

Die Wege des Herrn : Vorstellungen zur praesentia dei in der exilisch-frühnachexilischen Prophetie am Beispiel von Habakuk, Ezechiel und Deuterojesaja

Autor(en): **Filitz, Judith E.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **77 (2021)**

Heft 4

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-977293>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Wege des Herrn

Vorstellungen zur *praesentia dei* in der exilisch-frühnachexilischen Prophetie am Beispiel von Habakuk, Ezechiel und Deuterocesaja

Judith E. Filitz

Die neubabylonische Bedrohung, Exilierung und Zerstörung Jerusalems zu Beginn des 6. Jhs. stellte eine immense Herausforderung an die Vorstellung der Gegenwart Gottes, der *praesentia dei*, dar, denn mit Zion war der Ort der göttlichen Gegenwart zerstört worden. Dass Jhwhs Wohnort nicht mehr existieren sollte, nötigte zur Bereitstellung von theologischen Erklärungen: Diese konnten in der Modifikation bestehender Modelle erfolgen, die eine Kontinuität zu bekannten Vorstellungen aufwies, dabei aber zugleich neue Wege beschritt. Wie genau die exilisch-frühnachexilische Prophetie versucht hat, das Erfahrene zu bewältigen und ihm Sinn zuzusprechen, ist Thema dieses Aufsatzes. Der Fokus liegt auf dem letzten Kapitel des Habakukbuches, das sodann mit Texten aus Ezechiel und Deuterocesaja in Beziehung gesetzt wird. Alle drei Texte weisen Ähnlichkeiten bei Entstehungszeit und -raum auf und loten die Möglichkeiten der *praesentia dei* aus. Zu fragen ist, wie dabei etablierte Vorstellungen der Gottespräsenz modifiziert und zugleich babylonische Traditionen fruchtbar gemacht wurden. Als Gemeinsamkeit zeigt sich, dass in den theologischen Entwürfen die göttliche Beweglichkeit und Bewegung eine wichtige Rolle spielt, um die Gegenwart Gottes zu denken. Dieses Motiv findet sich in der theologischen Literatur Mesopotamiens, es gehört aber auch zu Bewegungsritualen wie Prozessionen, die in Babylonien in verschiedenen Formen von Bedeutung waren. Am Ende des Aufsatzes steht ein Vergleich der Texte, der die Vorstellungen der *praesentia dei* als verschiedene *Wege des Herrn* in der exilisch-frühnachexilischen Prophetie interpretiert.

1. *Habakuk: die Jhwhtangente*

Das Habakuklied, das nur selten für die vom Exil geprägte Theologie zu Rate gezogen wird, bezeugt in seinem ältesten Bestand den Versuch, in und nach der Krise an der Möglichkeit der *praesentia dei* festzuhalten. Sprachliche Beobachtungen zeigen, dass Hab 3 verschiedene Wachstumsphasen durchlaufen hat, die aufeinander aufbauen und die Frage nach der Gottesgegenwart immer wieder neu akzentuieren. Als Kern ist 3,*3-12 zu bestimmen: Die literarische Beziehung zum (vor-)exilischen Ps 77,17-20¹ sowie die Verarbeitung einer Erfahrung der *akitu*-Prozession weisen auf die Entstehung² in spätexilisch-frühnachexilischer Zeit im babylonischen Raum hin.³

*Die Gottesbegegnung in Hab 3, *3-12*

(rekonstruierter Text und Übersetzung nach Filitz: Gott, 12-47)

3	Die Gottheit kommt von Teman und der Heilige vom Berg Paran. Den Himmel hat seine Hoheit bedeckt und sein Leuchten die Erde erfüllt.	אֱלֹהִים מִתִּימָן יָבוֹא וְקֹדֶשׁ מִהַר־פָּאָרָן כֶּסֶה שָׁמַיִם הוֹדֵו וַתְּהַלְתֵּנוּ מִלְּאֲחָה אֶרֶץ
4	Und Glanz ist wie Licht, Strahlen aus seiner Seite sind sein.	וְנִגְהָ כְּאוֹר תְּהִיָּה קַרְנִים מִיָּדוֹ לֹ

- 1 Hier sind ähnliche Formulierungen vor allem in Ps 77,17 und Hab 3,10 zu erkennen.
- 2 Auch die fehlende Erwähnung eines Heiligtums lässt sich hierüber erklären, auch wenn dies für sich genommen kein Beweis für eine exilische Entstehung sein muss. Die Beobachtung, dass sich kein stringenter Monotheismus erkennen lässt, kann (muss aber nicht) ebenfalls dadurch verstanden werden.
- 3 Die folgenden Beobachtungen sind Teil meiner Dissertation und können dort nachvollzogen werden. Da der Text sprachliche Schwierigkeiten aufweist, sei eine Übersetzung vorangestellt; vgl. J. E. Filitz: Gott unterwegs. Die traditions- und religionsgeschichtlichen Hintergründe des Habakukliedes, ORA 36, Tübingen 2020, 12-47. Siehe auch: H. Pfeiffer: Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld, FRLANT 211, Göttingen 2005, 128-135. H.-J. Fabry: Habakuk/Obadja, HThKAT, Freiburg im Breisgau 2018, 277-292. Der Kern wurde erweitert, zunächst um 3,4b.6c.11a*. Für die Verbindung von Habakuklied und -buch wurde in persischer Zeit 3,2.7a.16a.b.18-19b ergänzt, was wesentlich die Einfügung des lyrischen Ichs und des Rahmens (3,2.16) bedeutete. Weitere Bearbeitungen ab der hellenistischen Zeit fügten eine politische (3,*13-15) und eine eschatologische Dimension (3,16c-17) ein. Die sogenannten liturgischen Notizen in 3,1.19c sowie die Selah gaben dem Text ein psalmenähnliches Gepräge und bildeten das Ende der Redaktion; vgl. Filitz: Gott (Anm. 3), 78-118, 481-493.

- | | | |
|----|--|--|
| 5 | Vor ihm geht Deber
und Rešef zieht aus hinter ihm. | לְפָנָיו יֵלֵךְ דְּבֵר
וַיֵּצֵא רֶשֶׁף לְרִגְלָיו |
| 6 | Er bleibt stehen, sodass er die Erde vermisst,
er beobachtet, sodass er Völker auskundschaftet.
Und es werden zerschmettert die immerwährenden Berge,
die ewigen Hügel beugen sich. | עָמַד וַיִּמְדַּד אֶרֶץ
רָאָה וַיִּתֵּר גּוֹיִם
וַיִּתְפַּצְצוּ הַרְרֵי־עַד
שָׁחוּ גְבְעוֹת עוֹלָם |
| 7 | Die Zelte Kuschans geraten in Unruhe,
die Zeltplanen des Landes Midian. | אֶהְלֵי כּוּשָׁן וַיִּרְגְּזוּן
יְרִיעוֹת אֶרֶץ מִדְיָן |
| 8 | Ist gegen die Ströme entbrannt, Jhwh,
dein Zorn gegen die Ströme
oder ist deine Wut gegen Jam?
Denn du reitest auf deinen Pferden,
deine Kriegswagen sind Hilfe. | הַבְּנֵהָרִים חָרָה יְהוָה
אִם בְּנֵהָרִים אִפְּךָ
אִם־בַּיָּם עֲבַרְתָּךָ
כִּי תִרְכַּב עַל־סוּסֶיךָ
מִרְכַּבְתֶּיךָ יִשְׁעָה |
| 9 | Mit Blöße entblößt du deinen Bogen,
Beschwörungen der <i>mittu</i> -Waffen sprichst du.
Ströme lässt hervorbrechen die Erde, | עָרִיָּה תֵעַר קִשְׁתְּךָ
שָׁבְעוֹת מַטּוֹת תֹּאמַר
נְהַרּוֹת תִּבְקַע־אֶרֶץ |
| 10 | sehen sie dich, kreißeln die Berge.
Ein starker Regenguss ist aufgezogen,
die Tehom hat ihr Brausen gegeben.
Hoch hat sie ihre Hände erhoben, | רְאוּךָ יִחִילוּ הַרִים
זָרַם מַיִם עָבַר
נָתַן תְּהוֹם קוֹלוֹ
רוּם יָדִיהוּ נִשְׂאָה |
| 11 | die Sonne ist geblieben in ihrer Wohnung.
Lichtvoll ziehen deine Pfeile,
glanzvoll der Blitz deines Speeres. | שָׁמַשׁ עָמַד זָבְלָהּ
לְאוֹר חֲצִיף יִתְלַכּוּ
לְנֹגַהּ בָּרַק חֲנִיתְךָ |
| 12 | Im strafenden Zorn durchschreitest du die Erde,
im Zorn zerdrischst du Völker | בְּזַעַם תַּצַּעַד־אֶרֶץ
בְּאַף תִּדְרוֹשׁ גּוֹיִם |

Der Text beschreibt in zwei Strophen (3,*3-7.*8-12) die Bewegung einer Gottheit: Aus großer Ferne kommend,⁴ ist ihre Identität unklar, erst in der Mitte des Textes (3,8) kann sie als Jhwh identifiziert werden. Ihr Kommen erscheint als strahlendes

4 Teman und Paran erscheinen als immanente, aber nicht genau lokalisierbare Orte, auch wenn beide nach Süden weisen. Wichtiger als die Lokalisation ist die theologische Aussage: Die Gottheit hat die Welt betreten an einem weit entfernten Ort und bewegt sich nun immer weiter auf das lyrische Ich zu; vgl. Filitz: Gott (Anm. 3), 121-124.

Leuchten und hat Einfluss auf Himmel und Erde. Als Entourage sind Deber und Rešef zu erkennen (3,5), zwei niedere Götter aus der syrisch-levantinischen Tradition, die vor und hinter der Gottheit gehen. Die Bewegung stockt in 3,6f.*: Die Welt wird in Augenschein genommen, Berge und Hügel geraten in Bewegung, ebenso die ersten Außenposten der Zivilisation. Im Zentrum des Liedes erfolgt eine Deutung der göttlichen Bewegung, indem die Frage nach Jhwhs Zorn gegen Jam gestellt und darüber der Chaoskampf eingespielt wird. Zugleich wird das lyrische Ich in der Anrede an Jhwh über den Vokativ und die 2. Pers. Sg. m. sichtbar. Dieser Moment der Gottesbegegnung dauert aufgrund des weiterziehenden Gottes jedoch nur kurz an. Jhwh fährt auf einem Pferdewagen, er entblößt seine göttlichen Waffen und erneut gerät die Welt in Unruhe. Die Sonne verweilt in ihrer Wohnung und hebt ehrfürchtig ihre Hände vor Jhwh als Gruß und Geste der Untergebenheit. Schließlich zieht Jhwh weiter, schreitet über die Erde und schlägt die Völker.

Die bildreiche Beschreibung des göttlichen Kommens wird von zahlreichen Lichtelementen gespeist, aber auch von verschiedenen Details, z.B. der Entourage, den Waffen und den spezifischen Beobachtungen wie das Stehenbleiben der Gottheit, das Zittern der Zeltplanen oder das Erheben der Sonnenhände. Auch akustische Reize werden genannt, so das Sprechen der Beschwörungen der *mittu*-Waffe und das Brausen der Tehom.

*Traditionen und Motive in Hab 3, *3-12*

Das Habakuklied partizipiert an der syrisch-levantinischen Kultur, was sich zunächst in der Nennung von Teman und Paran, aber auch von Rešef, Deber und Jam zeigt. Besonders fallen die Elemente des Motivkomplexes Theophanie ins Auge, wie er in poetischen Texten zu finden ist. Dieser stellt eine epochenübergreifende Möglichkeit dar, die Gegenwart und Macht Jhwhs zu thematisieren, indem die Elemente Bewegung, Lichteffekte, Wetterphänomene, (Chaos-)Kampf sowie Reaktionen und Auswirkungen auf den Kosmos eingesetzt werden.⁵ Im Habakuklied spielt zunächst die göttliche Mobilität eine wichtige Rolle: Die Gottheit *kommt* (בוא: 3,3), die Entourage *geht* und *zieht* aus (הלך; יצא: 3,5), Jhwh

5 Es müssen nicht immer alle Elemente vorkommen. Zum Motivkomplex vgl. Filitz: Gott (Anm. 3), 221-248; siehe auch A. Scriba: Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie. Seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur, Göttingen 1995, 9.122-131 u.ö.

fährt auf dem Wagen (רכב: 3,8) und *durchschreitet* die Erde (צעד: 3,12).⁶ Auch die *Unterbrechung* (עמד: 3,6; vgl. auch 3,11) gehört in diesen Kontext. Insgesamt beschreibt das Lied eine göttliche Bewegung, wobei durch die Ortsveränderung die Begegnung mit Jhwh ermöglicht wird. Die Bewegung wird als langsam näherkommend gezeichnet: Das Kommen setzt in einer weit entfernten Gegend ein, gleichsam am Rande der Welt. Zuerst sind nur weitläufige Auswirkungen sichtbar wie das Leuchten, das den Kosmos erfüllt. Erst beim Näherkommen werden Details erkennbar: die Entourage, zitternde Zeltplanen und schließlich Jhwh auf dem Wagen mit den Waffen. In 3,8 liegt der Punkt größter Nähe vor, hier begegnen sich lyrisches Ich und Jhwh, wobei Erstgenanntes als unbeweglicher Punkt erscheint, an dem Jhwh vorbeizieht und nur hier berührt wird, wie von einer *Tangente*. Während 3,9-11 den Blick auf Auswirkungen und Reaktionen des belebten und unbelebten Kosmos wirft, ist Jhwh in 3,12 schon weitergezogen, durchschreitet die Welt und richtet die Völker,⁷ wobei das akkadische Äquivalent zu צעד (*šādu*) auch das Schreiten in einer Prozession bezeichnen kann.⁸

Von Bedeutung sind auch die Lichteffekte, besonders in 3,*3-7: Leuchten,⁹ *Glanz* (נִגְהָה), der wie Licht ist, und Strahlen¹⁰ begleiten die Erscheinung, wobei Licht und Glanz in 3,11b wieder aufgenommen und auf die Waffen bezogen werden. Das Füllen (3,3) erinnert an Jes 6,3 und die Erfüllung der Erde, aber auch an die akkadische Beschreibung von Lichtphänomenen und die Umhüllung durch den *melammu*, den göttlichen Schreckensglanz.¹¹ Dabei handelt es sich um ein

- 6 Ferner wird in 3,11 auch für die Waffen eine Form der Bewegung (הלך/*gehen*) genannt.
- 7 Auch die Waffen in 3,11 sind nur sichtbar, da sie als Wetterphänomene erkennbar sind. Für ihre Beschreibung ist keine unmittelbare Nähe nötig.
- 8 Vgl. B. Pongratz-Leisten: Ina Šulmi Īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylon und Assyrien im 1. Jahrtausend v.Chr., BaF 16, Mainz 1994, 190; Filitz: Gott (Anm. 3), 215f.; siehe u.a. Ri 5,4; 2Sam 6,13; Jer 10,5; Ps 68,8.
- 9 Das Wort תהלה kann sowohl Loben als auch Leuchten bedeuten. Über den Parallelismus mit הוד/*Hobeit* sowie die weiteren Lichterscheinungen partizipiert es an beiden Aspekten. Die Doppeldeutigkeit ist vermutlich bewusst eingesetzt worden.
- 10 Der Begriff קרניים kann Strahlen oder Hörner bezeichnen. Der Kontext legt eine luminöse Übersetzung nahe, jedoch erscheint die Mehrdeutigkeit bewusst gewählt. Ferner ist an dieser Stelle die Ikonographie von Sonnengottheiten zu bedenken, bei denen Strahlen aus ihren Körpern herauskommen, sodass hier solare Elemente eingespielt sein könnten, jedoch ohne 3,3b-4* vollkommen zu bestimmen; vgl. Filitz: Gott (Anm. 3), 139-142; siehe auch D.T. Tsumura: Janus Parallelism in Hab. III 4, VT 54, 2004, 124-128.
- 11 Vgl. Pfeiffer: Kommen (Anm. 3), 170; F. Hartenstein: Die Unzulänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition, WMANT 75,

Lichtphänomen, das von Gottheiten und Herrschern wie ein Kleidungsstück oder eine Krone getragen werden kann und dabei als Strahlen, übernatürlicher Schein oder leuchtende Aura vorzustellen ist, die eine Person oder ein Objekt umgibt, um deren oder dessen Macht zu verdeutlichen. Zum *melammu* tritt häufig das Moment des Schreckens, was der weitere Begriff *puluhtu* verdeutlicht.¹² Die Bedeutung des Lichtes beruht weniger auf solaren Elementen einer Gottheit, sondern rekuriert auf den Zusammenhang von Macht und Licht, weswegen nicht jede Gottheit mit *melammu* solar zu deuten ist.¹³ Bezieht sich der Strahlenglanz auf das Kultbild,¹⁴ so drückt dies die göttliche Anwesenheit in ihrem Bild aus, womit zugleich eine tempeltheologische Aussage getroffen ist.¹⁵ Der *melammu* erscheint als ein «visueller Präsenzmarker»¹⁶, als deutliches Zeichen für die *praesentia dei* und Souveränität. Dies kann auch die Umgebung erfassen, sodass die Welt vom Glanz erfüllt wird.¹⁷ Da die Lichteffekte und der Glanz in Hab 3, *3b-4 nicht zwingend auf einen solaren Ursprung weisen¹⁸ und zugleich eine enge Verbindung von Majestät und Licht vorliegt, ist davon auszugehen, dass hier auf den *melammu* angespielt wird.

Weitere Elemente des Motivkomplexes sind die Wetterphänomene (Blitz) sowie die Reaktionen und Auswirkungen auf den Kosmos, wie die Erschütterungen in 3,6b-7* und in 3,9b-11a* die Aktionen von Erde und Bergen, die Wasserelemente und die Handlungen der Sonne. Gut erkennbar ist die Anspielung auf den Chaoskampf (3,8) über die Erwähnung Jams, der analog zum ugaritischen Jammu zu verstehen ist; ferner gehören auch die verschiedenen Waffen in diesen Bereich.

Neukirchen-Vluyn 1997, 105-107; S.Z. Aster: The Unbearable Light. *Melammu* and Its Biblical Parallels, AOAT 384, Münster 2012, 292; Filitz: Gott (Anm. 3), 133-136.

12 Vgl. u.a. Aster: Light (Anm. 11), 352 u.ö.; Filitz: Gott (Anm. 3), 134-136.

13 Vgl. Aster: Light (Anm. 11), 56.

14 So bspw. in KAR 104 Vs. 3-14.

15 Vgl. T. Podella: Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt, FAT 15, Tübingen 1996, 124.

16 Filitz: Gott (Anm. 3), 136.

17 Vgl. Hartenstein: Unzugänglichkeit (Anm. 11), 74; siehe auch die Beschreibungen in Aster: Light (Anm. 11), 68, 71f.

18 Vgl. Filitz: Gott (Anm. 3), 137f. Siehe auch Pfeiffer: Kommen, 170f.; anders Aster: Light (Anm. 11), 132-141.

Aufnahme altorientalischer Vorstellungen

Doch lassen sich nicht alle Aspekte von Hab 3,*3-12 über den Motivkomplex Theophanie erklären: Dies gilt für die göttliche Entourage von Deber (Pest) und Rešef (Seuche), die, da sie grammatikalisch als Subjekte agieren, als Figuren und nicht als Bezeichnungen für Krankheiten verstanden werden. In der Kombination mit Jhwh in der Mitte ist das in 3,5 gezeichnete Bild singular,¹⁹ wobei Rešef und Deber in Abhängigkeit von Jhwh stehen, wie sich über die suffigierten Präpositionen zeigt. Grund und Ziel für die Bewegung – die mit $\text{הלך}/gehen$ und $\text{צא}/ausziehen$ beschrieben wird – bleiben zunächst unklar, ein Kriegszug ist aufgrund eines fehlenden Ziels (z.B. konkrete Feinde) und Heeres unwahrscheinlich, viel eher erscheint ihre Funktion einzig in der Begleitung Jhwhs zu liegen. Die akkadischen Äquivalente der Bewegungsverben (*alāku* und *wašû*) kommen häufig bei der Beschreibung von Prozessionen vor und weisen in einen kultischen Bereich.²⁰ Ebenfalls ungeklärt sind die Pferdewagen (3,8): Während Jhwh zwar durchaus als Himmels- oder Wolkenfahrer (Dtn 33,26; Jes 19,1; Ps 68,5,34; 104,3) oder Kerubenreiter (Ps 18,11) erscheinen kann, ist eine Verbindung mit Pferden oder Pferdewagen unüblich.²¹ Auch die bekannte Vorstellung eines Gottes auf Stierwagen²² passt nicht zu der Beschreibung in Hab 3,8. Neben Kriegswagen kamen Pferde jedoch bei kultischen Prozessionen zum Einsatz und wurden genau beobachtet, wie die Prozessionsomina, aber z.B. auch K 1356,²³ zeigen. Schließlich ist noch der Gegenstand מִטָּה (*mittu*) in 3,9, der mit Beschwörungen für die Anwendung präpariert wird, nicht ohne weiteres verständlich. Bei der *mittu*-Waffe handelt es sich um eine im altorientalischen Raum bekannte Götterwaffe, die bspw. Marduk

19 Rešef kommt in Dtn 32,24; Ps 76,4; 78,48; Hi 5,7; Hld 8,6 und 1Chr 7,25 vor, als Begriff oder Attribut, aber durchaus auch figurativ (vgl. Dtn 32,24; Hld 8,6). Deber ist außerbiblich kaum belegt, innerbiblisch häufig in Kombination mit negativ konnotierten Begriffen wie Schwert oder Hunger. Auch hier zeigt sich immer wieder eine figurative Verwendung (z.B. in Ps 91,6). Wird Jhwh in poetischen Theophanietexten begleitet, so von einer unbestimmten größeren Menge (Dtn 33,2; Ps 68,18; vgl. auch Joël 2,11; Sach 14,5).

20 Vgl. Pongratz-Leisten: Šulmi (Anm. 8), 153-158, 180-184; Filitz: Gott (Anm. 3), 166.

21 Alttestamentliche Verbindungen von Gottheiten, Wagen und Pferden sind 2Kön 2,11f.; 6,17; 7,6 und 2Kön 23,11, jedoch erscheint hier Jhwh nicht als Reiter.

22 Siehe z.B. den Wettergott von Aleppo; vgl. Filitz: Gott (Anm. 3), 185 Abb. 6.

23 Der Text über das von Sanherib angefertigte Bild bezieht sich auf die neuassyrische *akītu*-Prozession, aufgrund massiver Ähnlichkeiten können die Rituale in Aššur, Babylon und Uruk aber nebeneinander gestellt werden. Zu den einzelnen Orten, Zeiten und Handlungen siehe die Übersicht in Filitz: Gott (Anm. 3), 378-382.

im Kampf gegen Tiāmtu zusammen mit anderen Waffen nutzt (Ee. IV 35-39) und damit die Gegnerin besiegt (Ee. IV 130).²⁴ Da das Enūma Eliš als eine Art Hintergrundzählung für das *akītu*-Fest fungiert,²⁵ weisen die genannten Aspekte in den Bereich der *akītu*-Prozession. Es ist demnach anzunehmen, dass der Verfasser des Habakukliedes im babylonischen Exil ein solches Ritual erlebt hat.

Die genannte Prozession war Teil des mehrtägigen *akītu*-Festes, das im Frühling (Nisannu) und Herbst (Tašrītu) im Umfeld der Tag- und Nachtgleiche gefeiert wurde. Das als fröhlich zu charakterisierende Fest ist vom 3. Jt. bis ins 1. Jh. n. Chr. in Mesopotamien belegt. Relevant sind hier die Belege aus dem 1. Jt., die sich auf die Feierlichkeiten in Aššur, Babylon und Uruk beziehen.²⁶ Die Abläufe für das babylonische Frühjahrs-*akītu*²⁷ lassen sich wie folgt umreißen:

Vom 1.-7. Nisannu fanden primär nicht-öffentliche Riten im Tempel statt. Eine Ausnahme bildet die Ankunft vom Schreiber-gott Nabû am fünften Tag, der mit dem Schiff aus Borsippa ankam und abends am Uraš-Tor in einem öffentlichen Akt in Empfang genommen wurde (VAT 13834+14038 11'-16'): Tiere wurden geschlachtet, Essen bereitet und Räucherwerk angezündet, Fackeln erhellten die Nacht und die Anwesenden beteten zu Nabû. Es ist anzunehmen, dass ein derart großes Geschehen von den Babylonier*innen und ihren Gäst*innen gemeinsam begangen wurde.²⁸ Am 8. Nisannu verließ Marduk

24 Zu weiteren Texten, in denen die *mittu*-Waffe erwähnt wird, sowie zur Frage des Plurals siehe Filitz: Gott (Anm. 3), 193-196; vgl. auch J. Töyräänvuori: Weapons of the Storm God in Ancient Near Eastern and Biblical Tradition, SO 112, 2012, 147-180.

25 So u.a. daran zu erkennen, dass der komplette Text am 4. Tag des Frühjahrs-*akītu* verlesen wurde oder auch am doppelten Akt der Festsprechung am 8. und 11. Tag, der an das Enūma Eliš erinnert. Auch die Namen an den Prozessionsstationen erscheinen als Verweise auf die Mythendichtung, vgl. A. Zgoll: Königslauf und Götterrat. Struktur und Deutung des babylonischen Neujahrsfestes, in: Blum, E./Lux, R. (Hgg.): Festtraditionen in Israel und im Alten Orient, VWGTh 28, Gütersloh 2006, 43f., 48-60; Filitz: Gott (Anm. 3), 383-386.

26 Zu den Quellen vgl. Zgoll: Königslauf (Anm. 25), 72-75; Filitz: Gott (Anm. 3), 313-316. Zum *akītu*-Fest vgl. M.E. Cohen: The Cultic Calendars of the Ancient Near East, Bethesda, MD 1993, 400-453; J. Bidmead: The Akītu Festival. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia, Gorgias Diss. NES 2, Piscataway, NJ 2002; Pongratz-Leisten: Šulmi (Anm. 8); M.J.H. Linssen: The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practices, CunMon. 25, Leiden 2004; C. Ambos: Der König im Gefängnis und das Neujahrsfest im Herbst. Mechanismen der Legitimation des babylonischen Herrschers im 1. Jahrtausend v.Chr. und ihre Geschichte, Dresden 2013; Zgoll: Königslauf (Anm. 25), 11-80.

27 Beim Herbst-*akītu* variieren die Riten an den ersten Tagen, ab dem 8. Tag sind sie mit dem öffentlichen Teil identisch. Bzgl. eines Einflusses der Prozession auf Hab 3,*3-12 sind nur die öffentliche Teile relevant, daher können die Unterschiede in den nicht-öffentlichen Riten der Feste vernachlässigt werden.

28 Vgl. Filitz: Gott (Anm. 3), 347.

samt Gefolge seine Cella in Esağila und zog durch die Stadt zum *akītu*-Haus. Auf diesem Weg wurden elf Prozessionsstationen passiert, an denen Texte rezipiert und verschiedene Namen Marduks genannt wurden, wodurch kurze Unterbrechungen entstanden. Kurz vor Beginn des öffentlichen Teils der Prozession vollzog der König den halb-öffentlichen *harū*-Ritus.²⁹ Nachdem der heilige Bereich über das östliche Tor KÁ.SIKIL.LA verlassen wurde, erreichte der Zug den öffentlichen Raum. Über die Straße Ay-ibur-šabū ging es mit Pferdewagen nördlich zum Ištar-Tor. Vermutlich zogen die Gottheiten in einer bestimmten Reihenfolge, wie in Aššur, wo erst die niederen Gottheiten, dann der Wagen mit Aššur und anschließend die wichtigen Gottheiten durch die Stadt gingen.³⁰ Das Ištar-Tor wurde passiert und die Gefolgschaft anschließend auf Prozessionsschiffe verladen, die weiter zum *akītu*-Haus fuhren. In assyrischen Quellen wird dieses Festhaus als *akītu*-Haus der Steppe, *bīt akūt (ša) šēri*³¹, bezeichnet, was die mythische Verortung in der Wüste und damit im Raum des Chaotischen ausdrückt. Hier zeigt sich, dass der Prozessionsweg eine theologische Deutung vor dem Hintergrund des Enūma Eliš und des damit verbundenen Chaoskampfes erhielt: Öffentliche Orte der Stadt wurden auf mythische Orte hin transparent und konnten rituell begangen werden. Am 11. Nisannu kehrte die Gruppe auf gleichem Weg³² zurück in den Tempel, die Gäst*innen reisten anschließend ab.

Bei der babylonischen *akītu*-Prozession erfolgte über die Beteiligung professioneller wie nicht-professioneller Teilnehmer*innen in Ko-Präsenz eine öffentliche Form der Menschen- und Gottesbegegnung. Gottheiten und Menschen gingen einen kurzen Weg auf der öffentlichen Straße zusammen, bevor sich dieser für die nächsten Monate wieder trennte. Die Bevölkerung Babylons konnte am *adveniens*, an der Bewegung der Gottheiten, teilnehmen: Die Ankunft im Tempel (*adventus*) war das Ziel, die gemeinsame Erfahrung aller Teilnehmenden und Gottheiten aber war nur im Prozess der Bewegung möglich, im *adveniens*. Diese Erfahrung endete mit dem *adventus*, wenn sich die Tempeltore hinter Marduk wieder schlossen. Das Geschehen barg das Potential für ein Ereignis, ein Widerfahrnis:³³ Horizontale und vertikale Welt berührten sich, ein Raum zur wechselseitigen Kommunikation war eröffnet, Raum und Zeit konnten als mythische Orte und Zeiten erfahren werden, in denen sich der Kampf gegen das Chaos er-

29 Vgl. hierzu Zgoll: Königslauf (Anm. 25), 34-37; Filitz: Gott (Anm. 3), 367-371.

30 So zu erkennen in KAV 49 und K 1356. Für Babylon fehlt eine solche Schilderung, es ist aber davon auszugehen, dass auch hier die Gottheiten nicht ungeordnet in einer Prozession gingen.

31 Vgl. Pongratz-Leisten: Šulmi (Anm. 8), 71-74.

32 Vgl. Pongratz-Leisten: Šulmi (Anm. 8), 41; Cohen: Calendars (Anm. 26), 423.

33 Zum Begriff vgl. D. Mersch: Ereignis und Aura. Zur Dialektik von ästhetischem Augenblick und kulturellem Gedächtnis, Musik & Ästhetik 3, 1997, 27-36; zur *akītu*-Prozession als Ereignis siehe Filitz: Gott (Anm. 3), 436-439.

eignete. Dieser ging zugunsten Marduks aus, dessen Herrschaft im Fokus stand und in dessen Folge die kosmische, religiöse, politische und soziale Ordnung wiederhergestellt wurde,³⁴ womit sich die Prozession als eine Form öffentlicher (Marduk-)Theologie und «Popularisierung von Theologie»³⁵ darstellte. Da es sich um einen Weg in und durch die Öffentlichkeit handelte und zu dem Fest auch Gäst*innen anreisten, ist es möglich, dass auch Personen aus der Gruppe der Exilierten hieran partizipierten.

Für das Habakuklied bedeutet dies, dass sich Rešef und Deber vor dem Hintergrund der Prozessionsgruppe verstehen lassen. Wie in Aššur die niederen Gottheiten vor und die wichtigen hinter dem Gotteswagen ziehen, so erscheint Deber als Vor- und Rešef als Nachhut einer Jhwhprozession, beide vermutlich zu Fuß. Dabei bleibt der Text (wie auch mit Jam in 3,8) in der levantinischen Tradition verortet. In der Mitte befindet sich der Wagen, der von Pferden gezogen wird: Auch dies entspricht den Gegebenheiten der *akītu*-Prozession, wie die Prozessionsomina (Zeile 90-93), aber auch VAT 13596 zeigt, ferner ziehen in Ee. IV 50-54 Pferde Marduks Sturmwagen. Zusätzlich findet sich immer wieder die Erwähnung der göttlichen *miṭtu*-Waffe, die im Enūma Eliš beim Sieg über Tiāmtu eine Rolle spielt, aber auch in der Prozession, wie K 1356³⁶ für Aššur und KAR 104³⁷ für Babylon verdeutlicht.³⁸ Auch zwei weitere Aspekte in 3,*3-12 lassen sich jetzt deuten: Der überraschende Stopp der Gottheit in 3,6 kann als Unterbrechung der Prozession verstanden werden, wie sie an den Prozessionsstationen vorkam. Ferner kann sich das Verweilen der Sonne in ihrer Wohnung (3,11) auch auf ihren Tempel beziehen, sodass die Sonnengottheit nicht an der Prozession teilnimmt, sondern den vorbeiziehenden Jhwh nur demütig grüßt.

Auch andere Aspekte des Habakukliedes lassen sich im Kontext einer Prozessionserfahrung neu verstehen, da eine thematische Schnittmenge mit poetischen

34 Vgl. hierzu Filitz: Gott (Anm. 3), 433-436.

35 Pongratz-Leisten: Šulmi (Anm. 8), 5.

36 K 1356 lk. Rd. 32: «die Waffe und Kāšidūti [= ^{giš}TUKUL *kašidūti*; JF], sind postiert auf dem Wagen des Aššur»; Pongratz-Leisten: Šulmi (Anm. 8), 253. Unklar ist, ob hier eine Waffe oder zwei gemeint sind.

37 KAR 104 Rs. 28f.: «Es zog aus der gewaltige Sohn des Fürsten des *apsū*, ergreifend die Götterwaffe [= *miṭtu*; JF], niedertretend den Drachen»; Pongratz-Leisten: Šulmi (Anm. 8), 253.

38 Beide Texte zeigen inhaltliche Gemeinsamkeiten mit Hab 3,*3-12. Dies meint keine literarische Abhängigkeit, verdeutlicht aber, dass einige Themen des Liedes Resultat einer Prozessionserfahrung sein können.

Theophanietexten vorliegt.³⁹ Dies betrifft die Bewegung, die als wesentliches Element des Motivkomplexes erschien, aber auch auf den Zug durch die Stadt bezogen werden kann, der – wie das *Enūma Eliš* zeigt – im Kontext des Chaoskampfes zu verstehen ist. Die Lichteffekte, allen voran der *melammu*, können zusätzlich zum Ausweis der göttlichen Macht auch auf das Aussehen der Kultbilder in der Prozession⁴⁰ bezogen werden, deren Glanz z.B. in den Omina auf die Zukunft weist. Auch die Waffen und der Einbezug der Völker als eine Form von Öffentlichkeit, das göttliche Königtum, die Gottesbegegnung und die Transparenz von immanentem und mythischem Raum sind Motive, die sich sowohl von poetischen Theophanietexten als auch von Prozessionserfahrungen her verstehen lassen. Die Reaktionen des Kosmos und die Wetterphänomene sind in 3,*₃₋₁₂ einzig aus dem Motivkomplex heraus abzuleiten.

In Kombination von Prozessionserfahrung und Theophanie verband der Verfasser Elemente der levantinischen Tradition mit Aspekten der babylonischen Kultur, sodass hier «eine Prozessionstheophanie in poetischer Form»⁴¹ entstand. Da in 3,*₃₋₁₂ Jhwh als Kämpfer gegen das Chaos auftritt, ist eine deutliche Aussage gegen die mit der *akītu*-Prozession verbundenen Marduktheologie gesetzt, da Jhwh hier anstelle von Marduk einherzieht und das Chaos besiegt. Versteht man dies als Bestreitung von Marduks Herrschaft, ist für die Entstehung eine Schwächung der Marduktheologie anzunehmen, wie sie in spätexilischer Zeit durch die Religionspolitik Nabonids u.a. im Ausfall der *akītu*-Prozession deutlich wurde. Die hier entstandene Lücke konnte Jhwh schließen, indem er als der eigentliche Götterkönig auftritt, der gegen das Chaos in den Kampf zieht. Alternativ ist eine frühnachexilische Entstehung unter Darius I. denkbar, z.B. im Kontext der Niederschlagung der Unruhen in der Zeit seines Regierungsantritts, die sich als Schwächung der babylonischen Gottheiten deuten ließe. Als Entstehungsort ist Babylon als Stätte der *akītu*-Prozession anzunehmen. 3,*₃₋₁₂ postuliert Jhwh (anstelle von Marduk) als den göttlichen König, der unterwegs ist in dieser Welt, mit dem Begegnung stattfinden kann, der aber noch nicht am Ziel des Weges angekommen ist.

39 Vgl. Filitz: Gott (Anm. 3), 448-454.

40 Vgl. KAR 104 9f.: «Großer Herr, dessen Schreckensglanz herrschaftlich ist, der furchtbare Glanz seiner Gestalt vor ihm geht»; Pongratz-Leisten: Šulmi (Anm. 8), 253.

41 Filitz: Gott (Anm. 3), 461.

Der Weg des Herrn bei Habakuk

Für den Motivkomplex Theophanie und die *akītu*-Prozession spielt die göttliche Mobilität eine entscheidende Rolle. In beiden Fällen stellt sie die Möglichkeiten für eine Begegnung mit dem Götterkönig her, wobei diese im Motivkomplex stärker im Raum der Natur, bei der Prozession eindeutig im urbanen Kontext angesiedelt ist. Der Endpunkt der Bewegung spielt beim Motivkomplex eine untergeordnete Rolle, dort ist vor allem das funktionale Ziel von Bedeutung, bspw. dass Jhwh auszieht, um zu kämpfen. Bei der Prozession als Geschehen der institutionell verankerten Gottespräsenz ist der Tempel als konkretes Ziel klar, die Begegnung zwischen Menschen und Gottheiten ereignet sich aber nur im *adveniēns*, im gemeinsamen Weg auf der Straße und wird mit dem *adventus* beendet. Die Ankunft im Tempel ist dann wiederum verbunden mit dem funktionalen Ziel im Sinne des Sieges über Tiāmtu. Dass das Habakuklied keinen Tempel kennt, liegt daran, dass er (noch) nicht (wieder) existiert, was dann mit der Idee der göttlichen Mobilität (und den damit verbundenen Motiven aus dem Bereich Transport) kombiniert wird. Wie bei der Prozession ist zu erwarten, dass Jhwh in seine Wohnstätte ziehen wird, aber wo, wann und wie sich das vollzieht, ist nicht klar, denn noch ist er unterwegs. Diese Mobilität, die ihren äußeren Anlass im Kampf gegen Jam haben mag, letztlich aber auf der Initiative Jhwhs beruht, in der Welt präsent zu sein, erlaubt eine Begegnung mit dem lyrischen Ich. Diese Begegnung findet in aller Öffentlichkeit statt, jenseits von Tempelmauern und heiligen Bereichen. Doch ist diese Berührung nicht das Ziel, sondern nur ein Punkt auf Jhwhs Weg, wie bei einer Tangente: Vor dem Hintergrund von Prozession und Chaostkampf, wobei Ankunft im Tempel, Sieg und Festschreibung des Königtums miteinander verknüpft sind, ist der *adveniēns*, die Bewegung Gottes, auch im Habakuklied vom *adventus* her bestimmt. Die Erwartung, dass Jhwh ankommen wird, erscheint als ein Moment von Hoffnung, auch wenn er noch unterwegs ist – hier lässt sich eine Nähe zur Zionstheologie erahnen, die im Text selbst aber keinen Raum erhält. So befindet sich Jhwh im Dazwischen, ist für das lyrische Ich nur für einen kurzen Moment erreichbar und doch ist deutlich, dass Jhwh – und nicht Marduk – mit seinem Wagen gegen das Chaos zieht. Die Wagen stehen für das kommende Heil, das sich für jene darstellt, die Jhwh als den Götterkönig erkennen, anerkennen, bekennen und ihm so begegnen. Der Weg des Herrn verläuft ohne genanntes Ziel, im Dazwischen. Was hier zählt, ist der Moment der Begegnung.

2. Ezechiel und Deuterocesaja: Jhwhmobil und Jhwhstraße

Ezechiel und Deuterocesaja, zwei wichtige Vertreter der exilisch-frühnachexilischen Prophetie, diskutieren ebenfalls, wie und wo Jhwh nach der Katastrophe gegenwärtig sein kann. Beide halten an der Vorstellung fest, dass die *praesentia dei* weiterhin und wieder neu möglich ist und verwenden ebenfalls Bilder aus dem Bereich von Mobilität und Transport: Ezechiel spricht vom Jhwhmobil, Jesaja von der Jhwhstraße.

*Ezechiel*⁴² nutzt die Vorstellung von Jhwhs Herrlichkeit (כְּבוֹד / *Kabod*), die in den alttestamentlichen Texten erscheint als «ein personifiziertes Abstraktum, das aus dem intersubjektiven Ereigniszusammenhang von ‚Erweis der Ehre‘ und ‚Ehrengabe‘ [...] entsteht, das als Glanz- oder Lichtphänomen in der Gottesbegegnung beschrieben wird und für den Menschen in spezifischer Weise, das heißt zumeist im heilvollen Handeln JHWHs in Schöpfung und Geschichte [...] erfahrbar wird»⁴³. Bei Ezechiel dient sie in den Visionen – Berufung (*1-3), erste (*8-11) und zweite Tempelvision (*40-48) – als mobile «Erscheinungsform»⁴⁴ der göttlichen Gegenwart, die es ermöglicht, Jhwh außerhalb des Tempels zu begegnen.⁴⁵

1,4-28 beschreibt die vier Wesen in der Wolke sowie die Gestalt des Wagens. Über den Wesen befindet sich eine Platte, darauf wiederum etwas, das einem Thron gleicht mit einer menschenähnlichen Figur, umgeben von Edelsteinen und Feuerschein sowie von Glanz. Das Leuchten der Erscheinung wird mit dem Regenbogen verbunden (1,28) und als כְּבוֹד יְהוָה, als *Kabod Jhwhs*, identifiziert.⁴⁶ In der ersten Tempelvision wird Ezechiel nach

42 Hier wird angenommen, dass die ältesten Texte in Form einer Grundschrift, zu der die Visionen gehören, auf die exilische Zeit und den babylonischen Raum zurückgehen. Zu Fragen der Redaktion vgl. K.-F. Pohlmann: Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt 2008, 29-73; Y. H. Min: Die Grundschrift des Ezechielbuches und ihre Botschaft, FAT II 81, Tübingen 2015, 19-35; B. Kilchör: Wiederhergestellter Gottesdienst. Eine Deutung der zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48) am Beispiel der Aufgaben der Priester und Leviten, HBS, Freiburg 2020, 19-23; C. Koch: Gottes himmlische Wohnstatt. Transformationen im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilszeit, FAT 110, Tübingen 2018, 134-146.

43 T. Wagner: Gottes Herrlichkeit. Bedeutung und Verwendung des Begriffs *kābōd* im Alten Testament, VTSup 151, Leiden 2012, 421.

44 Wagner: Herrlichkeit (Anm. 43), 268.

45 Die einzige Erwähnung des *Kabod* außerhalb der Visionen findet sich in dem späten Vers 39,21; vgl. Wagner: Herrlichkeit (Anm. 43), 279-283.

46 Nach dem Auftrag erschallt eine Doxologie und das Getöse von Wesen und Wagen erklingt von Neuem (3,12f.). In 3,23 erscheint der *Kabod Jhwhs* dem Propheten wieder, jedoch muss er zu ihm in eine Ebene gehen.

Jerusalem geführt (8,3f.)⁴⁷ und gelangt vom Tor der Stadt in den Tempelbereich. Besondere Aufmerksamkeit erhält in Ez 10 der Wagen. Der Kabod Jhwhs erhebt sich vom Kerub zur Schwelle des Tempels und zieht in den Vorhof, wobei der innere Vorhof bzw. das Haus von der Wolke (10,3f.) und der Vorhof vom Glanz des Kabod Jhwhs (10,4) erfüllt wird. In 10,18 platziert sich der Kabod Jhwhs über den Keruben, die sich erheben, hinausziehen und mit dem Kabod des Gottes Israels⁴⁸ am östlichen Tempeltor Aufstellung nehmen (10,19). In 11,22f. erhebt sich der Kabod Jhwhs, verlässt die Stadt und zieht auf den Berg im Osten. In der zweiten Tempelvision⁴⁹ steht der eschatologische Tempel der Heilszeit im Fokus, der als Urbild dem Jerusalemer Tempel entgegengestellt wird. Zwischen altem und neuem Tempel befindet sich ferner ein vorübergehendes, begrenztes Heiligtum (11,16), das die Beziehung mit Jhwh im Exil ermöglicht.⁵⁰ In 43,1-9 zieht der Kabod von Osten in den Tempel, begleitet wird er von einem Brausen, als Folge erleuchtet die Erde.⁵¹ Vom Osttor wird der Prophet in den inneren Vorhof gebracht und sieht den Kabod Jhwhs das Haus erfüllen (43,5; vgl. auch 44,4). Eine Stimme verkündet, dass Jhwh diesen Ort als seinen Thron anerkennt und für immer unter den Israeliten wohnen will (43,7).

Die Texte *Deuterocesajas*⁵² versuchen ebenfalls, die *praesentia dei* über das Motiv von Jhwhs An- und Abwesenheit neu zu denken. Dessen Mobilität⁵³ mag zunächst nur eine geringe Rolle spielen, allerdings erscheint sie in 40,*1-11 und 52,7-10 an prominenter Stelle, wodurch der Eindruck einer Bewegung von einem

47 8,4 erscheint als redaktioneller Zusatz; vgl. Min, Grundschrift (Anm. 42), 160.

48 Die Bezeichnungen Kabod Jhwhs und Kabod des Gottes Israels kommen nebeneinander vor, wobei Letztgenannte einen engeren Bezug bei der Fortbewegung zu den Keruben hat, während der Kabod Jhwhs freier in der Bewegung erscheint; vgl. Min: Grundschrift (Anm. 42), 158-160.

49 Diese ist als Fortführung der Prophetie aus frühnachexilischer Zeit zu sehen; vgl. Wagner: Herrlichkeit (Anm. 43), 244-247.

50 Vgl. Min: Grundschrift (Anm. 42), 334-341; siehe auch Karl-Friedrich Pohlmann: Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1-19, ATD 22,1, Göttingen 1996, 166f.; M. Greenberg: Ezechiel 1-20, HThKAT, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2001, 220. Eine konkrete Kultpraxis im Exil habe jedoch nicht im Vordergrund gestanden, sondern sei hinter der Naherwartung auf Rettung zurückgetreten.

51 Dies erscheint als Reaktion auf den lichtvollen Kabod in Analogie zum *melammu*.

52 Der älteste Kern Deuterocesajas findet sich vermutlich in Jes *40-48, vgl. u.a. U. Berges: Jesaja 40-48, HThKAT, Freiburg im Breisgau 2008, 34-38; F. Hartenstein: Was sind die Götter bei Deuterocesaja und in den späten Psalmen?, in: C. Schwöbel (Hg.): Gott – Götter – Götzen. Kongressband des 14. Europäischen Kongresses für Theologie 11.-15. September 2011 in Zürich, VWGTh 38, Leipzig 2013, 224.

53 Hier wird die Rückkehr Jhwhs, nicht jener der Exilierten beschrieben; vgl. C. Ehring: Die Rückkehr JHWHs. Traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Jesaja 40,1-11, Jesaja 52,7-10 und verwandten Texten, WMANT 116, Neukirchen-Vluyn 2007, 46-48 u.ö.; anders H.-J. Hermisson: Deuterocesaja. 3. Teilband Jesaja 49,14-55,13, BKAT XI/3, Göttingen 2017, 692-694.

entfernten Ort in Richtung Zion und Jerusalem und von hier aus weiter in alle Welt entsteht, womit Zion jeweils zum Ziel, Zentrum und Ausgangspunkt der Bewegungen wird. Ob 40,*1-11; 52,7-10 als Pro- und Epilog Teil der Grundschrift sind, ist umstritten,⁵⁴ erscheint aber durch die Erwähnung verschiedener Themen aus Jes *40-48 als nicht unwahrscheinlich.⁵⁵ Die Auseinandersetzung mit mesopotamischer Theologie⁵⁶ weist auf einen exilischen Hintergrund und damit auf Entstehungsort und -zeit im Neubabylonischen Umfeld hin. Die Verse werden somit als literarische Rahmung bei der ersten Zusammenstellung der ältesten Texte verstanden.⁵⁷

40,*1-11 besteht aus vier Abschnitten, die jeweils von Imperativen geprägt sind. Die Adressaten in 40,1 bleiben unbestimmt, nicht aber der Urheber der Worte – Jhwh – und seine Beziehung zu Israel. Als Kunde soll an Jerusalem ergehen, dass die Strafe abgesehen ist (40,1f.). 40,3-5 wird als Ruf einer Stimme eingeleitet: Für Jhwh soll in der Wüste ein ebener Weg geschaffen werden, damit der Kabod Jhwhs offen- und sichtbar werde vor aller Welt. Berge und Täler sollen sich in Bewegung versetzen, womit die Straße kosmische Dimensionen annimmt. 40,3 wird von 40,6 in ähnlicher Weise aufgenommen, jedoch wechselt die Person und der Vergleich mit der Flora bleibt unklar: Sprachliche wie inhaltliche Schwierigkeiten lassen 40,6-8 als sekundären Eintrag erscheinen.⁵⁸ In 40,9 richten sich die Imperative an die Freudenbotin Zion bzw. Jerusalem, denn sie soll Gottes Kommen auch den Städten Judas verkünden: Jhwh ist gegenwärtig, er kommt als starker Krieger⁵⁹ und Hirte, beides Aspekte altorientalischer Königsvorstellungen. 52,7-10 beginnt mit dem Freudenboten, der über die Berge auf Zion zuläuft und die gute Botschaft verkündet:

- 54 Vgl. Koch: Wohnstatt (Anm. 42), 90-92 mit einer Darstellung der Positionen; vgl. auch Ehring: Rückkehr (Anm. 53), 11-18. Beide Abschnitte sind durch zahlreiche Begriffe und Motive miteinander verbunden; vgl. Ehring: Rückkehr (Anm. 53), 90-93.
- 55 Vgl. R. G. Kratz: Kyros im Deuterocesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55, FAT 1, Tübingen 1991, 151.
- 56 Dies zeigt sich in der monotheistischen Diskussion (vgl. z.B. M. Albani: Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterocesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient, ABG 1, Leipzig 2000, 171-201), aber auch in der Kultbildpolemik (z.B. A. Berlejung: Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bildpolemik, OBO 162, Fribourg/Göttingen 1998, 369-391 u.ö.); zusammenfassend Berges: Jesaja (Anm. 52), 56-59.
- 57 Zu verschiedenen Positionen siehe Kratz: Kyros (Anm. 55), 148-152, 168-174; Ehring: Rückkehr (Anm. 53), 94; Hermisson: Deuterocesaja (Anm. 53), 708-712, 738f. u.ö.; Berges: Jesaja (Anm. 52), 94-98.
- 58 Vgl. Ehring: Rückkehr (Anm. 53), 20f.; Berges: Jesaja (Anm. 52), 97. Hierfür spricht auch der inhaltliche Zusammenhang über das Wort Gottes mit 55,10f. Hermisson sieht nur 40,7b als sekundär an; vgl. Hermisson: Deuterocesaja (Anm. 53), 687-695.
- 59 Vgl. Ehring: Rückkehr (Anm. 53), 56.

Jhwhs Königtum, das Frieden, Gutes und Heil bedeutet (52,7). Die Szenerie wechselt zu den jubelnden Wächtern, die Jhwhs Rückkehr sehen. In 52,9 ergeht der Freudenaufruf im zweifachen Imperativ an die Trümmer Jerusalems, die durch die Personifikation gleichsam zum Leben erweckt werden.⁶⁰ Die Offenbarung von Jhwhs Herrschaft geschieht vor aller Welt (52,10).⁶¹

Beide Texte zeigen einen hohen Grad an Visualität: Bei Ezechiel ist es die Schilderung u.a. von Wesen, Wagen und Thron, wobei über die vergleichenden Beschreibungen die Deutung in der Schwebe bleibt.⁶² Die Gottheit auf der Platte adaptiert womöglich mesopotamische Vorstellungen.⁶³ Bei Deuterocesaja wird Jhwhs Rückkehr detailliert beschrieben, auch wenn Jhwhs Aussehen weitestgehend im Dunkeln bleibt. Der erhobene Arm erinnert aber an die Ikonographie des schlagenden Gottes und könnte so ebenfalls ein materielles Vorbild, z.B. ein Kultbild, haben. Darüber hinaus finden sich bei Ezechiel (1,24f.; 3,12f.; 10,5; 43,2) und Deuterocesaja (40,3.5.9; 52,7; 8f.) akustische Elemente.

Traditionen und Motive bei Ezechiel und Deuterocesaja

Ähnlich wie in Hab 3 erfolgen auch bei Ezechiel und Deuterocesaja Rückgriffe auf bekannte Elemente, wie den *Motivkomplex Theophanie*. Hier steht besonders das Moment der göttlichen Bewegung im Mittelpunkt, da die Ortsveränderung als Voraussetzung für die Gotteserscheinung nötig ist. In den Visionen Ezechiels legt sich die Bewegung, konkret das *Kommen* (בוא), wie eine Rahmung um die Texte: In 1,4 kommt die Erscheinung aus dem Norden; in 43,2-4 wird, unter Rückgriff auf das vergangene Kommen zum Gericht (43,3), das heilvolle Kommen für das künftige Heiligtum beschrieben. Die Bewegung des Kabod wird vor allem über das Kerubengefährt, das *Jhwhmobil*, betont, wobei (besonders in 1,4-28) das Gehen, Emporheben und Stehenbleiben ausführlich dargestellt werden. Dem

60 Vgl. M. Emmendorffer: Gottesnähe. Zur Rede von der Präsenz JHWHs in der Priesterschrift und verwandten Texten, WMANT 155, Göttingen 2019, 232.

61 Es lässt sich eine Rahmung erkennen: In 52,7.10 steht das Motiv des Heils, in 52,8.10 das Sehen der Augen und im Zentrum (52.8f.) Jhwh; vgl. Emmendorffer: Gottesnähe (Anm. 60), 233.

62 Vgl. Greenberg: Ezechiel (Anm. 50), 52.

63 O. Keel: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Teil 1-2, Orte und Landschaften der Bibel IV,1, Göttingen 2007, 699-701. Abb. 469, ein neuassyrisches Siegel, zeigt eine, auf einem Pferd stehende Sonnengottheit, während links und rechts zwei Mischwesen eine Platte halten, die der geflügelten Gottheit bis zum Bauch reicht. Weiterhin sind ein Fischpriester und ein Adorant zu sehen. Siehe ferner auch C. Uehlinger: Virtual Vision vs. Actual Show. Strategies of Visualization in the Book of Ezekiel, WdO 45, 2015, 72-81.

Wagen sind horizontale und vertikale Bewegungen sowie Bewegungsunterbrechungen (Stillstand) möglich. In Kapitel 10 wird der Auszug des Kabod Jhwhs als Abfolge von Erheben, Hinausziehen und Verweilen über den Keruben beschrieben, die ihrerseits zwischen Bewegung und Stillstand wechseln. Mit ihrem Flügelschwingen in 11,22 zieht die Herrlichkeit Jhwhs schließlich aus der Stadt aus, um auf dem östlichen Berg zu verweilen. Die Bewegung findet ihr eschatologisches Ende in 43,7.9 mit dem ewigen Wohnen inmitten Israels. Da dieses noch aussteht, ist Jhwhs Mobilität in der Zwischenzeit nach wie vor möglich, denkbar und erwartbar durch das Jhwhmobil.

Weitere Elemente des Motivkomplexes sind Wetterphänomene (Sturmwind, Wolke⁶⁴, Blitze, Regenbogen)⁶⁵ sowie die Lichteffekte und hier besonders der Glanz (1,4.13.27f.; 10,4). Da eine Vielzahl von Lichteffekten kombiniert wird, ist eine rein astrale Deutung nicht zwingend. Der *Glanz* (גִּיּוֹרָה) kann, muss aber nicht, solar verstanden werden und so ist es naheliegend, vom *melammu* auszugehen,⁶⁶ zumal der Glanz die Erscheinung umgibt, was dem *melammu* als Strahlenkranz entspricht. Somit wird die Königsherrschaft Jhwhs ausgedrückt, da er der *melammu*-Träger ist und nicht die babylonischen Gottheiten. Zugleich zeigt der Glanz die Gegenwart Jhwhs an, die auch außerhalb des Tempels erscheint. Die strahlende *praesentia dei* färbt sodann beim Einzug ins neue Heiligtum auf die Erde ab, die ihrerseits zu leuchten beginnt.

Die Rahmentexte Deuterocesajas nutzen nur vereinzelt den Motivkomplex: Auch hier ist das königliche Kommen Jhwhs (בִּיּוֹא) wichtig (40,9). Vor diesem Hintergrund lässt sich ein Blick auf die *Jhwhstraße* werfen, die durch die Mitarbeit kosmischer Größen entsteht. Dies kann als Reaktion bzw. Auswirkung auf den Kosmos gesehen werden, allerdings erscheint dies als Aufforderung und nicht als erfolgtes Geschehen. Die Einebnung von Bergen und die Aufschüttung von

64 Die Wolke wird auch in der Priesterschrift als Präsenzform Jhwhs verstanden. Da sie als Präsenz- oder Absenzmarker (Ez 8-11) der Gottesgegenwart erscheinen kann, gehört sie auch in den Bereich der Tempeltheologie.

65 Blitze und Regenbogen gehören auch zu den Lichteffekten.

66 Vgl. C. Koch: Vorstellungen von Gottes Wohnort im Ezechielbuch, in: J.C. Gertz/ C. Körting/ M. Witte (Hgg.): Das Buch Ezechiel. Komposition, Redaktion und Rezeption, BZAW 516, Berlin/Boston 2020, 212f. Koch deutet dies als Hinweis auf einen solarisierten Jhwh, da er den *melammu* im Kontext der Flügelsonne versteht. Der *melammu* zeigt aber zuerst einen Status und keinen astralen Zuständigkeitsbereich an. Dies bedeutet aber nicht, dass solare Elemente der Jhwh-Verehrung hier nicht andocken konnten.

Tälern zugunsten der ebenen Bahn könnten so ein Spielen mit Elementen des Motivkomplexes der Theophanie sein.⁶⁷

Als zweite Tradition finden sich Aspekte der *Zionstheologie*. Bei Ezechiel erfolgt die Identifikation der Wesen mit Keruben (10,1.18-22; 11,22), was als Hinweis auf den Tempel zu verstehen ist, denkt man z.B. an Jhwh als Kerubenthroner (Ps 99,1f.).⁶⁸ Auch der Kabod kann, schon vorexilisch, mit dem Tempel verbunden werden.⁶⁹ Der Thron in Ez 1,26 wiederum ruft den Thron im Tempel ins Gedächtnis: Mit diesem eigentlich statisch wirkenden Element des Sitzens⁷⁰ wird hier nun aber gerade die Mobilität Jhwhs ausgedrückt, da sich der Thron auf dem Gefährt befindet. Auch erinnert der nördliche Sturmwind an den Zion, den Ps 48,3 im Norden verortet. Schließlich ist Jerusalem auch Teil der Vision: Die «Götzenstadt»⁷¹ ist angefüllt mit Frevel, weswegen Jhwh sie verlässt.⁷² Der Kabod erhebt sich von dem Kerub (10,4), was als Anspielung auf die zwei Figuren im Allerheiligsten erscheint,⁷³ und bewegt sich schrittweise hinaus aus Tempel und Stadt (10,18; 11,23). So wird dem Anspruch Jerusalems, Wohnstatt Jhwhs zu sein, widersprochen: Jhwh wohnt nicht bedingungslos an diesem Ort, wird er verunreinigt, kann er ihn verlassen. Der Bezug zur Stadt bleibt aber bestehen, wenn der Kabod auf dem Berg im Osten und damit in Sichtweite verweilt. Die Wolke, die die verlassenen Räume ausfüllt, erinnert an Jes 6,4, wo der Rauch als Präsenzmarker den Raum erfüllte (vgl. auch 6,1), in dem Jhwh residierte. In Ez 10,4 markiert die Wolke hingegen die Abwesenheit als ein die Leere auffüllendes «undurchdringliche[s] Wolkendunkel»⁷⁴. Im neuen Heiligtum erfüllt dann wieder

67 In Weiterführung von Filitz: Gott (Anm. 3), 231f.

68 Vgl. Greenberg: Ezechiel (Anm. 50), 54f.; P. Riede: Art. Keruben/Kerubenthroner, in wiblex: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15921/>, 2011 (abgerufen am 15.01.2021).

69 So u.a. in Ps 24; 29 (vgl. u.a. Wagner: Herrlichkeit (Anm. 43), 297-306, 422). Eine Verbindung von Kabod und Tempel kennt auch Jes 6,3. Zu Ähnlichkeiten mit Jes 6 vgl. Greenberg: Ezechiel (Anm. 50), 53, 55; Emmendorffer: Gottesnähe, 211, 220-222.

70 Besonders gut erkennbar auch in der Ikonographie des sitzenden bzw. thronenden Gottes.

71 Min: Grundschrift (Anm. 42), 322.

72 Diese Beschreibung erscheint als implizite Aufforderung an die Adressat*innen, keinen falschen Kult zu betreiben. Eine Abwehr synkretistischer Versuche findet sich auch an anderen Stellen bei Ezechiel. So werden Praktiken der Exilierten als Götzendienst abgewertet; z.B. 14,1-11; 20,30-32; vgl. Min: Grundschrift (Anm. 42), 322-337.

73 Vgl. auch 9,3. Dies ist über den Singular im Vergleich zum Plural der Kerubenwesen mit dem Wagen zu erkennen. Siehe auch Min: Grundschrift (Anm. 42), 162.

74 Hartenstein: Unzugänglichkeit (Anm. 11), 141 (im Original hervorgehoben); vgl. auch Koch: Vorstellungen (Anm. 66), 220f.

die Herrlichkeit das Haus.⁷⁵ Dieser Tempel verweist auf seinen Vorgänger, da er u.a. zum Land Israel gehört und die Architektur an den ersten Tempel erinnert.⁷⁶ Der Bau wird von Jhwh geschaffen, sodass «das himmlische Heiligtum selbst der Ort sein soll, an dem sich die Gegenwart Gottes auf der Erde manifestiert»⁷⁷.

Bei Deuterocesaja ist die Zionstheologie überaus präsent: In 40,9 ist Zion Freudenbotin für die Städte Judas, in 52,7 Empfangende der Botschaft und Zielort von Jhwhs Bewegung. Zion wird in direkter Nähe zu Jerusalem genannt, wobei ein Ineinander von Jerusalem als Lebensraum der Bevölkerung und Zion als Ort der kultischen Gottesgegenwart⁷⁸ entsteht. Dass das Tempelgebäude vermisst wird, wundert angesichts der in Trümmern liegenden Stadt nicht. Somit fehlt aber der Bewegung der konkrete Ort der Ruhe, des Niederlassens. Die Rückkehr Jhwhs nach Jerusalem und Zion ist sicher, wie genau seine Anwesenheit vorzustellen ist, bleibt jedoch unklar. Die Offenheit an dieser Stelle entsteht auch durch die Konzeption des Textes, der Jhwh aus der Peripherie⁷⁹ auf die Stadt als Zentrum zukommen lässt, eine tatsächliche Ankunft aber nicht beschreibt und auch die Frage, wie er sich dort aufhalten will – wie z.B. in Ez 43,7.9 als ewiges Wohnen – umgeht. Solange es keinen neuen Tempel gibt, kann sich das Wohnen nicht ereignen. Zion und Jerusalem sind deswegen als Ganzes Ort der Gottesgegenwart, ohne architektonische Konkretisierung. Für das Umfeld Jerusalems und die Welt gibt sich Zion als Zentrum der Freudenbotschaft zu erkennen, da Jhwhs Kommen Konsequenzen für Stadt und Land hat. Indem Jhwh die Wüste als Ort des Chaos hinter sich lässt, stellt er die Ordnung her, die im Zentrum seiner Gegenwart am stärksten ist und nach außen abstrahlt. Diese Ordnung ermöglicht Wohlergehen für die Bevölkerung sowie Schutz vor Feinden, wie 52,7 zeigt.⁸⁰

Auch die Betonung von Jhwhs Königtum steht in enger Verbindung zur Tempeltheologie, wird doch der Tempel als Palast der Gottheit vorgestellt. Die Proklamation der Herrschaft als eines gegenwärtigen Geschehens durch den Boten erzeugt ein Ineinander von ingressivem und durativem Aspekt: Zions Gott hat

75 Vgl. Hartenstein: Unzugänglichkeit (Anm. 11), 143f.

76 Vgl. Kilchör: Gottesdienst (Anm. 42), 229-233.

77 Kilchör: Gottesdienst (Anm. 42), 226.

78 Vgl. Ehring: Rückkehr (Anm. 53), 87 Anm. 360.

79 Vgl. Ehring: Rückkehr (Anm. 53), 50 u.ö.

80 Vgl. Ehring: Rückkehr (Anm. 53), 176.

die Herrschaft errungen und herrscht infolgedessen als König.⁸¹ Der Ruf über die Königsherrschaft (יְהוָה מֶלֶךְ / *Jhwh ist König* bzw. *ist König geworden*) findet sich in ähnlicher Form in den Jhwh-König-Psalmen. Die Formel ist vorexilisch belegt (vgl. Ps 47,9 und 93,1), besonders wichtig ist hier Ps 99, der Jhwhs Königtum mit dem Zion als Herrschaftssitz verbindet.⁸² In den deuterocesajanischen Rahmentexten fällt dann umso deutlicher auf, dass zwar Jhwhs Rückkehr nach Zion in Gestalt des sichtbaren Kabod, nicht aber sein Verbleib an diesem Ort beschrieben wird.⁸³

Es ist zu erkennen, dass Ezechiel und Deuterocesaja modifizierend Theophanie und Zionstheologie nutzen, um die beiden Bereichen inhärente Thematik von Jhwhs Gegenwart für die aktuelle Situation fruchtbar zu machen. Hierfür wird besonders die göttliche Mobilität sowie der Bezug zum Tempel bzw. zu Jerusalem eingesetzt. So präsentiert Ezechiel ein drei Teile umfassendes Konzept,⁸⁴ bei dem zuerst die Verbundenheit Jhwhs mit Jerusalem als seiner Wohnstatt gelöst und sodann seine Mobilität postuliert wird. Die Vorstellung des Tempels als Wohnort wird so verändert, dass ein eschatologisches Heiligtum zum Ort der Gottesnähe wird. Das himmlische Jerusalem erscheint als ausstehendes Ideal, frei von Verunreinigungen und weiterhin gebunden an Israel. Für die Gegenwart gilt sodann, dass Jhwhs Kabod mobil ist und auch in der Fremde erscheinen kann. In den deuterocesajanischen Rahmenversen wird besonders über die Aufnahme der Zionstheologie ein Heilsbild gezeichnet, das der in Trümmern liegenden Stadt die Rückkehr Jhwhs verspricht. Zwar fehlt der Tempel als Ort der kultischen Gegenwart, wichtiger ist aber, dass Jhwh überhaupt mobil und auf dem Rückweg ist. Die Szenerie befindet sich in einem Zwischenraum: Das neue Heil ist von Jhwh beschlossen, es ist im Prozess und – wie Jhwh selbst – in Bewegung, aber eben noch nicht vollumfänglich vollendet. Der eigentliche *adventus*, der Einzug Jhwhs in die Stadt, steht kurz bevor. Die Beschreibung von Jhwhs Mobilität kreiert ein Hoffnungsbild, das auch jenseits konkreter Gebäudevorstellungen seine Kraft entfaltet.

81 Vgl. Ehring: Rückkehr (Anm. 53), 77f.; R. Müller: Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen, BZAW 387, Berlin 2008, 75-82; siehe auch M. Krusche: Göttliches und irdisches Königtum in den Psalmen, FAT II/109, Tübingen 2019, 66-68.

82 Vgl. C. Körting: Zion in den Psalmen, FAT 48, Tübingen 2006, 190-192, 194.

83 Zu Bezügen zu Jes 6 vgl. Ehring: Rückkehr (Anm. 53), 25f.; kritisch Hermisson: Deuterocesaja (Anm. 53), 699-701.

84 Ähnlich auch Min: Grundschrift (Anm. 42), 317-344.

tet: Für die aktuelle Situation zählt nur, dass seine Rückkehr im Gang ist, dass sein Kommen – sein *adveniens* – sich vollzieht.

Aufnahme altorientalischer Vorstellungen

Bei beiden Propheten findet sich die Idee, dass eine Gottheit ihren Wohnort verlassen und später wieder zurückkehren kann. Damit werden altorientalische Vorstellungen aufgegriffen, die die Zerstörung von Städten und Tempeln mit der Abwesenheit von Gottheiten erklären. Diese kann, wie im Erra-Epos, durch Überlistung entstehen:⁸⁵ Erra überredet Marduk, den Thron zu verlassen, indem er auf eine kultische Vernachlässigung der Mardukstatue hinweist und infolgedessen wird die Stadt von Katastrophen heimgesucht. Zerstörungen ereignen sich aber auch, weil Gottheiten freiwillig ihre Wohnorte verlassen. So konnten Ereignisse wie die Verschleppung von Marduks Kultbild erklärt werden.⁸⁶ Die Überwindung der göttlichen Abwesenheit bedeutet dann u.a. die Wiederaufnahme der Kommunikation, die Rückkehr an den Wohnort und, damit verbunden, Heil für das Land und die Bevölkerung.⁸⁷

Die göttliche Ab- und Rückkehr findet sich nicht nur in der Literatur, sondern war als Weg einer Gottheit in Form ihres Kultbildes auch rituell in einer öffentlichen Prozession unter Beteiligung des Königs erfahrbar.⁸⁸ Dies konnte z.B. nach der Renovierung eines Kultbildes erfolgen, wobei das Ritual die Reetablierung der durch die Abwesenheit der Gottheit gefährdeten Ordnung und die Überwindung der so entstandenen Krise verdeutlichte. Durch die Bewegung von außen (Werkstatt für die Renovierung) nach innen (Rückkehr in den Tempel) und der damit verbundenen Wiederherstellung der theologischen und politischen Ordnung, ähnelt eine solche Rückkehr auch der *akītu*-Prozession: Bei beiden steht am Ende das Einziehen in den Tempel. Die Vorstellung des sichtbaren Einzugs

85 Vgl. D. Bodi: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 104, Göttingen/Fribourg 1991, 191-197.

86 So bspw. in der Mardukprophetie, in der Marduk freiwillig nach Elam zieht und schließlich entscheidet, von Nebukadnezar I. zurück nach Babylon gebracht zu werden (TUAT II/1, 65-68). Siehe U. Berges: *Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen*, Bib 85, 2004, 313-321; Bodi: *Book* (Anm. 85), 197-212.

87 Vgl. Ehring: *Rückkehr* (Anm. 53), 117.

88 Bei einer Renovierung erfolgte schon die Überführung in die Werkstatt öffentlich, jedoch aufgrund der bestehenden Gefährdung als Trauerakt; vgl. Berlejung: *Theologie* (Anm. 56), 271-275.

von Jhwh in Jerusalem bzw. in den Tempel könnte über die Aufnahme des Erklärungsmodells zu Ab- und Anwesenheit von Gottheiten auch von solch öffentlichen Bewegungsriten beeinflusst sein.

Bei *Ezechiel* wird das Problem, das sich mit der Zerstörung von Jhwhs Wohnstatt ergeben hat, über die Annahme einer bewussten Abkehr von Jerusalem gelöst. So ist es Jhwhs Wille, wegen der frevelhaften Praktiken in Jerusalem den Tempel zu ver- und die Stadt dem Gericht zu überlassen. Die Katastrophe ist dann kein Ausweis von Ohnmacht, sondern freie Entscheidung Jhwhs, genauso wie die Rückkehr in Ez 43. Dass eine Kenntnis von Prozessionsthematik und insbesondere von der *akītu*-Prozession vorliegt, macht 40,1 wahrscheinlich, da es kaum Zufall ist, dass das Datum der Vision vom neuen Tempel auf den 10. Nisanu fällt:⁸⁹ Beim Frühjahrs-*akītu* in Babylon hielt sich Marduk vom 8. bis zum 11. Nisanu im *akītu*-Haus außerhalb der Stadt auf, sodass Ezechiel die Vision genau an dem Tag schaut, an dem Marduk nicht in seinem Tempel ist, womit Jhwh über seinen Einzug ins Heiligtum gleichsam den freigewordenen Platz einnimmt.

Bei *Deuterocesaja* liegt der Fokus auf Jhwhs Rückkehr, die ohne Mittlerfigur (z.B. den König) funktioniert. Jhwhs Aufenthaltsort wird nicht direkt genannt, einzig die Wüste wird erwähnt, die eine Form der Peripherie darstellt und im altorientalischen Weltbild als Ort von Chaos und Gefahr gilt: Wenn Jhwh die Wüste auf der Straße passiert, überwindet er, wie die Gottheiten in der *akītu*-Prozession, das Chaos. Seine Abwesenheit hatte die Kommunikation unterbrochen und die Notzeit bedingt, die er jetzt beendet, indem er für alle Welt sichtbar an seine Wohnstatt zurückkehrt. Die Rückkehr ist als eine Prozession angelegt,⁹⁰ die auf einer breiten, extra angelegten Straße erfolgt und auf der Jhwh als König einherzieht. Mit der Bewegungsrichtung (innen – außen – innen) erinnert auch diese an die Überführung von Kultbildern z.B. nach einer Renovierung, sodass Jhwhs Rückkehr visuell wahrnehmbar als Überwindung der Krise in einer umjubelten Prozession erfolgt.⁹¹ Die Ausbesserung und Verschönerung einer Prozessionsstraße ist keine Singularität, sondern z.B. von Nebukadnezar II. bekannt, der die babylonischen Straßenzüge für die Prozession Marduks neugestaltete.⁹² Auffällig ist in den Rahmentexten, dass die Rolle des irdischen Königs unbesetzt

89 Vgl. Keel: Geschichte (Anm. 63), 892.

90 Siehe Ehring: Rückkehr (Anm. 53), 42-50 u.ö.

91 Vgl. Ehring: Rückkehr (Anm. 53), 203-206.

92 So laut der Inschrift VAB 4, Nr. 8; 15; 22; 26; 29; 52; vgl. Filitz: Gott (Anm. 3), 332-334. Siehe auch KAR 104 26f.

bleibt und die göttliche Wohnstatt nicht wiederaufgebaut ist. Somit ist es Jhwh selbst, der die Rückkehr initiiert und in die Tat umsetzt, ohne dass eine Mittlerfigur nötig ist, die z.B. die Überführung des Kultbildes vollzieht oder den Tempel wiederaufgebaut hat.

Auch andere Texte scheinen babylonische Prozessionspraktiken zu kennen. In Ez 9 lassen sich die sieben Männer als Teil des Pantheons deuten, wobei der siebente Mann mit Schreibgerät und Leinengewand als Nabû erscheint. Dieser war neben Marduk von besonderer Bedeutung und zog mit ihm durch die Stadt.⁹³ In Jes 46,1-7⁹⁴ finden sich Hinweise auf zwei Prozessionen: In 46,1-4 wird eine *akītu*-Prozession mit Marduk (Bēl) und Nabû karikiert, bei der die machtlosen Götter in die Knie und sogar in die Gefangenschaft gehen. Das Wanken von Göttern (Kultbildern) und Tieren kann als ein Spiel mit den Prozessionsomina verstanden werden, bei denen Aussehen und Handlungen der Bilder auf die Zukunft gedeutet wurden:⁹⁵ So zeigt sich Babylons Schicksal am Körper der zusammenbrechenden, passiven Bilder. In Jes 46,5-7⁹⁶ spiegelt sich hingegen die Prozession im Rahmen einer Kultbildproduktion und anschließenden Überführung.

Der Weg des Herrn bei Ezechiel und bei Deuterocesaja

Die Fähigkeit zur Bewegung ist bei *Ezechiel* der theologische Dreh- und Angelpunkt. Aufgenommen aus dem Motivkomplex Theophanie, wo die Ortsveränderung die Gotteserscheinung herstellt, und verbunden mit der altorientalischen Vorstellung der göttlichen Ab- und Rückkehr sowie ihrer rituellen Erfahrung in der Prozession, ermöglicht die Mobilität Jhwhs die Kernaussage, dass er aus freien Stücken den Tempel verlassen hat, dann aber im künftigen Heiligtum wohnen will. Die Zerstörung der Stadt ist kein Zeugnis göttlicher Ohnmacht und die Gegenwart kein hoffnungs- und gottloses Leben in der Fremde. Die Bewegung ermöglicht die Gottesbegegnung im Exil und überwindet das Problem, dass sich der Prophet außerhalb jeglicher Zugangsmöglichkeiten zu Jhwh befindet. Der Prophet (und Priester) muss nicht zu Gott kommen, sondern Gott kommt zu

93 Vgl. Min: Grundschrift (Anm. 42), 348. Siehe schon H. Gunkel: Die Schreiberengel Nabû im A.T. und im Judentum, ARW 1, 1898, 294-300; infolgedessen u.a. Greenberg: Ezechiel (Anm. 50), 205f. Bodi identifiziert die Männer mit den Sebetti-Gottheiten aus dem Erra-Epos; vgl. Bodi: Book (Anm. 85), 95-110. Siehe ferner Pohlmann: Buch (Anm. 50), 144-147; Min: Grundschrift (Anm. 42), 35-38.

94 Vgl. Berges: Jesaja (Anm. 52), 446-465; Filitz: Gott (Anm. 3), 296-301.

95 Vgl. H. Schaudig: «Bēl Bows, Nabû Stoops!» The Prophecy of Isaiah xlvi 1-2 as a Reflection of Babylonian «Processional Omens», VT 58, 2008, 566-569.

96 Hier handelt es sich vermutlich um einen späteren Eintrag; vgl. Berges: Jesaja (Anm. 52), 446.

ihm: Dies dreht das Tempelmodell um, zumal Gott Ezechiel schließlich selbst zum Tempel führt. Die Ortsveränderung erfolgt jedoch nur in bedingtem Maße, da Jhwh sich weiterhin oberhalb der Platte und damit im Himmel befindet.⁹⁷ Dies ist sein Aufenthaltsort, jedoch gibt Jhwh den Kontakt zur Welt nicht auf, sondern er hat über den Wagen Zugang zu immanenten Orten wie Babylonien oder Jerusalem. Die Herrlichkeit Jhwhs ist beweglich, aber nicht freischwebend, sie geht vom Himmel aus und ist dabei zugleich geerdet. So ist die Beweglichkeit und Bewegung Unheils- und Heilspunkt zugleich: Das Gericht in Folge von Jhwhs Abkehr bedeutet die Katastrophe. Sein Kommen zum Propheten ins Exil bietet nicht nur die Erklärung dafür, sondern auch die Heilsperspektive auf ein Kommen in den neuen Tempel. Am Beginn dieser Heilszeit steht das Ende der Bewegung, denn ein erneuter Aufbruch ist nicht mehr nötig. Die Mobilität Gottes bedeutet so beides: Katastrophe und Überwindung, Abkehr und Rückkehr, Unheils- und Heilszeit. Der Weg des Herrn führt zunächst weg vom Tempel, sowohl vor dessen Tore als auch in die Fremde, und findet schließlich sein Ziel als Wohnen im eschatologischen Heiligtum.

Die *deuterojesajanischen Rahmentexte* thematisieren die Bewegung Jhwhs, sind jedoch zurückhaltend mit konkreten Verben. Die Mobilität von Jhwh wird indirekt ausgedrückt, wie in 40,3-5 mit dem Straßenbau: Hier ist nicht die Rede von Jhwh, der auf der Straße einherzieht, über den Baumaßnahmen steht aber wie eine Überschrift *וְהָיָה דֶרֶךְ יְהוָה* (*Weg Jhwhs*, parallel mit *לְאֵלֵינוּ מְסֻלָּה* / *Straße für unseren Gott*), womit hier eine Jhwhstraße gebaut wird, die in direktem Zusammenhang mit dem Offenbarwerden von Jhwhs Kabod steht: Dies verdeutlicht auch die Struktur des Abschnittes, an dessen Beginn und Ende (40,3.5) das Tetragramm steht.⁹⁸ Die Straße dient Jhwh als Weg und ist Mittel seiner Offenbarung in der Welt. Die Wüste erscheint als Ort von Chaos und zugleich als Unterbrechung der göttlichen Kommunikation, die durch den Zug auf der Straße überwunden wird. Jhwhs Bewegung wird nur an zwei Stellen direkt genannt, jeweils zusammen mit dem Tetragramm: In 40,9f. *kommt* (*בוא*) er als Krieger, was evtl. als Theophanienmotiv zu verstehen ist, wobei es naheliegt, dass sich dieses Kommen auf der Jhwhstraße vollzieht. Die Bewegung erfährt in 52,8 eine weitere Deutung als *Rückkehr* (*שוב*) nach Zion, was so als Ziel sowohl der Bewegung als auch der Straße erscheint. Der Fokus liegt hierbei jedoch weniger auf dem Ankommen,

97 Vgl. Gen 1,6-8; siehe auch Greenberg: Ezechiel (Anm. 50), 72.

98 Vgl. Berges: Jesaja (Anm. 52), 103.

sondern stärker auf der Art und Weise des Kommens als König.⁹⁹ Die Bewegung ist nicht abgeschlossen, sondern besteht weiter, da keine Ruheformel erwähnt wird. Dies entspricht der Theologie der Prozession, die dem Verfasser der Texte bekannt zu sein scheint: Der Zug des Kultbildes durch die Straßen der Stadt zeigt öffentlich und sichtbar die göttliche Herrschaft sowie die Überwindung des Chaos in Form der Wüste an, was sich im Gehen durch die Stadt (*adveniens*) vollzieht und erst mit dem Einzug in den Tempel (*adventus*) abgeschlossen ist. Der Weg des Herrn führt über das Chaos ins Zentrum – auch wenn das Ziel noch nicht erreicht ist, so ist doch schon die Tatsache, dass dieser Weg sich überhaupt vollzieht, Grund zur Freude.

3. Drei Wege des Herrn

Habakuk, Ezechiel und Deuterocesaja suchen nach einem Umgang mit der Katastrophe, indem sie vorhandene Traditionen weiterführen und mit Elementen mesopotamischer Theologie aus Literatur und Kult kombinieren. Dabei spielt die Bewegungsfähigkeit Jhwhs eine herausgehobene Rolle. Die Frage nach der Gegenwart Gottes erscheint als Dreh- und Angelpunkt, hier geht es um alles oder nichts: Soll am Jhwh-Glauben festgehalten werden, muss eine neue Möglichkeit gefunden werden, seine Gegenwart auch im Exil denken zu können, und die Mobilität bietet hier eine Lösung.

Vermutlich stammen die drei Verfasser aus einem ähnlichen Kontext, der zum weit gefassten Bereich von Priestertum und Kult gehört. Für Ezechiel wird seine Tätigkeit als Priester genannt (1,3), bei Deuterocesaja ist von einer oder mehreren Personen auszugehen, die in der Nähe zu Tempelsängergruppen zu sehen sind.¹⁰⁰ Auch der Verfasser von Hab 3,*3-12 bewegt sich sicher innerhalb bekannter Traditionen und nutzt eine poetische Sprache, die den Psalmen nahesteht. Als Adressat*innen sind die in Babylonien lebenden Exilierten zu denken.

99 In 40,9 wird die Freudenbotin aufgefordert, auf einen hohen Berg zu steigen; die Füße des Boten (52,7) implizieren, dass dieser läuft. Da hier die Bewegung jeweils mit der Nachricht von Jhwhs Rückkehr verbunden ist, scheint die Heilsbotschaft in Bewegung zu versetzen.

100 Diese bzw. eine damit verbundene Gruppe ordnet Berges «in groß[e] Nähe zu levitischen Tempelsängern»; Berges: Jesaja (Anm. 52), 42. Gründe liegen u.a. in der hohen Bedeutung der Tempelmusik, die sprachliche und inhaltliche Nähe zu den Psalmen sowie Kenntnis theologischer Traditionen; vgl. Berges: Jesaja (Anm. 52), 38-42; Keel: Geschichte (Anm. 63), 857. Gegen einen levitischen Kontext spricht sich Hermisson aus, sieht aber wegen Sprache und Form der Texte eine Nähe zu Sängerguppen; vgl. Hermisson: Deuterocesaja (Anm. 53), 664f.

Aus der Tradition werden die Tempeltheologie (bei Habakuk nur indirekt) und der Motivkomplex Theophanie (bei Deuterocesaja eher gering) aufgenommen und weitergeführt. Bei Ezechiel und Deuterocesaja erfolgt die Bewegung Jhwhs im Umfeld des Tempels und/oder Jerusalems, bei Habakuk wird der Tempel nur über das Wissen um die *akitu*-Prozession im Fehlen seiner selbst deutlich. Über den Motivkomplex, zu dessen Aussagen die göttliche Ortsveränderung als Voraussetzung zur Gotteserscheinung gehört, ist bereits ein Nährboden für die Mobilität Jhwhs gelegt. Diese wird einerseits mit der Tempeltheologie verbunden, wodurch der Tempel Ausgangs- bzw. Zielpunkt der Bewegung wird, andererseits wird das mesopotamische Motiv von Ab- und Rückkehr einer Gottheit zur Erklärung von Katastrophen adaptiert. Ab- und Rückkehr sind aber nicht nur literarische Beschreibungen, sondern konnten in verschiedenen Prozessionen erlebt werden. Das Kultbild als Körper der Gottheit zog nach einer Renovierung oder im Rahmen des *akitu*-Festes öffentlich sichtbar durch die Stadt. Die prophetischen Texte scheinen sowohl die literarische als auch die rituelle Thematisierung göttlicher Mobilität zu kennen.

Bei der Nutzung altorientalischer Theologie lassen die drei Propheten keinen Zweifel daran, dass Jhwh der Protagonist und Akteur ist. Die Adaption mesopotamischer Vorstellungen stellt so kein Problem dar, zumal Themen wie der Chaostkampf sowohl im mesopotamischen als auch syrisch-levantinischen Raum verbreitet waren. Sicher war die babylonische Kultur für die Exilierten auch attraktiv und nach den Jahren in der Fremde vertraut geworden, sodass es allen drei Texten wichtig ist zu verdeutlichen, dass es nicht Marduk sondern Jhwh ist, der mit dem Pferdewagen fährt, im Kerubengefährt sitzt oder auf der Straße einherzieht. Es zeigt sich, dass eine Nutzung altorientalischer Vorstellungen für die eigene Theologie unproblematisch war, solange deutlich wurde, dass keine babylonischen Gottheiten im Zentrum stehen, sondern allein Jhwh.

Bei der Gestaltung nutzen alle Texte einen hohen Grad an Visualität, um Jhwhs Handeln zu beschreiben. Bei Ezechiel ist es das Jhwhmobil, die thronende Gestalt und der leuchtende Kabod. Für Deuterocesaja ist die Sichtbarkeit des kommenden Jhwhs ebenfalls essenziell, auch wenn die konkrete Erscheinung unbestimmt bleibt, wobei der erhobene Arm durchaus im Sinne eines Kultbildes verstanden werden kann, das sich in einer Prozession beobachten ließ. Bei Habakuk fällt der Terminus Kabod nicht, die Lichtphänomene entsprechen diesem aber inhaltlich, da beides in den Bereich des *melammu* gehört. Andere detailreiche Beschreibungen, besonders vom Kosmos und von Jhwhs Waffen, erhöhen das Maß an

Visualität. Somit legen alle drei großen Wert darauf, Jhwhs Erscheinung nicht als Abstraktum, sondern so konkret wie möglich zu zeichnen. Die Anschaulichkeit kann dabei aus Anschauung resultieren, wenn die Verfasser Prozessionen erlebt und sie vor Augen haben.

Alle Texte nutzen die Mobilität Jhwhs, um an der *praesentia dei* festzuhalten, allerdings auf unterschiedliche Art. Bei Ezechiel erfolgt die Bewegung auf der Erde mit Verankerung im Himmel über das Jhwhmobil: Die Mobilität ermöglicht den Abzug aus dem irdischen und die Rückkehr in den neuen Tempel sowie die Gottesbegegnung des Propheten. Das Ziel der Bewegung ist das Niederlassen im neuen Tempel, das die frühere Vorstellung vom Wohnen Gottes zum Abschluss bringt. Bei Deuterocesaja kommt Jhwh auf einer Prozessionsstraße: Wie das Jhwhmobil verweist auch die Straße als Bild in den Bereich von Infrastruktur, Transport und Mobilität. Hier ist ebenfalls die Bewegung theologische Erklärung für das Unheil und Ermöglichung des neuen Heils, das allerdings nicht eschatologisch zu verstehen ist. Der Einzug stellt dabei Jhwhs Bedeutung und Macht heraus. Die Jhwhstraße führt durch die Peripherie und den Ort des Chaos hin nach Jerusalem und Zion, wobei Jhwhs Offenbarung von hier aus weiterführt. Somit erscheint Jerusalem/Zion als Zentrum der Welt, zu dem Jhwh zurückkehrt und das Heil wiederherstellt, sodass alle Welt es erfährt. Auch wenn der Chaoskampf kein Thema ist, so überwindet Jhwh das Chaos (die Wüste) über seinen Zug nach Jerusalem. Hiermit wird an die Tempeltheologie angeknüpft, jedoch nicht derart geschlossen wie bei Ezechiel zu Ende geführt: Ziel ist die Stadt, nicht aber das Heiligtum oder ein Niederlassen. So bleibt Jhwh in Bewegung, auch wenn anzunehmen ist, dass er zeitnah in seine Wohnung einziehen wird. Während die beiden großen Prophetentraditionen Jhwhs Bewegung inszenieren, diese an den Zielort führen und damit ein Ankommen Jhwhs im Jerusalemer Kontext zumindest in den Blick gerät, so bleibt dies bei Habakuk offen. Die Bewegung ist nach wie vor im vollen Gang, die Gottesbegegnung ist nur ein Zwischenmoment. Das eigentliche Ziel bleibt ungenannt, von der *akitu*-Prozession her ist der Tempel zu erwarten, aber in 3,*₃₋₁₂ bleibt dem lyrischen Ich nicht mehr, als Jhwh hinterher zu sehen. Erneut finden sich Anklänge an den Bereich von Mobilität und Transport. Das einzig sichere Ziel ist der Sieg über das Chaos, Jam, und die Herrschaft Jhwhs, der sich auch der figurative Kosmos beugt. Hier ist die Bewegung selbst das Moment der Hoffnung, der Wagen verspricht Rettung und Heil. Im Habakuklied ist Jhwh gleichsam noch ohne festen Wohnsitz, es ist seine Bewegung in der Welt, die einen Moment der Begegnung ermöglicht, einen kurzen Augenblick, in dem

Jhwh zum Greifen nahe ist, eine Art Jhwhtangente. Bei Deuterojesaja ist Jhwh schon weiter, das Ziel ist bereits im Blick, doch nur Ezechiel vermag es, ihm über das Jhwmobile und das eschatologische Heiligtum einen Ruheort bereitzustellen.

Deutlich zeigt sich, dass die exilisch-frühnachexilische Prophetie die Mobilität Jhwhs einsetzt, um die Katastrophe zu erklären, ihre Überwindung zu ermöglichen und neues Heil, nicht nur am Ende der Zeiten oder des Exils, sondern gerade auch im Dazwischen aufscheinen zu lassen. Möglichkeiten aus den eigenen Traditionen, wie sie im Motivkomplex über die göttliche Ortsveränderung bekannt waren, werden hierfür weitergeführt. Besonders eigneten sich Bilder aus dem Bereich von Infrastruktur, Transport und Mobilität, um die Bewegung und Beweglichkeit der *praesentia dei* auszudrücken. Zusammen mit den innertextlichen Hinweisen auf die Erfahrung babylonischer Prozessionen (sei es als Überführung nach einer Renovierung, sei es im Rahmen des *akitu*-Festes) ist anzunehmen, dass dieser Aspekt aus der rituellen, öffentlichen Bewegung der Gottheiten durch die Stadt stammt, da gerade hier – anders als in den literarischen Zeugnissen – eine besondere Betonung auf der urbanen Infrastruktur und ihren Transportmitteln liegt, da diese direkt gesehen wurden. Somit spiegeln alle drei prophetischen Texte nicht nur die «dogmatische», sondern gerade auch die «praktische Theologie» Babyloniens wider, indem sie die göttliche Bewegung und Beweglichkeit für Jhwh beanspruchen. Dass Gott unterwegs ist, mag aus Sicht heutiger Theologie banal erscheinen, für die exilische Theologie ist es *die* Möglichkeit, Jhwh neu zu denken. Die hier entstehenden Wege des Herrn sind dann alles andere als unergündlich, sondern führen zum Sieg über das Chaos, nach Jerusalem und Zion und schließlich in die Mitte Israels.

Abstract

Im Zentrum steht der älteste Kern des Habakukliedes, der aus exilisch-frühnachexilischer Zeit stammt und Elemente des Motivkomplexes Theophanie mit Erfahrungen einer babylonischen akītu-Prozession kombiniert. Hieran zeigt sich der Versuch, im Exil weiterhin an der Vorstellung der göttlichen Gegenwart festzuhalten. Auch Textbeispiele aus Ezechiel und Deuterocesaja kreisen um die Frage, wie Jhwhs Gegenwart weiterhin gedacht und erfahren werden kann. In ihrem Versuch, Jhwh weiterhin gegenwärtig zu denken, ist den Texten nicht nur die Modifizierung bekannter Traditionen und die Verbindung mit altorientalischen Vorstellungen gemeinsam, sondern auch die Idee der Mobilität Jhwhs, die sowohl aus der mesopotamischen Literatur als auch aus öffentlichen Prozessionsritualen stammt und besonders über die Aspekte Infrastruktur und Transport eingesetzt wird.

Focal point is the oldest core of Habakuk's song, which dates from the exilic-early post exilic period and combines elements from the complex of theophany motives with experiences from a Babylonian akītu procession. It shows an attempt to hold on to the notion of divine presence in exile. Textual examples from Ezekiel and Deutero-Isaiah also revolve around the question of how Yhwh's presence may be conceived and experienced further on. In their attempt to postulate Yhwh being present, the texts not only have in common the modification of known traditions and the connection with ancient Near Eastern ideas, but also the idea of Yhwh's mobility, which comes from Mesopotamian literature as well as from public processional rituals and is especially employed through the aspects of infrastructure and transportation.

Judith E. Filitz, Augsburg