

THEOLOGISCHE REVUE

117. Jahrgang

– Juli 2021 –

Emmendorffer, Michael: Gottesnähe. Die Rede von der Präsenz JHWHs in der Priesterschrift und verwandten Texten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019. 307 S., geb. € 60,00 ISBN: 9783788733384

In seiner an der Theologischen Hochschule Augustana eingereichten Habilschrift untersucht der Vf. das Motiv der ‚Nähe Gottes‘ in der Priesterschrift (P), Ezechiel und Deuterocesaja, wobei das Schwergewicht eindeutig auf P liegt.

In dem gut auf das Thema einführenden ersten Kap. (7–34) verweist der Vf. auf die im Juda der exilischen und frühnachexilischen Zeit erfahrene Gottesferne als geschichtlichen Kontext von P. Neben den deuteronomistischen und prophetischen Schriften, die Gottes Gericht betonen, stellt die Priesterschrift eine eigenständige literarische Reaktion auf die Krise dar: Sie sagt dem exilischen und nachexilischen Israel Trost und Gottes Nähe an. Ihr theologiegeschichtlicher Hintergrund ist die vorexilische Tempeltheologie, die sie transformiert. Es folgt eine Klärung des Begriffs „Nähe Gottes“ vor dem Hintergrund mesopotamischer und ägyptischer Konzeptionen. In diesen manifestiert sich die Nähe der Gottheit wesentlich in deren Gegenwart im Tempel, insbes. in der Manifestation ihres Gottesbilds.

Im zweiten Kap. (35–71) äußert sich der Vf. zu wichtigen in der Forschung kontrovers diskutierten Fragen zur Priesterschrift: Sie betreffen die Einheitlichkeit und Reichweite von P, ihr literarisches Profil, sowie ihre Theologie. Im Anschluss an die knappe, summarische Behandlung dieser Fragen umreißt der Vf. jeweils seine eigene Position. Die wissenschaftliche Diskussion wird bisweilen verkürzt dargestellt. Einzig bei der Erkundung des literarischen Profils geht der Vf. auf die verschiedenen kontroversen Argumente der Debatte ein. Der Vf. folgt dem neueren Trend, die Priesterschrift ausschließlich im Textbereich Gen 1 – Lev 9 (evtl. 16) vertreten zu sehen. Diese wurde als eine unabhängige Quellenschrift verfasst. Theologisch zielt P auf die Vermittlung von „Hoffnung für die Gegenwart“ und auf den Glauben an die Nähe Gottes (S. 53). Dabei spielen gemäß dem Vf. die drei Themen Kult, Bund, sowie *kābôd* jeweils eine wichtige Rolle. Mittels dieser drei Schlüsselbegriffe wird zum ersten Mal angedeutet, wie das Thema „Nähe Gottes“ in P konkret zum Ausdruck kommt.

Dessen ausführliche und differenzierte Behandlung folgt im umfangreichen Kap. 3 (72–208). In Auseinandersetzung mit der einschlägigen exegetischen Sekundärliteratur analysiert der Vf. acht Schlüsseltexte von P. Jeder dieser Haupttexte wird auf das Motiv der Gottesnähe hin befragt. Didaktisch geschickt wird das Ergebnis für jeden Text stichwortmäßig in tabellarischer Form festgehalten. Die Nähe Gottes zum Menschen manifestiert sich je verschieden: Gott erschafft den Menschen als sein ansprechbares Gegenüber (Gen 1). Anlässlich der Sintflut schützt er Noah, dessen

Nachkommen (die nachsintflutliche Menschheit) sowie die Tierwelt einmalig und mittels des Bundesversprechens nachhaltig vor dem Gericht (Gen 6–9P). Später macht Gott Abraham gegenüber Nachkommens- und Landverheißungen, die letztlich Israel zugutekommen und die wiederum durch einen einseitigen Bundesschluss verbürgt werden (Gen 17). Zur Zeit von Israels Aufenthalt in Ägypten erinnert sich YHWH des Abrahambundes und initiiert Israels Befreiung aus der Sklaverei (Ex 6,2–8). Nach erfolgtem Exodus erscheint YHWH seinem Volk am Sinai in Form des *kabôd* („Herrlichkeit“, Ex *24,15b–25,1). Er kündigt Mose seine dauerhafte Einwohnung in Israel vermittelst des vorgeschriebenen Opferkults an (Ex 29,43–46). YHWHs Einwohnung wird durch zwei spektakuläre Akte eingeleitet: Nach der Aufrichtung des Begegnungszelts wird dieses von YHWHs Wolke bedeckt und das Innenzelt vom göttlichen *kabôd* erfüllt (Ex *40,1.2.17.33–38); kurz danach werden die ersten Opfer der Aaroniden von YHWH ostentativ angenommen (das vom Himmel herabfahrende Feuer verzehrt die Opferstücke, vgl. Lev *9,1–24). In einem kurzen, inhaltlich gut an die letzte Textanalyse anschließenden Exkurs beleuchtet der Vf. die Funktionen der Priester und Hohenpriester. Sie sorgen für den reibungslosen Vollzug des die kontinuierliche Einwohnung YHWHs ermöglichenden Kultgeschehens (vgl. Ex 29,43–46).

In Kap. vier vergleicht der Vf. den priesterschriftlichen Entwurf mit den zeitnahen, aus der exilischen Zeit stammenden theologischen Konzeptionen Ezechiels und Deuterocesajas: Nach einschlägigen ezechielischen Texten ist YHWHs *kabôd* aus dem Tempel in Jerusalem ausgezogen, kehrt zu gegebenem Zeitpunkt allerdings in das Heiligtum zurück (vgl. Ez 3,22–24 mit 43,2–5 als *inclusio*). In vergleichbarer Weise beschreibt Deuterocesaja, wie sich YHWHs Herrlichkeit auf den Weg nach Jerusalem macht. Die priesterschriftlichen Texte in Exodus teilen mit Ezechiel und Deuterocesaja das Motiv des mobilen *kabôd* YHWHs. Gemäß dem Vf. ist P von jenen Traditionen beeinflusst. Während es bei Ezechiel und Deuterocesaja um Auszug und Rückkehr, bzw. nur um Rückkehr YHWHs geht, entwirft P nach E. das Konzept des mit Israel „mitwandernden Gottes“. Allerdings bezieht sich bei P diese Metapher auf eine Etappe in Israels Heilsgeschichte (YHWHs Herrlichkeit begleitet Israel durch die Wüste), während die Visionen Ezechiels und Deuterocesajas die Gegenwart oder die nahe Zukunft der Judäer betreffen. Dennoch hat laut dem Vf. das den *kabôd* mit der Zeltwohnung kombinierende priesterschriftliche Konzept für die ohne Tempel auskommen müssenden Adressaten einen starken Gegenwartsbezug. Genau wie in den einschlägigen Texten Ezechiels und Deuterocesajas werde auch in P die starre Anbindung der *kabôd* an den Tempel aufgegeben. P vermittele ein im Vergleich mit der Jerusalemer Tempelideologie neues, umfassenderes Verständnis der Gegenwart Gottes: „Unter der Hand hat sich bei P der Blick geweitet und gerät die vorfindliche Welt zum Tempel JHWHs, entschränkend und ubiquitär.“ (238). Diese theologische Öffnung werde möglich gemacht durch das Fehlen fassbarer örtlicher und zeitlicher Bezüge des Wüstenheiligtum, welches sich deshalb den in tempelloser Zeit lebenden Judäern als ein eingängiges „Bild“ für den „Kopf“ empfehlen würde (238 mit Fn. 5, in Aufnahme einer Interpretation H. Utzschneiders).

E.s Studie hat einen klaren Grobaufbau und Duktus. Der Vf. spürt dem Thema Gottesnähe in den verschiedenen Schlüsseltexten von P behutsam nach und bringt die unterschiedlichen Konkretisierungen mehrheitlich gut auf den Punkt. In seiner Analyse der priesterschriftlichen Texte und ihrer Theologie bezieht er die Literatur der umliegenden Kulturen (insbes. Mesopotamiens) kenntnisreich mit ein. Bedeutsam für die Interpretation und historische Lokalisierung des Stifftshüttenberichts könnte sich der durch das gemeinsame Motiv von YHWHs *kabôd* angeregte

Vergleich mit ezechielischen und deuterojesaianischen Gotteskonzepten erweisen. So scheint, wie vom Vf. angedacht, durchaus denkbar, dass der Autor der priesterschriftlichen Sinitexte bezüglich des Motivs des mobilen *kabôd* von bestimmten Texten in Ezechiel und Deuterojesaja beeinflusst ist. Allerdings kann der Rez. den Folgerungen des Vf.s für das Gottesverständnis des Stifthüttenbericht nicht folgen. Weder in Ezechiel noch in Deuterojesaja wird die Bewegung der Herrlichkeit YHWHs als Ideal beschrieben. Ziel ist vielmehr hier wie dort die Rückkehr der Herrlichkeit und ihre Einwohnung im Heiligtum. Ebenso wenig kann es sich nun beim „Mitwandern“ YHWHs, bzw. seiner Herrlichkeit, um ein von P anvisiertes Ideal handeln. Zwar ist das Insistieren des Vf.s auf YHWHs Mobilität aufgrund der (P vorgegebenen!) Erzählsituation in der Wüste verstehbar, doch stellt sich die Frage, ob hier das Hauptinteresse des Autors des Stifthüttenberichts liegt. Diese Frage ist m. E. klar zu verneinen. Genau wie die Jerusalemer Tempeltheologie spricht P nämlich pointiert vom *Wohnen Gottes* (שָׁכַן „wohnen“, vgl. Ex 24,16; 25,8; 29:45.46; 40,35); in keinem der üblicherweise Pg zugeordneten Texte in Gen 1 – Lev 16 findet das Lexem הִלַּךְ hitp. „wandern“, „mitgehen“ mit Subjekt YHWH (oder ein Ausdruck mit ähnlicher Bedeutung) Verwendung. Das Motiv von YHWHs „Mitziehen“ (הִלִּיךְ hitp.) kommt erst in zwei nachpriesterlichen, sich auf P beziehenden Texten vor (in Lev 26,12 sowie 2Sam 7,6-7). Die spezifische שָׁכַן Terminologie, wie auch die deutlichen Parallelen zum Baubericht des Salomonischen Tempels in 1Kön 6-8 (bezgl. Grundriss, Ost-West-Ausrichtung, Mobiliar, verwendete Materialien) zeigen, dass beim priesterschriftlichen Stifthüttenbericht nicht anders als bei der Jerusalemer Tempel-Tradition von einer Präsenz- und Wohntheologie auszugehen ist (vgl. Mettinger, Boorer¹) und dass die Zeltwohnung den Jerusalemer Tempel vorabbildet. Das spricht gegen die These, wonach die Stifthütte als ein ohne örtliche und zeitliche Bezüge auskommendes «Bild» für die tempellosen Judäer gedacht sei. Auch die im Anschluss an B. Janowski formulierte These von der Erweiterung des Gottesbegriffs vermag nicht zu überzeugen. Diese basiert auf der Aussage in Ex 29,45, wonach YHWH „unter den Israeliten wohnen will“. Diese Kernaussage kann aber nicht aus ihrem näheren Kontext herausgelöst werden: Nach dem vorausgehenden Abschnitt in 29:36-37.43-44 besteht die Einwohnung YHWHs konkret in der kontinuierlichen Begegnung YHWHs mit Israel *im Opferkult* (die Gottheit begegnet den Israeliten am Altar vor der Stifthütte). Insofern ist E.s Deutung, wonach die gesamte vorfindliche Welt zum Tempel YHWHs werde, unzutreffend.

Das prachtvolle Wüstenheiligtum als Prototyp des Jerusalemer Tempels hat also einen klaren geographischen und zeitlichen Bezug: den geplanten oder (teilweise) schon errichteten Zweiten Tempel in Jerusalem sowie seinen Opferkult.² Es geht dem Autor wesentlich um die Rückbindung des Jerusalemer Tempels an die mosaische Gründungszeit Israels. Dahinter steht wahrscheinlich der Wille der Jerusalemer Priesterschaft sich in der nachexilischen Zeit neu zu legitimieren; Aaron, der Bruder Mose, ersetzt Zadok als Eponym der Priesterschaft (vgl. Wellhausen, Otto³). Das heißt nicht, dass es zwischen der Stifthütte und dem vorexilischen Tempel nicht auch

¹ Trygve N. D. METTINGER: *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund 1982, 28–30, 92–97 (ConBOT, 18); Suzanne BOORER: *Vision of the Priestly Narrative: Its Genre and Hermeneutics of Time*, Atlanta 2016 (Ancient Israel and Its Literature, 27), 305, 367–68.

² Zu verschiedenen sich im Zusammenhang mit der Errichtung des Zweiten Tempels stehenden Fragen vgl. Lester L. GRABBE: *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Volume 1. Yehud: A History of the Persian Province of Judah*. London 2006, 282–285.

³ Julius WELLHAUSEN: *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1895, 122–124; Eckart OTTO: *Das Gesetz des Mose: Eine Literatur- und Rechtsgeschichte der Mosebücher*, Darmstadt 2007, 180–182.

bedeutsame konzeptuelle Unterschiede gibt. Doch diese betreffen nicht die grundlegende Idee der Einwohnung YHWHs im Tempel. Um welche Unterschiede handelt es sich? Der Stiftshüttenbericht betont zu Beginn (Ex 25,1–7) die Freiwilligkeit der Spenden der Israeliten und schafft dadurch einen Kontrast zu der von Salomo geforderten Fronarbeit und Besteuerung des Volkes beim Bau des Heiligtums. Im Vergleich mit dem Tempelbaubericht in 1 Kön 6–8 reduziert P die Größe der Kerubim. Der Hohepriester hat eine größere Machtstellung als der führende Priester im vorexilischen Tempel. Diese Unterschiede sind nur z. T. theologisch bedingt (so mit Nachdruck der Vf. in Bezug auf die freiwilligen Beiträge zum Bau des Tempels, vgl. 162), sondern verdanken sich auch der veränderten wirtschaftlichen und sozio-politischen Situation. Das auf fakultativen Beiträgen beruhende Finanzierungsmodell war angesichts des Fehlens einer starken einheimischen, zur Steuererhebung befähigten Führungsinstanz wahrscheinlich der einzige Weg, den Wiederaufbau und die Neueinrichtung des Tempels zu realisieren (vgl. auch Haggai 1,8).⁴

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass E.s Buch eine solide und auch für Nicht-Spezialisten gut lesbare Einführung in zentrale priesterschriftliche Texte darstellt. Einzig die Analysen der Sinai-Perikope, auf denen aufgrund des Vergleichs mit Ezechiel und Deuterijosaja allerdings ein Schwerpunkt der Untersuchung liegt, vermögen den Rez. nicht zu überzeugen. Der Vf. lässt sich zu sehr von seiner allgemeinen Sicht von „P“ leiten und gleicht damit die Sinai-Texte zu sehr an die „weltoffenen“ priesterschriftlichen Texte der Genesis an. Folgendes Zitat, das an die erwähnte Aussage, dass die gesamte Welt zum Tempel YHWHs werde, anschließt, vermag dies gut zu illustrieren: „Weiterhin weitet sich auch der Blick von dem Verhältnis auf (sic) Israel zu einer Völker und -Schöpfungsperspektive. Im Grunde sind die Texte von Lev 9 zurück zu Gen 1 zu lesen, um die Gesamtintention dieser Kreise zu erfassen. YHWH steht und bleibt nicht nur im Verhältnis zu Israel, sondern darüber hinaus zur gesamten bewohnten Welt und Schöpfung“ (238). YHWHs Offenheit zu Schöpfung und Völkerwelt hin kommt in der priesterschriftlichen Sinaiperikope allerdings an keiner Stelle zum Ausdruck; die Begegnung mit YHWH ist einzig Israel vorbehalten. Angesichts dieser theologischen Ausrichtung des Stiftshüttenberichts stellt sich die Frage, ob die P zugeordneten Erzählungen zur Urgeschichte und zu Abraham – mit ihren betont universellen, bzw. multiethnischen Perspektiven – ursprünglich auf die priesterschriftliche Sinai-Texte abzielten, wie dies zumeist – insbes. auch in neueren Entwürfen zu P – dezidiert vertreten wird.⁵

Über den Autor:

Jürg Hutzli, Dr. PD, Lehrbeauftragter für Hebräisch und Aramäisch an den Universitäten Genf und Lausanne (jurg.hutzli@unil.ch)

⁴ Siehe Peter C. BEDFORD: „Temple Funding and Priestly Authority in Achaemenid Judah“, in: *Exile and Return: The Babylonian Context*, hg. v. Jonathan STÖKL, Caroline WAERZEGGERS, Berlin 2015 (BZAW 478), 336–351.

⁵ Zu dieser Frage vgl. die in Kürze erscheinende Habilitationsschrift des Rezensenten (Jürg HUTZLI: *The Origins of P. Literary Profiles and Strata of the Priestly Texts in Genesis 1 – Exodus 40*, Tübingen [Forschungen zum Alten Testament]).