

Wie heißt Gott?

Der Gottesname in Exod 3 in rhetorisch-kritischer Perspektive

Prof. Dr. Stefan Kürle,
Theologisches Studienzentrum Berlin
Evangelische Hochschule TABOR

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|----|
| 1. Gott?..... | 1 |
| 2. Der Gottesname und seine Funktion in Ex 3..... | 2 |
| 2.1. Hermeneutische Perspektiven..... | 2 |
| 2.2. <i>idem per idem</i> als Autoritätsformel..... | 4 |
| 2.3. Der kommunikative und semantische Gehalt von אהיה אשר אהיה („ich bin, der ich bin“)..... | 6 |
| 3. Resümee..... | 9 |
| 4. Bibliographie..... | 10 |

1. Gott?

„Gott“. Was heißt das schon? Geht es etwas genauer? Welche_r denn? Wie heißt denn dieser „Gott“? Hier eine Antwort zu geben ist komplizierter als man denkt. Ich versuche mich an diese Frage über die Reflexionen derjenigen zu nähern, deren Gott auch unser christlicher Gott ist und die uns im Nachdenken zum Thema ein paar Jahrhunderte Vorsprung haben. Das Judentum hat eine ambivalente Beziehung zum Gottesnamen. Einerseits wird er aus Respekt nicht genannt und gerade durch dieses Verschweigen besonders herausgehoben.¹ Andererseits verbinden sich gerade mit dem Gottesnamen viele Deutungsvorschläge, die aus der hermeneutischen Perspektive „Gottes vollkommenes Wort in

¹ Vgl. Bubers Reflexion zur Übertragung des Gottesnamens in seiner Übersetzung (Buber und Rosenzweig, *Die Schrift*, 1, Beilage: *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, 29f).

vollkommener Sprache“ sehr plural sind. Diese semantische Offenheit zu reduzieren würde aus jüdischer Perspektive wahrscheinlich die Größe Gottes kleinreden. Um jedoch nicht einfach ein Kompendium möglicher Deutungen zusammenzustellen, konzentriere ich mich in meinem Essay auf die „Einführung“ des Gottesnamens im Rahmen der Theophanieerzählung in Ex 3-4 und zwar aus einer rhetorisch-kritischen Perspektive. Diese exegetische Perspektive scheint mir in ihrem Fokus auf die kommunikative Qualität der Texte besonders angemessen auch vor dem Hintergrund jüdischen Schriftverständnisses. Der Prozess des Lesens macht etwas mit dem Rezipienten und gerade dieser Text nimmt den Leser durch seinen Anspielungscharakter in die Verantwortung für die Bedeutungsbildung bewusst mit hinein.

Meine These ist, dass dieser Text in bewusster Mehrdeutigkeit bleibt und damit vielen modernen Versuchen, die Bedeutung des Gottesnamens ein für alle Mal zu klären, widerstrebt. Es geht mir um die Frage, welche kommunikative Funktion der Gottesname und seine „Erklärung“ für den literarischen Kontext und damit auch für die intendierte Leserschaft hatte. Es zeigt sich, dass der atl. Text die neuere Exegese tatsächlich hin zu traditioneller jüdischer Hermeneutik drängt. Wahrscheinlich ist die zugrundeliegende Multiperspektivität auch in den letzten Jahrzehnten im Zuge der postmodernen Hermeneutiken besonders anschlussfähig geworden.

2. Der Gottesname und seine Funktion in Ex 3

2.1. Hermeneutische Perspektiven

Die Hauptthemen, die in der neueren (christlichen) Forschungsgeschichte² diskutiert wurden, betreffen die Frage, wie der göttliche Name etymologisch begründet werden kann und wo in der israelitischen Geschichte das erste Auftreten des Namens verortet werden kann. Damit zeigt sich

² Zur älteren Forschungsgeschichte siehe z.B. Mayer, „Der Gottesname im Lichte der neuesten Forschung“. Kinyongo, *Origin et signification du nom divin Yahvé à la lumière de récents travaux et de tradition Sémitico-bibliques* (Ex 3,13–15 Et 6,2–8). Saebø ist geringfügig aktueller (Saebø, „Offenbarung oder Verhüllung: Bemerkungen zum Charakter des Gottesnamens in Ex 3,13-15“, 43f).

Schniedewind und besonders Saner haben die Diskussion erneut aufgenommen (Schniedewind, „Explaining God's Name in Exodus 3“; Saner, *Too much to grasp*).

bereits die grundlegend andere hermeneutische Perspektive (post-)aufklärerischer Bibelwissenschaft im Gegensatz zum Judentum. Der Versuch zu eindeutigen Bestimmungen zu kommen ist ironischer Weise durch die Vielzahl und oftmals Unvereinbarkeit der vielen Antworten charakterisiert. Dies lässt vermuten, dass ein hohes Maß an Subjektivität die Diskussion bestimmt und verweist auf die starke Abhängigkeit von Rekonstruktionsversuchen zur atl. Textgenese. Andererseits könnte es auch in der bewussten Ambiguität des Textes selbst begründet liegen.

Aus moderner westlicher hermeneutischer Perspektive wirft sich die Frage auf, ob in Bezug auf Ex 3 die richtigen Fragen gestellt wurden. B. Childs hat dies erkannt und schlägt entgegen der einflussreichen Hypothesen von Albright, Freedman und Cross³, die versuchen, die Bedeutung des göttlichen Namens in Analogie zu den nahöstlichen Parallelen zu rekonstruieren, vor den Text ernst zu nehmen: „We need to honour Israel's own tradition when it interprets the divine name in a manner which is in striking discontinuity with the Ancient Near Eastern parallels.“⁴ Der biblische Text selbst betont die Neuheit des Namens und nicht ein lange Entwicklungsgeschichte von einer kanaanitischen Schöpfungsgottheit zum biblischen Yhwh, wie sie zum Beispiel von Cross vorgeschlagen wird.

Childs Interpretation von Ex 3,13–15 geht in die richtige Richtung, ist aber am Ende nicht zufriedenstellender als die anderen Ansätze, wenn es darum geht das Selbstverständnis des Textes zu erheben.⁵ Aus einer rhe-

3 Vgl. Albright, „The Name Yahweh“; Freedman, „The Name of the God of Moses“; Cross, „Yahweh and the God of the Patriarchs“.

4 Childs, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, 64.

5 Getreu seiner formkritischen Wurzeln findet Childs Parallelen in der prophetischen Literatur und schließt, dass es beim Elohisten zunächst um die Legitimation der mosaischen Prophetenrolle ging, eine Absicht, die dann später in den Hintergrund trat zugunsten der Frage nach dem inhaltlichen Aspekt des Gottesnamens. Die Schwierigkeit mit Childs Ansatz ist, dass er zwei sehr verschiedene Interpretationen für den den selben Text anbietet, die er auf unterschiedliche Stadien der Textentstehung verteilt. Damit ist die Frage nach der wahrscheinlichen Interpretation durch einen intendierten Leser des Endtexts nicht gelöst, der wohl kaum mit einem nach-aufklärerischen historisierenden *mindset* an den Text herantritt. Childs nimmt dieses Problem wahr, diskutiert den Endtext dann aber nur auf der Ereignisebene: Es geht ihm um Moses Erwartungen und des Volkes Annahmen. Die Ebene Text-Leser kommt bei Childs nur im Rahmen seiner formgeschichtlichen Analyse vor: „The literary and form-critical analysis ... confirmed the scholarly opinion that vv.13ff. reflect the special tradition of one early witness which connected the communication of the divine name to Moses' commission. However, it is now our task to hear this testimony as it found its place within ch.3. What is the import of the question in its present context?“ Childs, 75.

torisch-kritischen Perspektive wäre zu überlegen, welche Verstehenshorizonte der Text selbst aufzieht.

2.2. *idem per idem* als Autoritätsformel

Welche Fragen müssen nun gestellt werden, wenn wir den Beitrag der Namensperikope für die Wahrnehmung Gottes im Buch Exodus verstehen wollen? Es scheint sinnvoll, denen zu folgen, die die Frage nach der wissenschaftlichen/historischen Etymologie des Gottesnamens zwar nicht komplett ignorieren, aber doch als zweitrangig einstufen. C. Houtman schreibt: „By explaining the name, the author makes the name serviceable to the narrative. ... It is thus evident that literary etymology is of major significance to interpretation; scholarly etymology is not, as a rule.“⁶ Wenn die Etymologie des Namens diesen für die Erzählung nutzbar macht, stellt sich sofort folgende Frage: Welche Funktion hat die Namensklärung für die Erzählung?

J. Becker verweist in Bezug auf die „Ich bin“ Formel auf die Unterscheidung von Selbstvorstellungsformel und Autoritätsformel bzw. Impo- nierformel.⁷ Über die Autoritätsformel verweist der Text auf eine Ebene, die über die Frage nach Identität („Wer bist du?“) hinausgeht und auf die Frage nach der Bedeutung der Person abzielt. So wird die „Ich bin“ Formel zum Ausdruck von Selbstbewusstsein, Macht und Fähigkeit. Entsprechend wird diese Formel im altorientalischen Kontext Israels ausgiebig von Monarchen und Göttern genutzt. In der Hebräischen Bibel allerdings scheint sie Jhwh vorbehalten zu sein.⁸ Beliebt ist die Formel אֲנִי יְהוָה im Heiligkeitsgesetz, bei Hesekiel als „Erweiswort“ (Zimmerli), und in verschiedenen Formen in Jes 40–49.⁹ In dem Satz אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר אֲנִי יְהוָה (Ex 3,14) laufen laut Becker zwei verschiedene Konnotationen zusammen: die

6 Houtman, *Exodus Volume I*, 72. Childs sieht diese Zurückhaltung ebenfalls geboten. Es sei wohl kaum wahrscheinlich, dass der Gottesname an dieser Stelle mit solcher Bedeutungsfülle aufgeladen sei, wie sie moderne Exegeten vermuten (Childs, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, 75).

7 Vgl. Becker, „Zur ‚Ich bin‘-Formel im Alten Testament“, 46. R. Owens kommt zu ähnlichen Ergebnissen, wenn er Gott als den „radically free“ bezeichnet (Owens, „Free, Present, and Faithful. A Theological Reading of the Character of God in Exodus“, 622f).

8 Becker nennt folgende bedeutsamen Ausnahmen: Gen 41,44; 1Kön 19,2 (LXX); Jes 47,8.10; Zef 2,15 (und möglicherweise 2Sam 13,28), wo die Autoritätsformel von Menschen genutzt wird (Becker, „Zur ‚Ich bin‘-Formel im Alten Testament“, 48).

9 Vgl. Becker, 50–54.

Massivität der Autorität¹⁰ und die Verweigerung einer direkten Antwort¹¹ - Gott ist einfach der, der er eben ist.

Interessant ist die Beobachtung, dass im literarischen Kontext die Autoritätsformel in negativer Version vorkommt: Mose wird zitiert mit מִי אֲנִי („Wer bin ich...“, 3,11) – einem Ausdruck seiner scheinbaren oder tatsächlichen Bedeutungslosigkeit.¹² Selbstverständlich lässt sich diese negative Autoritätsformel auch in der zweiten oder dritten Person nutzen um die Autorität eines anderen herauszufordern. In unserem Kontext besonders eindrücklich und relevant: מִי יְהוָה אֲשֶׁר אֶשְׁמַע בְּקוֹלוֹ (Wer ist Jhwh, dass ich auf seine Stimme hören sollte?) ist die erste Frage des Pharao nach Moses Vorschlag die Israeliten ziehen zu lassen (Ex 5,2a). Offensichtlich steht hier nicht ein Informationsdefizit seitens des Pharao im Hintergrund, sondern mangelnde Bereitschaft zur Unterordnung.¹³ Jhwh zu kennen impliziert laut Text bereits für den Pharao Unterordnung unter Jhwh (die er verweigert), wieviel mehr für einen Israeliten, der diesen Text liest.¹⁴ Die Selbsterniedrigung Moses und Anerkenntnisverweigerung des Pharao ist in diesem Kontext die Folie vor der die Bedeutung des Gottesnamens an Profil gewinnt. Damit ist der theologische oder sonstige assoziative Gehalt des Gottesnamens nicht erschöpft, für den vorliegenden literarischen Kontext aber deutlich eingegrenzt.

Normalerweise wird Gott in der Hebräischen Bibel nicht direkt charakterisiert, er wird an seinen Taten erkannt und die werden erzählt. Somit ist Ex 3 in seinem Verbinden von narrativ-impliziter und linguistisch-expliziter Reflexion zu Gott ein Sonderfall. M.E. soll durch den Text für den Leser die Bedeutungsschwere der identitätsstiftenden Sondersituation „Exodusgeschehen“ mit der Bundeserneuerung für das Volk markiert werden. Gott wird hier sozusagen speziell in Israels Metanarrativ/kulturelles Gedächtnis eingeführt.

10 Vgl. auch Ex 16,23; 33,19; Ez 12,25 und 36,20, wo die grammatische Konstruktion auf die Immensität der modifizierten Handlung verweist.

11 Vgl. auch Ex 4,13; 1Sam 23,13; 2Sam 15,20 und 2Kön 8,1.

12 Vgl. Becker, „Zur ‚Ich bin‘-Formel im Alten Testament“, 49. Ähnliche Beobachtungen finden sich bei Coats, „Self-Abasement and Insult Formulas“; Houtman, *Exodus Volume I*, 361.

13 Vgl. Hi 21,15 und Prov 30,9 für einen ähnlichen Ausdruck von Zweifeln an Gott.

14 Dies ist v.A. im Bezug auf das die Exoduserzählung dominierende Thema der Erkenntnis Jhwhs bedeutsam (Jhwh als Subjekt: Ex 2,25; Israel als Subjekt: 6,7; 10,2!; 16,6.12; 29,46; Ägypter als Subjekt: 7,5; 14,4.18).

2.3. Der kommunikative und semantische Gehalt von

אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה („ich bin, der ich bin“)

Was auch immer Mose bewogen hat, die Frage zu stellen, auf der Text-Leser Ebene stellt sich der implizite Leser selbst der Frage: Was ist/bedeutet der Name unseres Gottes?¹⁵ Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dem impliziten Leser das Tetragrammaton bereits bekannt.¹⁶ Daraus folgt die Erwartungshaltung: jetzt kommt der „Name“ oder eben dessen Bedeutung.¹⁷ Der Text liefert ein Wortspiel. Die einfache Erwähnung des Tetragrammatons hätte nicht den selben Effekt auf den Leser gehabt. Die Ähnlichkeit der Konsonantenfolgen הִיָּה (hjh) und יְהוָה (jhwh) zwingt den Leser zur Reflexion des Gottesnamens in dieser speziellen Situation.¹⁸ Wie oben angedeutet, ist es eine gute Option in der *idem per idem* Konstruktion eine Autoritätsformel zu verstehen. Dies hilft aber nicht direkt bei der Frage, wie nun אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה am besten zu übersetzen wäre.

S. Ogden stimmt mit Becker überein: „On analogy with the preceding examples of the *idem per idem*, the intention in the phrase may well be to make a comprehensive statement in which God claims to be ‘everything that I will be.’“¹⁹ Houtman geht in eine ähnliche Richtung:

Perhaps the substance is as follows: I am so great and so incomparable that what I am cannot be articulated in a single

15 Dies ist ein Beispiel für die im Rahmen der Rezeptionsästhetik so wichtigen Leerstellen in Texten, die der Leser aufzufüllen hat. Der Sprechakt des Fragens impliziert den automatischen Antwortversuch.

16 Vgl. Otto, *Das Gesetz des Mose*, 40; Dohmen, *Exodus 1-18*, 159.

17 Laut M. Buber und B. Jacob ist bereits die Frage „Was ist dein Name?“ eine Frage nicht nach einem Namen, sondern nach der Bedeutung des Namens. Zitiert bei Dohmen, *Exodus 1-18*, 156.

18 Phillips und Phillips interpretieren 3,14b ebenso als Wortspiel, welches eine kommunikative Funktion erfüllen soll. Sie vermuten, dass die Idee für das Wortspiel aus Hos 1,9 übernommen wurde. Das deuteronomistische Interesse am Bund hätte die Bearbeiter von Ex 3 dazu gebracht, das Wortspiel aus Hosea für ihre eigenen Zwecke einzuspannen: Es wäre ihnen darum gegangen, ihren Lesern zu versichern, dass nach dem Fall des Nordreichs, Gottes Gegenwart für Juda noch nicht infrage gestellt wäre, solange Juda dem Bund, wie er in Ex 19–24, 32–34 formuliert ist, treu bliebe (Antony Phillips und Lucy Phillips, „The Origin of ‚I Am‘ in Exodus 3.14“, *JSOT* 78 [1998]: 81–84). Sowohl den Lesern von Hosea als auch von Exodus wird der Gottesname bekannt gewesen sein und dann jeweils mit einem bedeutsamen Wortspiel verbunden worden sein. Ob es nun eine literarische Abhängigkeit der beiden Text gibt, bleibt meiner Meinung nach ein unlösbares Problem.

19 Ogden, „*Idem Per Idem: Its Use and Meaning*“, 112.

term; it cannot be expressed by a name; do not ask concerning his name; one cannot speak about me at the level of 'What is his name?' After God has made Moses aware of this he tells Moses how he must answer the Israelites. He cannot report any names but he may provide material concerning the character of his superior.²⁰

Panell versteht die Verben als Kohortative mit dem Gewicht auf der Absichtsbekundung bzgl. des semantischen Gehalts des Verbs:

[...] the expression could be rendered something like "*Let me be what I would be!*" or "*I will be who I would be!*" The emphasis is not on creation, action, or the like, per se; rather, it is an issue of self-determination or control over his own being. Another way of expressing this idea might be "*No one controls me but me!*"²¹

Das Gewicht der Aussage entsprechend zu verstehen passt gut zu meiner vorangehenden Argumentation, dass sich Gott mit seiner Antwort einem (un)bewussten Zugriff²² seitens Moses entzieht. Ich ziehe jedoch den einfachen und damit unmarkierten Indikativ als Übersetzung vor.²³ Andere Kommentatoren gehen, aus anderen Gründen zwar, in dieselbe Richtung. C. Dohmen versteht, unter Eindruck der von ihm immer wieder stark rezipierten jüdischen Exegeten, den Text im Hebräischen als bewusst doppeldeutig: Der Tempus würde inhärent und ins Deutsche unübertragbar zwischen Präsens und Futur oszillieren.²⁴

Houtman (wie oben zitiert) wertet die Antwort Gottes als Abbruch der Diskussion und damit als Antwortverweigerung. Zimmerli sieht eine Parallele in der Aussage „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich.“ (Ex 33,19)²⁵ – ebenso eine *idem per idem* Formulierung, die auf Souveränität/Unverfügbarkeit zielt: „An der einzigen Stelle, an welcher das AT selber eine Erklärung des Jahwenamens zu geben versucht, verweigert es die Erklärung

20 Houtman, *Exodus Volume I*, 95.

21 Pannell, „I Would Be Who I Would Be! a Proposal for Reading Exodus 3:11-14“, 353 (Kursiv im Original).

22 Im Sinne der magischen Idee, der Verfügungsgewalt, die über die Kenntnis des Namens erfolgt.

23 So auch Schiedewind, der ähnlich argumentiert (Schiedewind, „Explaining God's Name in Exodus 3“).

24 Da er sich entscheiden muss, übersetzt als Futur: „Ich werde sein, der ich werde sein.“ (Dohmen, *Exodus 1-18*, 140).

25 Vgl. Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, 14f.

des Namens, die diesen in den Käfig einer Definition einsperren würde.“²⁶ D. Krochmalnik charakterisiert die Antwort Gottes weniger radikal als „eher ausweichend.“²⁷ Ganz anders, fast das Gegenteil aussagend, sehen es Childs und Saebø, die hinter der Antwort „utmost seriousness“ und eine „elaborate answer“, „revelation and not obscuration“ sehen.²⁸

Aus einer rhetorisch-kritischen Perspektive ist es letztlich unwichtig zwischen diesen Alternativen zu unterscheiden. Wichtig allerdings ist, dass der Leser die *idem per idem* Formulierung als Autoritätsformel versteht. Der Text ist unmissverständlich, dass mit Gottes Antwort die Sache erledigt ist, dass keine weitere Information, kein neuer Name kommen wird.²⁹ Den Gottesnamen kennt der Leser, das beigefügte Wortspiel erklärt ihn aber nicht wirklich und somit wird er hier dazu angeleitet diesen vom Auszug her zu füllen. In der Patriarchenerzählung war Jhwh bekannt dafür Verheißungen zu geben, in den Ereignissen um den Exodus wird er als der erkannt, der diese Verheißungen erfüllt.

Diese Füllung des Gottesnamens lässt sich auch am semantischen Gehalt der Gottesantwort abbilden, wie es bereits von W. von Soden vorgeschlagen wurde, der die „volksetymologische“ Verbindung zwischen יהוה und יהי ernst nimmt.³⁰ In seinem Beitrag diskutiert von Soden die Ergebnisse verschiedener vergleichender Studien zu den sog. Satznamen in der semitischen Sprachfamilie. Aus den vergleichenden Beobachtung erschließt von Soden den theologischen Gehalt des Gottesnamens als „er erweist sich“, wobei die Konkretion ungenannt bleibt. Von Soden emendiert „als Helfer“. Somit wäre der Name im Kern ein Satz, welcher Gottes Bedeutung für das eigene Wohlergehen beschreibt – also ein „Dankname“. In diesem Sinne ist der „Gottesname“ Jhwh nicht viel anders als die Fügungen `el-elyon, `el-shaddai, `el-olam oder auch „Gott der Väter“, eine genauere Bestimmung des Wesens Gottes.

„Jhwh“ ist also nicht einfach mit „Ich bin“ gleichzusetzen und sollte, wie auch die „Erklärung“ in Ex 3, nicht, wie z.B. in der LXX (Εγώ εἰμι ὁ ὢν – ich bin der Seiende), als philosophischer Beitrag zu einem metaphy-

26 Zimmerli, 15. Vgl. auch von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, 196; Lundbom, „God's Use of the Idem Per Idem to Terminate Debate“.

27 Vgl. Krochmalnik, *Das Buch Exodus im Judentum*, 42.

28 Vgl. Childs, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, 75 und bes. 76; Saebø, „Offenbarung oder Verhüllung: Bemerkungen zum Charakter des Gottesnamens in Ex 3,13-15“, 54.

29 Vgl. ähnlich Dohmen, *Exodus 1-18*, 165.

30 Vgl. von Soden, „Jahwe ‚Er ist, Er erweist sich““, 84.

sisch-ontologischen Programm verstanden werden. Mit ziemlicher Sicherheit würde so etwas den Text semantisch überfrachten. Hier geht es viel eher um ein theo-politisches Programm.³¹ Gott Jhwh wird sich als der Erfüller der Verheißungen erweisen, indem er Israel aus Ägypten herauf-führt. Im selben Atemzug wird auf seine Autorität einerseits und Souve-ränität andererseits verwiesen.

3. Resümee

Man könnte es kurz fassen: Mose will einen Namen haben, aber er bekommt eine Geschichte. Dies entspricht dem jüdischen Modus Theologie zu betreiben und auszudrücken. Weniger definitiv, sondern eher erzählend (sogar in Gleichnissen und Rätseln) wird im Judentum von Gott geredet. Über Gott reden steht dem von-Gott-Reden gegenüber:

Höre, mein Volk, meine Weisung (תּוֹרָתִי), neigt euer Ohr den Worten meines Mundes. Ich will meinen Mund auf-tun zu einem Gleichnis (מִשְׁלָל), will Rätsel kund-tun aus der Vorzeit. Was wir gehört und erfahren haben, was unsere Vor-fahren uns erzählten, wollen wir ihren Söhnen nicht ver-schweigen, sondern erzählen der künftigen Generation die Ruhmestaten Jhwhs und seine Stärke und seine Wunder, die er getan hat. (Ps 78,1-4)

In der liturgischen Gemeinschaft wird das Andenken Jhwhs perpetuiert – durch die Wiederholung der Namen Gottes, der Weisungen Gottes und seiner „Ruhmestaten“ im Gottesdienst. Damit wird eine Erzählge-meinschaft geschaffen, die sich darüber an den selben, den einen Gott bindet und darüber definiert.

Wie die kurze obige Analyse aus rhetorisch-kritischer Perspektive ergeben hat, entspricht dieses Verständnis genau dem, was bereits der atl. Kerntext zum Gottesnamen in seiner semantischen Unbestimmtheit, aber kommunikativen Insistenz bezüglich Autorität und Unverfügbarkeit Gottes versucht. Die Relation Name-Person geht nicht in reiner Semantik auf, sie beschreibt eher eine Erinnerung, eine erlebte Wirklichkeit, die mit dem Namensträger verbunden ist. Gebet bedeutet das Sich-Hinein-denken in diesen Bezugs- und Lebensraum, in diese Wirklichkeit bean-spruchende kulturelle Gedächtnis. Das Erinnern des Namens macht

³¹ Vgl. Krochmalnik, *Das Buch Exodus im Judentum*, 40; 45. Er benutzt diese Terminologie.

mich Teil der Wirklichkeit, die der Name umschreibt. Diese Erinnerungsleistung ist eine Identitätskonstruktion – genau an der Stelle der Volksverdung und Bundeserneuerung des Abrahambundes mit dem neuen Gottesvolk steht der atl. Beitrag zum Gottesnamen, der einen Diskursraum eröffnet und nicht ein für alle Mal definitiv abschließt.

Von Gott zu reden und nicht nur über ihn, das gilt es neu zu lernen in einer Gesellschaft, die auf Narrative (wieder) mehr Wert legt. Damit entweichen wir der Diskussion um definitivische Richtigkeiten und betreten einen Raum der Erlebnisse, der Geschichten darüber, der Erfahrungen und unserer Interpretation dieser. So reden wir voraussetzungsärmer von Gott – sehr wahrscheinlich anschlussfähiger und vor allem verständlicher und weniger beliebig. Geschichten bieten mehr Kontext als philosophisch-begriffliche *shortcuts*. In einer postchristlichen Welt wird uns ein neues Reden von Gott nicht erspart bleiben, denn was „Gott“ bedeutet ist mittlerweile so individualistisch gefüllt, dass wir mit hoher Wahrscheinlichkeit aneinander vorbeireden, wenn wir nicht erzählen, was wir mit diesen vier Buchstaben meinen. Die Betonung im letzten Satz lag auf dem Verb „erzählen“.

4. Bibliographie

- Albright, W. F. „The Name Yahweh“. *JBL* 43 (1924): 370–378.
- Becker, Joachim. „Zur ‚Ich bin‘-Formel im Alten Testament“. *BN* 98 (1999): 45–54.
- Buber, Martin, und Franz Rosenzweig. *Die Schrift. 1. Beilage: Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*. 10. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.
- Childs, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*. 3. Aufl. OTL. Louisville: Westminster, 1976.
- Coats, George Wesley. „Self-Abasement and Insult Formulas“. *JBL* 89, Nr. 14–26 (1970).
- Cross, Frank M. Jr. „Yahweh and the God of the Patriarchs“. *HTR* 55 (1962): 225–259.
- Dohmen, Christoph. *Exodus 1-18*. HThKAT. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 2015.
- Freedman, D N. „The Name of the God of Moses“. *JBL* 79 (1960): 151–156.
- Houtman, Cornelis. *Exodus Volume I. Historical Commentary on the Old Testament*. Kampen: KOK, 1993.
- Kinyongo, Jean. *Origin et signification du nom divin Yahvé à la lumière de récents travaux et de tradition Sémitico-bibliques (Ex 3,13-15 Et 6,2-8)*. BBB 35. Bonn, 1970.
- Krochmalnik, Daniel. *Das Buch Exodus im Judentum*. Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament. Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 2000.

- Lundbom, J. R. „God's Use of the Idem Per Idem to Terminate Debate“. *HTR* 71 (1978): 193–201.
- Mayer, R. „Der Gottesname im Lichte der neuesten Forschung“. *Biblische Zeitschrift Neue Folge* 2 (1958): 26–53.
- Ogden, G. S. „Idem Per Idem: Its Use and Meaning“. *JSOT* 53 (1992): 107–120.
- Otto, Eckart. *Das Gesetz des Mose*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- Owens, L Roger. „Free, Present, and Faithful. A Theological Reading of the Character of God in Exodus“. *New Blackfriars* 85 (2004): 614–627.
- Pannell, Randall J. „I Would Be Who I Would Be!‘ a Proposal for Reading Exodus 3:11-14“. *BBR* 16, Nr. 2 (2006): 351–353.
- Phillips, Antony, und Lucy Phillips. „The Origin of ‚I Am‘ in Exodus 3.14“. *JSOT* 78 (1998): 81–84.
- Rad, Gerhard von. *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. 4. Aufl. München: Kaiser, 1962.
- Saebø, Magne. „Offenbarung oder Verhüllung: Bemerkungen zum Charakter des Gottesnamens in Ex 3,13-15“. herausgegeben von Jörg Jeremias und Lothar Perlitt, 43–55. *Die Botschaft und die Boten*. FS Hans Walter Wolff. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981.
- Saner, Andrea D. „Too much to grasp“: *Exodus 3:13-15 and the Reality of God*. *Journal of Theological Interpretation Supplements* 11. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2015.
- Schniedewind, William M. „Explaining God's Name in Exodus 3“. herausgegeben von Herrmann Michael Augustin Matthias; Niemann, 13–18. „Basel und Bibel“: Collected communications to the XVIIth Congress of the International Organizations for the Study of the Old Testament, Basel 2001. Bern: Peter Lang, 2004.
- Soden, Wolfram von. „Jahwe ‚Er ist, Er erweist sich““. In *Bibel und Alter Orient: Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden*, herausgegeben von Hans-Peter Müller, 78–88. *BZAW* 162. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- Zimmerli, Walter. *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*. 7. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 1999.