

Meine Damen und Herren, ich habe gestern den Übergang zu vollziehen versucht zu dem Problembereich, der überschrieben ist mit den beiden Begriffen 'Gottesbegriff und Gottesname'. Ich darf noch einmal daran erinnern, daß es nicht darum geht, hier eine Alternative, eine ausschließende Alternative aufzumachen und etwa die Frage dahin zu wenden, ob es das einzig Gebotene sei, Gott entweder im Element des Begriffs oder im Medium des Namens zu bedenken, sondern das eigentliche Interesse geht dahin zu ermitteln und aufzufinden, wie sich auswirken müßte und auswirken muß die grundsätzliche Vor- und Überordnung der namentlichen Intention des Gottesgedankens über die begriffliche Intention. Nicht um eine Ausschließung kann es sich handeln sondern um eine Verhältnisaufklärung in der Weise, daß durch die Vorordnung und Überordnung des namentlichen Elementes die gegenständliche Intention um ihre verdinglichende Auswirkung und Tendenz gebracht wird. Auf die Bedeutsamkeit des Namens ist in der Literatur ja dem Öfteren hingewiesen worden, aber ich vermisse dabei und vermisse bis jetzt noch immer die Anstrengung, den Versuch also, diese beiden Intentionen, diese beiden Entwicklungsbewegungen miteinander ins Benehmen zu setzen und nicht nur die Gegensätzlichkeit aufzurichten und zu betonen. Das hat ja bekanntlich dazu geführt, daß gelegentlich auch gegeneinandergesetzt wurden innerhalb der Tradition christlicher Theologie und christlichen Glaubens die hebräische Denkweise gegen die griechisch-metaphysische Denkweise - und nicht selten ist dieser Gegensatz, dieser Pseudogegensatz wie ich meine, verbunden worden mit diesen Vorstellungen, daß auf der griechischen Linie das Logische und das Metaphysische und das Spekulative dominiere würde, während das personale und geschichtliche Denken aus dem hebräischen Bereich unzulässig abgeblendet worden sei und unterdrückt worden sei, daß es jetzt das Gebotene wäre, die metaphysische Linie gänzlich zu kaputt zu machen und nun rein das Hebräische, den hebräischen Geist als den Geist der Schrift und des Christentums zu aktivieren. Dieses Konzept, wo immer es sich meldet, scheint mir problematisch zu sein und nicht eigentlich die Aufgabe schon formuliert zu haben, um die es zu tun sein müßte, eben um das Verständnis des inklusiven Charakters und um die Eindeutigkeit in dem Primat der intransitiven Intention gegenüber der transitiven. Wir werden auf diesen Aspekt und diese Problematik noch näher zu sprechen kommen unter dem Titel des Namens Gottes bei der Anlegung des Herrengebets. Ich darf hier nur darauf hin aufmerksam machen, daß es sich bei dieser Konstellation von intransitiver und transitiver Intention im Gottesgedanken um eine spezifische Konstellation des Denkens handelt, denn so gewiß man sagen kann, daß diese Doppelheit in der Intentionalität unseres Bewusstseins eine grundsätzliche ist, und daß jeder Gedanken sich in dieser Doppelheit analogt, wird man doch nicht von jedem Gedanken sagen können, daß dasselbe intendiert ist in gegenständlicher Absicht und zugleich in einer intransitiven, namentlichen Absicht. Das wird nicht von allen zu sagen sein. Es braucht nur daran erinnert zu werden, daß etwa, wenn sich die gegenständliche Intention auf einen dinglichen Sachverhalt richtet, dieser Sachverhalt zweifellos nicht das Woraufhin der kommunikativen Intention ist. Das gilt nicht einmal für den Fall, daß es Menschen sind, über die wir uns Gedanken machen, es müssen nicht dieselben sein, an die diese Gedanken gewendet und gerichtet sind. Es macht aber offenbar das Besondere des Gottesgedankens aus, daß -womöglich über ihn nachgedacht wird- dieses Denken auch ein Denken zu ihm hin ist. Und diese kommunikative Intention, diese intransitive Intention in unserem Denken ist -und das wäre das zweite Besondere zu bemerken- ist eine umfassende und umgreifende. Das will sagen, daß in Grunde alle unsere gegenständlichen Intentionen, wenn immer sie realisiert, im Bewusstsein konkretisiert werden, eingebunden bleiben in diese übergreifende und umgreifende, universale kommunikative Intention des Gottesgedankens. Das müßte sich das Bewusstsein in Grunde vor Augen führen, es sich in solchen gegenständlichen Intentionen bewegt. Es wäre die Frage, was es bedeutet, wenn unter

tunauer
weichtlich

Umständen in methodischen Bewußtsein eine Ab- und Ausbleichung dieser kommunikativen Intention erfolgt zugunsten einer methodisch eventuell legitimen Absolutsetzung der gegenständlichen Intention. Wo das mit Bewußtsein vollzogen ist, kann nie vergessen werden, daß es sich dabei um eine abstrakte, methodische Operation handelt, die niemals den Anspruch der totalen Erfassung dessen, was das Analogon unseres Bewußtsein ist, leisten kann. Also hier liegen Strukturkomplexionen vor, die noch näherhin in einzelnen aufzudecken und zu entwickeln wären und zu entwickeln sind, auf die wir noch zu sprechen kommen wollen. Ich möchte hier nur vordringend darauf aufmerksam machen, daß sich ein außerordentlich reiches intentionales Geflecht ergibt, denn keine dieser beiden genannten Intentionen muß mit Notwendigkeit eine einpolige Intention sein, d.h. das Bezugsgegenüber dieser Intention kann durchaus in sich auch höchst differenziert sein: Unsere Gedanken müssen nicht mit Notwendigkeit immer nur exklusiv Gott zugeordnet sein, sondern wir können auch unsere Gedanken kommunikativ einem anderen, vernehmenden Subjekt durchaus zuwenden, dessen Mitdenken wir den größten Wert zur Explikation des richtigen Gedankens über einen Sachverhalt legen. Auf diese übergreifenden und ineinandergreifenden Verhältnisbestimmungen wird man bei dem weiteren Verfolg unserer Bemühungen zu achten haben. Noch einmal: die Besonderheit muß auf alle Fälle innerhalb des Denkens an und über Gott dürften die sein, daß jeder gegenständliche Gedanke, der auf Gott gerichtet ist, unweigerlich und mit Notwendigkeit auch Gott zudeckend haben muß, zu dem dieser Gedanke geht. Intention zu Gott und Intention auf Gott, namentliche Intention und gegenständliche Intention sind allenthalben so miteinander verbunden, daß die gegenständliche eingebunden zu sein hat und eingebunden bleiben muß in die namentliche. Daß diese Verordnung, diese Vorrangigkeit des Namens in der Tat etwas ist, was in der Theologie schwerlich nur vergessen werden kann, beweisen die immer wieder getroffenen Hinweise und Annahmen nicht zu vergessen, was für ein Gewicht auf die Eigentümlichkeit des Namens gelegt ist, des Gottesnamens gelegt ist in den biblischen Überlieferungen. Hier ist es immer wieder das AT, das herangezogen wird zum Beleg dafür, daß hier mit dem größten Nachdruck daran festgehalten wird, daß der Gottes--- der Ausdruck Gott (für das) für Israel und für das AT zu keiner Zeit der Inbegriff einer umfassenden kosmologischen oder metaphysischen Spekulation geworden ist, sondern daß Gott mit allem Nachdruck festgehalten worden ist als ein nomen proprium, das nicht in eine allgemeine Bedeutung verflüchtigt werden kann. Der eigentliche Name für Gott in At ist diese Umschreibung mit dem Tetragramm, der Jahwename, der in 4. Jhdt. v. Chr. bekanntlich erstmals in griechischer Umschreibung mit kyrios wiedergegeben wurde, und diese Umschreibung, diese Übersetzung ist ja dann bekanntlich auch eingegangen in die Septuaginta und hat die folgenreiche Geschichte ins NT hinein angetreten. Das beherrschende Interesse bei dem Namen Jahve-Kyrios war die Wahrung der strengen Subjektivität dieses Gottes--- so wie diese Subjektivität sich angekündigt hat in der Offenbarung dieses rätselhaften Namens, worauf immer wieder auch in der christlichen Theologie als die Grunddefinition des Gottesnamens abgestellt worden ist; in Zusammenhang von Ex 3, 14 ist dieser Passage der Berufung Gottes--- der Berufung des Mose in der jahvistischen--- der Berufung in der Tat auch Gottes, sofern er das Subjekt der Berufung ist (!!! allgemeines Geschlecht) und der genitivus subjectivus ist durchaus eine grammatische Figur, die nicht außer Gebrauch zu kommen braucht. Jedenfalls die Berufung Gottes an Mose oder die Berufung des Mose durch Gott, die hier in der jahvistisch-elohistischen Version erzählt wird, verläuft ja bekanntlich in der Form, daß er von Jahve als dem Gott der Väter zu den Israeliten gesandt--- ihm die Frage vorlegt, was er antworten solle, wenn ihn die Israeliten fragen, wer ihn eigentlich gesandt hat, was der Name sei $\text{יְהוָה} - \text{יְהוָה}$ (was ist dein Name?). Und da erfolgt diese Antwort $\text{יְהוָה} - \text{יְהוָה}$ die in der Septuagintaübersetzung charakteristische Verdichtung und Verformung erfahren hat, wenn dort übersetzt wird ἐγώ εἰμι ὁ θεός sich bin der Sei-

ende) und diese Übersetzung der Septuaginta hat dann die Spekulation der griechischen Patristik und auch der westlichen auf das Energischste angeregt, und seit Pelagius etwa hat man diese Wendung geradezu als das ontologische Dogma der christlichen Theologie verstanden. Gott ist der Umfassend-Seiende, der Wahrhaft-Seiende, das absolute Sein. Und diese Wendung des Gottesnamens zum Inbegriff des Seins schlechthin hat sich durchaus treffen können und berühren können mit neuplatonischen Spekulationen über das absolute Eine, über das haplos hen, das ebenfalls als das Unausprechliche, Unsägliche und Unbegreifliche genannt wurde, damit eine formale Ähnlichkeit aufzuweisen schien mit dem, was aus dem AT über die Heiligung des Namens Gottes bekannt war, was man zu hüten sich unter allen Umständen für geboten auferlegt hat. - In dem Zug dieser Kontamination - wenn ich so sagen darf - einer hellenistischen Übersetzung, die zugleich eine hellenistische Interpretation dieses Gottesgesamtheits war mit bestimmten philodophsichen Traditionen aus der neuplatonischen Spekulation, diese Verbindung hat das theologische Denken von dem Ausgang der Apologetik von Augustin bis in das hohe Mittelalter hinein durchaus beherrscht. Und Sie können geradezu eine Geschichte der zunehmend ontologisierenden Auslegung dieses Gottesnamens in den großen Werken, in den großen Summen feststellen bis hin etwa zu Thomas von Aquin, in seiner summa theologica im ersten Teil in der 13. quaeestio etwa, wo er ebenfalls diese ontologische Umschreibung als die eigentliche Definition dessen, was Gott seinen Wesen nach ist, herausstellt. Und innerhalb der Entwicklung über die Reformation hinaus ist es ebenfalls nicht zu einer grundsätzlichen Änderung der BewusstseinsEinstellung in dieser Frage gekommen. Es hat immerhin Emil Brunner dazu veranlaßt zu behaupten, daß in der nachreformatorischen Theologie im Grunde ~~n~~ niemals es zu einem deutlichen und unterschiedenen Bewußtsein der Merkwürdigkeit des Namens Gottes gekommen sei. Er kennt nur eine einzige Ausnahme, die er nennt, den Theologen von Oettingen aus Dorpat gegen Ende des letzten Jhdts., von ihm meint Emil Brunner, er sei der einzige, der von fern eine Ahnung hätte in der gesamten nachreformatorischen Theologie für dieses Mysterium des Gottesnamens, das als Aufgabe der Theologie überkommene ~~ist~~ aus der biblischen Tradition. In der Exegese, auch in der Theologie der Gegenwart ist man offenbar darauf bedacht dieses Mysterium des Gottesnamens Jahve etwas genauer und ernster zu nehmen als es vielleicht früher der Fall war. Die Interpretationen sind - wie Sie wissen - außerordentlich wechsellvoll, und die Übersetzung dieser rätselhaften Wendung ~~ähjäh~~ ~~ähjäh~~ ist in der Tat mehr ein spekulatives Raten als daß eine ernsthafte, bündige Übersetzung angeboten werden kann. Wie diese Wendung ~~zuforn~~ (?) zu interpretieren sei ist im Grunde mit Sicherheit nicht auszumachen und es mag gerade - und ich meine, das sei gerade eine der Pointen, daß hier eine restlose Identifizierung dieser oder jener allgemeinen Bedeutung gerade verweigert werden soll. Man wird nicht, wie es in der Exegese gelegentlich geschehen ist, davon sprechen können, daß diese Antwort Jahves an Mose eine Verweigerung des Namens sei, sondern durchaus - die Fortsetzung in Vers 14 läßt das deutlich erkennen, Mose soll ja den Israeliten sagen, ~~ähjäh~~ habe ihn zu ihnen gesandt, also der 'Ich bin' habe ihn zu ihnen gesandt. Es ist schon eine Mitteilung des Namens, aber nun wirklich des Namens als eines Namens, nicht als einer allgemeinen Bedeutung, unter der der Träger dieses Namens vorgestellt, erfaßt werden kann - so, daß er durch diese Bedeutung zitiert werden kann, wenn immer es demjenigen, der den Namen kennt, gefällt. Deshalb wird es nicht abwegig sein, wenn gesagt wurde, daß in dieser Wendung der Hauptakzent darauf zu liegen komme, daß es ~~ex~~ hier ~~sich~~ in voller Freiheit erhaltendes Ich ist, das dem Menschen sich offenbart, begegnet und ihm in dieser Begegnung in erster Linie diese uneinschränkbare, überlegene Freiheit offenbart, die sein Innerstes ausmacht und bestimmt. Die Unmöglichkeit einer definitiven Fixierung dessen, der in dieser Begegnung dem Menschen in den Weg getreten ist, so daß diese Formel im Grunde weniger daraufhin zu befragen ist, ob damit eine präsentische Aussage gemacht ist: 'Ich bin, der ich

bin.' oder ob damit eher eine futurische Aussage gemacht ist: 'Ich werde sein, der ich sein werde'. Die Pointe der Unentscheidbarkeit zwischen Präsens und Futurum dürfte gerade daran liegen, daß - wenn wirklich die Freiheit des Ich darin ausspricht - diese Differenz zwischen Gegenwart und Zukunft auf Null geradezu herabgesetzt ist. Wo die Freiheit dieses Wesens uneinschränkbar ist, ist er auch derjenige, der durch keine Zeit in dieser seiner Freiheit eingeschränkt, begrenzt werden könnte. Er ist derjenige, der auch in der Gegenwart derjenige ist, der von sich aus und nicht von dem aus, was er jetzt ist, in der Zukunft sein wird. Das hat zur Folge, daß damit sofort eine sehr bezeichnende und charakteristische Dialektik zwischen dem Namen und demjenigen, der diesen Namen zu verstehen gibt, entsteht. Der Träger des Namens, Jahve selbst, ist in Verhältnis zum Namen derjenige, der sich zwar in diesem Namen zu erkennen gibt, aber so, daß er sich nicht in diesem Namen hineinverliert und nun demjenigen zur Verfügung steht, der diesen Namen kennt. Er ist sowohl derjenige, der sich identifiziert, sofern er sich identifizieren will, der aber auch und gerade weil er das Prinzip der Identifikation ist, in Unterschied zum Namen sich hält. In der Relation zwischen Jahve und seinem Namen waltet Identität und Differenz in einem. Nur diese Doppelheit läßt in etwa erkennen, worum es bei dieser Vorstellung Jahves geht. Jedenfalls wird man diese Formel von Ex 3, 14 in dem traditionellen Sinne interpretieren können, als sei damit aus dem Gehalt des ATs dasselbe Denken angestrebt, was in der griechischen Philosophie mit den Spekulationen über das eine Seiende, über das *hen kaión* seit Parmenides über Platon bis hin zu Plotin versucht und unternommen worden ist; sondern hier wird man man durchaus auf die unverwischbare Differenz aufmerksam machen und sie zu beachten haben, wobei hier sofort vielleicht noch zur Erläuterung mit hinzunehmen wäre ein kurzer Blick auf die Parallele zu Ex 3, auf die Parallele nämlich, die vorliegt in der priesterschriftlichen Version desselben Vorgangs der Moseberufung, bekanntlich liegt diese Parallele vor in Ex 6 in den Versen 2-12 mit einer charakteristischen Verschiedenheit. Dort stellt sich Jahve vor in einer lehrreichen Unterschiedenheit. Er stellt sich vor als derjenige, der identisch sei mit dem Gott der Väter, also mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, die Vorstellung ^{יְיָ} (ich bin Jahve), der Gott eurer Väter Abrahams, Isaaks und Jakobs. Der Zusatz ist: Ich habe mich i h n e n nicht bekannt gemacht als Jahve, sondern ich bin ihnen begegnet, habe mich ihnen bekannt gemacht unter dem Namen *el shaddaj*. Und dies ist offenbar der Name, den Jahve getragen hat in der Zeit der Vätergeschichte von Abraham bis zu diesem Punkt, bis zu dieser Selbstdarstellung und Vorstellung vor Mose. Die Rückverweisung ist deutlich auf Gen 17 beziehend, wo Gott Abraham entgegentritt, sich ihm offenbart, den Bund mit ihm schließt und am Anfang ebenfalls mit der Selbstdarstellung beginnt ^{אֲנִי יְיָ} ich bin Gott der Allmächtige, so ist übersetzt worden, die Septuaginta hat *shaddaj* mit *pantokrator* übersetzt und die Vulgata demfolgend die Übersetzung *deus omnipotens* gebraucht, und so ist dieser heute nicht mehr deutbare Name denn auch im allgemeinen ungeschrieben in den Übersetzungen: der Allmächtige, sicher eine nicht zutreffende Übersetzung, es wäre hier eben festzuhalten, daß dieses Abtauchen und Verschwinden von allgemeiner Bedeutung gleichbedeutend ist mit der Konzentration dieses Wortsinnes auf den reinen Namen, der dem Anruf und der Selbstdarstellung dient. An dieser Stelle ist es nun bemerkenswert in Gen 17, daß nicht nur es zur Offenbarung eines neuen Gottesnamens kommt, der damit eine neue Zeit eröffnet und einleitet, die Zeit der Väter, die Zeit Abrahams, Isaaks und Jakobs, sondern daß zugleich auch derjenige, der in diese Geschichte versetzt ist, dadurch daß Gott ihm entgegengetreten ist, einen neuen Namen empfängt. In der Begegnung geht das erste Wort von Jahve aus, von Gott: Ich bin *el shaddaj*, ^{אֲנִי יְיָ}. Es folgt die Frage an Abraham, was sein Name sei. Bis zu diesem Zeitpunkt - in der priesterschriftlichen Erzählung - ist er Avram. Und die Antwort lautet: Ich bin Avram, und die Entgegnung des Gottes: Du sollst fürderhin nicht mehr

so heißen', sondern ein neuer Name wird ihm verliehen mit der Gottesbegegnung auch für denjenigen, den sie betrifft, eine neue Zeit, eine neue Namensperiode eröffnet, fortan heißt er Avrahan. Er selbst, der Mensch, fragt nicht nach dem Namen, sondern Gott kommt ihm sich in Namen vorstellend zuvor - so, daß diese Selbstvorstellung im Namen aber auch dazu führt, daß in dieser Begegnung der Mensch seinen alten Namen verliert, um mit einem neuen Namen begabt zu werden. Wo dieser göttliche Namensträger und ein menschlicher aufeinanderstoßen, verändert sich für den Menschen offenbar die Situation jeweils total. Es ist eine neue Person, eine neue Subjektivität, die in diesem Augenblick konstituiert ist. Und das wiederholt sich auf eine rätselhaft Weise und eigentümlich dunkel in der Geschichte der Namenskonstitution Israels, eine Stelle, die wiederum charakteristisch ist in dem Anfragen nach Namen, in der Veränderung von Namen in Gen 32, in diesem nächtlichen, rätselhaften Kampf Jakobs mit dem Mann am Jabbok, eine Geschichte, die zweifellos nicht mehr in ihren Einzelnen Elementen deutlich erarbeitbar ist, so viel aber ist sicher und erkennbar, daß der Fremde an Jakob die Frage richtet, wie er heiße, und wiederum ist es der Mensch, der in dieser Frage nach seinem Namen diesen Namen, indem er ihn nennt, verliert und einen anderen Namen erhält. Er soll nicht mehr Jakob heißen, sondern - so in 32, 28 - er soll inskünftig Israel heißen, denn er habe mit Gott und Menschen gekämpft und habe gesiegt. Danach erst nach dieser Umkehrung, die eine neue Ernennung ist, Jakob ist zu Israel ernannt von Gott, der ihm freilich als Fremder in dieser Geschichte begegnet und seinen Namen nun auch nicht nennt. Israel, das neue Israel fragt an, wie er heiße, was sein Name sei, und erhält keine Antwort. Bezeichnenderweise wird die Antwort verweigert: Warum fragst du nach meinem Namen? - und es erfolgt keine Vorstellung vonseiten des Gottes, sondern nur diese kurze Bemerkung 'aber er segnete ihn'. Etwas, was sonst in AT, soweit man das feststellen kann, immer gebunden ist an die namentliche Selbstvorstellung Gottes, wo Gott sich mit einem Namen Menschen kundtut, deutet diese Kundgabe seiner selbst eine Segensverheißung für denjenigen, den Gott namentlich begegnet. Hier ist das göttliche Wesen in völliger Anonymität, bleibt namenlos - und dennoch geschieht dieses Wunder, daß mit der Erneuerung des Namens auch durchaus der Segen verbunden ist, als habe dieser Gott sich auch mit seinem Namen zu erkennen gegeben. Die Durchbrechung der Regel, daß der Name Gottes den neuen Namen schafft und mit diesem Namen den Segen der kommenden Zeit verleiht - diese Regel ist an dieser Stelle Gen 32 also um den Punkt ins Geheimnisvolle, ins Rätselhafte gewendet, daß der handelnde Gott seinen Namen nicht nennt, aber den Namen des Menschen erneuert und ihm Segen zuerkennt und zuspricht bis hin dann zu der endgültigen, Israel eigentlich gehörenden Offenbarung des wahren Namens in der Offenbarung gegenüber Mose. Es muß gewissermaßen die Anonymität noch gewahrt bleiben, bis schließlich derjenige Israel den wahren Namen zusprechen kann und soll, der der eigentliche Mittler in dieser Namensstiftung zwischen Jahve und Israel ist bis hin zu Mose. Jakob hat noch nicht diese Funktion der Mittlerchaft zwischen dem Jahvenamen und dem Namen Israels geleistet, sondern das ist an die Gestalt des Mose geknüpft und deshalb kann diese Enthüllung des Jahvenamens erst in Ex 3 erfolgen bzw. Ex 6. Dort wird gewissermaßen nachgeholt, was im Geheimnisvollen, im Dunklen, im Verborgenen in der Jakobsbegegnung schon für Israel geschehen ist, wiewohl es noch bis zu Mose es mit dem unbekanntem Gott, mit dem unbekanntem Jahve zu tun hatte. Diese Konstellation wird in Ex 20 auch noch ausdrücklich genannt, wo nämlich in dem Altargesetz formuliert ist, daß wo immer Gott seinen Namen kundmachen wolle, der Ort dieser Kundgabe geheiligt sei und dem Menschen Gnade und Segen zukomme. Offenbarung des Namens, Heiligung des Ortes, an dem dieser Name offenbart ist, und Spendung des Segens sind offenbar Elemente, die strukturell zusammengehören, in dieser Altargesetzformel zusammengefaßt sind, was sich sonst in einzelnen Elementen durchaus in der alttestamentlichen Überlieferung erkennen läßt. Was das weitere und höchst Beachtenswerte an dieser Namentheologie ist, wird vielleicht entscheidend ausgesprochen in dem Gebot des Dekalogs, das den Mißbrauch des Namens Gottes apodiktisch verbietet; es ist ein Verbot, welches mindestens

in zweifacher Richtung aus der alttestamentlichen Überlieferung seine Profilierung bekommen kann. Zum einen wird mit diesem Verbot ausgeschlossen und verwehrt die Möglichkeit, den Namen Jahves zu gebrauchen im Sinne der magischen Beschwörung. Mit diesem Verbot soll jedwede, in vor-orientalischen Raum durchaus bekannte magische Namensnutzung ausgeschlossen werden. Jahve läßt sich nicht dazu gebrauchen, dem Menschen zu dienen zu irgendwelchen Zwecken, denen er Gott gefügig machen möchte. Er läßt sich nicht zum Fetisch machen, und nur dort erhält der Name seine segensreiche Kraft und Funktion, wo er nicht sich den Zwecken der Menschen unterordnet und wo Menschen nicht den wahnsinnigen Versuch machen, diese Unterordnung durch Zauber zu erzwingen. Und das andere Moment, was ebenfalls in diesem Verbot des Mißbrauchs ausgesprochen ist, ist dies, daß auch bei dem Konstituieren des Zusammenlebens der Menschen d. h. bei der Herstellung der Rechtsordnung unter Menschen auf das genaueste die Ehre und die Heiligkeit des Namens Jahve zu wahren ist. Der Ort, wo die größte Gefährdung in diesem Gebiet zu liegen scheint, ist das Gericht, wo der Name zum Eid angerufen wird. Hier ist eine Zone höchster Gefährlichkeit, denn der Mißbrauch des Namens Jahves beim Eid kann nur die Verkehrung der eigentlichen Wirklichkeitsbedeutung dieses Namens sein, die Verkehrung seiner Kraft in die Kraft und Gewalt des Todes. Der Mißbrauch des Namens bedeutet die tödliche Bedrohung und Gefährdung dessen, der sich dieses Mißbrauchs schuldig macht, und es hat zweifellos in der Konsequenz dieser Warnung, dieses Verbots des Mißbrauchs gelegen, daß in Israel die Scheu, den Namen Jahves auszusprechen, bis zu dieser Radikalität vorangetrieben worden ist, daß seit dem 3. vorchr. Jhdt. man den Namen Jahves nicht mehr ausgesprochen hat, sondern ihn ersetzt hat durch andere Wendungen, die geläufige war Adonaj, und so wurde denn auch die Vokalisierung des Tetragramms vorgenommen. Die Angst und die Sorge, es könne u. U. unbeabsichtigt der Name mißbräuchlich verwendet werden, hat dieses Verschweigen des Namens zur Folge gehabt, was aber offenkundig von der frühen Intention des Namens her nicht der Fall gewesen ist. Die Heiligung des Namens kann nicht das Verschweigen des Namens sein, sondern die Nutzung, der Brauch des Namens in dem Sinne, der ihm mit der Vorstellung seiner selbst öffentlich denen zugewendet hat, denen diese seine Selbstvorstellung gegolten hat, denn an dieser Gezieltheit der namentlichen Selbstvorstellung Gottes ist eine Besonderheit gegenüber allen vorchristlichen Universalisierungen zu beachten. Die Selbstvorstellung Jahves ist eine einer bestimmten Gruppe, einem bestimmten Volk allein zugewendete Selbstvorstellung, so daß dieser Selbstvorstellung geradezu die Auswahl derer entspricht, die gewürdigt sind, Adressaten des Namens Gottes zu sein und zu werden. Die Selbstvorstellung Jahves und die Erwählung Israels sind die genauen Korrelate, die in der strengen Bezogenheit der beiden Größen Israel und Jahve aufeinander gegründet und ... sind. Diese Namentheologie, wie man gelegentlich auch gesagt hat, findet sich in der deuteronomistischen Überlieferung bis zu dem Punkt gesteigert sogar, daß mitunter die Vorstellung erweckt ist, als sei der Name Jahve (der Name Jahves) nicht nur eine Bezeichnung Jahves, sondern sei eine Wirklichkeit sui generis, ein eigenständiges Wesen, das auch an einem bestimmten Ort seine Wohnung hat, und die Aufgliederung gewissermaßen der Zuständigkeit und der Seinsdimension sah so aus, daß der Name Jahve im Tempel wohnte und Gott in Jenseitigen, in der Transzendenz. Die Intention dabei war zweifellos die, die Jenseitigkeit Gottes, die schlechthinige Weltüberlegenheit auf diese Weise noch einmal auf das deutlichste und schärfste unterstrichen worden ist. Die Konsequenz freilich war eine seltsame Hypostasierung des Namens, die nicht fern davon war, die vorhin genannte ursprüngliche Dialektik von Einheit und Unterschied zwischen Name und Träger des Namens zu zerstören zugunsten einer Auflösung des Momentes der Einheit zwischen ihnen. Mit dieser Linie des Namens ist im Blick auf das NT eine andere mindestens zu erwähnen, eine andere nämlich, die die Frage aufwirft, wie sich Israel mit dem im Unland durchaus gebräuchlichen Verfahren der Bezeichnung Gottes, der Götter als Väter, wie sich Israel dazu

+ Jahves

verhalten hat. Und hier scheint es doch signifikant für Israel zu sein, daß es in alter Zeit so gut wie gar keinen Gebrauch von dem Vaternamen für Gott gemacht hat. Im Unterschied zu den kanaänischen Kulte und Riten hat Israel mindestens bis zum Exil auf die Vaterprädikation so gut wie verzichtet. Und erst seit dem Exil, seit Deuterosephat vor allem wohl, hat sich auch der Gottesname, der Vatername in Israel als Bezeichnung Gottes verbreitet und durchgesetzt. Dabei wird man allerdings beachten müssen, daß unerachtet dieser Ausbreitung des Gottesnamens doch an einem Punkt eine ganz entscheidende Differenz gegenüber den innerkanaänischen Religionen gewahrt worden ist. Wenn dort in diesen kanaänischen Kulte der Vatername durchaus verbunden war mit einer gewissen biomorphen Vorstellung hinsichtlich des Zusammenhanges zwischen der Gottheit und der Kultgemeinde, dieser Vatergott hat die Seinen gezeugt in biomorpher Gestalt, eine biologische-physische Vorstellung als das Verhältnis⁺ des Vaters und denen -der Vatergottheit und den Menschen, die als seine Kinder hervorgegangen sind von ihm hervorgegangen sind. So hat Israel unter konsequenter Vermeidung biomorpher Modelle zur Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Israel diese Relation Vater-Kind in der Gottesbeziehung Israels durch und durch juristisch rechtlich interpretiert und verstanden. Der Anhalt dafür lag zweifellos in dem Gedanken der Gottessohnschaft des Könige, der nicht ein⁺ gezeugte oder von Gott geschaffene Größe ist, sondern wo durchaus die alte Adoptionsvorstellung den Vorrang und den Primat hatte. Der König als Sohn Gottes ist ein Rechtstitel und bezeichnet nicht ein physisch-biologisches Verhältnis etwa, so als sei der König ein gottähnliches oder gar gottgleiches Wesen. Von solcher Wesenseinheit, Wesensgleichheit kann keine Rede sein, sondern mit dem Ausdruck des Sohnes wird lediglich eine Rechtsstellung umschrieben, eine rechtliche Vollmacht zum Ausdruck gebracht, die eine Differenz zwischen demjenigen, der ernannt und dem da, der ernannt wird geradezu zur Voraussetzung hat, um in Geltung zu stehen. Hier setzt sich, wenn ich so sagen darf, Gott ein und leiht demjenigen, den er für sein Volk bestimmt zum Regenten, leiht ihm seine Vollmacht, nicht etwa sein Wesen. Er empfängt, der König, sein Recht zu seinem Amt von Jahve demjenigen, der durch diese Amtsübertragung -in dieser Namensnennung- durch diese Amtsübertragung keineswegs aufhört der Jahve s e i n e s Volkes zu sein, seines Volkes zu sein und zu bleiben. Und von diesem Verhältnis von Jahve und König ist durchaus auch der Übergang vollzogen zu dem Verhältnis Jahve-Volk nach Analogie der Königsrelation konnte auch die Volkerrelation in dieser Vater-Sohnrelation interpretiert werden, ohne daß die Gefahr unbedäugt und notwendig akut werden mußte, dieses Verhältnis im Sinne der Naturreligion um Israel her mißzuverstehen. Auch wo das Verhältnis zwischen Israel und Jahve als das Vater-Sohn Verhältnis interpretiert wird, ist es ein von Grund auf als Rechtsverhältnis zu denkendes und macht damit noch einmal auf eine indirekte Weise dasjenige deutlich, woran offenbar Israel von Anfang an das größte Interesse hatte, daß nämlich, wo es um solche Begegnungen, die namentlicher Natur sind, kommt, es allemal darum geht, daß echte, neue Rechtssituationen hergestellt werden, und deshalb hat der Name auch zutiefst zutun, was Berechtigung und Ermächtigung ist. Namenstiftung, Namenskundgabe sind Akte, denen jemand eine neue Rechtsposition erhält, eine neue Ermächtigung erfährt. Und die Situation in den Verhältnissen, in die Gott gegenüber seinem Volk eintritt, diese Situationen sind eben in entscheidender Hinsicht solche Rechtssituationen und Rechtspositionen, die erteilt, die verliehen werden, um für bestimmte Zeit ihre Geltung zu haben, bis es zu einer neuen Konfrontation, zu einer neuen Begegnung und damit zu einer neuen Rechtslage kommt, eine Rechtslage, die es notwendig macht, auf neue Weise sowohl das Gemeinschaftsverhältnis zu Gott als auch das Gemeinschaftsverhältnis des Volkes zu regeln. Immer geht es um solche Regelungen, deren Zentrum und deren Mittelpunkt die Namensgruppierung auf beiden Seiten ist. Dieses Verhältnis von Gottesname Jahve und der Bezeichnung Gottes als Vater, diese Relation hat im NT, meine ich, von

+ zwischen

+ von Gott

ein höheres

Grund auf eine außerordentlich interessante Veränderung und Umkehrung sogar in einem gewissen Sinne erfahren. Ich möchte hier nur auf drei Texte aus dem paulinischen Corpus verweisen, die in ihrer eigentümlichen Verschränkung zu überlegen und zu bedenken sind, nämlich zum einen den bekannten Phil. Hymnus, Phil 2, 5-11, der damit endet, daß demjenigen, der gehorsam bis zum Tod am Kreuz geworden ist, der Name verliehen wurde, der über alle Namen ist, damit sich aller Knie beugen sollen und bekennen: kyrios Jesus christos. Der Gottesname Kyrios wird übertragen von Gott selbst auf denjenigen, der den Weg in die Fremde angetreten hat und die andere Kehre, die andere Wendung: die Texte, die bei Paulus im Römerbrief/Röm 8, 12-17 einerseits, und zur Ergänzung gewissermaßen aus Gal. 4... das dürfte... 1-7 sein, wo die Sohnschaft, die Gottessohnschaft durch den Geist aufgrund des Kommens des Sohnes in die Menschheit umschrieben ist bis zu dem Punkt, daß es der Geist sei, der in denen, die die Sohnschaft empfangen haben, wirkt den Ruf 'Abba-Vater', einer der signifikantesten Gottesnamen ist im NT offenkundig der Intention, der Tendenz nach dieses Moment, das hier von Paulus in dieser alten aramäischen Formel zum Ausdruck gebracht ist, dieser Rufname Gottes Abba-Vater als eine Bezeichnung Gottes, als ein Name Gottes, den offenkundig die Selbstaussage des Glaubens immer stärker hintendiert ist. Denn es ist außerordentlich auffällig zu verfolgen die Quellenschichten, die zunehmend aufsteigend von der sehr spärlichen Gottesbezeichnung mit dem Namen Vater bei Mk bis hin zu Joh. eine deutliche Vertiefung in dieses Grundverhältnis zwischen Sohn und Vater, das durch Christus ursprünglich gestiftet und fortan zu einem Elementarverhältnis Gottes zu den Menschen, zu den Gläubigen in erster Linie geworden ist. Über 100x wird in Joh. ev. bei der Nennung Gottes die Vaterbezeichnung, der Vatername gebraucht, in Mt. ev. sind's z.B. kaum 40 Stellen und noch weniger eben in der Logienquelle bei Mk. Bei Paulus sind es etwa ebenfalls 40 Textstellen, und diese genannten aus dem Römerbrief und aus dem Galaterbrief scheinen mir für die Interpretation des Gottesnamens durch die Vaterbezeichnung besonders signifikant und entscheidend zu sein, auch wenn die weiteren Interpretationen in der Konsequenz und auf der Fluchtlinie des Herrengebotes zu erfolgen haben. Wichtig scheint mir zu sein, die Gegenüberstellung und die notwendige Vergleichung, auch die systematische Vergleichung zwischen dieser Übertragung des Namens Kyrios auf Jesus Christus. Das bedeutet nicht, daß der Kyriosname als Gottesbezeichnung dahinfällt. Wohl aber eine Übertragung, die um ihr Gewicht gebracht wird, wenn sie -wie es häufig geschieht- einzig und allein aus hellenistischer Tradition erklärt wird. Die Wendung gerade in Phil 2, 5-11 -der Name, der über alle Namen ist, scheint unverkennbar -und auch die Hellenisten unter den Exegeten (!) sind an diesem Punkt durchaus bereit zu kompromittieren, daß zweifellos der alttestamentliche Jahve-Name, der Kyriosname als Gottesbezeichnung hier im Spiel ist, mindestens anklingt und keineswegs erklärt und interpretiert werden kann aus hellenistischer Kultreligion. An dieser Stelle also, wo kein... wo der Streit auf ein Minimum reduziert ist, wird diese höchst bedeutsame Übertragung zu einem echten theologischen Problem gerade dann, wenn bedacht und beachtet wird, daß in dem Maß, in dem der Sohn zum Herrn wird, derjenige, der den Sohn gesandt hat, immer bestimmter diejenigen, die der Sohn berufen hat, zum Vater bestimmt ist, die Herrschaft dem Sohn übertragen die Vaterschaft bei Gott bleibt, so daß die Frage unausweichlich wird, wie verhält sich die Herrschaft des Sohnes zu der Vaterschaft Gottes, was bedeutet die Herrschaft des Sohnes für das Vatersein Gottes gegenüber denen, die er dem Sohn anvertraut hat. Hängt diese Vaterschaft Gottes daran, daß der Sohn diese Kyriotes übernimmt, wagt, hütet, so daß dadurch freigesetzt ist das Verhältnis der Menschen zu Gott, die in ihm nicht mehr den Kyrios in Abstraktheit gegenüber haben, sondern die durch diese Wahrung und Bewahrung der Herrschaft durch den Sohn die Freiheit der Kinder gegenüber Gott als dem Vater allererst erlangen können. Wenn der Sohn die Herrschaft übernimmt und antritt, ist die Freiheit, die Gabe, die denen zuteil wird, die mit diesem Sohn unter seiner Herrschaft leben. Diese Dialektik

von Vaterschaft, Sohnschaft und Herrschaft werden wir zu bedenken haben, wenn wir mit der Interpretation der Anrede des Herrengebetes beginnen, ich möchte vorausschicken dann nur noch eine knappe Andeutung über die exegetische Lage bei der Auslegung des Herrengebetes, einige Literaturhinweise dazu geben, um dann aber zu beginnen mit der Reflexion, mit der Meditation dessen, was es heißt 'UNSER VATER IM HIMMEL', was die Implikationen sind, was die Intentionen dieser Anrede sind und was die Konsequenzen für die Lehre von Gott im Rahmen der Theologie sind.