Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 23 (1967)

Artikel: Gottesbild, Gottesschau und Theophanie
Autor: Schmid, Herbert
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961093

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

GOTTESBILD, GOTTESSCHAU UND THEOPHANIE

Von Herbert Schmid, Kaiserslautern

Neuere Forschung[1] rechnet durchaus damit, daß das Verbot des Jahwebildes (Ex. $20_{4.23}$ 34_{17} Lev. 19_4 26_1 Dtn. 5_8 27_{15}) in die mosaische Zeit, also ins 13. Jh. v. Chr. zurückgeht. Trotzdem gibt es zahlreiche Belege dafür, daß es im Laufe der Geschichte Israels Jahwebilder gegeben hat (z. B. Ex. 32; I Reg. 12; Hos. 13_2, Jdc. $8_{24\,ff.}$ 17f.). Eine Begründung der Ablehnung des Kultbildes bietet die Moserede in Dtn. 4_{1-40}[2]. Sie besteht darin, daß das Volk am Fuß des Berges Horeb — womit das Dtn. den vulkanischen Sinai meint —, der «mit Feuer brannte», wohl vernahm, wie Jahwe «mitten aus dem Feuer redete»; «eine Stimme (qôl) von Worten hörtet ihr, jedoch war eine Gestalt für euch nicht sichtbar, bloß eine Stimme» (v. 11f.; vgl. v. 16.33.36). Die Argumentation ist eindeutig: Weil Jahwe nicht schaubar war, infolgedessen ist seine bildliche Darstellung nicht möglich. Ist diese Beweisführung alt oder deuteronomisch-rationalistisch? Möglich ist, daß die Feststellung eines Zusammenhanges zwischen Nicht-Schaubarkeit und Bildlosigkeit Jahwes späterem Nachdenken entspringt. Die Nichtschaubarkeit dieses Gottes, der den Midianitern nach Ex. 18_{11} bekannt war[3], dürfte m. E. ebenso ursprünglich und urtümlich sein wie die Verwerfung des Kultbildes. Dies wird durch Aussagen sowohl in der jahwistischen Erzählung von der Berufung Moses als auch durch Darstellungen der Sinaitheophanie bei L-N/J bestätigt.

---

[1] Z. B. K. H. Bernhardt, Gott und Bild, 1956, 154; ders., Artikel «Bild», BHWB I 1962, 2492; J. J. Stamm, Der Dekalog im Lichte neuerer Forschung, 1962², 14ff., 41ff.; G. Fohrer, Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog, KuD 11 (1965), 49ff.; siehe auch W. Zimmerli, Das zweite Gebot, in: Theol. Büch. 19 1963, 234ff.

[2] Moderne Begründungen bei J. J. Stamm a. a. O. 45f.; siehe auch W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I 1962⁷, 137.

[3] Zur sogenannten Keniter- oder Midianiterhypothese siehe neuerdings R. Smend, Jahwekrieg und Stämmebund, FRLANT 84 (1963), 96, Anm. 56.

Mose, der das Kleinvieh seines midianitischen Schwiegervaters, des Priesters Jitro, hütete, erschien an heiliger Stätte jenseits der üblichen Trift «der Engel Jahwes (ursprünglich ‚Jahwe' selbst) in der Feuerflamme mitten aus dem Dornstrauch (s^{e}nā)», der «mit Feuer brannte» (Ex. 3_2). Der elohistische v. 6b («und Mose verbarg sein Angesicht, denn er fürchtete sich, auf Gott hinzublicken») setzt voraus, daß Gott eigentlich schaubar ist. Doch liegt in dieser Quellenschicht der Einfluß von der Vorstellung des auf dem Gottesberg (vgl. Ex. $3_{1b\beta}$) wohnenden Gottes vor, auf die unten zurückzukommen ist. Der in der *Feuerflamme* präsente Gott des Sinai — s^{e}nā (= Dornstrauch) dürfte auf «Sinai» anspielen[4] — ist nicht zu sehen. In dem wohl ursprünglich vor dem Dekalog stehenden Verbindungsstück Ex. 20_{18-21} heißt es, daß «das ganze Volk die Donnerschläge (qôlôt) und die Fackeln und den Laut (qôl) des Schopharhornes und den rauchenden Berg sah». Jahwe hat zwar durch sein Herabfahren bewirkt, daß «der Berg Sinai ganz in Rauch stand ... und sein Rauch emporstieg wie der Rauch eines Schmelzofens, und der ganze Berg stark erbebte» (Ex. 19_{18} L/N; vgl. v. 16.19a), er selbst war aber nicht sichtbar. Dagegen spricht auch nicht Ex. 19_{11}. Ex. 34_5 läßt nämlich erkennen, daß Jahwe in der Wolke herabfuhr, die wie die Wolken- und Feuersäule (vgl. Ex. 13_{21} $14_{19b.24}$) Verhüllung, aber auch Zeichen der Gegenwart des Sinaigottes ist. Jahwe ist eng mit dem Sinai verbunden — Num. 10_{33a} spricht sogar vom Jahweberg —, sonst könnte es nach der Landnahme des Volkes nicht heißen, daß Jahwe vom Sinai komme (Jdc. $5_{4f.}$ Dtn. 33_2 Ps. $68_{9.18}$). War Jahwe den Midianitern, die von dem Abraham- und Keturasohn Midian abstammten (Gen. 25_2), bekannt, so sicherlich auch der Sinai, der in ihrem mittelbaren Bereich östlich des Golfes von Elath lag (vgl. Ex. $3_{1ab\alpha}$). Vor allem läßt Ex. 19_{18} (L/N) vermuten, daß dieser Berg ein Vulkan war. Tatsächlich finden sich in diesem Gebiet jetzt erloschene Vulkane[5]. Nimmt man an, daß Jahwe bei den Midianitern eine Art Vulkangott war, so wäre es denkbar, daß er, der Feuer- und Raucherschei-

---

[4] So G. Fohrer, Überlieferung und Geschichte des Exodus, BZAW 91 (1964), 34f.

[5] So A. Musil, The Northern Heǧâz, 1926; neuerdings J. Koenig, Itinéraires sinaïtiques en Arabie, RHR 165 (1964), 121ff.

nungen neben Erdbeben hervorrief, nicht abgebildet, sondern an einer heiligen Stätte des Sinai als Gott dieses Vulkans verehrt wurde (vgl. Ex. 3_5). Der einzige Gott der Midianiter war Jahwe keineswegs, denn erst auf Grund der Erzählung Moses über die Errettung aus Ägypten erkennt der midianitische Priester Jitro, «daß Jahwe größer ist als alle Götter ...» (Ex. 18_{11}). Vorher nahm Jahwe diese einzigartige Stellung unter den Göttern nicht ein.

Ließ schon Ex. 3_6 (E) indirekt erkennen, daß es möglich gewesen wäre, auf den Gott des Gottesberges zu blicken (vgl. Num. 12_8) — nach Ex. $19_{2b.3a}$ (vgl. 20_{21}) kann Mose, nach Ex. 19_{13b} kann eine Gruppe zu ihm hinaufsteigen —, so wird vollends aus Ex. $24_{1f.9-11}$ (J oder L/N) deutlich, daß dieser Gott des Gottesberges, der nicht mit dem vulkanischen Sinai identisch ist[6], schaubar ist: «Und sie schauten Gott und aßen und tranken» (v. 11b). Der Ort ist wohl der Gottesberg, an dem oder auf dem Jitro Brand- und Schlachtopfer darbrachte, um mit Aron und allen Ältesten Israels «Brot ... vor Gott zu essen» (Ex. $18_{5.12}$ E). Mahl und Gottesschau gehören zusammen, wie es in Ps 34_{9a} noch nachklingt: «Schmecket und sehet, daß Jahwe gut ist!» In Ex. 24_{10} werden über die Vision auf dem Berg nähere Aussagen gemacht: «Und sie sahen den Gott Israels, und unter seinen Füßen war etwas wie das Gebilde von Saphirfliesen und wie der Himmel selbst an Klarheit.» Es ist nur von Gottes Füßen die Rede, die vermutlich auf einem Podest, vielleicht aus Lapislazuli[7] stehen. Dieses Gebilde kann kaum mit dem Himmelsgewölbe identisch sein, da es sonst nicht heißen würde «wie der Himmel selbst an Klarheit». Aber vielleicht repräsentiert es das Firmament. Es ist wohl ein Postament — kaum der Schemel eines Thrones, der etwa mit dem Steinsitz Moses in Ex. 17_{12} gleichzusetzen wäre — auf dem Gottesberg, auf den Mose mit Aron, Nadab, Abihu und 70 von den Ältesten Israels hinaufgestiegen war. Sie alle sahen Gott; nach Num. 12_8 erblickte nur Mose «die Gestalt Jahwes» (vgl. Dtn. 34_{10}). Seine Erscheinung wird nicht beschrieben, was sicherlich eine Folge des sinaitischen Bilderverbots ist. Es ist durchaus möglich, daß die schwierige Perikope Ex. 33_{18-23} eine

[6] Siehe dazu H. Seebaß, Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg, 1962, 83ff., 134ff.

[7] So M. Noth, Das zweite Buch Mose, Exodus, ATD 5 1959, 157.

Kritik an der Gottesschau, wie sie in Ex. 24_{9-11} zum Ausdruck kommt, darstellt. Nach Ex. 33_{18-23} möchte Mose Gottes Herrlichkeit (kabôd) sehen. Gott sagt zu, seine Güte (ṭûb) an ihm vorüberziehen zu lassen (wobei Gott Jahwe unter Namensnennung anruft und proklamiert: «ich bin gnädig, wem ich gnädig sein will, und erbarme mich, wessen ich mich erbarmen will»), jedoch ist es todbringend, sein Angesicht (= seine Vorderseite) zu schauen (v. 18 bis 20). Jahwe erlaubte Mose, sich auf einen Felsen (vgl. Ex. 17_6 E) zu ihm zu stellen. Beim Vorüberziehen seiner Herrlichkeit (kabôd) stellt Jahwe Mose selbst in eine Kluft und hält schützend seine Hand über ihn, die er dann zurückzieht, so daß Mose seine «Rückseite» zu sehen vermag (v. 21—23).

In der Perikope von der Wallfahrt Elias aus dem Nordreich zur «Mosehöhle» auf dem Gottesberg Horeb (I Reg. $19_{8f.}$) geht es eigentlich nicht mehr um die Frage der Schaubarkeit Gottes. Wohl heißt es, daß Elia sein Antlitz mit dem Gewand verhüllte (vgl. Ex. 3_6). «Kritik» wird vielmehr daran geübt, daß beim «Vorübergehen» Jahwe weder im Sturm, noch im Beben, noch im Feuer — also nicht in vulkanischen Phänomenen — präsent, sondern in einer qôl d^{e}mamā dăqqā (Zürcher Bibel: «das Flüstern eines leisen Wehens»; J. Jeremias[8]: «Stimme einer leisen [Wind-] Stille») hörbar ist (I Reg. $19_{11ff.}$). Demnach ist die «vorübergehende» Präsenz Jahwes keine Sache der Schauung, nicht einmal die üblichen Begleiterscheinungen lassen auf eine Theophanie schließen, sondern seiner fast lautlosen auditiven Vernehmbarkeit.

Trotz aller Kritik an der Schaubarkeit Gottes, die sicherlich mit dem Bilderverbot zusammenhängt, bezeugt das AT durch seine ganze Geschichte hindurch die visio dei, wie vor allem aus folgenden Belegstellen hervorgeht[9]:

Nach der «ephraimitischen Josuarezension»[10] sah Josua bei Jericho «einen Mann ihm gegenüberstehen, sein Schwert gezückt in seiner Hand», der sich auf die Frage «Gehörst du zu uns oder zu

---

[8] Theophanie, WMANT 10 (1965), 112ff.

[9] Dabei sollen eine Reihe von hieroi logoi, wie z. B. Gen $28_{10ff.}$, oder Ortsätiologien, wie z. B. Jdc $2_{1ff.}$ und Träume (vgl. I Reg 3_5) außer Betracht bleiben, da sie zu dem vorliegenden Thema nicht allzuviel beitragen.

[10] So J. Maier, Das altisraelitische Ladeheiligtum, BZAW 93 (1965), 37.

unseren Gegnern?» als «der Oberste des Heeres Jahwes» vorstellte (Jos. $5_{13f.}$). Vermutlich liegt in diesem bruchstückhaften Text («hieros logos») die Erscheinung einer Gottheit vor, deren Heiligtum von den Ephraimiten übernommen und dessen Namen infolgedessen jahwesiert wurde. Eine Nachwirkung hatte diese Vision m. E. im AT nicht; oder steht Jahwe Zebaoth mit ihr im Zusammenhang?

Bei der Vision des Micha ben Jimla wird in direkter Rede berichtet: «Ich sah Jahwe auf seinem Thron sitzend und das ganze Heer des Himmels stand ihm zu seiner Rechten und zu seiner Linken zu Diensten. Und Jahwe sprach: Wer will Ahab betören, daß er hinaufziehe und in Ramoth Gilead falle? Und der eine sagte dies, der andere das. Da trat der Geist heraus und stellte sich vor Jahwe und sprach: Ich, ich will ihn betören. Und Jahwe sprach zu ihm: Womit? Und er sprach: Ich will herausgehen und zum Geist der Lüge im Munde all seiner Propheten werden. Und er sprach: Du wirst ihn betören, auch wirst du es fertigbringen, herauszugehen und dies zu tun» (I Reg. 22_{19b-22}[11]). Micha sieht Jahwe als das Haupt des (astralen) himmlischen Hofstaates thronen, zu dem auch der die Propheten inspirierende «Geist» (vgl. I Sam. 10_{10} I Reg. 18_{12}) gehört. J. Maier[12] weist auf den unliturgischen Charakter dieser Vision im Gegensatz zu Jes. 6 hin und bemerkt: I Reg. 22_{19} «nimmt die im Nordreich offenbar besonders geläufige Vorstellung von den astralen Naturmächten auf und beschreibt Jahwe als deren König, wobei keineswegs sicher zu entscheiden ist, ob es sich um eine bewußte Entmachtung handelt, oder um die Übernahme einer bereits mit der Gestalt des Baal verbundenen Vorstellung». Jahwe wird nicht beschrieben, aber sicherlich menschengestaltig vorausgesetzt. Die Vision ist ganz erfüllt von dem Dialog zwischen Jahwe und dem «Geist». Ähnlich ist es bei den Szenen im Himmel des Hiobprologs ($1_{6ff.}$ $2_{1ff.}$), die sich in vielen Punkten mit der Vision des Micha ben Jimla vergleichen ließen, was hier aber nicht zu geschehen braucht.

Auch bei den Schriftpropheten und schließlich den Apokalyptikern (Dan. 7ff.; Sach. 1_7—6_8) spielt das Visionäre eine große

[11] Siehe dazu J. Maier, Vom Kultus zur Gnosis, 1964, 107ff.

[12] A. a. O. 108.

Rolle[13]. Amos ist der Überzeugung, daß Jahwe Visionen hervorruft: «Solches ließ der Herr Jahwe mich schauen» ($7_{1.4.7}$ 8_1). Dabei kann Jahwe selbst Objekt der Schauung sein: In 7_1 formt er Heuschrecken, in 7_4 ruft er dem Feuer, in 7_7 steht Jahwe mit einem Senkblei auf der Mauer. Seine Gestalt tritt jeweils zurück. Denn auf die Frage: «Was siehst du, Amos?», nennt derselbe z. B. nur das Senkblei (7_8). In 9_1 sieht Amos «den Herrn auf dem Schlachtopferaltar stehen». In allen Fällen wird die Vision von der Audition ausgefüllt. Dies ist besonders bei der Berufung Jeremias deutlich, die im wesentlichen einen Dialog darstellt. Nur Jer. 1_9 («Und Jahwe reckte seine Hand aus und berührte meinen Mund und Jahwe sprach zu mir: ‚siehe, ich habe meine Worte in deinen Mund gelegt'») läßt ein visionäres Substrat erkennen; oder sollte lediglich ein Ausdrucksmodus vorliegen?

In den Berufungsvisionen der Jerusalemer Propheten Jesaja und Ezechiel läßt sich nachweisen, daß die Sinaitradition eingewirkt hat, was im einzelnen noch aufzuzeigen ist. Es erhebt sich die Frage, ob hier eine Jerusalemer Eigentümlichkeit vorliegt. Zur Beantwortung dieser Frage ist etwas weiter auszuholen.

Es ist im AT mehrfach bezeugt, daß Jahwe vom Sinai — nie vom Gottesberg Horeb! — zur Epiphanie kommt (Jdc. $5_{4f.}$ Dtn. 33_2; vgl. Hab. 3_3)[14]. Dies wird auch in dem Jerusalemer Ps. 68_9 ausgesagt. In v. 18 steht — von «Emendationen» sollte man absehen — «der Sinai ist im Heiligtum». Was könnte dazu beigetragen haben, daß der Zion zum neuen Sinai im weitesten Sinne wurde, wie z. B. die eschatologische Völkerwallfahrt in Jes. $2_{2ff.}$ Mi. $4_{1ff.}$ voraussetzt, wonach die Thora = das Wort Jahwes von dem Gottesberg Zion/Jerusalem ausgeht? Eine Reihe von Komponenten müßte genannt werden. Hier soll im großen und ganzen nur ein Haftpunkt herausgearbeitet werden.

Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß in der Sinaiperikope Ex. 19—Num. 10 eine Gottesbergtradition mit Gottesschau (z. B. Ex. $24_{1f.\,9-11}$) und eine vulkanische Sinaitradition (z. B. Ex. 19_{18})

---

[13] Siehe I. P. Seierstad, Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia, 1946.

[14] Siehe dazu und zu der folgenden Belegstelle J. Jeremias a. a. O. 7ff. u. ö.

verschmolzen sind. Diese Vereinigung geschah m. E. schon in vorstaatlicher Zeit. Jerusalem selbst galt — ebenfalls schon in vordavidischer Zeit — als Gottesberg (vgl. Ps. 46; 48)[15]. II Sam. 24 enthält in jahwesierter Form den hieros logos des von David auf Weisung des Sehers Gad erbauten Brandopferaltars auf der Tenne des Jebusiters Arauna, die der König selbst abkaufte (v. 18ff.). Das ganze Kapitel bedürfte eigentlich einer gründlichen überlieferungsgeschichtlichen Untersuchung, die jedoch den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde. Hier mag der Hinweis darauf genügen, daß dem Altarbau eine Vision vorausgeht. «Und es sprach David zu Jahwe als er den Engel *sah*, der das Volk schlug ...» (v. 17). «Der Engel Jahwes befand sich bei der Tenne Araunas, des Jebusiters» (v. 16a). In der chronistischen Version ist die Erscheinung des Engels ins Kosmische gesteigert: «Und David erhob seine Augen und sah den Engel Jahwes zwischen Erde und Himmel stehen, und sein Schwert gezückt in der Hand, gegen Jerusalem ausgereckt ...» (I Chr. 21_{16}; nach v. 15b ist der Standort des Engels die Tenne des Jebusiters Ornan = Arauna). Es ist anzunehmen, daß der Engel Jahwes bzw. der Engel eine vorisraelitische Gottheit, vielleicht den El Eljon von Jerusalem, der mit Jahwe gleichgesetzt wurde (Gen. $14_{18\,ff.}$)[16], ersetzt hat. Da es um den Brandopferaltar geht, der wohl nicht auf dem höchsten Punkt, dem heiligen Felsen stand, befand sich der Engel auf der Tenne, die ebenfalls um des Aufwindes willen nicht an der höchsten Stelle lag. Wenn auch die topographischen Probleme im heiligen Bezirk von Jerusalem komplex und zum großen Teil ungeklärt sind[17], so ist jedenfalls sicher, daß der heilige Felsen, über den sich heute die Kuppe des Felsendomes wölbt, die höchstgelegene und zugleich heiligste Stelle der unmittelbaren Umgebung war und ist. Die Vision in I Chr. 21_{16} läßt vermuten, daß der Engel Jahwes zwischen dem heiligen Felsen,

[15] Siehe H. Schmid, Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem, ZAW 67 (1955), 187ff., und W. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und in Israel, ZAW 80 (1966²), 80ff.

[16] Siehe dazu H. Schmid a. a. O. 175ff.; kritisch äußerte sich R. Rendtorff, El Ba'al und Jahwe, ZAW 78 (1966), 277ff. (Lit.).

[17] Siehe K. Galling, Biblisches Reallexikon, 1937, 516ff.; H. P. Rüger, Artikel «Tempel» in BHWB III 1966, 1941ff., und H. W. Hertzberg, Die Samuelbücher, ATD 10 1965³, 321f.

dem «Nabel der Welt» (vgl. Ez. 5_5 38_{12}) und dem Himmelsgewölbe, wo es am höchsten ist, stand. Die geographische und religionsgeschichtliche Gegebenheit bot nun Ansatzpunkte dafür, die Gottesbergvorstellung aus der Wüstenzeit auf Jerusalem zu übertragen. Es sei daran erinnert, daß Jahwe nach Ex. 17_6 auf dem Felsen (im Bereich von Kadesch) stand, aus dem Mose Wasser schlug. Vielleicht wurde sogar die Mosehöhle (Ex. 33_{22f}. I Reg. 19_9) auf die Grotte unter dem heiligen Felsen bezogen; doch ist dies m. E. absolut ungewiß. Daß die Vision von Ex. 24_{9-11} in Jerusalemer Tradition eine besondere Rolle spielte, geht vor allem aus Ez. $1_{25f.}$ hervor, wie noch darzulegen ist.

Trotz der auch in Jes. 6 und vor allem in Ez. 1 bezeugten Schaubarkeit wurde Jahwe nicht bildlich dargestellt, was zweifellos eine Auswirkung des sinaitischen Verbots des Kultbildes ist (vgl. Ex. 34_{17})[18]. Der Tempel galt als Wohnung Jahwes[19]. Salomo sprach bei seiner Einweihung: «Gebaut habe ich dir ein Haus zur Wohnung, eine Stätte zu deinem Wohnen für Ewigkeiten» (I Reg. 8_{13}). Religionsgeschichtlich gesehen enthielt das Allerheiligste in der Regel ein (oder mehrere) Gottesbild(er). Dies war aber in Jerusalem nicht der Fall. Jahwe, der nach $G^{L(BA)}$ L^{Lg} «die Sonne am Himmel befestigt hatte», «erklärte, im Dunkeln wohnen zu wollen» (I Reg. 8_{12b}; vgl. Ex. 20_{21}), das im fensterlosen Adyton herrschte. Er thronte dort unsichtbar auf den kolossalen Keruben[20]. Das Dunkel brauchte gar nicht erhellt zu werden, da weder Gott noch ein Kultbild zu sehen waren. Infolgedessen war auch nicht eine Theophanie etwa durch das Sichtbarwerden des Gottesbildes, das dann nach allgemeinem Brauch in einer Prozession herumgetragen worden wäre, möglich. Auch eine von einem Priester getragene Gottesmaske (vgl. Ex. $34_{29ff.}$) kam nicht in Frage. Dieser «Mangel» — verglei-

---

[18] M. E. stellt Ex. 34_{1-28} die Jerusalemer Version einer Moseb^{e}rît (= Verpflichtung) dar. G. Fohrer spricht in E. Sellin - G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament, 1965[10], 74f., im Hinblick auf Ex. 34_{14-26} (J) von «judäischen Heiligtumsregeln».

[19] Vgl. W. Schmidt, מִשְׁכָּן als Ausdruck Jerusalemer Kultsprache, ZAW 75 (1963), 91f.

[20] Und nicht etwa auf der Lade, was ein weit verbreiteter Irrtum ist; siehe dazu J. Maier, Das altisraelitische Ladeheiligtum, BZAW 93 (1965), 53ff., 64ff.

chend religionsgeschichtlich gesehen — einer dinglichen Repräsentation Gottes im Jerusalemer Kult wurde durch die Sinaitheophanie-Tradition wettgemacht. Als die Priester, die die Lade trugen, aus dem Heiligtum heraustraten, «erfüllte die Wolke das Haus Jahwes» (I Reg. 8_{10b}). Mag diese Aussage auch priesterschriftlicher Vorstellung entspringen (vgl. Ex. $40_{34ff.}$), sie hat ihr Vorbild in der sinaitischen Wolke(nsäule), die schon früh mit dem Zelt der Begegnung verknüpft wurde (Ex. $33_{7ff.}$ Num. $11_{14bff.}$ 12_5; vgl. Ps. $97_{2ff.}$ $99_{6f.}$)[21]. Eine andere, ziemlich heikle Frage ist die, wie die Theophaniephänomene, wenn sie nicht nur in der Darstellung bestanden, im Jerusalemer Kult hervorgerufen wurden. W. Beyerlin[22] macht auf die Räucherpraxis und das Schopharblasen aufmerksam, wogegen J. Jeremias[23] radikale Einwände erhebt. Das Für und Wider braucht hier nicht erwogen zu werden. Es dürfte auf Grund der überlieferten Texte schwerlich möglich sein, den Jerusalemer Priestern sozusagen auf die Finger zu sehen. Es wäre m. E. zu fragen, ob z. B. das Erscheinen der Herrlichkeit Jahwes in Lev. $9_{6.23f.}$ mit dem Rauch der dargebrachten Opfer zusammenhängt (vgl. II Chr. $7_{1ff.}$). Sicherlich wäre es falsch, eine priesterliche Täuschung oder einen Trick zu vermuten. Eine geglaubte kultische Realität verliert nicht dadurch an «Wirklichkeit», daß sie «natürlich» hervorgebracht wurde. Die dynamische Theophanie in der Wolke ersetzte die Erscheinung des statischen Kultbildes — wenn nicht in der kultischen Praxis, so doch mindestens in der alttestamentlichen Darstellung, die m. E. aber kaum aus der Luft gegriffen ist. Das Nichtvorhandensein des Gottesbildes und die Sinaitheophanie korrespondieren miteinander, was m. E. ein Indiz dafür ist, daß das Bilderverbot und die Sinaitheophanie zusammengehören, wenn auch die Relation von Theophanie und «Gesetzgebung» an sich problematisch ist.

Im folgenden seien die Visionen Jesajas und Ezechiels im Hinblick auf Gottesschau und Sinaitheophanie untersucht:

---

[21] F. Schnutenhaus, Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament, ZAW 76 (1964), 13f., nimmt, wenn ich recht verstehe, den umgekehrten Vorgang an: die Wolke, die zur Zelttradition gehöre («die Staubwolke der Wüste»?) sei auf die Sinaitradition übertragen worden.

[22] Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, 1961, 181ff.

[23] A. a. O. 118ff.

a) In der Berufungserzählung (Kap. 6) sieht Jesaja den auf einem hohen und erhabenen Thron sitzenden Herrn und König Jahwe Zebaoth, der von himmlischen Dienern, Saraphen umgeben ist. Der Ort der Erscheinung ist wohl das erhöhte Allerheiligste und der Hekal (v. 1; «Haus» in v. 4). Es ist umstritten, ob die Vision den irdischen[24] oder den himmlischen[25] Tempel meint. J. Maier[26] gleicht aus, wenn er — wie ich meine — mit Recht schreibt: «Eher wird man den Visionsbericht als Spiegelbild jenes geglaubten Sachverhaltes verstehen müssen, der auf der mythischen Einheit von ‚Oben' und ‚Unten' beruht, wie sie zur Zeit Jesajas für die Tempelideologie sicher noch vorauszusetzen ist.» Vielleicht saß Jahwe auf einem Kerubenthron. Auffallend ist, daß Jahwe von schwebenden Saraphen umgeben ist, die als Mischwesen (Mensch, Schlange, Vogel) im Gegensatz zu Gott im Hinblick auf ihre drei Flügelpaare beschrieben werden. Das Verhüllen des Antlitzes erinnert an Ex. 3_6 $33_{22f.}$, doch ist ein direkter Bezug darauf völlig ungewiß. Als Saraph wurde auch die eherne Schlange bezeichnet, die Mose in der Wüste anfertigte (Num. 21_{5-9}), und der in Jerusalem — im Tempelbezirk oder gar im Tempelgebäude? — bis in die Zeit des Königs Hiskia, also in die Zeit Jesajas hinein, Rauchopfer dargebracht wurden (II Reg. 18_4). Besteht ein Zusammenhang zwischen den Saraphen von Jes. 6 und der von Mose gemachten ehernen Schlange? Betont Jes. 6 die dienende Funktion der Saraphen im Gegensatz zu dem Nechuschtan? Eine sichere Antwort ist kaum zu geben. Gewiß ist, daß Jes. 6 die Tradition der Gottesschau auf dem Gottesberg voraussetzt, auf die auch El-Traditionen einwirkten[27]. Ein Bezug zur Sinaitradition liegt m. E. in v. 4 vor: «Es erbebten die Türzapfen der Schwellen von dem Schall (qôl) der Rufenden, und das Haus

---

[24] So u. a. O. Kaiser, Der Prophet Jesaja. Kapitel 1—12, ATD 17 1960, 54; es wäre das Wahrscheinlichste, daß Jesaja selbst in der Tempelhalle oder im Vorraum weilte.

[25] So G. Fohrer, Das Buch Jesaja I (Zürcher Bibelkommentare), 1960, 22: «Jesaja schaut den himmlischen Palast Gottes, der als Urbild des Tempels, den man als irdische Wohnung Gottes betrachtete, wie ein solcher eingerichtet ist (vgl. auch I. Kön. 22, 19; Ps. 18, 7; 29, 9).»

[26] Vom Kultus zur Gnosis, 1964, 110.

[27] Siehe W. Schmidt, Jerusalemer El-Traditionen bei Jesaja, ZRGG 16 (1964), 302ff.

füllte sich mit Rauch.» Das Erbeben und vor allem der Rauch sind Begleiterscheinungen der Sinaitheophanie. Der Rauch, der das «Haus» = den «Hekal» (v. 1) erfüllte (vgl. Ex. $40_{34f.}$ I Reg. $8_{10f.}$), verhüllte den zunächst schaubaren göttlichen König und zeigte zugleich dessen Präsenz an, die sich nun durch das Wort kundgibt. Die Vision von dem schaubaren Gott geht über in seine verhüllte Erscheinung entsprechend der Sinaitheophanie. Die Vorstellung von Jahwe Eljon als König und die von der Wolke(nsäule) und dem Dunkel sind auch in den Jerusalemer Psalmen 97 und 99 vereinigt.

War es weder möglich noch nötig, hier Jes. 6 im einzelnen zu erklären, so gilt dies erst recht von den umfangreichen und durchreflektierten und möglicherweise erweiterten «Thronwagenvisionen Ezechiels»[28], nach denen Gott den Tempel verließ (Kap. 9f.), über der babylonischen Golah erschien (Kap. 1) und in der Heilszeit in den neuen Tempel zurückkehrte (Kap. 43). Der Bezug auf den Jerusalemer Tempel ist eindeutig, aber auch der Bezug auf die Sinaitradition, wie sie vor allem in der Priesterschrift dargestellt ist, auf die sicherlich Jerusalemer Traditionen oder/und kultische Realitäten einwirkten. Ausgangspunkt der folgenden gerafften Betrachtung soll Ex. $24_{15b-18a}$ (P) sein: «Und die Wolke bedeckte den Berg (v. 15b) und es weilte die Herrlichkeit (kabôd) Jahwes auf dem Berg Sinai und die Wolke bedeckte ihn sechs Tage lang und er (= Jahwe) rief zu Mose am siebten Tag mitten aus der Wolke (16). Und das Aussehen des Kabôd Jahwes war wie fressendes Feuer auf dem Gipfel des Berges vor den Augen der Israeliten (17). Und Mose ging mitten in die Wolke hinein und stieg auf den Berg» (18a; vgl. Ex. $40_{34ff.}$ I Reg. $8_{10f.}$).

Von der Wolke und dem Feuer ist ebenfalls in den Visionen Ezechiels die Rede (1_4 10_3), auch von dem göttlichen Kabôd[29] (1_{28} 9_3 $10_{4.18f.}$ $11_{22f.}$ $43_{2.4}$). Diese «sinaitische» Erscheinung ist aber angefüllt von den vier tetramorphen Thronträgern ($1_{5ff.\,22ff.}$) und (vielleicht sekundären?) Rädern ($1_{15ff.}$ $10_{9ff.}$), wobei erstere auch als Keruben bezeichnet werden (9_3 $10_{1ff.\,20}$ 11_{22}). Während der Kabôd Jahwes in Ex. 24_{16} «wie fressendes Feuer», also amorph

---

[28] Siehe die Kommentare und J. Maier a. a. O. 112ff.

[29] Siehe W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments II/III 1961[4], 11ff.

aussieht[30], beschreibt Ezechiel Gott unter Verwendung von Elementen der Gottesschau in Ex. 24_{10} («und sie sahen den Gott Israels und unter seinen Füßen war etwas wie ein Gebilde von Saphirfliesen, wie der Himmel selbst an Klarheit») oder besser: unter Verwendung von spekulativen Aussagen, die im Anschluß an diese Stelle in mehr oder weniger esoterischen Jerusalemer Kreisen aufkamen, nebst anderer Traditionen (Kerubenthron, Märkabah usw.). Die Priesterschrift war demgegenüber sehr zurückhaltend. Nach Ez. $1_{26\,ff.}$ befand sich über den lebenden Thronträgern eine Platte (die «Himmelskuppel»[31]?), darüber etwas wie ein Thron aus Saphir (oder ein Thron auf einem Saphirstein; so G^B) «und auf dem Thronähnlichen etwas, das aussah wie ein Mensch», dessen obere Hälfte über den Hüften wie blinkendes Kupfer, dessen untere Hälfte wie Feuer und Glanz wirkte; alles war strahlend wie um einen Regenbogen. J. Maier[32] stellt fest: «In Ez. $1_{26\,f.}$ bleibt auch die Beschreibung des Thronenden vage und deutet lediglich dessen menschengestaltige Umrisse an, während für den Körper nur mehr Feuerglanz genannt wird.» Ähnlich verhält es sich auch bei Dan. 7_9: Gott wird vorgestellt als «Alter an Tagen», «das Haar auf seinem Haupt rein wie Wolle». Eine Gesamtbeschreibung liegt nicht vor.

Ezechiel bemüht sich, «das Aussehen der Ähnlichkeit (d^emût) des Kabôd Jahwes» (1_{28}) schemenhaft darzustellen. Die Priesterschrift spricht davon, daß «das Aussehen des Kabôd Jahwes wie fressendes Feuer auf dem Gipfel des Berges vor den Augen der Israeliten war» (Ex. 24_{17a}). Ein Abbild fressenden Feuers ist nicht gut vorstellbar. Dennoch kennt die Priesterschrift ein Wesen, das «nach dem Bilde Gottes» geschaffen ist, nämlich den Menschen, als Gottes Repräsentanten und Beauftragten (Gen. $1_{26\,ff.}$[33]). Denkt P dabei an das «fressende Feuer»? Gen. 1_{26a} lautet: «Und Gott sprach: wir wollen Menschen machen nach unserem Bilde gemäß unserer

---

[30] Anders in Ex. $33_{18ff.}$, wo die Vorder- und die allein schaubare Rückseite des Kabôd unterschieden werden wird.

[31] So W. Eichrodt, Der Prophet Hesekiel, ATD 22 1965², 8.

[32] A. a. O. 118.

[33] Siehe dazu und zum folgenden W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17 (1964), 127ff. (Lit.).

Ähnlichkeit» (d^{e}mûtenu). In diesem Halbvers ist schon immer die pluralische Fassung des Verbs und der Suffixe aufgefallen. W. H. Schmidt stellt zusammenfassend fest: «So könnte sich das Verständnis des Plurals von Gen. 1_{26a} gewandelt haben: Es nahm seinen Ausgang beim Polytheismus und führte über die Anrede an einen himmlischen Hofstaat zu einer bloßen Redeform, die nun im weitesten Sinne gefaßt sei, so daß der sog. Plural deliberationis eingeschlossen ist[34].» Tatsächlich liegt m. E. die sonst in der Priesterschrift nicht bezeugte Vorstellung vom himmlischen Hofstaat zugrunde. Erstens: der im Hofstaat thronende Gott, der sich mit den ihn umgebenden Wesen im Plural zusammenfassen kann, ist auf Grund der aufgezeigten Tradition schaubar und damit prinzipiell darstellbar. Zweitens: Dementsprechend heißt es: «Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn» (v. 27a). Also nicht nach dem Bilde der umgebenden Dienerschaft, sondern nach seinem eigenen. Dabei ist es m. E. sehr wahrscheinlich, daß die Übersetzung «nach dem Bilde Gottes» in diesem Vers unzutreffend ist. Nimmt man ein b^{e} essentiae an, so wäre der Mensch Abbild Gottes: «Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Gottesbild schuf er ihn» (vgl. I Cor. 11_7 Col. 1_{15}).

Eine weitere Beobachtung sei angefügt: W. H. Schmidt[35] weist mit Bezug auf Ps. 8 darauf hin, daß «die Aussage von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in königlicher Tradition verankert ist». Dazu paßt m. E., daß der im Hofstaat thronende Gott, der hinter Gen. $1_{26\,ff.}$ zu vermuten ist, in Jes. 6 (vgl. I Reg. 22) direkt als König bezeichnet wird[36]. Der Schöpfergott herrscht als König über das, was er geschaffen hat. In Gen. $1_{26\,ff.}$ beauftragt er durch das Wort den Menschen als sein Bild mit der Herrschaft über die Kreatur. Diese Überlegungen führen zu dem Schluß, daß jedenfalls hinter der Gottesvorstellung von Gen. $1_{26\,ff.}$ eine andere Tradition als die des Jahwe vom Sinai steht.

---

[34] A. a. O. 130.

[35] A. a. O. 140ff.

[36] Vermutlich haben auch El-Königs-Traditionen eingewirkt. Die Feststellung W. H. Schmidts (a. a. O. 28) «Bis jetzt besteht also kein Anhaltspunkt für die Annahme, Gen. 1 habe eine El-Tradition (vgl. auch Ps. 19_2) zum Vorbild», ist somit sehr fraglich.

Die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung können folgendermaßen zusammengefaßt werden: Die Sinaitheophanie läßt die Stimme Jahwes (qôl) hören, aber nicht seine Gestalt schauen; infolgedessen ist eine Repräsentation in Form einer Abbildung nicht möglich (Dtn. 4). Die Rede vermittelt zwischen Gott und Menschen. Die Gottesbergtradition der Wüste (Ex. 24_{9-11}) und Jerusalems (II Sam. 24; Ps. 46; 48), die sehr verschieden gewesen sein mögen, kennt die Gottesschau. Im Zuge der Argumentation von Dtn. 4 müßte dann auch das Gottesbild und die Repräsentation Gottes im Bild möglich sein. Dieses war aber durch das sinaitische Verbot des Kultbildes — geschichtlich gesehen seit dem «Sieg» Moses vom Sinai über das aronitische Kultbild am Gottesberg (Ex. 32)[37] — illegitim. Das «Gottesbild» wirkte lediglich im Visionsbericht nach. Das zweite Gebot brachte es mit sich, daß der Jerusalemer Tempel, der architektonisch entsprechend außerisraelitischen «Gotteshäusern» auf ein Kultbild hin angelegt war, im Allerheiligsten kein Jahwebild hatte. Das statische Kultbild und die mit diesem verbundene Erscheinung Gottes wurden durch die sinaitische Theophanietradition ersetzt. Wie sich diese vollzog, ist schwer auszumachen. Jedenfalls geht in dem liturgischen Visionsbericht Jes. 6 die Schau des himmlischen Königs in eine durch Rauch verhüllte sinaitische Theophanie (mit Gottesrede) über; in den Visionen Ezechiels wird die «Sinaitheophanie» (Rauch, Feuer, Herrlichkeit Gottes) durch Elemente der Gottesschau gefüllt, die in Jerusalemer (priesterlichen?) Kreisen offensichtlich gepflegt wurden. In der Priesterschrift ist der Mensch Ebenbild Gottes. Diese Aussage und die Pluralformen in Gen. 1_{26} lassen erkennen, daß hier die Vorstellung vom himmlischen Schöpfer und König im Kreise seines Hofstaates im Hintergrund steht. Kennzeichnend für das Alte Testament ist die unsichtbare Erscheinung des Gottes, der sich den Menschen durch sein Wort zuwendet und sie damit in seine Gemeinschaft einbezieht.

---

[37] Siehe dazu meine Untersuchung «Mose — Überlieferung und Geschichte», Kap. V und VII, die als BZAW 108 erscheinen wird (Lit.).