass die Weisheit in Prov 8,30f. Gottes Lust beim Schöpfungshandeln ist und sie daraufhin ihre Lust an dem Menschen hat, ist gar nicht ohne Gebot und Tora zu denken, die längst im vorhergehenden Text präsent sind (Prov 1,8; 3,1–3; 6,20–23; 7,1–5).

[14] Die finale Formulierung »damit du lebst« (Dtn 16,20; 30,19) beziehungsweise »damit ihr lebt« (Dtn 4,1; 5,33[30]; 8,1; vgl. 6,24) ist in einer Liaison von deuteronomistischer und weisheitlicher (Prov 4,4; 7,2) Theologie als Ziel theologischer Erkenntnisbemühung entstanden. Wie nicht anders zu erwarten, hat sie in ganz unterschiedlichem Gebrauch auch ihren Weg in die werdenden Prophetenbücher (Jes 55,3; Jer 35,7; 38,20; Hos 6,2; Am 5,4.6.14) und in Ps 119 (Vv. 17.77.116.144.175) gefunden. Davon unabhängig hat das Geschenk neuen Lebens auch in der Sprache der Rettung in den Psalmen einen wichtigen Platz (Dtn 32,39; 1 Sam 2,6; Jes 38,16; Ps 22,27; 30,4; 33,19; 41,3; 49,10; 71,20; 80,19; 85,7; 119,25.37.40.50.88.93.107.149.154.156.159; 138,7; 143,11; vgl. Hi 33,4; Neh 9,6). Vorstellungen eschatologischer Rettung in der Prophetie sind davon beeinflusst worden (Jes 26,19; 57,15; Ez 37,1–14); zum Verhältnis von Tora und Leben in der rabbinischen Literatur vgl. F. Avemarie, Tora und Leben.

hannesbrief aus anderer Perspektive: »Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott, denn Gott ist die Liebe« (1 Joh 4,8).

Will die biblische Gotteslehre auch Gotteswissen mit dem Ziel der Erkenntnis vermitteln, ist sie sehr wohl von dem Bewusstsein geprägt, dass die in wissenschaftlicher Theologie entwickelte Auslegungskunst nicht der einzige, wohl aber der für die denkende Verantwortung des Glaubens unverzichtbare Weg der Gotteserkenntnis ist. Die vorliegende Gotteslehre ist von der Überzeugung bestimmt, dass sachgemäßes Verstehen der Stimmen der biblischen Zeugen ohne literar- und religionsgeschichtliche Forschung defizitär und die Wahrnehmung der angestrebten Verbindlichkeit für jedwede Gegenwart ohne die sorgfältig rekonstruierte Geschichte und ohne die Erkundung der Logik des biblischen Gotteswissens nicht tragfähig ist. Andere Wege des Verstehens, wollten sie auf den hier beschrittenen verzichten, müssten allein auf intuitive Vergleichzeitigung oder auf individuell reklamierte Geistesgegenwart setzen. Beide Wege haben ihr begrenztes Recht, unterschätzen aber die sachlich gebotene Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort und stehen darüber hinaus in der Gefahr, durch die Zurückdrängung des theologischen Diskurses den Geist nicht von den Geistern zu unterscheiden.

### *Die biblische Gotteslehre und verwandte Unternehmungen*

Aus der dargelegten Konzeption einer biblischen Theologie in Gestalt einer biblischen Gotteslehre ergeben sich Übereinstimmungen und Unterschiede im Blick auf andere Unternehmungen, die die biblische Überlieferung unter übergreifenden Fragestellungen erschließen wollen. Mit Darstellungen biblischer Anthropologie und Ethik teilt die biblische Gotteslehre eine Schnittmenge, weil Gotteslehre kein vom Menschen und seiner Daseins- und Handlungsorientierung absehendes, sondern gerade beide Bereiche integrierendes Vorhaben ist. Biblische Gotteslehre denkt und vermittelt Gott in seinem Bezug zur Welt und zum Menschen unter *allen* relevanten Aspekten. Nach biblischer Einsicht gibt es keinen Aspekt göttlichen Wesens, der göttliche Absolutheit im Sinne der Relationslosigkeit impliziert. In diesem Licht erweisen sich biblische Anthropologie und Ethik nur dann als sinnvolle Projekte, wenn sie der vorauslaufenden Zuwendung Gottes zum Menschen sowie dem göttlichen Recht im Tun und Lassen des Menschen gebührend Rechnung tragen. Anthropologie und Ethik können sich theologisch nur angemessen als pragmatisch ausgegliederte, funktionale Teilbereiche einer biblischen Theologie begreifen. Theologie überhaupt als Anthropologie zu konzipieren, geschähe allemal unter der problematischen Voraussetzung, dass aus der unstrittigen Gegebenheit, dass Gotteswort allein im Menschenwort zugänglich ist, die Konsequenz gezogen wird, Gotteswissen sei nur als

eine aus Erfahrung und Selbstverständnis des Menschen abgeleitete Größe möglich. Die Weichenstellung bei dieser fundamentalen hermeneutischen Frage ist keine Nebensache. Es geht dabei um nichts Geringeres als die grundsätzliche Frage, ob Theologie den Primat vor der Anthropologie hat und diese somit von jener her konzipiert werden muss oder ob Theologie lediglich die Funktion einer Anthropologie ist, die sich der Deutung religiöser Erfahrung verschrieben hat. Die vorliegende Konzeption hält die Beantwortung dieser Frage nur im ersteren Sinne für sachgerecht.

Die biblische Gotteslehre hat die größte Nähe zu anderen Gestaltungsformen der biblischen Theologie und ihren Teilunternehmungen, der Theologie des Alten und des Neuen Testaments.[15] Sie unterscheidet sich von diesen Projekten durch das inhaltliche Profil, durch die gewählte Form der Darstellung und durch den gewählten Weg der methodischen Erschließung. Bei aller historisch-kritischen Differenzierung im Blick auf einzelne Schriften und Traditionen ist sie von dem Interesse bestimmt, zu einer möglichst konsistenten, Gemeinsamkeiten wie Unterschiede profilierenden Darstellung der unterschiedlichen Aspekte der biblischen Rede von Gott zu kommen. Dies zur Darstellung zu bringen und die Inhalte der biblischen Schriften durch dieses Zentrum ihre Ordnung finden zu lassen, prägt den vorliegenden Entwurf. Die vorgenommene inhaltliche Profilierung des Zentrums verdankt sich theologischer Einsicht in beide Testamente gleichermaßen. Sie erhebt den Anspruch, sowohl die theologische Eigendynamik der israelitisch-jüdischen als auch der christlichen Überlieferung, die nur in ständiger Referenz zur jüdischen Überlieferung ihre Christusbotschaft sagen will und kann, widerzuspiegeln. Es versteht sich von selbst, dass sich dieser durch die christliche Bibel geprägte Entwurf von Darstellungen unterscheidet, die die jüdische Bibel zur Grundlage haben.[16] Der Vergleich von Darstellungen jüdischer und christlicher Provenienz ist eine besonders lohnende Aufgabe des jüdisch-christlichen Dialogs, weil das gemeinsam geteilte und unterschiedlich gedeutete Erbe diesen theologischen Diskurs geradezu verlangt. Er muss berücksichtigen, wie sehr für das entstehende Christentum die Lektüre der autoritativen Schriften

[15] Auf folgende Werke sei hingewiesen: H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments; B. Childs, Biblical Theology of the Old and New Testaments; P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments; O. Kaiser, Der Gott des Alten Testaments; R. Rendtorff, Theologie des Alten Testaments; F. Hahn, Theologie des Neuen Testaments; B. Lang, Jahwe, der biblische Gott; U. Wilckens, Theologie des Neuen Testaments; U. Schnelle, Theologie des Neuen Testaments; J. Miles, God; W. Brueggemann, Theology of the Old Testament; L. W. Hurtado, God; L. Perdue (ed.), Biblical Theology.

[16] Vgl. J. D. Levenson, Sinai and Zion; J. L. Kugel, The God of Old; Y. Muffs, Personhood of God; J. L. Kugel, How to Read the Bible; dazu B. D. Sommer, Two Introductions to Scripture, 153–182.

des hellenistischen Judentums in Gestalt der Septuaginta der Schlüssel zum Verständnis der Christuserfahrung geworden ist.[17] Unter diesem Aspekt wird dem Inhalt der beiden Testamente der christlichen Bibel nur ein Interpretationsmodell gerecht, das die gegenseitige theologische Konvergenz zur Grundlage des Verstehens der Divergenz macht. Sosehr aus der Perspektive christlicher Hermeneutik die Christuserkenntnis das theologisch entscheidende Wort bei der inhaltlichen Profilierung des vorliegenden Entwurfs hat, so wenig impliziert dies eine ungeschichtliche christliche Vereinnahmung der jüdischen Quellen. Schließlich sind es Juden gewesen, die aus ihren autoritativen Schriften die eigene Christuserfahrung verstanden und gedeutet haben. Deshalb verdankt sich die exemplarische Auswahl biblischer Texte, die im vorliegenden Entwurf das Wesentliche des biblischen Zeugnisses über Gott zur Sprache zu bringen beanspruchen, der Einsicht in die theologischen Zusammenhänge des ganzen Ensembles der autoritativen jüdischen Schriften und nicht der Selektion alttestamentlicher Texte, die die neutestamentlichen Schriften *expressis verbis* bezeugen. Nicht von ungefähr sprechen die neutestamentlichen Schriften zumeist von *den* Schriften oder

[17] Es sei mit Nachdruck betont, dass auch die Septuaginta ursprünglich ein jüdisches Buch gewesen ist. Das im hellenistischen Judentum von Alexandrien seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. verfasste Übersetzungswerk der autoritativen Schriften des hebräisch-aramäischen Judentums hat im Judentum des östlichen Mittelmeerraums schnell eine außerordentliche Verbreitung und Wertschätzung erfahren. In einem schmerzlichen und vielschichtigen Prozess hat sich das Judentum nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus im Jahre 70 n. Chr. gezwungen gesehen, die hoch geachtete Septuaginta als Zeugnis der eigenen autoritativen Tradition aufzugeben und sie den Christen zu überlassen, deren Trennung vom Judentum für beide Seiten leidvoll war. Die Christen haben die Septuaginta im Lichte der Christuserfahrung neu interpretiert und sie um Schriften der Christusbotschaft, das spätere Neue Testament, ergänzt. Sie machen überhaupt keinen Hehl daraus, wie sehr sie die Septuaginta als Schrift der Wahrheit von Jesus Christus verstanden haben. Folglich enthält das Neue Testament eine Fülle von Anspielungen und Zitaten, deren Quelle die Septuaginta ist. Es spricht manches dafür, dass ein wichtiges Charakteristikum der Septuaginta bereits auf jüdische Tradition zurückgeht, obwohl es bisher nur aus der naturgemäß überwältigend christlichen Überlieferung bezeugt ist: das unterschiedliche Arrangement der Schriften. Die Schriftpropheten werden in die Endposition der Bibel gerückt, und das Danielbuch wird darin als die das *Corpus Propheticum* abschließende Schrift aufgenommen. Dadurch bekommt die griechische Bibel eine Zukunftsorientierung, die der hebräischen Bibel nach masoretischer Überlieferung in dieser Eindeutigkeit fremd ist. Die Intensität der Hoffnung im prophetischen Schlussteil der Septuaginta, zusätzlich genährt durch die apokalyptischen Strömungen in den Jahrhunderten um die Zeitenwende, ist von den Christen bereitwillig als hermeneutische Hilfe aufgegriffen worden, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi als Gottes endgültige rettende Tat in und jenseits der Zeit zu verstehen. Zur Septuaginta und ihrer Bedeutung für die Entstehung der christlichen Bibel vgl. H. Freiherr von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel; M. Harl / G. Dorival / O. Munnich, La Bible grecque des Septante; J. W. Wevers, The Interpretive Character and Significance of the Septuagint Version; J. Trebolle Barrera, The Jewish Bible and the Christian Bible; J. M. Dines, The Septuagint; K. de Troyer, Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments; R. Beckwith, Old Testament Canon.

*der* Schrift, von dem Gesetz oder den Propheten als Referenzrahmen der für sie autoritativen Tradition, nicht von diesem oder jenem *Text*.[18]

Als Weg der inhaltlichen Erschließung der biblischen Theologie in Gestalt der biblischen Gotteslehre ist im Unterschied zu allen bisherigen Entwürfen ähnlicher Art bewusst die enge Kooperation eines Alt- und eines Neutestamentlers gewählt worden. Die Notwendigkeit dieser personellen Konstellation gründet in der hermeneutischen Voraussetzung, dass die sachgemäße Darstellung einer Theologie der christlichen Bibel am ehesten aus dem wechselseitigen Austausch hervorgehen und im Verfassen eines gemeinsam verantworteten Textes Gestalt gewinnen kann. Ausleger beider Testamente, die dem Wahrheitsanspruch der christlichen Bibel gerecht werden wollen, sind auf diesen Dialog angewiesen, wenn Eigenständigkeit und Konvergenz von Altem und Neuem Testament gebührende Beachtung finden sollen. Jede Form des hermeneutischen ›Alleingangs‹ ist Selbstüberschätzung. Der Alt- und der Neutestamentler müssen sich den von der Sache gebotenen gegenseitigen Dienst des Öffnens der Schriften leisten (Lk 24,25–32). Indem beide ›ihr‹ Testament in seinem jeweiligen religionsgeschichtlichen, literargeschichtlichen und systematischen Kontext zur Darstellung bringen, werden sie zugleich ihre jeweilige Sicht des ›anderen‹ Testaments der Kritik aussetzen und die in der Arbeit am ›eigenen‹ Testament schlummernden Erkenntnispotenziale für das ›andere‹ Testament fruchtbar machen.

Wenn es durch sachgerechte Auslegung gelingt, Altes und Neues Testament als intensiv aufeinander bezogene Schriften des Gotteswissens und der Gotteserkenntnis zur verständlichen Schrift der Gotteserkenntnis für Andere werden zu lassen, hat das Projekt einer biblischen Gotteslehre sein Ziel erreicht. Die in diesem Werk praktizierte dialogische Hermeneutik hat in gewissem Sinne die Situation der Jünger auf dem Weg nach Emmaus zum Vorbild. Dass kundige Schriftauslegung aus enttäuschten Herzen brennende machen kann, ist nicht nur Sache der Verkündigung, sondern – zumindest

[18] Beide Testamente haben schließlich ihre spezifische Kontur im christlichen Kanon erhalten. Der Kanon, der dem normativen Anspruch der vereinigten Schriften Geltung verschaffen will, ist selbst eine geschichtliche Größe, was in den unterschiedlichen Kanones der Kirchen bleibend zum Ausdruck kommt. Jede Normativität hat ihre Geschichte. Diese stellt Normativität nicht in Frage, vielmehr ist sie die stete Bewährung, der sich Normativität angesichts wechselnder Voraussetzungen des Verstehens stellen muss. Für die Konzeption einer biblischen Gotteslehre sind die Kanones der Kirchen des Ostens und Westens grundlegend. Die Festlegung auf einen bestimmten Kanon ist für die biblische Gotteslehre nicht notwendig, da die vorgenommene Profilierung des Entwurfs genau das inhaltlich zu sagen versucht, was der Kanon durch die Auswahl der Schriften zu sichern versucht: die Weitergabe des Gotteswissens zugleich in Verantwortung gegenüber den ursprungsnahen Zeugen und den gegenwärtigen Adressaten, die nach dem Willen jener Zeugen erreicht werden sollen, dazu aber der vermittelnden Ausleger bedürfen. Für diese immer wiederkehrende Situation ist die Emmausepisode das hermeneutische Paradigma, dem zu ihrem Teil auch die vorliegende biblische Gotteslehre zu entsprechen versucht.

als deren Vorbereitung – auch Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese. Schließlich ist im biblischen Verständnis das brennende Herz auch das verstehende.

*Der Aufbau*

Wer die theologischen Schätze der Bibel zur Darstellung bringen will, muss ordnen. Die Wahl zwischen einer religions- und literargeschichtlichen Ordnung einerseits und einer systematischen Ordnung andererseits gilt als Scheideweg. Sowenig Existenz und Recht der Alternative bestritten werden sollen, so sehr muss betont werden, dass diese eher idealtypischen Charakter hat. Die scheinbar klare Unterscheidung wird der Komplexität der hermeneutischen Herausforderung nicht gerecht, mit der sich jede Unternehmung konfrontiert sieht, die sich im Blick auf Vergangenheit und Gegenwart um eine Spiegelung biblischer Botschaft im Ganzen oder in Teilaspekten bemüht. Eine religions- und literargeschichtliche Gliederung des Stoffes priorisiert die Entwicklung der biblischen Überlieferungen und Vorstellungen. Durch die Rekonstruktion der Genese erfolgt jedoch eine Selektion der Inhalte, die auf vom jeweiligen Autor für plausibel gehaltenen Vorentscheidungen beruht. Eine systematische Gliederung bietet den Stoff in einer Ordnung, für welche die religions- und literargeschichtlichen Erkenntnisse zwar grundlegend sind, welche aber auf eine Präsentation zielt, die die biblischen Inhalte ihrer Theo-Logik gemäß widerspiegelt, so dass sie für gegenwärtige Reflexion und Erkenntnis fruchtbar und verbindlich werden können.

Bei der Darstellung einer biblischen Theologie in Gestalt einer biblischen Gotteslehre versteht es sich von selbst, dass sie zugleich historisch-genetisch und systematisch konzipiert sein muss. Religions- und philosophiegeschichtliche Kontexte, soweit sie zum Verständnis der biblischen Gottesvorstellungen notwendig sind, werden berücksichtigt. Ebenso unverzichtbar sind die literar- und theologiegeschichtlichen Erkenntnisse, die die exegetische Forschung zu den einzelnen biblischen Schriften und zur Formation der christlichen Bibel insgesamt erarbeitet hat. Freilich haben im vorliegenden Entwurf diese Erkenntnisse primär funktionale Bedeutung. Sie dienen dem Ziel, das Gotteswissen der christlichen Bibel in ihren Endgestalten angemessen zu verstehen und der dort erreichten inneren Logik des Gotteswissens auf die Spur zu kommen. Dazu bedarf es der sachlich gebotenen Systematisierung, ohne die die Widerspiegelung der Theo-Logik der christlichen Bibel nicht gelingen und Gotteserkenntnis nicht ermöglicht werden kann.

Um diesen Versuch zu realisieren, geht in der Gliederung eine Grundlegung der Entfaltung voran. Wie das ähnliche Volumen dieser beiden großen

Buchteile anzeigt, sind sie quantitativ von vergleichbarem Gewicht, theologisch aber im Sinne von Grund und Folge einander nachgeordnet. Unter sechs grundlegenden Aspekten, deren Identifikation sich der theologischen Korrespondenz von Altem und Neuem Testament in der christlichen Bibel verdankt, soll ›Gottes Wesen‹ gespiegelt werden, welches sich dann in ›Gottes Wirken‹ entfaltet. Hinter den Begriffen ›Wesen‹ und ›Wirken‹, die wegen ihrer Polysemie in der Gliederung bewusst vermieden worden sind, darf nicht zu viel philosophische und theologische Gedankenlast vermutet werden. Sie stehen hier nicht für die Opposition von Sein und Werden oder Potenzialität und Aktualität. Gottes Sein ist immer tätiges Sein, das Grundlegendes werden lässt. Dieses Grundlegende, ohne das Gott nicht Gott sein will, ist sein konkret bestimmbarer Beziehungswille zum Menschen und zur Welt. Die Realisierung dieses Beziehungswillens, welche in den sechs Abschnitten der Grundlegung konkretisiert wird, ist für Gott essentiell. Allein im Sinne der Gott selbst essentiellen Relationalität wird in dieser biblischen Theologie von Gottes Wesen gesprochen.

Auf der Basis des grundlegenden Beziehungswillens Gottes wird in der Entfaltung unter dreimal vier Aspekten expliziert, wie sich Gottes Wille nach biblischem Zeugnis realisiert hat und wie diese Erkenntnis mit dem Ziel immer neu zu erwartender Aktualisierung beherzigt werden will. Dabei halten die drei bündelnden Perspektiven »Gottes Zuwendung«, »Gottes Zumutung« und »Gottes Zuspruch« die ganze Spannbreite fest, in der Gottes Beziehungswillen vom Menschen auf Grund seiner schuldhaften Zwiespältigkeit gegenüber der Gottesbindung erfahren wird. Umspannt von der effektiven (Zuwendung) und prädikativen (Zuspruch) Affirmation des Beziehungswillens findet Gottes Zumutung ihren Ort. Sowohl die Reaktion Gottes auf die Negation der Gottesbeziehung von Seiten des Menschen als auch die daraus resultierenden Folgen für die Existenz des Menschen kommen hier zur Sprache. Der Begriff Zumutung artikuliert indessen bewusst die Ambivalenz, die Gottes strafendem Handeln eigen ist. Sie besteht in der bleibenden Zumutung seines Beziehungswillens, die den menschlichen Mutwillen der Selbstbezüglichkeit zurückweist und zugleich dem die Gottesferne erleidenden Menschen Mut macht, im göttlichen Beziehungswillen die Chance des Lebens zu ergreifen.

Grundlegung und Entfaltung des Beziehungswillens Gottes als die beiden großen Kapitel über Gottes Wesen und Gottes Wirken sind der Versuch der Plausibilisierung des Gotteswissens, dass der in der christlichen Bibel bezeugte Gott der Gott der Lebendigen ist. Auf seiner Erkenntnis beruht die biblische Gotteslehre; sie dient allein dem Zweck, die Erkenntnis dieses Gottes zu erschließen und zu beschließen. Deshalb ist es konsequent, dass das letzte Kapitel unter dem Titel »Der Gott der Lebendigen« den Beschluss festhält, was Gott für den Menschen beschlossen hat und was der Mensch

als Beschluss über sein Leben gelten lassen darf. Gottes lebensfreundlicher Beziehungswille ist keine Theorie göttlicher Relationsbereitschaft, und Gottes Ja zum Leben ist keine religiöse Überhöhung des *élan vitale* im Sinne eines allumfassenden Lebensprinzips. Nach biblischem Zeugnis ist Gottes Beziehungswille in Gott selbst realisierte personale Relation, Personalisierung der Gott-Mensch-Beziehung durch Inkarnation. Damit ist Gottes Wesen endgültig Gottsein dem Menschen zugute, Menschsein folglich Anteilnahme am göttlichen Leben, bleibende Angewiesenheit des gottebenbildlichen Geschöpfes auf den lebendigmachenden Gott. Dieses Ja Gottes zum Leben gründet in der Selbsthingabe des Vaters im geliebten Sohn zur Erlösung verlorenen Lebens. Weil Gott in seiner gottmenschlichen Personalität gegen die Todverfallenheit des schuldverhafteten Menschen antritt, ist seine Lebensgabe Lebenshingabe: Lebendigmachen der schuldhaft Toten durch göttliches Leben. Gottmenschlich hingegebenes Leben, das Tote lebendig macht, lässt Lebendiggemachte hingebungsvoll leben, liebevoll gegen Gott und untereinander. Dem Erkennen und Verstehen dieses Gotteswissens will die biblische Theologie in Gestalt der biblischen Gotteslehre dienen.

# A Grundlegung

# I Der Name und die Namen

## *Heiligkeit und Heiligung des Namens*

Die erste Bitte des Gebetes Jesu gilt dem Namen Gottes: »Geheiligt werde dein Name« (Lk 11,2 par. Mt 6,9).[1] Drückt die Anrede Gottes als Vater seine einzigartige Nähe aus,[2] so unterstreicht die erste Bitte,[3] dass zu dieser Nähe ebenso konstitutiv Gottes unverfügbare Heiligkeit gehört, die er selbst immer wieder gegen den Missbrauch oder die Missachtung seines Namens zur Geltung bringen muss. Gottes erbetene und gepriesene Namensgegenwart – im Alten Testament vor allem in Gestalt des Eigennamens Yhwh und des dichten Begriffes *šēm* (ὄνομα, »Name«[4]) – kann und wird nur dann den Bittenden und Lobenden zugutekommen, wenn diese Gottes Unverfügbarkeit achten und sich seiner Gegenwart nicht zu bemächtigen versuchen.[5] Gott, den Jesus als Vater anzurufen lehrt, heiligt seinen Namen zuallererst selbst; darin hat alles Bitten Grund und Ziel.[6] Gottes Heiligkeit markiert die

---

[1] Zur Heiligung des Namens im Vaterunser und zum Traditionshintergrund vgl. H. L. Strack / P. Billerbeck, Matthäus, 411–418; O. Procksch / K. G. Kuhn, ThWNT 1, 87–116; K. G. Kuhn, Achtzehngebet, 40–42; M. Wolter, Lukasevangelium, 405–407; U. Luz, Matthäus 1, 444–447.

[2] Siehe unten Abschnitt A II.

[3] Auf Grund der formalen Parallele zu den folgenden Bitten ist davon auszugehen, dass es sich um eine echte Bitte handelt.

[4] Der Unterschied zwischen Gottes Eigennamen Yhwh und anderen Namen ist von Gewicht, aber die Grenzen sind fließend. Dies wird schon durch die Möglichkeit des Namensaustausches (ʾĔlōhîm statt Yhwh), der Namenserweiterung (Yhwh Ṣĕbāʾôt) und der ständigen Lesung (*Qere perpetuum*) ʾĂdōnāy, κύριος, HERR für Yhwh dokumentiert. Unter Namen für Gott werden sowohl die Appellativa ʾĔlōhîm, ʾĒl und ʾĔlôah (allesamt mit der Bedeutung Gott) als auch Titel und Metaphern (Vater, Höchster und andere) verstanden; vgl. zum gesamten Thema T. N. D. Mettinger, Search of God; C. Zimmermann, Namen, 12–17.

[5] Namen, zumal Gottes Namen, sind nicht Schall und Rauch. Sie benennen eine Person und rufen ihre Gegenwart herbei. Im Blick auf Gott wählen wir deshalb den Sprechakt des Bittens oder Lobens, nicht etwa den des Beschwörens, obwohl auch diese in Judentum und Christentum eigentlich untersagte Praxis geübt worden ist.

[6] Als traditionsgeschichtlicher Vorlauf zur Heiligung des Namens im Vaterunser ist die alttestamentliche Reflexion über die Heiligkeit des Namens Gottes in Kult und Gebet von großer Bedeutung: vgl. Lev 20,3; 22,2; 22,32; 1 Kön 9,3.7 par. 2 Chr 7,16.20 (anders 2 Chr 2,3); Jes 29,23 (mit gewisser Nähe zur ersten Bitte des Vaterunsers); Ez 20,39; 36,20–25; 39,7; 43,7 f.; Am 2,7; Ps 29,2; 33,21; 103,1; 105,3; 106,47; 138,2; 145,21; 1 Chr 16,10.29.35; 29,16. Die wichtigsten Belege werden im Folgenden behandelt.

Grenze zwischen Gott und Mensch scharf (Jes 6) und macht sie zugleich durchlässig, um Gottes Gegenwart denen zu gewähren, die sie erbitten (Lk 11,2). Gottes strikte Selbstunterscheidung von Mensch und Welt ist geradezu die Voraussetzung der Begegnung und Gemeinschaft mit ihm. Schon in einigen Schriften des Alten Testaments und vollends im Neuen Testament kann deshalb die Heiligkeit Gottes zum Prädikat derer werden, die den heiligen Namen Gottes anrufen.[7] Diese Doppelfunktion der Heiligkeit schafft eine beträchtliche Spannung, die eng mit der Namensgegenwart Gottes verbunden ist. Der Zusammenhang der Heiligkeit und Heiligung des Gottesnamens als Bedingung der Möglichkeit von Gottes Nähe und Distanz muss zunächst untersucht werden, um darauf die Namen Gottes selbst zu betrachten. In diesem Spannungsfeld kommen Eigenname und Namen Gottes in das Licht, das die Gott eigene Unverfügbarkeit nicht zu durchleuchten, aber zu erhellen versucht. Diese gebotene Gratwanderung muss am Anfang einer biblischen Gotteslehre stehen.

### *Heiligkeit und Herrlichkeit*

Die Heiligkeit des Gottesnamens[8] betont im Alten Testament zunächst die Differenz Gottes zur Welt und zum Menschen. Yhwh allein ist heilig (1 Sam 2,2).[9] Wo Yhwhs Heiligkeit zur Wahrung seiner Distanz und Unverfügbarkeit betont wird, tritt zugleich spannungsvoll sein Wille zur Teilgabe an seiner Gegenwart hinzu. In Jes 6 und an anderen Stellen manifestiert sie sich in der Vorstellung der Herrlichkeit (*kābôd*). Das dreimal Heilig der Seraphen in Jes 6,3, das Yhwh Ṣĕbā'ôt gilt, macht seine Unterschiedenheit von der Welt und allem, was menschlich und deshalb schuldig ist, bewusst (6,5). Darauf folgt unmittelbar die Prädikation der göttlichen Herrlichkeit als Fülle der ganzen Erde, eine überraschende und auf den ersten Blick unverständliche Vorstellung.

> Einer rief dem anderen (der Seraphen) zu:
> Heilig, heilig, heilig ist Yhwh Ṣĕbā'ôt,
> die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit …

---

[7] Die Heiligen haben im Alten Testament noch kein klares Profil; verschiedene, hoch angesehene Gruppen können Heilige genannt werden, vgl. Dtn 33,3; Ps 16,3; 34,10; 89,6.8; Sach 14,5; 2 Chr 35,3; zu den Heiligen im Neuen Testament vgl. O. Procksch / K. G. Kuhn, ThWNT 1, 107–109.

[8] Vgl. H.-P. Müller, THAT 2, 589–609; W. Kornfeld / H. Ringgren, ThWAT 6, 1179–1204; O. Kaiser, Der Gott des Alten Testaments 2, 104–127. Dass die Heiligkeit zur Sphäre, ja zum Wesen Gottes gehört, verbindet das Alte Testament bruchlos mit der Welt des Alten Orients und der Antike, wo die Götternamen von den Verehrern ebenfalls besondere Beobachtung verlangen; vgl. H. von Stietencron (ed.), Der Name Gottes; C. Uehlinger, Arbeit an altorientalischen Gottesnamen, 23–71; zur systematisch-theologischen Analyse vgl. I. U. Dalferth / P. Stoellger, Einleitung, 1–21.

[9] Vgl. Jos 24,19; 6,20; Jes 5,16; 10,17.20; 40,25; Ez 39,7; 42,13; Hos 12,1.

Da sprach ich: Wehe mir! Ich bin verloren.
Denn ich bin ein Mann unreiner Lippen,
und ich wohne mitten in einem Volk unreiner Lippen …
(Jes 6,3.5a)

Markiert in Jes 6 Gottes Heiligkeit seine Distanz zur unreinen Menschenwelt, so ist die Herrlichkeit Anteilgabe an Gott selbst, die die Fülle der Welt ausmacht. Es handelt sich bei der Fülle um eine Vorstellung, durch die die Welt die entscheidende Auszeichnung erhält, Gottes Eigentum zu sein (vgl. Ps 24,1 f.7–10).[10] Dies manifestiert sich in der göttlichen Herrlichkeit, an der die Welt Anteil in dem Sinne erhält, dass sie durch diese von Gott gewährte Partizipation überhaupt erst als Welt konstituiert wird. Nur als von Gott selbst gewählter Besitz hat sie Grund und Bestand. Es wäre völlig ausgeschlossen, dass in Jes 6,3 die Eigentümerschaft Gottes an der Welt durch die Fülle der ihr eingestifteten Heiligkeit zum Ausdruck gebracht würde. Die Welt ist im Alten Testament deshalb nicht heilig, weil sie selbst nicht göttlich, sondern Gottes Schöpfung ist. Dafür steht in Jes 6 die der Welt eingestiftete Herrlichkeitsfülle. Die Heiligkeit ist in erster Linie Differenzkriterium zwischen Gott und Welt,[11] dann und daraufhin aber auch Ermöglichung intensiver Beziehung zwischen Gott und Welt. Es ist gerade die Unterschiedenheit des heiligen Gottes von allem, was menschlich ist, welche seine Gegenwart bei seinem abtrünnigen Volk, dem das Gericht droht oder das bereits durch das Gericht gebeugt ist, ermöglicht. Es ist der heilige Gott, der zur Reue bereit ist und zum heilenden Gott werden kann (vgl. Hos 11,9; Jes 57,14–21). Im Tempelkult wird Gottes Heiligkeit umsichtig geschützt; gerade als peinlich gesonderte Sphäre entfaltet sie jedoch Strahlkraft, so dass daran Anteil gewinnt, was in der Nähe Gottes ist und wer in seiner Nähe handelt: der Tempel selbst, seine Ausstattung und die Priester. Dahinter steht alte Tradition, wenn es auch im Alten Testament hauptsächlich die Kultordnungen des Zweiten Tempels sind, die umfassend bezeugen, wie man sich heiligt, nämlich in den Zustand kultischer Reinheit versetzt, wie man jemanden oder etwas für heilig erklärt, nämlich weiht, und wie man etwas als geheiligt bezeichnet oder behandelt. Gott selbst kann dies tun, aber auch in seinem Auftrag und nach seinen Ordnungen handelnde Menschen. Der Heiligung bedürfen die Priester und Kultgeräte ebenso wie

[10] Vgl. H. Spieckermann, »Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll.«, 62–83; F. Hartenstein, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum.

[11] Dafür steht im Jesajabuch auch die Prädikation Gottes als des Heiligen Israels (*qĕdôš Yiśrāʾēl*). Sie ist eine nachdrückliche Apostrophierung der Souveränität Gottes, die den Grund seines Handelns allein in ihm selbst gegeben sieht (Jes 48,9–11). Die Prädikation stammt zwar aus dem Protojesajabuch (Jes 1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19; 30,11.15; 31,1; 37,23 = 2 Kön 19,22), ist dann aber zur charakteristischen Benennung im Großjesajabuch geworden (vgl. 41,14.16.20; 43,3.14; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 55,5; 57,15; 60,9.14). Sie hat sogar Eingang in die Endfassung des Jeremiabuches gefunden (Jer 50,29; 51,5).

die Opfernden und Opfer, sogar der Sabbat.[12] Die Heiligung ist Voraussetzung dafür, dass Gott als der Heilige tätig zu werden bereit ist.

*Der Heilige und die Geheiligten*

Als besondere theologische Zuspitzung kennt das Alte Testament in nachexilischer Zeit die Vorstellung, dass nicht nur einzelne Personen(gruppen), sondern das ganze Volk Gott heilig sein soll.[13] Gott ist es, der an seiner Heiligkeit Anteil gewährt, eine große Gabe, die die Empfänger unter die hohe Erwartung stellt, dem heiligen Gott durch Gehorsam gegen seinen Willen zu entsprechen. Das Heiligkeitsgesetz in Lev 17–26 formuliert diesen Zusammenhang prononciert:

> Ihr sollt meine Gebote beobachten und sie tun.
> Ich bin Yhwh.
> Entweiht meinen heiligen Namen nicht.
> Ich will mich mitten unter den Israeliten als heilig erweisen (*qdš* ni.).
> Ich bin Yhwh, der euch heiligt (*qdš* pi.),
> indem ich euch aus dem Lande Ägypten herausgeführt habe, um euch Gott zu sein.
> Ich bin Yhwh.
> (Lev 22,31–33)[14]

In diesem Text stellt Yhwh sich selbst und seinen Namen in ein enges Verhältnis zur Einhaltung der Gebote und zur Exodustat. Überraschend wird alles miteinander unter die Perspektive der Heiligkeit gestellt. Missachtung

[12] Zum Überblick vgl. die Stammesmodifikationen von *qdš* in HAL, 1003–1005. Detaillierte Informationen bieten die schon genannten Artikel in den theologischen Wörterbüchern. Im Kult ist der Zusammenhang von heilig und rein selbstverständlich konstitutiv. Im Hebräischen deckt die Wurzel *qdš* den Aspekt des Rein-Seins beziehungsweise Rein-Werdens nur partiell ab, während im Akkadischen das Verb *qadāšu* im D- und Dt-Stamm vor allem den Aspekt des Reinigens artikuliert (vgl. CAD Q, 46f., s.v. *qadāšu*). Demgegenüber bedeutet das durch Metathesis des zweiten und dritten Radikals gebildete Adjektiv *qašdu* »heilig«, ausgesagt von Göttern, Tempeln, Riten und Opfern (vgl. CAD Q, 146f., s.v. *qašdu*). Es scheint nicht sehr häufig belegt zu sein. Im Ugaritischen ist *qdš* »der Heilige« mit hoher Wahrscheinlichkeit ein Epitheton für den *summus deus* El, während die im Ägyptischen bezeugte Gottheit *qdš(.t)* davon zu unterscheiden ist. Sie ist weiblich und wahrscheinlich kanaanäischer Herkunft (vgl. F. van Koppen / K. van der Toorn, DDD, 415–418).

[13] Vgl. Ex 19,6; Lev 19,2; 20,7.26; Num 15,40; Dtn 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9; Jes 62,12; 63,18; Dan 8,24f.; 12,7; Esr 9,2.

[14] Vgl. I. Knohl, The Sanctuary of Silence, 53f.; C. Nihan, From Priestly Torah to Pentateuch, 494–496; in zeitliche und sachliche Nähe zu Lev 22,31–33 gehört Ez 20,5–7. Auch hier hat die Kundgabe des Gottesnamens programmatische Bedeutung für die Verlässlichkeit der zugeschworenen Rettung und für die Verbindlichkeit der ausschließlichen Verehrung Yhwhs. Die Vorstellung der Heiligkeit, obwohl nicht explizit erwähnt, steht als Gegensatz zur Verunreinigung durch die Götzen im Hintergrund (vgl. S. Petry, Entgrenzung YHWHs, 254–292). In diesen Zusammenhang gehören auch Ez 36 und 39, wo Gottes Handeln im Gericht und zum Heil um seines heiligen Namens willen besonders apostrophiert wird; vgl. A. Klein, Schriftauslegung im Ezechielbuch, 140–169.368–374.

der Gebote ist Entweihung des heiligen Namens, also Gottes selbst. Das Verbot des Missbrauchs des Namens aus dem Dekalog (Ex 20,7 par. Dtn 5,11), das hier bereits bekannt ist, wird radikalisiert, indem die Beobachtung eines jeden Gebotes über Achtung oder Missachtung (von) Gottes (Namen) entscheidet. Yhwh will sich an Israel nur unter der Voraussetzung binden, dass Israel seinerseits zur Bindung im Gehorsam bereit ist. Israel empfängt aber die Heiligung nicht primär durch das Befolgen der Gebote, sondern durch die Rettung aus Ägypten. Gottes Heiligkeit bewirkt hier allenfalls sekundär Israels kultische Sonderstellung, primär ist sie ein soteriologisches Privileg (vgl. Lev 11,45). In der Befreiung der Israeliten erweist sich Gott als heilig. Seine Heiligkeit ist die Lebensbedingung Israels, die durch die Gebote bewahrt werden soll. In Lev 22 ist das dreimalige »Ich bin Yhwh« das dreimal Heilig der nachexilischen Priester, die kultische Heilsvermittlung und Heilsgeschichte miteinander verschwistern. Die Heiligkeit wird ganz in Gottes Eigennamen Yhwh zentriert und in der rettenden Heiligung der Israeliten durch den Exodus konkretisiert.[15] Yhwh, der seinen Namen sonst gern durch die Sphäre der Heiligkeit schützt, wählt diese göttliche Eigenschaft als Signum seiner soteriologischen Entäußerung in der Exodustat. Die Botschaft kann nur sein: Gott selbst in seinem durch Heiligkeit geschützten Eigennamen will das ihm Eigene nicht für sich behalten, sondern denen zukommen lassen, die nicht selbst das Leben (er)finden, sondern, im Exodus zur Bindung an Gott befreit, stets neu empfangen. So wird Yhwhs Heiligkeit zur Heiligung der Seinen in der rettenden Exodustat.

Im Zusammenspiel von Unverfügbarkeit wahrender Distanz und Anteil gebender Zuwendung spiegelt sich eine Eigenheit Gottes wider, die eng an den Eigennamen Yhwh gebunden ist. Man wird mit der Annahme nicht fehlgehen, dass der Eigenname Yhwh im Alten Testament gerade in dieser doppelten Bestimmtheit eine solche Dominanz hat, dass jedem weiteren Gottesnamen nur im Verhältnis zu diesem Eigennamen Ort und Recht zukommen. Dieses religionsgeschichtlich wahrscheinlich singuläre Phänomen muss näher betrachtet werden.

### *Der Eigenname Yhwh*

Yhwh ist im Alten Testament *der* Eigenname Gottes schlechthin.[16] »Lobe, meine Seele, Yhwh, und alles, was in mir ist, seinen heiligen Namen« (Ps

[15] Der für das gesamte Heiligkeitsgesetz signifikante Zusammenhang von Heiligkeit des Namens Gottes und Heiligung der Israeliten kann im hellenistischen Judentum zur Begründung der Ethik werden. Die Heiligung des Namens dient im rabbinischen Judentum in letzter Zuspitzung zur Bezeichnung des Martyriums; vgl. F. Avemarie, Zeugnis in Öffentlichkeit, 257–278.

[16] Zu dem Namen Yhwh vgl. E. Jenni, THAT 1, 701–707; D. N. Freedman / P. O'Connor, ThWAT 3, 533–554; zu Yhwh sowie weiteren Gottesnamen und Epitheta

103,1). Ganz selbstverständlich ist sein heiliger Name Yhwh. Das Tetragramm wird im Judentum nicht ausgesprochen, um Gott nicht ungebührlich nahezutreten und der Entheiligung seines Namens zu wehren. Die Gefahr der Entheiligung des Namens Gottes, sei es fremd-, sei es selbstverschuldet, ist den Israeliten tief bewusst, je jünger die Texte sind, desto mehr. Die Scheu vor dem Namensmissbrauch hat dazu geführt, dass das Verbot in die »Zehn Worte« aufgenommen worden ist, die beherzigen muss, wer ein gesetzestreuer Jude sein will (Ex 20,7 par. Dtn 5,11).[17] Der heilige Eigenname Gottes gehört nicht in des Menschen Mund. Gott selbst kann »Ich bin Yhwh« sagen; er tut sich vielfach mit seinem Eigennamen kund.[18] Die Angesprochenen umschreiben den Namen mit ʾĂdōnāy, κύριος, »Herr«. Sie verkehren mit Gott nicht auf der Ebene des gegenseitigen Gebrauchs der Eigennamen, sondern in Anerkennung der Distanz, die nur Gott das Recht gibt, die Eigennamen der Menschen zu gebrauchen. Yhwh kann sogar den Namen eines Menschen ändern: Gott benennt Jakob in Israel um (Gen 32,23–33; vgl. 35,10). Jakobs Frage nach dem Namen dessen, der mit ihm am Jabbok auf Leben und Tod gekämpft hat, bleibt ohne Antwort (32,30). Das Wissen um die mit dem Namen verbundene Macht steht im Hintergrund. Yhwh wahrt in der Unverfügbarkeit seines Namens die Souveränität seines Gottseins. Die weitgehende Abstinenz im Gebrauch des Eigennamens Yhwh gilt für den hebräisch- wie für den griechischsprachigen Zweig des Judentums. Die Septuaginta gibt das Tetragramm ganz überwiegend mit κύριος wieder und reflektiert damit die auch im hellenistischen Judentum vorhandene Scheu vor der Aussprache des Eigennamens.[19]

Jüdische und christliche Tradition legen gleichermaßen nahe, den göttlichen Eigennamen Yhwh nicht auszusprechen und seine im 19. Jahrhundert rekonstruierte Vokalisierung in der Form Yahwe(h) nicht zum normalen Sprachgebrauch werden zu lassen. Vielmehr gilt es, die Juden und Christen gemeinsame Überzeugung, Gottes Eigennamen durch umschreibende Benennung die Ehre zu geben, nicht wissenschaftlichem Purismus zu opfern. Zur Zeit der Entstehung der meisten alttestamentlichen Schriften ist das Tetragramm freilich noch ausgesprochen worden. Deshalb ist zur Verdeutlichung der in den Texten selbst gemachten Unterschiede die Aussprache des Tetragramms zuweilen unvermeidlich. Theologisch gilt jedoch,

---

vgl. H. Gese, Der Name Gottes, 75–89; T. N. D. Mettinger, In Search of God, 14–49; F. Hartenstein, Geschichte JHWHs, 73–95.

[17] Zum Verbot des Namensmissbrauches vgl. M. Köckert, Die Zehn Gebote, 65–68.

[18] Vgl. Gen 15,7; Ex 6,2–8; 20,2.5 par. Dtn 5,6.9; Lev 18,2–6; 19,2–18; Jes 43,11; 45,1–8; Ez 6,7–14; 13,9–23; 25,5–17; Hos 13,4 u. ö.

[19] Zur Wiedergabe Yhwhs durch ʾĂdōnāy und κύριος vgl. M. Rösel, Adonaj; C. Zimmermann, Die Namen des Vaters, 171–187; vgl. ferner K. de Troyer, Pronunciation, 143–172.

dass der Wiedergabe und Deutung des Tetragramms im Hebräischen durch ʾĂdōnāy, im Griechischen durch κύριος der Vorzug zu geben ist. Dadurch sind Judentum und Christentum in Gotteserkenntnis und Gotteslob fest verbunden. Der in diesem Eigennamen geoffenbarten und zugleich verhüllten Identität Gottes gebührt Respekt.

Der Name Yhwh *steht* im Alten Testament nicht nur im Zentrum, sondern er *ist* das Zentrum des Alten Testaments.[20] Dies ist quantitativ und qualitativ leicht zu begründen. Das Tetragramm ist, abgesehen von wenigen, theologisch nicht signifikanten Sprachelementen, das am häufigsten bezeugte Wort im Alten Testament.[21] Den über 6800 Belegen[22] stehen für die Bezeichnung ʾĔlōhîm (»Gott«) nur 2600 gegenüber, obwohl auch diese Belegfrequenz immerhin noch den 18. Platz der häufigsten Wörter im Alten Testament einnimmt. Wird ʾĔlōhîm auch überwiegend für den Gott Israels gebraucht, können damit ebenfalls die Götter der Völker bezeichnet werden. ʾĔlōhîm ist ein Appellativum, das der Identifizierung der gemeinten Gottheit bedarf. Weit hinter diesen Belegfrequenzen bleiben ʾĂdōnāy (439 Belege) und die Appellativa ʾĒl (238 Belege) sowie ʾĔlôah (ca. 60 Belege, davon allein 46 im Hiobbuch) zurück. Nicht selten werden die Gottesnamen ʾĔlōhîm, ʾĂdōnāy und ʾĒl zusammen mit Yhwh genannt, so dass dem Eigennamen durch diese Begleitung ein Deutungsaspekt zuwächst. Das Tetragramm hingegen ist selbst in seiner Umschreibung durch ʾĂdōnāy / Kyrios immer eindeutig. Es ist in allen alttestamentlichen Schriften außer im Hohenlied, bei Kohelet und Esther belegt. Das Fehlen in diesen Büchern hat unterschiedlich gelagerte Gründe, die je auf ihre Weise noch einmal die verbindende, Identität stiftende Kraft des Tetragramms unterstreichen.

Im Hohenlied, dem Buch der Lieder der Liebenden, fehlt das Tetragramm nicht etwa aus dem Grunde, dass Yhwh nichts in der Welt der Liebenden zu suchen hätte. Vielmehr ist er dort sogar intensiv gegenwärtig, wie die einzige, auch noch wieder verhüllte Erwähnung der Kurzform von Gottes Eigennamen beweist: »Denn stark wie der Tod ist die Liebe, hart wie die Unterwelt die Leidenschaft. Ihre Gluten (*rĕšāpêhā*) sind Feuersgluten (*rišpê ʾēš*), Flamme(n) Yahs (*šalhebetYāh*)« (Cant 8,6). Die Welt der Liebe ist elementar, Kampfplatz sowohl des Unterwelts- und Fruchtbarkeitsgottes Rešep als auch des Lebensgottes »Amor«-Yah(we). Er entzündet die Leidenschaft, wo er will. Wer Liebe auf Menschenmaß zurückstutzt, hat weder die

[20] Es ist durchaus möglich, vom Namen Yhwh her eine Theologie des Alten Testaments zu entwerfen; vgl. W. Zimmerli, Grundriß.

[21] Die folgenden Angaben stammen aus dem statistischen Anhang in THAT 2, 531–542.

[22] Im sogenannten elohistischen Psalter (Ps 42–83) hat offenkundig ein redaktioneller Austausch von Yhwh gegen ʾĔlōhîm stattgefunden, welcher sich einer in jeder Hinsicht plausiblen Deutung entzieht; vgl. C. Süssenbach, Der elohistische Psalter. Allemal ist deutlich, dass es in der vorredaktionellen Fassung der Texte des elohistischen Psalters ca. 200 zusätzliche Belege für den Eigennamen Yhwh gegeben hat.

Liebe noch Gott gespürt. Es gibt hier allerdings keinen Grund, dauernd den Eigennamen Gottes im Munde zu führen und die Welt der Liebe unnötig zu sakralisieren. Soll die numinose Sphäre aufscheinen, tun es auch die Gazellen und Hinden der Liebesgöttin (Cant 2,7; 3,5). »Amor«-Yah(we) hat dafür Verständnis und wird diesen Helferinnen der Liebe das Wohlwollen nicht versagen.

Im Buch Kohelet indiziert das Fehlen von Gottes Eigennamen eine Krise der Gottesbeziehung. Bei Kohelet spricht Gott nicht mehr zu den Menschen und ist selber für sie nicht ansprechbar. Gott ist kontingent und punktuell erfahrbar in seiner Schöpfung, die undurchschaubares Werk eines fernen Gottes ist. Diesen Gott Yhwh zu nennen, würde eine Nähe signalisieren, die für Kohelet keine Evidenz mehr hat. *E silentio* bestätigt Kohelet, dass Gott in seinem Namen gegenwärtig ist und sein Name in der Situation der Entfremdung folglich keinen Ort mehr hat.

Im Buch Esther – nur in der masoretischen Version wird Gott expressis verbis nicht erwähnt – ist die Situation noch einmal eine andere. Die vom Pogrom bedrohten Juden werden durch das kluge Handeln der Jüdin Esther und ihres Onkels Mordechai gerettet. Die bereits von hellenistischem Geschmack beeinflusste Erzählung will diesen Vorgang keineswegs als rein innerweltliches Geschehen präsentieren. Vielmehr soll deutlich werden, wie Gottes Vorsehung im Hintergrund die Geschicke leitet, so dass die Fürsorge des einen, universalen Gottes für sein zerstreutes und bedrohtes Volk auch Nichtjuden offenkundig wird (vgl. Esth 4,14; 8,17; 9,1.16 f.). Der Verzicht auf den Eigennamen steht im Dienst der Werbung für den allwirksamen Gott (vgl. Esth 4,17b = C 2 par. L 13).[23]

Die Kraft des göttlichen Eigennamens Yhwh erschließt sich in der Mannigfaltigkeit der ›Qualitäten‹ Gottes, in der untrennbaren Zusammengehörigkeit seines Wesens und Wirkens, wovon das Alte Testament zu erzählen und worüber es nachzudenken weiß. In dieser Mannigfaltigkeit kann man die Spuren der Geschichte Gottes von einem regional agierenden, kanaanäisch geprägten Wettergott zu einem universal regierenden, jüdisch geprägten Rettergott verfolgen. Im Unterschied zu den Göttern der Nachbarn – Milkom von Ammon, Kamoš von Moab und Qa'uš von Edom – hat Yhwh eine besondere Bindung an sein Volk gerade nach dem Verlust all dessen bewahrt, was nach antikem Verständnis für eine Religion konstitutiv ist: Tempel, König und Land. Seine Universalität ist konsequent überhaupt erst aus der universalen Diaspora des Judentums und damit aus der politischen Machtlosigkeit heraus gedacht worden. Wer dies als Projektion meint hinreichend verstehen zu können, muss erklären, wieso bei keinem der Nachbarvölker eine ähnliche ›Lösung‹ angesichts vergleichbarer Bedrohung und Ohnmachtserfahrung dokumentiert ist. Das Überleben des Gottes Yhwh muss etwas mit seinem Willen zum Leben und seinem rettenden Geschenk des Lebens an Israel zu tun haben, mit seinem Willen zu enger Beziehung und exklusiver Bindung, mit seiner nicht nur behaupteten, sondern erlittenen und erstrittenen Universalität, die überhaupt erst die Einzigartigkeit

[23] Vgl. Septuaginta VIII,3: Esther, 162.

geschärft hat. Vielleicht ist darin auch begründet, dass dieser der Gott dreier Weltreligionen geworden ist.

Der derart umrissene Charakter Yhwhs impliziert viele Charakteristika. Für alle gilt, dass sie ohne das Tetragramm weder Ort noch Profil hätten. Der Eigenname dieses Gottes sagt, was als das Eigene namhaft werden soll und wessen Gegenwart diejenigen erbitten, die ihr Leben unter seinen Namen stellen, ja in der Anrufung des Namens ihren Lebensgrund und ihr Lebensziel benennen:

> Schenke uns Leben, dass wir deinen Namen anrufen.
> (Ps 80,19)

Wird im Alten Testament vielfach erfahren und erzählt, erkannt und erfleht, was als Wirklichkeit und Wahrheit des Gottes mit dem Eigennamen Yhwh gilt, so ist nur an einer Stelle der Versuch unternommen worden, in diesen Eigennamen selbst hineinzuhören, um aus ihm das Eigene dieses Gottes zu vernehmen. Dass dies nur an außergewöhnlicher Stelle und durch eine ausgezeichnete Person geschehen kann, versteht sich angesichts des Respekts vor dem Eigennamen von selbst. Es handelt sich um die Berufung des Mose in Ex 3. Der Text hat für die biblische Gotteslehre ausschlaggebende Bedeutung (vgl. Mk 12,18–27).[24]

### *Yhwhs Selbstauslegung*

Die Erzählung in Ex 3 ist Teil der schlechterdings paradigmatischen Rettungsgeschichte Israels in Ex 1–15, Israels Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft.[25] Dies ist kein historisches, sondern ein theologisches Urteil, welches in der Formationsphase des Pentateuchs – vor allem durch deuteronomistische und priesterliche Stimmen – mit Nachdruck herausgestellt wird. Mose, Gottes Mittler in dieser Rettungsgeschichte, ist bereits geboren, ägyptisch-hebräisch erzogen, ägyptischer Strafverfolgung durch Flucht entgangen und midianitisch verheiratet (Ex 2), als das Entscheidende geschieht. Als Hüter der Schafe und Ziegen seines Schwiegervaters gerät er an den Gottesberg (Ex 3,1). Dass hinter diesem Gottesberg ursprünglich eine andere Tradition steht als hinter *dem* Gottesberg schlechthin, dem Sinai, ist eher unwahrscheinlich.[26] Moses Aufstieg zu Gottes Mittler in Ex 2f. lebt so deutlich von vorgegebener Motivik (Geburtsgeschichte, Brunnenszene), dass auch der Gottesberg in Ex 3 als Vorverweis auf die Sinai-

[24] Siehe unten »Beschluss: Der Gott der Lebendigen«.

[25] Zu Ex 1–15 vgl. C. Berner, Exoduserzählung.

[26] Deuteronomistische Tradenten haben den Gottesberg nachträglich um Horeb, Name des Sinai im Deuteronomium, ergänzt.

offenbarung verstanden werden muss.[27] Er ist ein zusätzliches Zeichen zum brennenden, aber nicht verbrennenden Dornstrauch in Ex 3,2, der Gottes Gegenwart – in Ex 3,2 noch vorsichtig unter der Gestalt von Yhwhs Boten verhüllt – anzeigt. Wo Gott gegenwärtig wird, ist heiliges Land (Ex 3,5). Das ist hier genauso wie in Ex 19, der Eröffnung der Sinaioffenbarung.

Das Vorspiel in Ex 3 hat allerdings ein eigenes Thema, das konsequenterweise bei der Sinaitheophanie in Ex 19 nicht noch einmal behandelt wird. In Ex 3 macht sich Yhwh Mose bekannt. Dies geschieht nicht sogleich durch die Kundgabe des Namens Yhwh und seiner Erläuterung durch das berühmte »Ich bin, der ich bin« (Ex 3,14). Vielmehr steht an erster Stelle eine kleine Bündelung der Heilsgeschichte, die Mose auf dem Hintergrund von Ex 1 f. nicht in jeder Hinsicht neu ist und die bereits Übung erkennen lässt, die Dinge kurz und komprimiert zu sagen.[28]

> (6) Und er sprach: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Und Mose verbarg sein Gesicht, denn er fürchtete sich, auf Gott zu schauen. (7) Und Yhwh sprach: Ich habe das Elend meines Volkes, das in Ägypten ist, gesehen, und ich habe ihr Schreien über ihre Fronvögte gehört, denn ich kenne seine Leiden. (8) Da bin ich hinabgestiegen, um es aus der Hand Ägyptens zu retten und es aus jenem Land heraufzuführen in ein gutes und weites Land, in ein Land, das von Milch und Honig fließt, zu dem Ort der Kanaaniter, Hethiter, Amoriter, Periziter, Hiwwiter und Jebusiter. (9) Und nun, siehe, das Schreien der Israeliten ist zu mir gekommen, und ich habe auch die Drangsal gesehen, mit der Ägypten sie quält. (10) Und nun, wohlan, ich schicke dich zum Pharao; führe mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten heraus.
> (Ex 3,6–10)

Was Mose zu hören bekommt, ist die Heilsgeschichte, wie sie im deuteronomistischen Credo steht (Dtn 26,5–9). Es ist bemerkenswert, dass das Erste, was Yhwh – dieser Eigenname wird im vorausgehenden Text ganz selbstverständlich gebraucht – von sich wissen lässt, Namen sind: »Ich bin der Gott

---

[27] Da sich Mose in midianitischem Gebiet aufhält, ist die Hypothese von der midianitischen Herkunft des Yhwh-Glaubens gebildet worden (sogenannte Midianiter- beziehungsweise Keniterhypothese). Sie besagt, dass Yhwh ursprünglich ein Berggott dieser südpalästinischen Region gewesen sei. Auch der Priesterstatus von Moses Schwiegervater wird für Midian als ursprünglicher Region der Yhwh-Verehrung geltend gemacht (Ex 2,16). Die Evidenz für diese These ist gering. Mose kann nach der Binnenlogik der Erzählung nur in eine Gegend zwischen Ägypten und dem verheißenen Land fliehen, weil er bald nach Ägypten zurückkehren muss und er das Land weder jetzt noch dereinst betreten darf. Dass Yhwh ein Berggott sei, sagt auch 1 Kön 20,23, allerdings in kontextuell bedingter anekdotischer Zuspitzung und im Blick auf die Gegend von Samaria. Der Berg beziehungsweise die Berge sind bei Yhwh eine konvertible Größe. Sie gehören zu jedem Wettergott hinzu. Besondere theologische Valenz hat nur der Sinai / Horeb, nicht weil Yhwh ursprünglich der Gott dieses Berges wäre, sondern weil dieser Berg nach autoritativ gewordener Tradition die Stätte ist, an der Gott sich selbst und seinen Willen kundtut.

[28] Vgl. zum Folgenden J. C. Gertz, Exoduserzählung, 254–321; K. Schmid, Erzväter und Exodus, 186–209.

deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs« (Ex 3,6). Diese Gottesnamen, genau genommen keine Eigennamen, sondern Beziehungsnamen, in die das besondere Verhältnis Gottes zu bestimmten Menschen eingezeichnet ist, stehen für die Vätergeschichte der Genesis. Sie ist eine Verheißungsgeschichte, die wenige, als Halbnomaden dargestellte Geschlechter erlebt haben. Nachkommen und Land sind die großen Themen der in vielen Variationen und Dimensionierungen ergehenden Verheißungen. Die drei genannten Verheißungsempfänger repräsentieren Vater, Sohn und Enkel. Es handelt sich also um keine Verheißung, die sich gleich erfüllt hätte, sondern deren Erfüllung auf sich warten lässt. Sie bleibt Generationen hindurch bestehen. Diese Verheißungsgeschichte ist nach Ex 3 Vorgeschichte der Rettungsgeschichte Israels in Ägypten. Ein Teil der Verheißung, die Volkwerdung, ist bereits wahr geworden, während die Landverheißung noch aussteht beziehungsweise wieder aussteht, denn das Wohnen der Väter Abraham, Isaak und Jakob im Lande ist keine endgültige Landgabe gewesen, sondern nur ein erstes Weilen im »Lande der Fremdlingschaft«, wie es priesterliche Autoren in frühnachexilischer Zeit nennen (Gen 17,8 u. ö.).

Es ist mit Händen zu greifen, wie locker die Konstruktion, dass die Vätergeschichte die Vorgeschichte der Rettung Israels in Ägypten darstellt, gefügt ist.[29] Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Israel lange nur die Vätergeschichte als Gründungsgeschichte Israels gekannt. In ihrem Zentrum, der Jakobsgeschichte, geht es um die Gründung Israels aus den zwölf Stämmen, welche die Namen der zwölf Söhne Jakobs tragen. Jakob wird konsequenterweise, wenn auch nicht konsequent in der Überlieferung, in Israel umbenannt (Gen 32,29; 35,10). Der Gott Jakobs, der seine Verheißung der Volkwerdung und Landgabe seit Generationen kundgetan, bekräftigt, verzögert, erweitert, gefährdet und partiell erfüllt hat, lässt mit Jakob und seinen Söhnen das Volk Israel erstehen. Die Exodusgeschichte, mit der Vätergeschichte durch das Bindeglied der Josephsnovelle derart koordiniert, dass auch die Frage beantwortet ist, wie ein Volk, wenn auch nur ein kleines, nach Ägypten hat kommen können, steht ganz im Zeichen der bereits geschehenen Gründung des Volkes. Aus dem kleinen Volk muss schnell ein großes Volk in Ägypten werden, das die Ägypter im eigenen Land das Fürchten lehrt. Einschreibungen im Umfang von nicht mehr als sieben Versen am Anfang des Exodusbuches führen diesen Wandel herbei (Ex 1,1–7). Im Zusammenhang der Erkundung der Gottesnamen ist die Erkenntnis wichtig, dass die ganze Vätergeschichte von Anfang an selbstverständlich von dem göttlichen Eigen-

[29] Väter- und Exodustradition sind bereits vorpriesterlich zu Israels autoritativer Gründungslegende vereinigt worden; vgl. C. Berner, Exoduserzählung, 17–26; zu Optionen und Problemen der Rekonstruktion vgl. E. Blum, Literarische Verbindung, 85–121.

namen Yhwh Gebrauch macht. Der »Gott der Väter« ist Erläuterung dieses Eigennamens, nicht selbständige Tradition, die ursprünglich unabhängigen Vätergöttern ohne Beziehung zu Yhwh gegolten hätte.[30] Der Gott mit dem Eigennamen Yhwh schreibt in seine mit der Väterzeit verbundenen Namen die Beziehung zu den Menschen ein, an die er sich gebunden hat: Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.[31] Die Namen sind Gottes Selbstdefinition in seiner Bindung an Menschen. Dieser Bindung bleibt er treu im Hinhören und Hinsehen auf die Bedrängnis der Israeliten in Ägypten, die er pronociert »mein Volk« nennt (Ex 3,7.10), sowie in seinem Willen, Rettung durch Sendung des Mose zum Pharao zu schaffen.

In Ex 3,6–10 sind die Verse 7 f.* nachgetragen worden.[32] Die Ergänzung in V. 7 f.*, gut zu erkennen an der Aufnahme des Motivs von Israels Schreien zu Gott aus V. 9 in V. 7, stellt Gottes konkretes Aufmerken auf Israels Not in einen weiten Horizont: »denn ich kenne seine Leiden« (V. 7). Was Gott an Israel in Ägypten tut, geschieht, weil er es immer tut: Not sehen, niederfahren und retten, jetzt aus der Hand der Ägypter, künftig, wenn er das verheißene Land geben wird, aus der Hand anderer Völker. Die Namen der Kanaaniter, Hethiter, Amoriter, Periziter, Hiwwiter und Jebusiter stehen als Chiffren für die Vorbevölkerung des verheißenen Landes, sind aber darüber hinaus Repräsentanten der Völkerwelt insgesamt, in der Israel von seinen Anfängen an, so das Selbstverständnis der hier schreibenden Autoren, immer ein Notfall für den Rettergott Yhwh gewesen ist.

Nachdem Yhwh durch die Erinnerung an die Gottesnamen der Väterzeit sein bevorstehendes Handeln an den in Ägypten bedrängten Israeliten in die Kontinuität seiner Verheißungen und seines Rettungswillens gestellt hat,

---

[30] Dies war die epochemachende These von A. Alt, Der Gott der Väter, 1–78. Die Vätergötter der Patriarchen seien erst sekundär mit Yhwh, nach Alt wohl ursprünglich der Gott der Exodusgruppe, identifiziert worden. Die These ist überzeugend kritisiert worden von M. Köckert, Vätergott und Väterverheißungen; zum gegenwärtigen Stand der Forschung vgl. H. Spieckermann / D. M. Carr, EBR 1, 149–156.

[31] Nur im Zusammenhang mit Jakob und Isaak sind vielleicht ältere Erzählungen greifbar, die hinter die Staatengründung von Israel und Juda zurückreichen. Abraham hingegen ist Verheißungsträger *par excellence,* eine theologische Figur primär der nachexilischen Zeit mit unklarem älterem Hintergrund. Er ist für die Väterzeit, was Mose für Israels Zeit in Ägypten, am Sinai und in der Wüste sein muss: Gottes Mittler in jeder Hinsicht. Beide, Abraham und Mose, haben ihre »Karrieren« ungefähr gleichzeitig angetreten: im Stadium fortgeschrittener Formation der Gründungserzählungen von Nord- und Südreich, nicht denkbar ohne die Prophetie, welche sie nicht hervor-, aber vorangebracht hat, weil sie das exponierte Verhältnis Einzelner zu Gott hoch schätzt. Der »Karrieresprung« der beiden setzt im Exil ein und führt zum Erfolg in der nachexilischen Zeit. Dieses Urteil bestätigen je auf ihre Weise die Analysen von E. Blum, Komposition, 271–458; B. Ziemer, Abram; M. Köckert, Abraham, 139–169; ders., Abrahamüberlieferung, 103–128.

[32] In Ex 3,7 f.* ist die deuteronomistische Diktion am deutlichsten identifizierbar, ohne dass sich damit die Möglichkeit eröffnete, den der Ergänzung vorgegebenen Text als erheblich älter zu betrachten.

könnte Mose eigentlich nach Ägypten zurückkehren und vor dem Pharao seinen göttlichen Auftrag ausführen. Überraschenderweise geschieht dies in Ex 3,11 ff. nicht. Vielmehr äußert Mose allerlei Zweifel. »Wer bin ich, dass ich zum Pharao gehe und dass ich die Israeliten aus Ägypten hinausführe« (Ex 3,11; vgl. 4,10; 6,12)? Er weiß nicht, was er den Israeliten sagen soll, wenn sie ihn nach dem Namen des Rettergottes fragen (Ex 3,13 ff.). Die Bedenken, die Mose in Ex 3 f. kundtut, haben ihre Vorgeschichte in der Prophetie. Ohne die Zweifel eines Jeremia (vgl. Jer 1,6) wäre Mose kaum auf die Idee gekommen, seine Tauglichkeit als Mittler Gottes und die Annahme seiner Botschaft bei den Israeliten in Frage zu stellen. Die Prophetie ist längst in der im Jeremiabuch dokumentierten Krise, als Mose seine Fragen in Ex 3 f. an Gott richtet. Es ist genau dieser Zusammenhang, in dem Gottes Eigenname Yhwh zum Thema wird.

> (13) Und Mose sagte zu Gott: Wenn ich zu den Israeliten komme und ihnen sage: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt, und sie zu mir sagen: ›Wie ist sein Name?‹, was soll ich ihnen dann sagen? (14) Da sprach Gott zu Mose: Ich bin, der ich bin. Und er sprach: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der ›Ich bin‹ hat mich zu euch gesandt. (15) Und Gott sprach noch (weiter) zu Mose: So sollst du zu den Israeliten sagen: Yhwh, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Dies ist mein Name in Ewigkeit und mein Ruf für alle Geschlechter. (16) Geh und versammle die Ältesten Israels und sage zu ihnen: Yhwh, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und hat gesagt: Ich habe auf euch genau geachtet und auf das, was euch in Ägypten angetan worden ist. (Ex 3,13–16)

Nur an dieser Stelle wird im Alten Testament Gottes Eigenname Yhwh durch *ʾehyeh ʾăšer ʾehyeh* (»Ich bin, der ich bin«) gedeutet (Ex 3,14). Es handelt sich nicht um eine erste Kundgabe oder Offenbarung des Namens, der bereits seit Gen 2 ganz selbstverständlich in Gebrauch ist. Es handelt sich in Ex 3 auch nicht um eine Deutung, die bewusst als Schlüsselszene der Offenbarung von Gottes Eigennamen gestaltet wäre. Was erstmals geschieht, ist die Deutung des Eigennamens unter Gebrauch des mit dem Namen leicht in Verbindung zu bringenden Verbs »sein, geschehen« (hebräisch *hyh*, aramäisch *hw'/hwh*).

Die Forschung hat unter Aufwendung aller philologischen Energie versucht, dieser in Ex 3,14 offenkundig vollzogenen Verbindung einen tiefen Sinn zu entlocken. Ein solcher semantischer Versuch auf rein philologischer Basis ist jedoch problematisch. Es ist überhaupt nicht sicher, ob der Eigenname Yhwh mit dem Verb *hyh/hwh* in Verbindung gebracht werden kann. Neben der Langform Yhwh gibt es die Kurzformen Yh, Yhh und Yhw, letztere aufgrund akkadischer und hebräischer Bezeugung von Personennamen in Anfangsstellung Yô-/Yĕhō- (Beispiel: Yĕhōyāqîm/Yôyāqîm), in Endstellung als -yāh(û) zu vokalisieren (Beispiel: Yōʾšiyyāh[û]). Diese Kurzform lädt nicht unbedingt zur Verbindung mit dem Verb *hyh/hwh* ein. Die in der alttestamentlichen Wissenschaft übliche Vokalisierung von Yhwh als Yahweh/

Jahwe geht auf ähnliche westsemitische Personennamen in akkadischen Texten des zweiten Jahrtausends zurück, wie sie vor allem in Mari belegt sind, aber auch auf griechische Transkriptionen des Tetragramms und seiner Kurzformen. Der Befund ist hier wie dort so vieldeutig, dass man bei der in der Wissenschaft üblichen Vokalisierung Yahweh / Jahwe allenfalls von einem Behelf reden kann, das Tetragramm aussprechbar zu machen, wie es in vorexilischer Zeit üblich gewesen ist.[33]

Die Übersetzungsmöglichkeiten der Deutung von Gottes Eigennamen Yhwh in Ex 3,14 bewegen sich im Hebräischen angesichts der Imperfektform von *hyh* zwischen präsentischer und futurischer Wiedergabe. Auch die Kombination von beiden Zeitstufen ist denkbar. Die wahrscheinlichste Übersetzung von *ʾehyeh ʾăšer ʾehyeh* bleibt »Ich bin, der ich bin«.[34] Angesichts des Kontextes richtet sich diese Aussage ganz auf die Bekräftigung der Souveränität und Selbigkeit Gottes in seiner Erfahrbarkeit als Israels Retter. Mit dieser Namensdeutung wird nicht die Selbstbezogenheit Yhwhs apostrophiert, sondern seine Verlässlichkeit, die bereits die göttlichen Beziehungsnamen Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs verbürgen.

Gottes Bindung an sein Volk geschieht aus freiem Willen und in Treue zu seiner Verheißung. Beides ist in dem Eigennamen Yhwh beschlossen. Deshalb wird im Anschluss an die Auslegung des Eigennamens in Ex 3,14 die Sendung des Mose zu den bedrängten Israeliten noch einmal betont. Der *ʾehyeh* (»Ich bin«) will nach Ex 3,15 kein anderer sein als »der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs«. In Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bleibt Gott sich und seinem Volk als Retter treu. Die Verheißung an die Väter war nie ohne Bedrohung, Israel in Ägypten steht ohne Gottes Rettung vor dem Ende im fremden Land, und schließlich erhält Israel am Sinai zwar das Gesetz als Lebensform, doch seine Konzentration auf die Sühne und auf die Wahrung der Heiligkeit des Gottesnamens zeigt, dass Gottes Willenskundgabe der Begleitung durch seine Vergebungsbereitschaft bedarf, soll das Volk nicht in Gottes Zorn

[33] Zu den Personennamen und Texten vgl. D. N. Freedman / P. O'Connor, ThWAT 3, 535–543.

[34] Die Septuaginta hat bei der Übersetzung von Ex 3,14 bewusst die Deutung von Gottes Eigennamen durch die Wurzel *hyh / hwh* noch weitergetrieben: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (»Ich bin der Seiende«). Der Übersetzer kommt dem ontologischen Denken der Griechen entgegen, hält aber an der Personalität Gottes fest. Er übersetzt ὁ ὤν (»der Seiende«), nicht τὸ ὄν (»das Seiende«). Obwohl es im Griechischen keinen lautlich evidenten Zusammenhang von Namen und Deutung wie in der Vorlage geben kann, ist in der Septuaginta so klar wie im hebräischen Text, dass das Verständnis des kurzen, konzentrierten Satzes in beiden Fällen ganz auf den Kontext angewiesen ist. »Der Seiende« schenkt den Seinen Leben im qualifizierten Sinn: die Lebendigkeit der zur Gottesbindung Befreiten. Die Feinde des befreienden Gottes, mögen sie auch noch so bedrohlich sein, partizipieren an diesem Leben nicht und können deshalb οἱ μὴ ὄντες (»die Nicht-Seienden«) genannt werden (Esth 4,17q = C 22).

sein Ende finden (Ex 32,10).[35] Als Retter bleibt Yhwh in veränderten Rollen präsent.

*Der rettende Name*

In der priesterlichen Sinaiperikope ist die zum Sühnehandeln komplementäre, der Zukunft zugewandte Form der Zusage heilsamer Gegenwart Gottes der aaronitische Segen (Num 6,22–27).[36] Sosehr er seinem Ursprung nach zum Tempel und zum priesterlichen Amt gehört und dort auch beheimatet geblieben ist, so wenig ist er allein an die kultische Sphäre gebunden. Nach Num 6,22–27 besteht die priesterliche Segenshandlung darin, Gottes Eigennamen Yhwh auf die Israeliten zu legen. Der den Aaroniden anvertraute Name Yhwh steht für die Gegenwart Gottes selbst, die die Priester in ihrer Obhut haben (Lev 9,22–24; 1 Chr 23,13; Sir 50,16–22). Es liegt jedoch allein in Gottes Souveränität, seinem Namen die Macht zu geben, dass aus der Namensgegenwart Segen wird. Ist diese Handlung auch ganz im Kult verwurzelt, geht ihre Wirkung doch deutlich über die Tempelmauern hinaus. Beim Ausgang des Segens in die Welt spielt die Vorstellung der Heiligkeit keine Rolle. Segen soll jenseits des sakrosankten Raumes wirken; er kann es, weil er aus der sakrosankten Sphäre kommt, die Yhwh und seinen Namen umgibt.

Diese Segenstheologie steht in großer Nähe zum Trishagion der Seraphen in Jes 6 und zur Deutung des Yhwh-Namens in Ex 3. Wie die Distanz wahrende Heiligkeit von Yhwh Ṣĕbā'ôt die Voraussetzung für die erfahrbare Fülle seiner Herrlichkeit in der Welt ist (Jes 6,3) und die Deutung des Yhwh-Namens Gottes Souveränität vor jedem zudringlichen Spekulieren schützt, zugleich indessen nichts anderes als die Rettung zusagen will (Ex 3,14–17), so ist die Segnung mit dem Namen allein Gottes unverfügbares Werk. Deshalb ist bei der Deutung des Namens immer das Gotteslob nahe. Bereits in Ex 3,15 wird betont: »Dies ist mein Name in Ewigkeit und mein Ruf für alle Geschlechter.« »Mein Name« und »mein Volk« (3,7.10) gehören zusammen, weil Yhwh in seinem Eigennamen allein als Retter seines bedrängten Volkes erkannt und angerufen werden will. Das hebräische Wort, das in V. 15 mit »Ruf« übersetzt worden ist (*zēker*), meint ebendies: die erinnernde, gegenwärtige und zukünftige Nennung des Namens in Not und Lob. Dazu stiftet Gott selbst durch die Wunder seiner Rettung an:

> Er hat einen Ruf bereitet seinen Wundern,
> der gnädige und barmherzige Yhwh.
> (Ps 111,4)

[35] Zur Theologie der Vergebung und Versöhnung siehe unten Abschnitt B I 4; vgl. auch die Auslegung von Ex 3,14 durch 33,19.

[36] Zur Theologie von Segen und Lob siehe unten Abschnitt B I 2.

Es ist das Verb *brk* (»segnen«) selbst, das die Einheit von Gottes Zuwendung und dem Gott geltenden Lob zum Ausdruck bringt. Wo immer Gott segnet (*brk* pi.), antworten die Gesegneten mit dem Gotteslob (*brk* qal, häufig Partizip Passiv, oder pi.). Die Gesegneten sind zugleich die zum Gotteslob Begabten. Ps 124 lässt den ersten Ausruf nach der Rettung »Gepriesen (*bārûk*) sei Yhwh« (V. 6) in der hymnischen Quintessenz gipfeln »Unsere Hilfe ist im Namen Yhwhs, der Himmel und Erde gemacht hat« (V. 8). Und Ps 145 zielt darauf, dass »alles Fleisch« seinen »heiligen Namen« preise (V. 21, *brk* pi.). Ein Eigenname, auch der eines Gottes, ist die kürzeste und dichteste Benennung der Identität einer Person. Bei Yhwh ist sie bestimmt durch die dezidierte Rettungsbereitschaft für die Seinen und durch den Willen, seine Schöpfung zu erhalten. Der Eigenname umschließt Partikularität und Universalität des göttlichen Wesens und Wirkens nicht als spannungsvolles Nebeneinander, sondern als Einheit, für die der eine Name des einen Gottes steht. Er ist das Ganze (Sir 43,27), und das Ganze, nämlich die Schöpfung, lebt (42,23). Wer das Geheimnis dieses Zusammenhangs erforschen will, muss der Werke und Wunder dieses Gottes preisend gedenken (42,15–43,33), die von dem einen Namen ausgehen und mit ihm wohltuend verbunden bleiben.

### *Der eine Name und die anderen Namen Gottes*

Das Schöpfungslob des Jesus Sirach in Sir 42,15–43,33 macht den Übergang zu den anderen Namen Gottes leicht. Das gemeinsemitische Wort für Gott, ʾĒl, steht in diesem Text neben dem Eigennamen Yhwh, ferner ʾĂdōnāy (»Herr«), ʾĔlōhîm (»Gott«) und ʿElyôn (»Höchster«). Die Vielzahl der Namen wäre nicht möglich, hätte nicht der Eigenname Yhwh unangefochten die theologische Dominanz. Da dies außer Frage steht, können bereits die hymnischen Texte der vorexilischen Zeit Yhwh ganz mit Motiven kanaanäischer Mythologie rühmen (Ps 29; 93) und diejenigen der nachexilischen Zeit reichen Gebrauch vom kosmologischen Wissen des Hellenismus machen (Sir 42,15–43,33).

Unter den vielen Namen Gottes verdient neben dem Eigennamen Yhwh vor allem das Appellativum ʾĔlōhîm besondere Beachtung. Gegenüber der hohen Belegfrequenz für Yhwh im Alten Testament fällt die Bezeugung für ʾĔlōhîm deutlich geringer aus, zumal auch andere Götter als ʾĔlōhîm bezeichnet werden können. Der zugehörige Singular ʾĔlôah führt im Alten Testament eine Randexistenz. Der Eindruck ist nicht von der Hand zu weisen, dass die Singularbildung ʾĔlôah eine abgeleitete Konstruktion aus dem Plural ʾĔlōhîm ist.[37] Diesen Plural mit einem ursprünglich polytheistischen

[37] Den Verfassern des Hiobbuches kam der Singular ʾĔlôah entgegen, wenn er nicht gar in Verbindung mit der Komposition dieses Buches, vielleicht unter Einfluss des ent-

Hintergrund der israelitischen Religion in Zusammenhang zu bringen, ist pure Spekulation. Gibt es auch eine moderat polytheistische Vor- und Parallelgeschichte der Religion Israels, wie es im syrisch-palästinischen Raum der Spätbronze- und Eisenzeit nicht anders zu erwarten ist, hat das pluralische Appellativum ʾĔlōhîm dafür keine Aussagekraft. ʾĔlōhîm kann tatsächlich als ›echter‹ Plural für die anderen Götter gebraucht werden. Im singularischen Verständnis, also als Bezeichnung des Gottes Yhwh, ist das Wort als Intensitäts- oder Majestätsplural aufzufassen, ohne dass irgendein polytheistischer Ton mitschwingt.[38] In diesem Sinne kommt ʾĔlōhîm in der weitaus größten Zahl der Belege vor, allerdings häufig in Status-constructus-Verbindungen (»Gott des …«, »Gott von …«) oder mit Possessivsuffixen (»mein, dein, unser, euer Gott«). Anders als der Eigenname Yhwh ist ʾĔlōhîm der Eindeutigkeit halber auf Ergänzung angewiesen. Die zu diesem Zweck gewählten Ergänzungen verleihen ʾĔlōhîm den besonderen theologischen Charakter. Durch die beigefügten Ergänzungen wird erhellt, mit welcher Intensität, nachgerade Ausschließlichkeit Yhwh ein Gott in Beziehung sein will.

Dies wird vor allem im Deuteronomium und im Psalter deutlich. Bei aller Unterschiedlichkeit haben die Bücher eine theologische Komplementarität. Gebot und Gebet, die ihnen eigenen Gravitationszentren, repräsentieren zwei elementare Formen, durch die Gott und Volk beziehungsweise Gott und der Einzelne zueinander in Beziehung treten.[39] Das Deuteronomium ist darüber hinaus so etwas wie ein theologisches Kompendium des Pentateuchs.[40] Es setzt wichtige Traditionen über Gottes Anfänge mit seinem Volk voraus, es weiß um die Gefährdungen Israels, in seinen umfangreichen jüngeren Teilen bereits um die Katastrophe von 587/86. Angesichts dieser Gefahren will das Deuteronomium dem dezimierten und zerstreuten Volk, das sich im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. als Israel versteht, eine Lebensform geben, die religiöse Identität wahren und schärfen soll. Sie steht und fällt nach Auffassung des Deuteronomiums mit der Bindung an Yhwh. Das Buch hat eine Namenstheologie ausgebildet, die verheißt, dass Gott seinem Eigennamen Yhwh im Land Wohnung, nämlich einen Tempel, geben will

---

sprechenden aramäischen Appellativums, ›erfunden‹ worden ist. Hiob ist ein Ausländer, dessen Weisheit ihn aber zu einem vornehmen Zeugen des Alten Testaments macht. Deshalb wird vom Yhwh-Namen im Hiobbuch sehr selten Gebrauch gemacht. ʾĔlôăh hingegen hat die Anmutung von Fremdheit und Vertrautheit zugleich.

[38] Zu den in diesem Umfeld bestehenden exegetischen Problemen vgl. E. Blum, Der vermeintliche Gottesname, 97–119; A. de Pury, Wie und wann wurde ›der Gott‹ zu ›Gott‹?, 121–141.

[39] Siehe unten Abschnitt B III 1.

[40] Vgl. S. Herrmann, Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie, 163–178. Deuteronomi(sti)sche Phraseologie ist mit den implizierten Inhalten dokumentiert bei M. Weinfeld, Deuteronomy and the Deuteronomic School, 320–365.

(Dtn 12,5.11.21; 14,23 f.). Natürlich ist an den Jerusalemer Tempel gedacht, der um der Fiktion willen – Mose hält die lange Rede kurz vor seinem Tod im Ostjordanland – nicht genannt werden kann. Dabei spielt die Heiligkeit des Namens im Deuteronomium überhaupt keine Rolle. Sosehr seine Präsenz mit dem künftigen Tempel verbunden wird, so wenig wird sie an diesen Ort gebunden sein. Vielmehr legt das Buch besonderen Wert darauf, dass sein erwähltes Volk heilig (7,6; 14,2; 26,19) und Yhwh vom Tempel her, aber weit über den Tempel hinaus in dieser Bindung gegenwärtig ist. Wie sehr Yhwh sich selbst an Israel bindet und Israels Bindung an sich erwartet, wird durch Hunderte von Formulierungen evident, die Yhwh mit »dein Gott«, »euer Gott« und »unser Gott« kombinieren. Mit solchen Formulierungen wirbt das Deuteronomium um die Liebe zu »Yhwh, deinem Gott«, »mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft« (6,5). Der Dekalog ist für diesen intensiven Beziehungswillen besonders charakteristisch. Er wird durch eine Selbstvorstellung Gottes eröffnet:

> Ich bin Yhwh, dein Gott,
> der dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt hat.
> (Dtn 5,6)

Der gebietende Gott ist zuvörderst der befreiende Gott, nämlich »Yhwh, dein Gott«, der Beziehung zu niemand anderem als seinem Volk will. Die Gebote sind Gestaltung der geschenkten Freiheit in stetem Verweis auf »Yhwh, deinen Gott« (5,9.11.12.14.15.16), der das Volk nicht sich selbst überlässt, sondern aus Liebe, Treue und Eifer bei seinem Schwur bleibt (5,9 f.; 7,7–10). Die gegenseitig verpflichtende Bundesformel ist in Kraft (26,17 f.). Die auf das Verhältnis zu »Yhwh, deinem Gott« (6,24; 30,19 f.), überall lauernde Gefahr sind die anderen Götter (5,7), die eigennützig ihr Verhältnis zu Israel suchen, allerdings nicht befreien, sondern versklaven. Der Gebrauch von ʾĔlōhîm im Deuteronomium dient der Klärung der Gottesbeziehung ohne Wenn und Aber. Entweder bejaht Israel die Bindung an »Yhwh, deinen Gott«, den Befreier aus der Sklaverei (5,6; 6,5), oder an die »anderen Götter«, die mit ihren weltlichen Dienern an die Stelle Yhwhs treten wollen (5,7). Für ein Dreiecksverhältnis gibt es in der Yhwh-Beziehung keinen Platz.

Komplementär zu dieser aus Liebe und Gebot gefügten Theologie des Deuteronomiums verhält sich die Theologie des Gebets im Psalter. Wie das Deuteronomium ist der Psalter ein auf Yhwh zentriertes Buch. Die häufige Nennung von Gottes Eigennamen zeigt, wie sehr die theologische Substanz beider Bücher in der Bindung an Yhwh besteht.[41] Im Psalter tritt zum Eigennamen die Anrede »mein Gott«, in der Regel ʾĔlōhay, zuweilen ʾĒlî,

[41] Vgl. H. Spieckermann, Heilsgegenwart, 284–292.

hinzu. In Lob und Klage bringt die Anrufung »Yhwh, mein Gott«, aufs kürzeste zum Ausdruck, dass Souveränität des Weltengottes und persönliche Gottesbeziehung nicht auseinanderstreben, sondern nah beieinander sind. Wo Lob- und Klagegebete in Ägypten und besonders Mesopotamien zu Doxologien mit langen Reihungen von Epitheta der angerufenen Gottheit anheben,[42] genügt in den Psalmen eine knappe Invokation:

> Preise, meine Seele, Yhwh,
> Yhwh, mein Gott, du bist sehr groß.
> (Ps 104,1)

Die Größe Gottes gewinnt in der Größe seiner Schöpfung Gestalt. Sie drängt den Einzelnen, welcher den Kosmos in Harmonie mit seiner persönlichen Gottesbeziehung erfährt, zum Lob. Nicht anders ist es im Klagegebet:

> Mein Gott (ʾĒlî), mein Gott, warum hast du mich verlassen? …
> Mein Gott (ʾĔlōhay), ich rufe am Tag, aber du antwortest nicht,
> (ich rufe) in der Nacht, aber ich finde keine Ruhe.
> (Ps 22,2 f.)

Dies ist eine harte Anklage Gottes, die in Gebeten der Umwelt ihresgleichen sucht. Der Eigenname Yhwh wird hier nicht etwa aus Furcht vor Namensmissbrauch auf Grund der in den Versen vorgebrachten Anklage Gottes vermieden. »Mein Gott« betont hier die persönliche Beziehung zu dem Gott, der sich entfernt hat und hilflos lässt. Die Nennung des Eigennamens Yhwh wird aufgespart, um Yhwh wieder in die Nähe zu flehen (22,20) und im Falle der Rettung das Lob des Namens zu versprechen (22,23). Dieses Lob gewinnt in späteren Fortschreibungen universale Dimensionen. Der Einzelne findet sich im Chor aller Völker wieder, die sich preisend erinnern:

> Denn Yhwhs ist das Reich,
> der herrscht unter den Völkern.
> (Ps 22,29; vgl. 22,28)

Universale Yhwh-Theologie und persönliche Gottesbeziehung verschmelzen ineinander. Der Einzelne, die Yhwh-Fürchtigen und die Heidenvölker kommen in der Gemeinschaft der Lobenden zusammen.

Richtet sich die Aufmerksamkeit auf Gottes Macht über die Völkerwelt und deren Verhältnis zum erwählten Volk, wagen die Psalmen kühne Gedanken. Ps 47, ein Hymnus im elohistischen Psalter (Ps 42–83), widmet sich diesem Thema in prononcierter Weise. Im Blick auf die Nennung Gottes

[42] Vgl. A. Barucq, L'expression de la louange; W. Mayer, Untersuchungen; A. Zgoll, Kunst des Betens; Sammlungen ägyptischer und akkadischer Gebete: J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete; M.-J. Seux, Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie.

dominiert ʾĔlōhîm wie nahezu allenthalben im elohistischen Psalter. Gegenüber den acht Belegen für ʾĔlōhîm wird nur zweimal Yhwh gebraucht. Dies wird offensichtlich als notwendig empfunden, da sich Yhwh weit in die Völkerwelt hineinwagt. In Ps 47 rotten sich die Völker nicht gegen Yhwh zusammen wie in Ps 2,1 f., sondern sie klatschen in die Hände und jubeln Gott zu, der »der große König über die ganze Welt« ist (Ps 47,2 f.). Gebührt die Herrschaft auf Erden allein dem erwählten und geliebten »Stolz Jakobs« (47,4 f.), werden die Völker keineswegs zu Sklaven und Claqueuren degradiert, sondern erhalten den Ehrentitel »Volk des Gottes Abrahams« (47,10). Die weitreichende Aussage hat die Übersetzer der Septuaginta so sehr in Aufregung versetzt, dass sie den hebräischen Konsonantentext bereitwillig und durchaus im Rahmen des semantisch und grammatisch Möglichen anders übersetzt haben.[43] Deutlicher könnte nicht erwiesen werden, dass die masoretische Lesart die ursprüngliche ist. Wo Gott zum König aller Welt und aller Völker wird, muss die Form seiner Herrschaft bedacht werden. Die Überlegenheit Jakobs wird in Ps 47,4 f. affirmiert, aber Gottes universale Königsherrschaft ist anderer Art als die Unterwerfungsstrategien der Herrscher dieser Welt. Er gibt der Völkerwelt als »Gott Abrahams« Anteil an seinen Wohltaten. In Ps 47 wird die Gottesbezeichnung ʾĔlōhîm bewusst zum Signum der Beziehung der Völker zum Gott der Juden als Abrahams Erben.[44]

Die in Ps 47 exemplarisch aufscheinende Namenstheologie des nachexilischen Judentums, die jüdische Identität formen und wahren sowie universalen Anspruch plausibilisieren und kommunizieren soll, hat Vorläufer und vergleichbare Konzeptionen an ihrer Seite. Unter den ersteren ist die priesterliche Komposition zu nennen, deren Namenstheologie in Ps 47 offensichtlich weitergedacht worden ist. Die priesterlich erdachte Stufung der Kundgabe göttlichen Wesens und Wirkens durch unterschiedliche Namen reicht vom Gebrauch von ʾĔlōhîm in der Urgeschichte über ʾĒl Šadday[45]

---

[43] Masoretischer Text: »Die Fürsten der Völker sind versammelt – Volk des Gottes Abrahams, denn Gottes sind die Mächtigen (?) der Erde (*māginnê ʾereṣ*), er ist hoch erhoben« (Ps 47,10b). Septuaginta: »Die Herrscher der Völker haben sich mit dem Gott Abrahams versammelt, weil Gottes Mächtige der Erde außerordentlich erhöht worden sind« (46,10b).

[44] Zum bewusst unterschiedlichen Gebrauch von Abraham und Jakob in Ps 47 vgl. I. L. Seeligmann, Psalm 47, 378 f.; J. Jeremias, Königtum Gottes, 67.

[45] Die Vulgata wagt in Gen 17,1 wie an allen anderen Stellen im Pentateuch (Gen 28,2; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25; Ex 6,3; Num 24,4.16) die Übersetzung von (ʾĒl) Šadday mit *Deus omnipotens,* während die Septuaginta ganz in Übereinstimmung mit der Betonung der Gottesbeziehung der Erzväter ὁ θεός σου, »dein Gott« (beziehungsweise mit entsprechenden Possessivpronomina), übersetzt. Die Vulgata hat bereits zur Vorstellung der Allmacht Gottes ein durchdachtes Verhältnis gefunden, um das die Übersetzer der Septuaginta noch ringen (siehe unten Abschnitt A V). Die ursprüngliche Bedeutung von (ʾĒl) Šadday ist unbekannt.

bei den Erzvätern bis zur Offenbarung des Eigennamens Yhwh an Mose in Ex 6. Dass der Gottesname in der Urgeschichte ʾĔlōhîm ist, entspricht den Weltverhältnissen, die hier zur Darstellung kommen, wenn diese auch durch die Genealogie(n) schon klar auf Abraham ausgerichtet sind (Gen 11,10–32). Die Wahl des allgemeinen Gottesnamens ist ein bewusst gesetztes Zeichen des Anspruchs Gottes auf die ganze Welt. Er wird nicht kämpferisch, sondern ganz selbstverständlich und selbstbewusst erhoben.

Die Offenbarung des Namens ʾĒl Šadday an Abram in Gen 17, die kein anderer als Yhwh gewährt (17,1), zeigt, wie sehr die stufenweise Kundgabe der Gottesnamen in einem Kontext unternommen wird, in dem die Vorherrschaft des göttlichen Eigennamens Yhwh unbestritten ist.[46] Wie die priesterlichen Anteile an der Erzväterüberlieferung überhaupt sind auch die Erwähnungen des neuen Namens spärlich. Sie sind zwar prominent positioniert (17,1; 28,3; 35,11; 48,3), aber nie ohne Begleitung des bereits eingeführten Appellativums ʾĔlōhîm. Dass die Entscheidung für ʾĒl Šadday durch den Gebrauch von Šadday im Jakobsegen in Gen 49,25 angeregt worden sein könnte, lässt sich allenfalls vermuten. Die theologische Profilierung des Gottes der Väter als ʾĒl Šadday muss man den priesterlichen Texten selbst entnehmen. Das Epitheton fügt Gottes partikulares und sein universales Handeln eng ineinander. Wird der Verheißungsbund auch nur über den einen Sohn Isaak weitergegeben, bleibt die Völkerwelt nicht achtlos am Rande, sondern dezidiert in der Abrahambindung und damit auch in der Bindung an den jüdischen Gott. Dafür steht der Name ʾĒl Šadday. Gen 17 macht deutlich, dass der neue Gottesname wie die Namensänderung von Abram zu Abraham (17,5) sowie von Saray zu Sarah (17,15 f.) das besondere Gottesverhältnis der Erzeltern bei gleichzeitiger Wahrung des Weltverhältnisses apostrophieren soll. Der neue Name Abraham wird als »Vater der Menge der Völker« (*ʾab-hămôn gôyīm,* πατὴρ πολλῶν ἐθνῶν, 17,5) gedeutet, Sarah parallel als Völkerfürstin. Es gibt kein Volk auf Erden, das nicht in Beziehung zu Abraham und Sarah stünde. Ein besonderes Bundesverhältnis haben freilich allein die Nachkommen, deren Zeugung durch Abraham autoritativ beurkundet ist: der schon geborene Ismael und der verheißene Sohn Isaak. Beide bekommen das Zeichen des Bundes am Fleisch (17,13). Sie sind auf besondere Weise Gesegnete. Ismael wird zu einem großen Volk werden (17,20), Isaak hingegen zum Verheißungsträger des einen Volkes und zugleich zum Segensträger für die Menge der Völker. Die Völker sollen sich – so der implizite Appell – gegenüber Abraham und seinen Nachkommen so verhalten, wie es sich gegenüber den Empfängern

[46] Zu Gen 17 vgl. M. Köckert, Leben in Gottes Gegenwart: Wandlungen des Gesetzesverständnisses, 73–88; P. Weimar, Genesis 17, 185–225; K. Schmid, Abrahamitische Ökumene, 67–92.

des ewigen Bundes, von deren Mittlerschaft der Segen der Welt abhängig ist, gebührt. Die Herren der Welt und ihre Völker »Volk des Gottes Abrahams« zu nennen, wie es in Ps 47,10 geschieht, ist in Fortführung von Gen 17 durchaus denkbar, wäre aber von den priesterlichen Autoren selbst nie getan worden. Sie machen vielmehr in Ex 6,2–9 mitten in der ägyptischen Knechtschaft, also unter fremden Herren in fremdem Land, die Offenbarung des Eigennamens Yhwh ganz im Sinne von Ex 3 zum Rettungsnamen für das ei(ge)ne Volk.[47] Allerdings wird der Eigenname nicht noch einmal auf seinen theologischen Gehalt hin interpretiert, sondern der Gott, der nun viermal souverän »Ich bin Yhwh« sagt (Ex 6,2.6.7.8), ruft sich den Abrahambund in Erinnerung (*zkr,* 6,5) und will deshalb aus Ägypten retten und ins zugeschworene Land führen. Väterverheißung und Exodus werden denkbar eng, wenn auch nicht erstmalig aufeinander bezogen. Der Bund, der hier aktualisiert wird, kennt keine beiderseitigen Verpflichtungen wie die deuteronomistische Theologie in Dtn 26,16–19, sondern nur die Selbstverpflichtung Gottes, der das einseitig konstituierte Verhältnis zum Volk durch Rettung und Landgabe als seinen Bund erkennbar machen will (Ex 6,4 f.8).[48] Die Verheißung ergeht in dem Wissen, dass Gottes Mittler Mose unter den in ihrer Angst gefangenen Israeliten weder Gehör noch Gehorsam finden wird (6,9).[49] Indem die priesterlichen Autoren ihre Stufung der Offenbarung der Gottesnamen durch die Offenbarung von Gottes Eigennamen Yhwh in Ex 6 zum Ziel führen, treten sie damit zugleich, vom Weltkreis herkommend, ins Zentrum der Welt ein. Es liegt in der Beziehung Yhwhs zu seinem Volk. Dort gehört der Eigenname Yhwh hin. Seine Namensgegenwart ist in Ex 6 strikt soteriologisch, nicht kultisch-tempelorientiert konnotiert. Die Herrlichkeit der Gegenwart Yhwhs wird im priesterlichen Schrifttum nicht durch seinen Eigennamen zugänglich, wie es durch die Namenstheologie im Deuteronomium oder im Psalter der Fall ist. Die göttliche Herrlichkeit wird vielmehr zusammen mit dem Namen im Tempel mit äußerster Sorgfalt geschützt (Ex 40,34 f.).[50] Wer die Völkerwelt so dezidiert in Verbindung mit dem eigenen Gott setzt, muss das Eigene Gottes achtsam bewahren.

Nicht zuletzt im Gefolge des priesterlichen Schrifttums ist dem Schutz des göttlichen Eigennamens immer größere Bedeutung beigemessen worden, wobei die gleich zu erläuternde Lesung des Tetragramms durch ʾĂdōnāy (»Herr«) eine wichtige Rolle spielt. In dieselbe Richtung weist die Tendenz, den Gebrauch des Yhwh-Namens zugunsten von ʾĔlōhîm zu

[47] Zum Verhältnis von Ex 3 und Ex 6 vgl. R. Achenbach, »Ich bin, der ich bin!«, 73–95.
[48] Siehe unten Abschnitt B III 2.
[49] Zur Interpretation von Ex 6 vgl. S. Petry, Entgrenzung, 279–286.
[50] Vgl. P. Weimar, Sinai und Schöpfung, 269–317.

reduzieren. In Weiterführung von Gen 1 betont das Epitheton »Gott des Himmels (und der Erde)« die universale Tätigkeit als Schöpfer,[51] eine in persischer Zeit naheliegende Plausibilisierung des jüdischen Gottes, die bis in die Darstellung der eigenen Geschichte in der Chronik durch eine partielle Bevorzugung von ʾĔlōhîm gegenüber dem Gebrauch von Yhwh in den Samuel- und Königebüchern Auswirkungen gehabt hat.[52] Diese Tendenz der Universalisierung des jüdischen Gottes geht nicht auf Kosten der spezifischen, partikularen Vorstellungen. Der Schutz des göttlichen Eigennamens vor Missbrauch verträgt sich durchaus mit der offenkundigen Beliebtheit Yhwh-haltiger Personennamen in nachexilischer Zeit.[53] Wenn Yhwh der einzige Gott ist, Schöpfer und Erhalter der ganzen Welt, dann ist für einen Juden ein Yhwh-haltiger Name zugleich persönliche Partizipation am göttlichen Segen und lobpreisendes Bekenntnis zu Yhwh vor der Welt, die erkennen und lernen soll, was sie Yhwh verdankt.

In besonderer Weise ist es der Gottesname ʾĂdōnāy, der in die unmittelbare Nähe zum Eigennamen Yhwh führt.[54] Seine »herr-liche« Prägung ist eine Folge von Tendenzen, den Eigennamen nicht mehr auszusprechen. Es lassen sich im Alten Testament vor allem zwei Bewegungen identifizieren, die Aussprache des Tetragramms einzuschränken: einerseits seine Ersetzung durch ʾĔlōhîm im sogenannten elohistischen Psalter und in der Chronik, andererseits seine theologische Prägung durch die deutende Begleitung von ʾĂdōnāy. Zielt die erstgenannte Bewegung sowohl auf die Vermeidung des Eigennamens zum Schutz vor Missbrauch als auch auf die Universalisierung des jüdischen Gottes, beabsichtigt die letztgenannte die Profilierung des

---

[51] Vgl. Gen 14,19; 24,3.7; Jes 45,18; Jon 1,9; Dan 2,18 f.37.44; Esr 1,2 par. 2 Chr 36,23; Esr 5,11 f.; 6,9 f.; 7,12.21.23; Neh 1,4 f.; 2,4.20; 2 Chr 2,11 und K. Schmid, Himmelsgott, 111–148.

[52] Vgl. 2 Sam 6,11 mit 1 Chr 13,14; 2 Sam 6,17 mit 1 Chr 16,1 f.; 2 Sam 7,3.4.19.27 mit 1 Chr 17,2.3.17.25; 2 Sam 24,10.17 mit 1 Chr 21,8.17; 1 Kön 3,5 mit 2 Chr 1,7; 1 Kön 6,2 mit 2 Chr 3,3; 1 Kön 7,40.48 mit 2 Chr 4,11.19; 1 Kön 8,11 mit 2 Chr 5,14 u. ö. Die die Chronisten bei der Redaktion leitenden Ideen sind komplex und können nicht nur durch den gelegentlichen Austausch von Yhwh durch ʾĔlōhîm bestimmt werden. Auslassungen von Yhwh-Formulierungen, Umformulierungen und die Beibehaltung, zuweilen gar die dezidierte Verstärkung des Gebrauchs des Yhwh-Namens müssten im Rahmen einer umfassenden Evaluation berücksichtigt werden.

[53] Vgl. die Indices für Personennamen bei J. Tigay, No Other Gods, 47–63; J. Renz, Handbuch II/1, 53–87; II/2, 447–455; F. W. Dobbs-Allsopp et al., Hebrew Inscriptions, 583–622.

[54] Die regelmäßige Vokalisierung des Tetragramms nach dem Namen ʾĂdōnāy (*Qere perpetuum*) ist bekanntlich eine morphologische Unmöglichkeit. »Korrekte« Vokalisierungen wären ʾĂdōnî (»mein Herr«) oder ʾĂdōnay (»meine Herren«) im Sinne eines Majestätsplurals. Beide Formen werden bewusst zugunsten der morphologischen Unform ʾĂdōnāy vermieden. Sie wird gemäß der Tradition mit »HERR« wiedergegeben, wodurch der derart bezeichnete Gott unverwechselbar ist, wie es auch die eigentümliche Vokalisierung ʾĂdōnāy intendiert.

göttlichen Eigennamens durch Betonung der Herrschaft, die Yhwh eigen ist, was sich aber durchaus auch mit dem Schutz des Eigennamens verbinden kann.

Der weit seltenere Gebrauch von *(hā)ʾādôn* (»Herr«) ist vom omnipräsenten Gebrauch von ʾĂdōnāy zwar zu unterscheiden, doch bestehen unverkennbar Zusammenhänge. Der Verbindung des erweiterten Eigennamens Yhwh Ṣĕbāʾôt mit dem Epitheton *(hā)ʾādôn* wird eine den Herrschaftsanspruch Yhwhs verdeutlichende Kraft zugetraut. Mit dieser Absicht finden sich im protojesajanischen Teil des Jesajabuches Gerichtsankündigungen unter Gebrauch von *(hā)ʾādôn Yhwh Ṣĕbāʾôt,* »(der) Herr Yhwh Zebaoth« (Jes 1,24; 3,1; 10,16.33; 19,4), häufiger jedoch von ʾĂdōnāy Yhwh im gesamten Jesaja- und Jeremiabuch. Auch im Zwölfprophetenbuch, vor allem bei Amos, finden sich in dieser Hinsicht einschlägige Belege.[55] Es legt sich die Vermutung nahe, dass die genannten Kombinationen der Gottesnamen im prophetischen Schrifttum zunächst Yhwhs Macht zum Gericht unterstreichen, während sie unter der Erfahrung des Gerichts Yhwhs Macht zum Heil apostrophieren. Steht bereits der erweiterte Gottesname Yhwh Ṣĕbāʾôt für diesen Herrschaftsanspruch, erhält dieser durch die Hinzufügung von *(hā)ʾādôn* weiteres Gewicht und schließlich in dem Namenspaar ʾĂdōnāy Yhwh eine prägnante Formel, die allein das Herrsein Yhwhs zum Gericht und zum Heil ins Zentrum rückt. Das Ezechielbuch enthält die überwältigende Mehrheit der Belege für ʾĂdōnāy Yhwh, und zwar immer in dieser Reihenfolge. Man gewinnt den Eindruck, dass in diesem weitgehend geschlossen konzipierten Prophetenbuch, das nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung zu den jüngsten des Alten Testaments zählt,[56] systematisiert worden ist, was sich in den Büchern des Jesaja, Jeremia und der Zwölf angebahnt hat. ʾĂdōnāy wird als Umschreibung des folgenden Tetragramms gesetzt.[57] Eine zusätzliche Bestätigung ist die fast durchgehende Wiedergabe der Kombination in der Septuaginta allein durch Kyrios.[58] Dadurch wird

[55] Das Zwölfprophetenbuch und besonders das Amosbuch werden unter diesem Aspekt genauer im Abschnitt A V berücksichtigt, weil sich in diesem Bereich der prophetischen Literatur die Genese der Vorstellung von Gottes Allmacht verfolgen lässt.

[56] Zur bewussten Verschmelzung von prophetischer Botschaft und Prophetenbiographie vgl. K. Schöpflin, Theologie als Biographie.

[57] Die Masoreten wollen ʾĂdōnāy Yhwh allerdings, wie die Vokalisierung erkennen lässt, »Herr Gott« lesen. Sie vokalisieren also das Tetragramm nach ʾĔlōhîm. Doch diese Wiedergabe ist eine Entscheidung, die Ezechiel durch ʾĂdōnāy Yhwh in keiner Weise befördert. Ebenso wenig trifft die Wiedergabe mit »Gott, der Herr«, die die Lutherbibel und die Einheitsübersetzung wählen, den Sinn.

[58] Zwar findet sich in den wenigen jüdischen Septuagintapapyri, die wir besitzen, noch das Tetragramm in althebräischen Buchstaben, aber das sind vermutlich sekundäre Einfügungen; vgl. R. Hanhart, Textkritische Probleme der LXX, 1–19, 8 f. Der Sprachgebrauch Philos zeigt, dass längst Kyrios für das Tetragramm gelesen wurde, vermutlich bereits seit den ersten Übersetzungen des hebräischen Textes; vgl. M. Hengel, Setze dich

unterstrichen, was man auch schon dem Doppelnamen ʾĂdōnāy Yhwh entnehmen kann. ʾĂdōnāy benennt Gottes Herrsein, für das der Eigenname Yhwh selber steht, weshalb ʾĂdōnāy zum Schutze des Eigennamens dessen Träger und Botschaft angemessen vertreten kann. Möglicherweise ist bereits ʾĂdōnāy Yhwh als Leseanweisung in diesem Sinne zu verstehen und damit nichts anderes als eine Vorform des *Qere perpetuum* der Masoreten.

Yhwh tut als ʾĂdōnāy seinen Herrschaftsanspruch auf sein Volk und die Welt in Gericht und Heil kund. In welche Relation Volk und Welt, Gericht und Heil zueinander treten, darüber kann Gottes Eigenname Yhwh keine Auskunft geben. Wie stark in dem Eigennamen Yhwh der göttliche Beziehungswille Gestalt gewinnt, haben die in Ex 3 dokumentierten Interpretationen des Yhwh-Namens und die mit ihm verbundenen Kombinationen hinreichend deutlich gemacht. Ob der durch ʾĂdōnāy apostrophierte Herrschaftsanspruch damit in Übereinstimmung steht oder Spannungen hervorruft, werden die weiteren grundlegenden Charakterisierungen Gottes erweisen.

### *Kyrios*

Die Wiedergabe des Tetragramms mit »Kyrios« (κύριος) verstärkt den Machtgedanken und dürfte – wie der Gebrauch des Allmachtsprädikates[59] – dem Bedürfnis geschuldet sein, in Auseinandersetzung mit der hellenistischen Welt die Einzigartigkeit des biblischen Gottes zum Ausdruck zu bringen. Der eine und einzige Gott Israels, dessen Name nicht ausgesprochen werden darf, wird in Entgegensetzung zu allem anderen, was sonst göttliche Würde und Macht beansprucht, als der eine und einzige Herr bekannt, wie es die auch im Neuen Testament zitierte Formel des Šĕmaʿ erweist: »Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist *ein* Herr« (Mk 12,29 nach Dtn 6,4). Das Zitat Mk 12,29 zeigt zudem, dass auch das Neue Testament für Gott den Kyriostitel aus der Septuaginta übernimmt,[60] vor allem dort, wo die Schrift – und das ist fast ausnahmslos die Septuaginta – zitiert[61] oder in biblisch geprägten Wendungen von der »Hand«,[62] dem »Namen«,[63]

---

zu meiner Rechten, 281–367, 310 A. 81. Das macht auch die bisweilen vorgeschlagene Zurückführung des Kyriostitels auf christliche Redaktionstätigkeit unwahrscheinlich; gegen sie spricht auch, dass das Neue Testament Kyrios als Gottesbezeichnung zurückdrängt.

[59] Siehe unten Abschnitt A V.

[60] Hingegen wird an keiner Stelle das Tetragramm oder seine Transkription verwendet. Andeutungen finden sich nur im Halleluja Apk 19,1.3 f.6.

[61] Mk 12,11 par. Mt 21,42; Mk 12,36 parr. Mt 22,44; Lk 20,42; Mt 27,10; Lk 1,46; 4,18 f.; Apg 2,20 f.25.34; Röm 4,8; 9,28 u. ö.

[62] Lk 1,66 u. ö.

[63] Mk 11,9 parr. Mt 21,9; Lk 19,38.

dem »Gesetz«,[64] dem »Engel«,[65] dem »Geist«,[66] dem »Christus«[67] oder dem »Wort«[68] des Herrn gesprochen wird. Allerdings findet im Neuen Testament als Ganzem gegenüber dem Sprachgebrauch der Septuaginta eine tiefgreifende Veränderung statt. Kyrios wird nicht mehr in erster Linie für Gott gebraucht, sondern für Jesus Christus. Diese Übertragung markiert einen radikalen Einschnitt, der nicht nur im Blick auf die Christologie, sondern auch im Blick auf die biblische Rede von Gott eingehender Betrachtung bedarf.

Ehe dies geschieht, soll die hier gemachte Voraussetzung, dass der für Jesus im Neuen Testament verwendete Kyriostitel aus der griechischen Bibel stammt und deren Gottesbezeichnung auf Jesus überträgt, in Auseinandersetzung mit Argumenten der religionsgeschichtlichen Schule genauer begründet werden. Deren Vertreter, allen voran W. Bousset, hatten bestritten, dass der auf Jesus übertragene Kyriostitel aus der Septuaginta stammt; stattdessen hatten sie den Versuch unternommen, ihn aus dem Kontext der paganen Erlösungsreligionen abzuleiten. W. Bousset hat in seinem bahnbrechenden Werk »Kyrios Christos« behauptet, die Übertragung des Kyriostitels auf Jesus Christus sei erst auf griechischem Boden erfolgt.[69] Angesichts des »Mythus vom leidenden, sterbenden und auferstehenden Gott«, der »im hellenistischen, vom Orient her bedingten Religionswesen außerordentlich weit verbreitet«[70] gewesen sei, habe das frühe hellenistische Christentum die Möglichkeit ergriffen, seine Botschaft in Analogie zu den damals verbreiteten Erlösermythen zu deuten. Zwar ist W. Bousset bei genauerem Vergleich selbst genötigt, auf wesentliche Punkte einzugehen, die sich dieser Ableitung nicht fügen wollen.[71] Dennoch resümiert er: »(Der) kultische Ursprung des Titels ist bei Paulus ganz deutlich … Paulus hat diesen Titel augenscheinlich bereits übernommen und nicht geprägt. Andererseits können wir die wichtige Beobachtung machen, daß derselbe in der ältesten Schicht unsrer Evangelienliteratur, also auf dem Boden der palästinensischen Urgemeinde, sich noch nicht findet … Es wird also wahrscheinlich, daß dieser Titel als Kulttitel auf dem Boden der heidenchristlichen Gemeinde … entstanden ist. Es ist die Bezeichnung für den Kultheros der neuen Religion.«[72] Es zeigt sich jedoch, dass beide Voraussetzungen, die W. Bousset macht, fraglich sind. Was den bei ihm und anderen

[64] Lk 2,24.39.
[65] Mt 1,20.24; 2,13; Lk 1,11; 2,9; Apg 5,19; 8,26 u. ö.
[66] Apg 5,9; 8,39.
[67] Lk 2,26.
[68] Apg 8,25; 13,48 f. u. ö.
[69] W. Bousset, Kyrios, 83.
[70] Vgl. W. Bousset, Kyrios, 134.
[71] Vgl. W. Bousset, Kyrios, 139: »Von einem Fall des Göttlichen in Christus kann man selbstverständlich nicht reden, es ist bei ihm ja alles Erlöser-Barmherzigkeit … Der Tod des Erlösers hat bei ihm nicht die Bedeutung des Unterganges und des Versinkens in das Niedere, sondern gerade die der Befreiung«; 141: »In dem orientalischen Mythos ist der Urmensch zugleich der leidvoll in die Materie Versunkene, Besiegte und Überwundene und der machtvoll sich Erhebende, – der der Erlösung Bedürftige und der sich selbst erlösende Erlösergott für die Seinen beides in Einem. Paulus dagegen verteilt die Rollen auf zwei verschiedene Personen, den ersten und den zweiten Adam.«
[72] W. Bousset, RGG[1] 2, 1950.

Vertretern der religionsgeschichtlichen Schule so beliebten Mythos einer sterbenden und auferstehenden Gottheit anlangt, so ist dieser ein Konstrukt:[73] Hier wurden heterogene Elemente zu einer Parallele synthetisiert, die in der paganen Religiosität so nicht existiert hat; die von W. Bousset herangezogenen Beispiele stammen zudem aus nachneutestamentlicher Zeit. Der anderen Voraussetzung, dass der Titel »Herr« in der palästinischen Urgemeinde nicht im Blick auf Jesus verwendet wurde, widerspricht bereits die aramäische Bitte μαραναθα, die Paulus am Ende des 1. Korintherbriefes zitiert (1 Kor 16,22; vgl. Did 10,6). Als μαρανα θα verstanden,[74] ist sie mit »unser Herr, komm« zu übersetzen[75] und entspricht der griechisch formulierten Schlussbitte der Apokalypse ἔρχου κύριε, »komm, Herr« (Apk 22,20). Sie dokumentiert, dass die Übertragung des Titels »Herr« auf Jesus bereits in den aramäisch sprechenden Gemeinden stattfand.[76] Man kann höchstens überlegen, ob die Anrede als Herr auf der Stufe des aramäisch sprechenden Frühchristentums bereits die Gleichsetzung mit dem Tetragramm impliziert oder ob dies aufgrund des Sprachgebrauchs der Septuaginta erst im hellenistischen Judenchristentum geschah.[77] Man müsste dann aber erklären, warum gerade die überlieferungsgeschichtlich ältesten Texte des Neuen Testaments wie Phil 2,6–11 die prononciertesten Hoheitsaussagen enthalten, die explizit den »Namen über jedem Namen«, das heißt den als Gottesnamen verstandenen Kyriostitel, auf Jesus Christus übertragen und warum dieser Titel dann in den formelhaften Auferweckungsaussagen, die zum ältesten Bestand des neutestamentlichen Auferstehungszeugnisses gehören, so geläufig ist.[78] Die überraschende Selbstverständlichkeit, mit der die frühchristliche Tradition und auch Paulus Christus als Kyrios an Gottes Seite rücken, wäre völlig unverständlich, wenn diese theologische Entwicklung im Widerspruch zu den Überzeugungen der zu dieser Zeit in der frühchristlichen Gemeinschaft noch dominierenden »Hebräer« der Jerusalemer Urgemeinde[79] gestanden hätte. Hinzu kommen weitere Einzelheiten: So spricht die von der Septuaginta abweichende Lesart bei der Zitierung von Ps 110,1 (Ps 109,1 LXX) in Apg 5,31 und Röm 8,34 (ἐν δεξιᾷ, »zur Rechten«, beziehungsweise τῇ δεξιᾷ, »durch seine Rechte«, statt ἐκ δεξιῶν, »rechts«) für ein hohes Alter der christologischen Deutung des Psalms[80] und damit auch für die Vorstellung einer *sessio ad dexteram* des Kyrios Jesus Christus.[81]

---

[73] Ausführlich dazu M. Hengel, Sohn, 90–105.

[74] Die andere Möglichkeit wäre μαραν αθα (»der Herr ist gekommen«), die jedoch auf Grund der Parallele in der Apokalypse unwahrscheinlicher ist.

[75] Vgl. C. Wolff, 1 Kor, 440.

[76] Es mutet gezwungen an, wenn W. Bousset diesen aramäischen Ausdruck »dem zweisprachigen Gebiet der hellenistischen Gemeinden von Antiochia, Damaskus, selbst Tarsus« zuschreiben möchte (W. Bousset, Kyrios, 84). Für den semitischen Hintergrund des Kyriostitels können zudem weitere philologische Argumente angeführt werden, vgl. J. A. Fitzmyer, Hintergrund, 290–298.

[77] So etwa F. Hahn, Hoheitstitel, 112–115.

[78] Vgl. Lk 24,34; Röm 4,24; 10,9; 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14; Hebr 13,20.

[79] Das sogenannte Apostelkonzil (Gal 2,1–10; Apg 15,1–29) dokumentiert dies eindeutig.

[80] Vgl. M. Theobald, DNP 6, 1012.

[81] Vgl. M. Hengel, Christologie, 44 f.: »(Das) Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς ist keine Anleihe beim Attis-, Serapis- oder Isiskult, sondern eine notwendige Konsequenz der Erhöhungschristologie, bei der vor allem Ps 110,1 eine Rolle spielte; eine Vorstufe bildete

Eine Prägung des Assoziationshorizontes des Kyriostitels durch seine sonstige Verwendung in der hellenistischen Umwelt (von den religiösen Gemeinschaften bis zum Kaiserkult) ist zwar im Blick auf die Rezipienten der christlichen Verkündigung immer mit zu bedenken. Aber es ist kaum zu bestreiten, dass der im Neuen Testament verwendete Kyriostitel auf den alttestamentlichen Gottesnamen Bezug nimmt und dass die Übertragung dieses Titels auf Jesus Christus zunächst vor allem eines ausdrücken soll: Durch diese Erhöhung wird er an die Seite Gottes gerückt.[82]

*Der Name über jedem Namen: Christus als Kyrios*

Explizit thematisiert wird diese Namensübertragung in dem schon erwähnten vorpaulinischen Philipperhymnus:

(6) Er, der in Gestalt Gottes war,
hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein,
(7) sondern entäußerte sich selbst, indem er die Gestalt eines Sklaven annahm,
wurde den Menschen gleichgestaltig
und in seiner Erscheinung wie ein Mensch vorgefunden.
(8) Er erniedrigte sich selbst
und wurde gehorsam bis zum Tod,
ja bis zum Kreuzestod.
(9) Deshalb hat Gott ihn auch erhöht
und ihm den Namen über jedem Namen verliehen,
(10) damit im Namen Jesu jedes Knie sich beugt,
derer im Himmel und auf der Erde und unter der Erde,
(11) und jede Zunge bekennt,
dass Jesus Christus Kyrios ist,
zur Ehre Gottes, des Vaters.
(Phil 2,6–11)

Der Hymnus wurde erstmals von E. Lohmeyer aufgrund der stilistischen Unterschiede zum Kontext, seiner rhythmischen Gliederung und seiner unpaulinischen Wendungen als ein vorpaulinisches Traditionsstück und damit überlieferungsgeschichtlich als einer der ältesten Texte des Neuen Testaments wahrscheinlich gemacht.[83] Das »carmen Christi in strengem Sinne«[84] ist zweigeteilt: Der erste Teil schildert die Selbsterniedrigung dessen,

die jerusalemische ›Maranatha‹-Formel, in der der Erhöhte um seine baldige Parusie gebeten wurde.«

[82] Vgl. S. Vollenweider, Jesus als Träger des Gottesnamens, 173–187.

[83] Vgl. E. Lohmeyer, Kyrios, 4–10; die meisten Ausleger sind Lohmeyer gefolgt; vgl. unter den neueren Kommentaren U. B. Müller, Philipper, 92–95; N. Walter, Philipper, 56–58. Für unseren Zusammenhang ist es zweitrangig, welchen Umfang das Lied ursprünglich hatte und welche Zusätze von Paulus stammen; vor allem V. 8c wird zumeist als ein paulinischer Zusatz angesehen; dagegen O. Hofius, Christushymnus, 4–12.

[84] E. Lohmeyer, Kyrios, 7.

der sich selbst seiner göttlichen Gestalt entäußerte[85] und die Gestalt eines Sklaven annahm. Ist hier Jesus Christus handelndes Subjekt, so im zweiten Teil Gott, der die Selbstentäußerung Jesu, die im Tod am Kreuz kulminiert, mit der Erhöhung beantwortet. Eingeleitet mit einem kausalen deshalb (διό) ist das Ergebnis dieser göttlichen Reaktion weit mehr als nur die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes einer Existenz in ›Gestalt Gottes‹.[86] Derjenige, der gehorsam den Weg der Niedrigkeit bis ans Kreuz gegangen war, wird vielmehr zu einzigartiger Hoheit erhoben, was sich vor allem darin ausdrückt, dass er nun den »Namen über jedem Namen« erhält. Das unterstreicht auch die Fortsetzung, wenn »jede Zunge bekennt, dass Jesus Christus Kyrios« ist. Als Name über jedem Namen, vor dem sich die gesamte Schöpfung mit Einschluss der Toten[87] anbetend beugt, kann dieser Kyriosname nur Gottes Eigenname sein, das Tetragramm. Wenn nun im Namen Jesu »jedes Knie sich beugt, derer im Himmel und auf der Erde und unter der Erde«, diesem Jesus also eine Ehrung zuteil wird, wie sie nur Gott selbst zukommt,[88] dann wird hier pointiert gesagt, dass der erhöhte Jesus an Gottes (All-)Macht teilhat und sogar in gewisser Weise Gottes Stelle einnimmt. Möglich wird die paradoxe Karriere[89] durch das Handeln dessen, der bisher diesen Namen trug und der der Selbsterniedrigung Jesu dadurch entspricht, dass er seinerseits nicht auf seiner göttlichen Einzigartigkeit als »ein einziger Herr« (Dtn 6,4 LXX κύριος εἷς) bestanden hat, sondern Jesus mit seinem Namen auch an seiner Gottheit und Herrschaft Anteil gibt. Insofern wird nicht nur der »sich selbst erniedrigende Christus … in Phil 2,6–11 als Gegenbild zum Typ des sich selbst erhöhenden Herrschers dargestellt«,[90] sondern auch der Gott, der in der Erhöhung des Erniedrigten seine Ehre findet, und zwar seine Ehre als Vater, wie er nun in Phil 2,11 genannt wird. In die Dynamik dieser Machtübertragung sind auch die Glaubenden einbezogen, denn der Erhöhte ist jetzt »unser Herr« (Röm 1,4; 1 Kor 1,2.7–9 u. ö.). Dem durch die Erniedrigung zum Herrn

[85] Gegenüber dem verbreiteten Vorurteil, dass die Perspektive einer göttlichen Selbsterniedrigung deutlich später sei als die einer – zunehmenden – Erhöhung des Menschen Jesus, zeigt dieser frühe Hymnus, dass eine solche Betrachtung durch die Quellen nicht gedeckt ist.

[86] Gegen U. B. Müller, Philipper, 113, ist zu betonen, dass es um sehr viel mehr als nur um ausgleichende Gerechtigkeit geht.

[87] Entgegen der lange üblichen dämonologischen Deutung (vgl. E. Käsemann, Analyse, 85–88; J. Gnilka, Philipperbrief, 126–130) hat O. Hofius in seiner Untersuchung plausibel machen können, dass es sich um die Schöpfung mit Einschluss der Toten handelt (vgl. O. Hofius, Christushymnus, 53 f.; zur alttestamentlichen Vorlage vgl. 45 f.).

[88] Wie O. Hofius überzeugend nachgewiesen hat, bildet die sowohl in prophetischer Tradition wie in den Psalmen bezeugte eschatologische Huldigung vor Yhwh den Hintergrund von Phil 2,9–11 (Vgl. O. Hofius, Christushymnus, 41–55).

[89] Vgl. N. Walter, Philipper, 59.

[90] S. Vollenweider, Raub, 431.

Gewordenen gegenüber kann der Apostel sich und seine Mitarbeiter und sogar jeden Christen als dessen »Sklave« bezeichnen (1 Kor 7,22), wohingegen er im Gegenzug betont, dass die Glaubenden vor Gott nun nicht mehr Sklaven sind, sondern Gottes Söhne beziehungsweise Kinder[91] und damit auch seine Erben (Röm 8,17; vgl. Gal 4,7), die nun ihrerseits an Gottes Macht und Herrlichkeit teilhaben werden.[92] Dass Christus der Kyrios und damit Gott der Vater ist, ist somit keine theologische Richtigkeit, die man einfach nachsprechen kann, sondern sie ist ein Ereignis, dessen Wahrheit nur der bezeugen kann, der selbst durch Gottes Geist ergriffen und so in dieses Geschehen einbezogen ist:

> Keiner kann sagen: Kyrios ist Jesus, außer im Heiligen Geist.
> (1 Kor 12,3b)

Nur der Glaubende erkennt durch Gottes Geist in Christus die »im Geheimnis verborgene Weisheit Gottes« (1 Kor 2,7), das heißt den auch ihn rettenden Gott:

> Wenn du mit deinem Mund bekennst,
> dass der Kyrios Jesus ist,
> und in deinem Herzen glaubst,
> dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat,
> wirst du gerettet werden.
> (Röm 10,9)[93]

Auch in Röm 10,9 ist es der Auferweckte, der als Kyrios bekannt wird. Der Ehrenname ist die Folge der Erhöhung des Gekreuzigten durch Gott. Deshalb hat wohl das älteste Evangelium weitgehend darauf verzichtet, den Titel Kyrios für den Irdischen zu verwenden.[94] In Mk 5,19 und 13,20 ist es noch Gottvater, der vom Sohn als der Kyrios bezeichnet wird. Allerdings setzt auch das Markusevangelium die österliche Erhöhung Jesu zum Kyrios voraus, wie entsprechende Anspielungen zeigen.[95] Dass der christologische

---

[91] Gal 4,6 f.; Röm 8,14.16 f.; in 2 Kor 6,18 fügt der Apostel gegen den alttestamentlichen Prätext auch noch die Töchter ein.

[92] Siehe unten Abschnitte A II und V.

[93] Als Schriftbeweis wird die in Joel 3,5 auf Gott bezogene Weissagung auf Christus gedeutet: Jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, wird gerettet werden (Röm 10,13); zu Joel 3,1–5 siehe unten Abschnitt A VI.

[94] In Mk 2,28 und 7,28 ist der Gebrauch nicht titular.

[95] Am klarsten geschieht es am Ende der Wirksamkeit Jesu in einem an die Trilogie von Streit- und Schulgesprächen angehängten monologischen Lehrgespräch (Mk 12,35–37). Dort relativiert der markinische Jesus die Davidssohnschaft des Messias, indem er die Erhöhungsaussagen von Ps 110,1 auf den Christus (und damit indirekt auf sich) bezieht. David, so heißt es dort, weissage im Heiligen Geist: »Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zu deinen Füßen lege.« Zwar ist Jesus im Textzusammenhang noch nicht einfach ›Kyrios‹, sondern derjenige, den David als »meinen Herrn« bezeichnet, aber die Verwendung des Kyriostitels in Verbindung mit der

Titel nur angedeutet wird, hängt wohl damit zusammen, dass das sogenannte markinische Messiasgeheimnis auch den Kyriostitel umfasst.[96] Wie der Gottessohntitel als Bekenntnis in Menschenmund erst nach Jesu Tod verwendet wird (Mk 15,39), aber dennoch im Munde der Dämonen wie im Munde Gottes wiederholt anklingt, so wird auch der Kyriostitel im Evangelium nicht direkt verwendet, sondern nur indirekt auf Jesus übertragen, erstmals in dem nun auf Jesus bezogenen Prophetenwort in Mk 1,3.[97]

Die synoptischen Seitenreferenten haben diese Differenzierung des Markusevangeliums zwischen dem Irdischen und dem Auferstandenen weitgehend aufgegeben und in den Weg des Irdischen unmittelbarer die Züge des Erhöhten eingezeichnet. Das zeigt sich auch am Gebrauch des Kyriostitels. Bezeichnenderweise haben Lukas wie Matthäus die Stellen, an denen der markinische Jesus von Gott als Kyrios spricht, gestrichen oder umformuliert[98] und stattdessen Kyrios ganz selbstverständlich bereits in ihrer Wiedergabe des Lebens Jesu als christologischen Hoheitstitel verwendet.

### *Der Sohn als der »einziggeborene Gott«*

Die Beziehung von Vater und Sohn wird vor allem im Johannesevangelium dargestellt. Programmatisch geschieht es bereits im hymnischen Prolog, der die Aussage, dass am Anfang der Logos war, durch die beiden Bestimmungen ergänzt, dass »der Logos bei dem Gott war und Gott der Logos war« (Joh 1,1b.c). Die Versteile 1b und 1c beschreiben das Verhältnis des Logos, nämlich Christi, zu Gott in durchaus spannungsvoller Weise. Zum einen war der Logos »*bei*« Gott, zum andern *war* der Logos Gott. V. 2 wiederholt dann nochmals die Aussage, dass der Logos am Anfang bei Gott war. Es ist zu beachten, dass bei der Identifikationsaussage (Gott war Logos) von Gott ohne Artikel gesprochen, bei der Beiordnung in V. 1 und V. 2 (der Logos war »bei« Gott) dagegen der Artikel verwendet wird. Bezeichnet Letzteres den seit der Inkarnation (Joh 1,14) »Vater« genannten Gott, so prädiziert

---

Erhöhung zur Rechten Gottes und die Unterwerfung aller Feinde erinnert nicht von ungefähr an urchristliche Bekenntnisse wie in Phil 2. Zur Herkunft vgl. J. Gnilka, Markus 2, 169: »Die Relativierung der Davidssohnschaft des Messias ist im palästinischen Judenchristentum, wo man Genealogien schuf, um sie abzusichern, schwer unterzubringen.«

[96] Vgl. J. Schniewind, Markus, 164; zum Messiasgeheimnis vgl. U. Schnelle, Einleitung, 253–257.

[97] Die Aufforderung von Jes 40,3, den »Weg des Herrn« zu bereiten, wird dort als prophetische Weissagung auf Johannes den Täufer bezogen. War damit im ursprünglichen Kontext Gott gemeint, so ist es hier Jesus Christus, wie die Änderung des Zitatschlusses von τοῦ θεοῦ in αὐτοῦ zeigt. Auch bei der Vorbereitung des Einzugs in Jerusalem (Mk 11,3) klingt der Kyriostitel an.

[98] Vgl. Mk 5,19 mit Lk 8,39 (»Gott« statt »Herr«); in Mt 8,28–34 ist der ganze Satz gestrichen. Analog verhält es sich in Mk 13,20 – hier hat Matthäus (Mt 24,22) das göttliche Handeln in ein Passivum divinum geändert, Lukas hat den Satz gestrichen.

das artikellose θεός (»Gott«) den Logos als göttlich. Dadurch werden sowohl eine Gleichsetzung wie eine Unterscheidung markiert: Der Logos kann weder von Gott als etwas wesensmäßig Verschiedenes getrennt noch einfach mit ihm identifiziert werden. Jesus ist der »einziggeborene Gott«, wie es das Ende des Prologs Joh 1,18 noch einmal unterstreicht – eins mit Gott und doch als »Einziggeborener vom Vater« (Joh 1,14), das heißt als Sohn (3,16), sein Gegenüber, das bei ihm ist. Das Evangelium wird später sagen, dass Sohn und Vater in der Liebe eins sind und sie sich dennoch beide unterscheiden, eben als Vater und Sohn, als Sendender und Gesandter.[99] Aber auch wenn der Sohn dabei sagen kann, dass der Vater größer ist als er, so besteht doch die Pointe nicht in der Hierarchisierung der Beziehung, im Festschreiben eines Oben und Unten, sondern im Geschehen der Erhöhung, das gleichsam das göttliche Vorzeichen des ganzen Weges Jesu bildet, wie schon der Prolog andeutet: Indem der göttliche Logos »Fleisch« wird (1,14), kann er zugleich als der »einziggeborene Gott« bekannt werden (Joh 1,18). Das setzt sich im Evangelium fort. Der Tiefpunkt des Lebens Jesu, die Kreuzigung, wird in typisch johanneischer Doppeldeutigkeit als ›Erhöhung‹ bezeichnet (Joh 3,14; 8,28; 12,32.34). Deshalb kann der Auferstandene vom Jünger als »mein Herr und mein Gott« (Joh 20,28) bekannt werden. Im Gegenzug wird auch hier der Gott, der schon im Uranfang als Logos aus sich heraustrat (Joh 1,1 f.), durch die ›Fleischwerdung‹ des Logos zum Vater, wie er in Joh 1,14 erstmals und von da an konsequent genannt wird. Der Vatername, der im Johannesevangelium über hundert Mal für Gott verwendet wird, ist nun endgültig zum neuen Eigennamen Gottes geworden.[100]

*Der alte und der neue Name Gottes*

Im Blick auf eine biblische Gotteslehre hat sich gezeigt, dass bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt der Titel Kyrios als Äquivalent des Gottesnamens auf Jesus Christus übertragen worden ist. Im Zusammenhang mit seiner Erhöhung erhält der durch Erniedrigung und Tod Hindurchgegangene den »Namen über jedem Namen« (Phil 2,9; vgl. Hebr 1,4), der Auferstandene wird mit den beiden Gottesnamen des Šĕmaʿ als »Herr« und »Gott« bekannt (Joh 20,28).[101] Zugleich wurde bereits in den vorpaulinischen Hymnen deutlich, dass der Gott, der Jesus seinen Kyriosnamen überträgt, sich darin als der »Vater« erweist, der den Sohn in die Gemeinschaft mit sich aufnimmt und ihn als Throngenossen an seiner Macht teilhaben lässt – und mit ihm alle,

[99] Siehe unten Abschnitt A III.

[100] Siehe unten Abschnitt A II.

[101] Ähnliches gilt für den »Herrn der Herren« in der Apokalypse des Johannes, der mit diesem Würdenamen des Lammes gleichsam den Kyriostitel potenziert (Apk 17,14; 19,16).

deren »Herr« Jesus ist.[102] Bei Johannes wird deshalb der Auferstandene für seine Jünger zum »Herrn« und »Gott« (Joh 20,28), während Gott für sie zu »eurem Vater« und »eurem Gott« wird (Joh 20,17). Es spricht manches dafür, dass sich in dieser nachösterlichen Reflexion das vollendet, was sich bereits beim Irdischen andeutet. Schließlich ist der Gottesname, der nach dem vermutlich auf den historischen Jesus zurückgehenden Herrengebet geheiligt werden soll, der Vatername.[103]

Als Resümee des Kapitels kann man zugespitzt formulieren: Der Gott des Alten Testaments hat im Neuen Testament gleichsam seinen Namen gewechselt.[104] In erster Linie gibt nicht mehr κύριος (»Herr«) sein Wesen wieder, sondern das zunehmend absolut gebrauchte πατήρ (»Vater«). Dies bleibt nicht ohne Rückwirkung auf das Gottesverständnis. Während der Begriff des Herrn den Knecht als Gegenüber impliziert,[105] ist es beim Vater das Kind. Damit wird – trotz aller Autorität, die in der Antike dem *pater familias* zukommt – der Skopus des göttlichen Namens von der Macht auf die Zuwendung und Gemeinschaft verschoben. In gewisser Weise wird im neutestamentlichen Vaternamen gegenüber der starken Betonung des Machtaspektes in der späteren Wiedergabe des Tetragramms durch ʾĂdōnāy / Kyrios erneut die ursprüngliche Dimension des Yhwh-Namens samt den mit ihm verbundenen ʾĔlōhîm-Erweiterungen als Beziehungsname zur Geltung gebracht. Nur deshalb kann Jes 63,16 sagen, dass »unser Vater« und »unser Erlöser« von Ewigkeit her Yhwhs Namen seien.

Dabei muss zweierlei beachtet werden: Zum einen ist der Gottvater des Neuen Testaments nach dem Verständnis der frühen Christen der sich in Jesus Christus endgültig offenbarende Gott des Alten Testaments. Das folgende Kapitel wird zeigen, dass dies durchaus am alttestamentlichen Selbstzeugnis Anhalt hat. Zum andern wird mit dem Vaternamen der Gedanke der göttlichen Macht und Herrschaft keineswegs zurückgedrängt oder gar durch die Ohnmacht Gottes abgelöst. Der Kyriostitel bleibt erhalten, wird aber auf Christus übertragen. Zugleich bleibt auch der als Vater angerufene Gott der »Herr des Himmels und der Erde« (Mt 11,25 par. Lk 10,21), »dem alles möglich ist« (Mk 14,36). Nur der (All-)Mächtige kann den Gekreuzigten auferwecken und zum Herrn über die gesamte Schöpfung erhöhen.[106] Dieser Gott ist jedoch kein μόναρχος (»Alleinherrscher«). Vielmehr wird seine Macht, die schon im Alten Testament wesentlich rettende und

---

[102] Siehe unten Abschnitt A V.

[103] Vgl. E. Lohse, Vater unser, 9–29.

[104] Ist es in dem von der alttestamentlichen Psalmdichtung geprägten Magnificat noch Gott als der Kyrios, dessen Name heilig genannt wird, so ist es im Herrengebet Gott als Vater, der um die Heiligung seines Namens gebeten wird.

[105] Vgl. M. Frenschkowski, RAC 22, 755.

[106] Siehe unten Abschnitt A V.

bewahrende Macht ist und in diesem Sinne als »Königsherrschaft Gottes« (Mk 1,15) von Jesus verkündigt und durch sein gesamtes Leben interpretiert wird, nunmehr binitarisch:[107] Sie ist zur Einheit der schöpferischen Macht des Vaters mit der rettenden Macht des Sohnes geworden, dessen Hingabe und Erhöhung zum Kyrios einander bedingen.[108] Insofern macht der ›neue‹ Name Gottes deutlich, dass im Neuen Testament von Gottes Gottsein nicht mehr ohne den Bezug auf den Sohn gesprochen werden kann. Gott ist vielmehr Gott nur als der Vater seines Sohnes und seiner durch den »Geist des Sohnes« adoptierten Kinder (Gal 4,5 f.).

[107] In den paulinischen Briefen mit Einschluss der meisten deuteropaulinischen wird formelhaft bereits im Briefeingang – zum Teil sogar doppelt in Präskript und Eulogie – der Bezug auf Gott als Doppelbezug auf »Gott den Vater und den Herrn Jesus Christus« vorausgesetzt (Röm 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2.3; Gal 1,3; Eph 1,2.3; Phil 1,2; Kol 1,3; 1 Thess 1,1; 2 Thess 1,1.2; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Phlm 3; lediglich der Titusbrief macht eine Ausnahme).

[108] Die Konstellation am Ende der Johannesapokalypse bietet ein aufschlussreiches Pendant. In Apk 21,1–22,5 haben der neue Himmel und die neue Erde einen Mittelpunkt, das neue Jerusalem, die Hütte Gottes bei den Menschen. Gott, das Alpha und das Omega (vgl. 21,6), der dieses universale Geschehen beherrscht, ist im neuen, tempellosen Jerusalem mit seiner spezifischen Identität gegenwärtig: in der doppelten Personalität als Pantokrator und als Lamm (21,22). Die scheinbar paradoxe Zusammenstellung zeigt, dass in Wahrheit alles neu geworden ist. Das neue Schöpfungslicht besteht aus Gottes Herrlichkeit und dem Licht des Lammes (21,23). Wer Gott erkennen will, muss die doppelte Personalität von Pantokrator und Lamm verstehen. Darin gründet die Identität der Glaubenden, der Knechte, die den Namen auf der Stirn tragen (22,4). Wie der Name lautet, wird nicht gesagt; nach Apk 19,12 hat aber auch Christus ein Diadem auf dem Haupt mit dem Namen, den niemand kennt außer ihm selbst. Das spricht für das Tetragramm; in jedem Fall verbindet der Name diejenigen, die ihn tragen, auf ewig mit Gott.