

# Herkunft und Ausbreitung der frühen JHWH-Verehrung

---

## Eine Reevaluation der Quellen mit einem besonderen Blick auf die Kupferindustrie im Arabah-Graben

Wie rekonstruiert die Religionsgeschichte den Ursprung der Vorstellung, ein Gott namens JHWH sei der Gott Israels? Die Spuren führen in das Kupferabbaugebiet des Arabah-Grabens im Negev. Von dort wird der JHWH-Glaube aus dem Gebiet Edom in das Kerngebiet Israels hinein vermittelt. Erst die spätere Exodus-Erzählung stellt JHWH als Gott vor, der sich in Ägypten zeigt und sein wanderndes Volk begleitet: Gott selbst hat eine *Herkunftsgeschichte* und entwickelt sich, und er war eben nicht immer einfach der Gott Israels, sondern ist zu diesem *geworden*.

## Benedikt Hensel

Dr. theol., Professor für Altes Testament an der Universität Oldenburg

## 1. JHWH „von Ägypten her“ (Hos 12,10; 13,4)?

### Ein erster Zugang zu der Frage nach der Herkunft JHWHs

Die Aussage, Gott habe das Volk aus Ägypten mit „mit großer Kraft“ befreit (u. a. Ex 6,6; Dtn 3,14; 5,15; Neh 1,10) oder „freigekauft“ bzw. „gerettet“ (u. a. Ex 6,6), zieht sich wie ein roter Faden durch viele Teile der Bibel. Im Wahrnehmungsbereich biblischer Autoren, Tradenten

#### Kleine Chronologie zur Orientierung

Spätbronzezeit	1550 – 1200 v. Chr.
Eisenzeit I	1200 – 1000 v. Chr.
Eisenzeit IIA	1000 – 925 v. Chr.
Eisenzeit IIB	925 – 700 v. Chr.
Eisenzeit IIC	700 – 586 v. Chr.
Babylonische Zeit/ Exilszeit	586 – 539 v. Chr.
Perserzeit	539 – 333 v. Chr.

und Redaktoren kommt JHWH demnach als Gott „von Ägypten her“ (Hos 12,10; 13,4) in den Blick und beschreibt so im vielstimmigen Kanon biblischer Aussagen über Gott einen Aspekt des Handelns Gottes in der Geschichte. Allein im Pentateuch werden fünfzehn „Ich-bin-JHWH“-Aussagen mit dem Exodusgeschehen verbunden.<sup>1</sup> Insbesondere der Dekalog hält in seiner Eröffnung bekanntlich

pointiert fest: „Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat“ (Ex 20,2a; Dtn 5,6a). JHWH ist derjenige, welcher sich mit Mose und der „Exodusgruppe“ aus Ägypten aufmacht, um in das gelobte Land zu kommen – eine Situation, die sich nach 40-jähriger Wüstenzeit auch langsam ab Josua 1 zu realisieren beginnt und welche vor allem in den Büchern Exodus, Levitikus, Numeri und Deuteronomium Gegenstand der Narration ist. Mit anderen Worten, das Exodusnarrativ bietet nicht nur

#### Die Verbindung von Exodus und der Auswanderung Israels mit JHWH aus Ägypten prägt zutiefst das Gottesverständnis (Ex 6,6; 14,31), das Bundesverständnis und das Erwählungsbewusstsein Israels.

eine mythisch und theologisch aufgeladene Herleitung, wie Israel in sein Land gekommen ist, sondern auch, wie Israel seinen Gott erst in Ägypten kennengelernt (Ex 3; 4; 6: Dornbuscherzählung), schließlich ihm seine Rettung aus Ägypten zu verdanken (Ex 12–14: Pessach, Auszug aus Ägypten und die Rettung am Schilfmeer) sowie seine Begleitung als mitgehender Gott mit Unterweisung und Gabe der Gesetze am eigenen Leib erfahren hat (am Sinai in Ex 19–Num 10; bzw. am Horeb in Deuteronomium).

Im Zentrum dieser diversen theologisch sowie narrativ-theologisch entfalten Aussagen steht demnach die Grundeinsicht, dass die *Ermöglichung* eines solchen Exodus einzig mit dem rettenden Eingreifen des Gottes Israels zu verbinden ist. Dies ist in den unterschiedlichen Gottesbildern und theologischen Traditionen derjenigen Literatur, die später zur Hebräischen Bibel und zum Alten Testament werden sollen, tief verwurzelt. Die Verbindung von Exodus und der Auswanderung Israels mit JHWH aus Ägypten prägt zutiefst das Gottesverständnis (Ex 6,6; 14,31), das Bundesverständnis und das Erwählungsbewusstsein Israels und dient

<sup>1</sup> Diesel, Ich bin Jahwe, 187–369.

als Referenzrahmen für kultische Praxis, Rechtstraditionen und Bekenntnisse.<sup>2</sup>

In diesem Beitrag wird es um die klassisch gewordene und bis heute noch strittig diskutierte Frage nach der Herkunft JHWHs gehen, welcher hier vor allem in *religionsgeschichtlicher* Perspektive

**Hinreichend deutlich ist bereits, dass JHWH nicht von Anfang an der Gott Israels gewesen und dass Israel nicht von Anfang an mit JHWH verbunden gewesen ist.**

nachgegangen werden soll. Die Beantwortung dieser Frage ist weit komplexer, als die scheinbar eindeutige Antwort, die das soeben

skizzierte biblische Narrativ mit seinem klaren Bekenntnis „von Ägypten her“ gibt. Hinreichend deutlich ist bereits, dass JHWH nicht von Anfang an der Gott Israels gewesen und dass Israel nicht von Anfang an mit JHWH verbunden gewesen ist. Zum einen wird der Name „Israel“ mit dem theophoren Element „-el“ und nicht mit „-jah“ oder „-jahu“ gebildet. Zum anderen liegen – dies wird der folgende Beitrag zeigen – die geographischen Wurzeln der JHWH-Verehrung außerhalb Israels – im Bereich des südedomitischen Gebietes. Sodann gibt es diverse Fragen, die sich aus der modernen, historischen, theologischen, religions- und literaturgeschichtlichen Forschung mittlerweile bzgl. der Exodustraditionen ergeben haben und eine allzu geradlinige Antwort verunmöglichen. Kernaspekte sind hierbei die folgenden Punkte:

### **Der Exodus aus Ägypten in der frühen Eisenzeit als mythisches Erinnerungsalgarn**

Dem scheinbar historisch konkreten Exodusbezug des Gottesbildes steht eine andere Grundeinsicht der alttestamentlichen Wissenschaft gegenüber: Der historische Resonanzraum der Exoduserfahrungen ist kaum auf ein singuläres historisches Ereignis in der frühen Eisenzeit zurückzuführen, vielmehr ist er als ein *mythisches Amalgam* aus vielfältigen, aber nicht zusammenhängenden und teils disparaten Erinnerungen an diese Frühzeit zu betrachten. So reflektiert die Exoduserzählung in einigen Punkten wahrscheinlich die spätbronzezeitlichen Umbrüche in der Südlevante, die mit dem Rückzug Ägyptens aus dieser Region zusammenhängen. Der Exodus aus Ägypten spiegelt damit eher einen Rückzug Ägyptens aus der Südlevante wider.<sup>3</sup> Außerdem kann man darin ein historisches Echo von Wanderungsbewegungen von asiatischen Kleingruppen, Shasu- und ‘Apiru-Gruppen aus dem Nildelta zurück in die Südlevante wahrnehmen, wie sie vielfach in Ägyptens Texten belegt sind,<sup>4</sup> oder ein Echo von Erinnerungen an die ägyptische Intervention Scheschonqs in Nordisrael.<sup>5</sup> Ferner wird auch versucht, die umfangreichen sozialgeschichtlichen Verschiebungen im Übergang von der Spätbronzezeit zur Eisenzeit I, die man vornehmlich mit den Begriffen *De-Urbanisierung* und *Re-Urbanisierung* beschreiben kann, mit unterschiedlichen siedlungs- und kulturanthropologischen Modellen in Verbindung zu bringen, die zumindest die sog. Landnahme als avisierten Zielpunkt der Exoduserzählung historisch zu verorten versuchen.<sup>6</sup>

2 Siehe z. B. Markl, Art. Exodus, 128–134.

3 Vgl. Na’aman, Exodus Story, 39–69.

4 Siehe u. a. Knauf, Impact, 125–132.

5 Knauf/Niemann, Geschichte, 163–171.

6 Zur Diskussion der Modelle siehe Knauf/Niemann, Geschichte, 79–87.

### Der Exodus als Reflexionshorizont neu-assyrischer Oppressionen (8./7. Jh. v. Chr.)

Demgegenüber liegen die *literarischen Anfänge* der älteren Exoduserzählung (Ex 2–Jos 12\*) mit ziemlicher Sicherheit im späten 8. bzw. 7. Jh. v. Chr. und reflektieren historisch und sachlich sowie strukturell dominierend (vgl. Ex 2,1–10 und die Sargonlegende) die *neu-assyrische Epoche und insbesondere die in der Südlevante erfahrenen imperialen Oppressionen*. Auch wenn man bestimmte „Erinnerungsartefakte“ erwägen muss, die in Israels Frühzeit verweisen und ohnehin die allochthone Herkunft JHWHs wie auch Israels im Sinne einer Erinnerungsbildung historisch herleiten, so ist doch klar, dass der Ägyptenbezug und die Herausführung aus dem „Sklavenhaus“ primär metaphorisch auf Assur hin zu deuten sind.<sup>7</sup> Hierin liegen die Ursprünge der Bekenntnisaussage „von Ägypten her.“

### Gottesbild des aus Ägypten ausziehenden Gottes

Das Gottesbild des Exodus ist ebenfalls das Ergebnis dieser komplexen überlieferungsgeschichtlichen und literaturgeschichtlichen Prozesse. Ausdrücklich ist hier die Kernstelle, die Selbstprädikation JHWHs mit den Worten „Ich bin JHWH, der dich aus Ägypten geführt hat“, die den Dekalog eröffnet, zu nennen. Die überlieferungs- und textgenetischen Prozesse, die zur Herausbildung der beiden Dekalogversionen in ihrer jetzigen literarischen Gestalt und ihrem derzeitigen Kontext führen, sind in sich äußerst komplex. Das hat insbesondere mit der Doppelüberlieferung des Dekalogs und den multidirektionalen und vor allem buchübergreifenden Fortschreibungsprozessen aus ihren jeweiligen Kontexten heraus (Sinai- und Horebbund bzw. Gesetzesverkündigung), aber auch mit der derzeit kontrovers diskutierten Frage hinsichtlich der Rolle und der historischen Rangfolge des Dekalogs im Kontext weiterer Rechtstraditionen des Pentateuchs zu tun. Denn es ist klar, dass das Gottesbild auch diesen komplexen Redaktionsprozess reflektiert.

Leitend ist hier die innerhalb der modernen alttestamentlichen Forschung kaum mehr hintergehbare Einsicht, dass der Dekalog als solcher nicht zum überlieferungsgeschichtlichen Urgestein der alttestamentlichen Traditionsbildung gehört, sondern historisch, rechtshistorisch, theologisch und religionsgeschichtlich viel eher in das 6. Jh. v. Chr., näherhin in die exilische Zeit verweist. Erst ab dieser Zeit wird das Gottesbild des „Befreiers aus Ägypten“ (8. Jh. v. Chr.) weiter sachlich perspektiviert.

### Zur Verbindung vom Exodus als „heilsgeschichtliches“ und singuläres Ereignis mit der Aussage über die Herkunft JHWHs

Damit eng verbunden ist auch die historische Auswertung und theologische Bewertung des Exodus als historisches Ereignis. Man kann sich des Eindruckes nicht verwehren, dass sich in der gegenwärtigen und oben skizzierten Debatte die heilsgeschichtliche Geschichtstheologie im Alten Testament noch recht einlinig mit *einem singulären historischen Ereignis* – „dem Exodus“ – verbindet. Die Rede vom „befreienden Gott“ oder gar von „Gott als Fluchthelfer“<sup>8</sup> prägt bis in die gegenwärtige akademische Fachliteratur und in unterschiedliche Öffentlichkeiten

7 Zur neuesten Forschung zum Exodusbuch, zu seiner Genese und historischen Situierung siehe Schmid, Exodus, 258–268.

8 So pointiert formuliert von Thomas Naumann mit Blick auf die aktuelle Migrationsforschung in Naumann, Flucht, 102.106f.

hinein, die sich derzeit mit Migrationsforschung und/oder Flüchtlingsthematiken vertiefend auseinandersetzt. Diese und ähnliche Gottesbilder verbinden typischerweise den befreienden, nämlich beim Auszug aus Ägypten begleitenden Gott mit

**Jedoch lässt sich schon die Exodustradition – die im Übrigen äußerst vielgestaltig, divers und über einen langen Zeitraum hin entstanden ist, sodass man eher von Exodustraditionen sprechen sollte – kaum monokausal als Reflexion eines konkreten historischen Ereignisses verstehen.**

einem singulären, aber entscheidenden heilsgeschichtlich auszuwertenden Ereignis. Sachlich treffen sich diese Pointierungen in gewisser Weise mit den einschlägigen biblischen Gottesbildern in ihrem dezidierten Exodusbezug. Jedoch lässt sich schon die Exodustradition – die im Übrigen

äußerst vielgestaltig, divers und über einen langen Zeitraum hin entstanden ist, sodass man eher von Exodustraditionen sprechen sollte – kaum monokausal als Reflexion eines konkreten historischen Ereignisses verstehen. Da die komplexe Forschungssituation in diesem Rahmen nicht wiedergegeben werden kann, verweise ich auf einen entsprechenden Beitrag aus meiner Hand.<sup>9</sup> Jedenfalls ist m. E. zumindest große Vorsicht geboten, hieraus Ableitungen über die Herkunft JHWHs zu treffen. Es wird noch zu zeigen sein, dass nicht nur die traditionelle, sondern auch die moderne Forschung immer wieder dazu tendiert, religionsgeschichtliche und historische Erkenntnisse mit dem Exodusnarrativ zu verbinden (siehe Abschnitt 6).

Angesichts dieser komplexen Forschungs- und Sachlage soll der folgende Beitrag jenseits des Exodusnarrativs nach der Herkunft JHWHs fragen. In den folgenden Kapiteln wird in Auseinandersetzung mit außerbiblischen wie biblischen Quellen sowie historischen und kulturgeschichtlichen Forschungen eine Annäherung an diese Frage versucht. Allerdings wird der Beitrag hierbei nicht stehen bleiben: Auch wenn das Exodusbild eines aus Ägypten herausziehenden Gottes theologisch überarbeitet ist und wohl wenig über die tatsächlichen Ursprünge JHWHs aussagt, so ist es doch m. E. bemerkenswert, dass die biblischen Traditionen gerade in späterer Zeit die Perspektive einer „allochthonen“ Gottheit JHWHs im Verbund mit einer „allochthonen Genese“ Israels immer weiter forcieren, und dies – oben wurde es bereits skizziert – zur theologischen Kernaussage des Pentateuch machen sowie zum theologischen qualifizierenden Kernaspekt der Identität Israels ernennen. Das finale Kapitel des Beitrages wird sich mit der Genese und Deutung dieses Aspektes beschäftigen.

## 2. Eine erste Spurensuche: Die ältesten inschriftlichen Erwähnungen JHWHs

Die ältesten Belege des Gottesnamens finden sich in zwei Inschriften aus dem 9. Jh. v. Chr. Der älteste Beleg findet sich dabei in der Inschrift Meschas, des Königs von Moab, welche um 835 v. Chr. datiert werden kann. Dort heißt es in den Zeilen 17–18:<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Hensel, Selbstprädikation, 339–344.

<sup>10</sup> Text KAI 181: 18; für Übersetzung und

Kommentar siehe Weippert, Textbuch, 244–248 (= HTAT 105).

(17) (...) *w'qḥ . mšm . '[...]*

(18. *lj . jhwh . w'sḥb . hm . lḥnj . kmš .*

(17) „(...) Da nahm ich von dort die Alt[ä]re?“

(18) JHWHs und schleppte sie vor Kemosch (...)“

Aus dem Verlauf der Inschrift wird deutlich, dass JHWH hier unverkennbar als Gott Israels, in biblischen Terminologien also als Gott des Nordreiches, adressiert wird.

Nur wenig jünger ist der zweite Beleg, der mittlerweile um 800 v. Chr.<sup>11</sup> datiert werden kann. Er stammt aus der Karawanserei Kuntillet 'Ajrud.<sup>12</sup> Auch dieser Beleg weist mit seiner Bezugsetzung des Tetragramms JHWH zu Samaria, der Hauptstadt Israels, eine enge Verbindung von JHWH und dem Königtum Israels auf. In der auf einem Pithos (Pithos A) gefundenen Inschrift, zu der sich auch eine reichhaltige, aber wohl sekundäre Bebilderung finden lässt, ist zu lesen:<sup>13</sup>

*'mr. '[...]h[...]k. ('mr. lyhl[...] wlyw'sh. w[...]brkt. 'tkm. lyhwh. šmrn. wl'srth.*  
„Gesagt hat [...]: Sprich zu [...] und zu Yau<sup>c</sup>āšā und zu [...]: Ich segne euch gegenüber JHWH von Samaria und seiner Aschera.“

Der Name *šmrn* (Samaria) verweist hierbei entweder auf das Königreich Samaria, also Israel – so wird es auch in anderen, nämlich neuassyrischen Inschriften des 9. und 8. Jh. v. Chr. regelmäßig bezeichnet oder – und das scheint mir wahrscheinlicher – auf die Hauptstadt Israels, nämlich Samaria. Dort ist bisher kein Tempel

**Beide Texte verweisen damit geschichtlich auf einen Kontext, in dem das Königtum Israel, in biblischem Sprachgebrauch: das „Nordreich“, bereits bestand.**

JHWHs archäologisch belegt. Es wäre allerdings völlig untypisch, wenn die Königsdynastie ihrem Nationalgott nicht am königlichen Stammtisch einen Tempel geweiht hätte.

11 Für die Radiocarbon-Datierung und eine darauf basierende Neueinordnung der Befunde, welche die ursprünglich vorgeschlagene Datierung (Mitte 9. Jh. v. Chr.) nach unten korrigiert, siehe Finkelstein/Piasetzky, *Date*, 175–185.

12 Zur Ortslage siehe Meshel, Kuntillet 'Ajrud.

13 Die maßgebliche Textedition ist Meshel, Kuntillet 'Ajrud. Die Übersetzung hier nach HAE KAg(9): 8,1–2.

14 Die Unterteilung der Eisenzeit I und II hier und im Folgenden folgt der traditionellen Einteilung. Die wichtige Debatte um die sog. Low-Chronology sowie diverse in den vergangenen beiden Dezennien vermehrt geführten Debatten um Detailjustierung der unterschiedlichen Epochengrenzen kann hier aus Platzgründen nicht nachgegangen werden, es sei aber an dieser Stelle auf die immer noch aktuelle und bedeutsame Debatte hingewiesen; in Fragen von Low- und High-Chronology siehe die hilfreiche Übersicht der Diskussionsaspekte bei Vieweger, *Geschichte der biblischen Welt* 2, 73–98.

15 Schmitt, *Die Religionen Israels/Palästinas*, 29.

Beide Texte verweisen damit geschichtlich auf einen Kontext, in dem das Königtum Israel, in biblischem Sprachgebrauch: das „Nordreich“, bereits bestand. Dazu passt auch der umfängliche Befund des Onomasticons (d. h. der epigraphische Bestand der Personennamen), der für diese Zeit und bis zum Ende der sog. Staatlichen Zeit Israels (Untergang 722 v. Chr. durch die Assyrer) und Judas (586 v. Chr. durch die Babylonier) festzustellen ist: In der Eisenzeit IIB (925–700 v. Chr.)<sup>14</sup> bis IIC (700–586 v. Chr.) ist der Gottesname JHWH die am häufigsten belegte Gottheit in Israel und Juda, mit insgesamt 1.337 Belegen, was im Anteil 68% aller hebräischen theophoren Namen in diesem Zeitraum ausmacht. Das theophore Element erscheint dabei in Kurz- und Langform in Form von *Jah* (*jh*), *Jo* (*jw*) oder *Jahu/o* (*jhw*) sowohl in der Initialstellung der Eigennamen sowie in der Schlussposition der Anthroponyme. Insgesamt sind 240 theophore Anthroponyme belegt.<sup>15</sup> Dieser Befund unterstreicht klar die dominante Stellung der Gottheit JHWH in diesem Zeitraum und dieser Region und lässt demnach auch darauf schließen, dass JHWH als Staatsgottheit in Israel wie in Juda verehrt wurde.

Nun wurde bereits erwähnt, dass zwischen der Herkunft JHWHs und der nachgängigen „Israelitisierung“ dieses JHWHs historisch wie religionsgeschichtlich zu unterscheiden ist. Gibt es demnach also ältere Belege, die auf die Ursprünge JHWHs verweisen?



Diese Frage ist zunächst einmal klar zu verneinen. Der Gottesname JHWH taucht im epigraphischen Befund als *eigenständiger* Gottesname vor dem 9. Jh. v. Chr. nicht auf. Wohl aber gibt es einige Personennamen, die zudem aus dem ältesten uns bekannten inschriftlichen Bestand stammen, den wir für die Südlevante ausweisen können: Der sogenannte Gezer-Kalender, eine Art Bauernkalender oder eine Schülerübung, in jedem Fall aber eine in paläo-hebräischer Schrift verfasste Inschrift, die in das 10. Jh. v. Chr. datiert und weithin als eines der ältesten bekannten Beispiele hebräischer Sprache gilt, enthält die theophoren Namen *Penyah*[u] (*pnyh*) („JHWH hat sein Angesicht [mir] zugewandt“) und (möglicherweise; unsichere Lesung) *'Abiya*[hu] (*'by[h]*) („Mein Vater ist JHWH“) (HAE Gez(19):1). Ein Ostrakon, also eine beschriftete Tonscherbe, aus Rad im Süden Israels stammend und datiert in die Mitte des 9. Jh. v. Chr., nennt den Namen [*Yeho*]a'h (*[yhw]'h*) („JHWH ist Bruder“) (HAE Arad(9):79).

Andere (ältere) Theorien zu möglichen alten Bezeugungen des Gottesnamens, wie sie von Giovanni Pettinato und Johannes de Moor vorgetragen wurden, haben sich inzwischen als wenig überzeugend erwiesen. Pettinato meinte in einem 1980 veröffentlichten Artikel, dass es sich bei dem angeblich theophoren Element (*d*) *jà* eines Namens, der in den Texten von Ebla erscheint, um eine Kurzform des JHWH-Namens handle.<sup>16</sup> Dies ist wenig plausibel, genauso wie die von de Moor vorgeschlagene Rekonstruktion des Gottesnamens *jw* „JHWH“ auf dem zerbrochenen Text aus dem Baal-Epos aus Ugarit KTU 1.1 IV:13–20.<sup>17</sup> De Moor hält *jw* für den Gott der Apiru-Streiter. Der ugaritische Text ist aber zu sehr zerstört, um solch weitreichende Folgerungen zu ziehen. Im anderen Fall übersah Pettinato in seiner Rekonstruktion allerdings, dass das Zeichen NI = *jà* als

Abkürzung für Ni-Ni = *i-li* zu verstehen ist. Der Name *Mi-ka-a-NI* ist also nicht als *Mi-ka-a-jà* (Pettinato), sondern mit Hans-Peter Müller<sup>18</sup> als *Mi-ka-a-i-li* zu lesen.

16 Pettinato, *Ebla and the Bible*, 203–216.

17 Moor, *The Rise of Yahwism*.

18 Müller, *Gab es in Ebla einen Gottesnamen Ja?*, 7–92.

Vorläufig lässt sich an dieser Stelle demnach festhalten, dass die ältesten hebräischen Belege für JHWH bereits auf das Milieu eines fest in Israel bzw.

Juda etablierten Gottes verweisen. Über die Herkunft erfährt man hier allerdings wenig – wohl aber lassen sich Rückschlüsse über seine Bedeutung schon zu dieser frühen Zeit ziehen.

### 3. Der Name JHWHs: Aufschlüsse über seine Herkunft?

Eine weitere oft erwogene Möglichkeit, die Herkunft JHWHs herleiten oder zumindest ein wenig Licht ins Dunkel dieser Angelegenheit bringen zu können, ist die Frage nach der Bedeutung bzw. die linguistische Herleitung des Gottesnamens JHWH selbst. Die Kurzform „Jah“ bzw. „Jahu/o“, die sich mehrfach im Psalter findet und auch in Eigennamen in diversen Variationen belegt ist (*yhw*;

**Philologisch wahrscheinlicher ist die bereits von Julius Wellhausen vorgeschlagene Ableitung des Namens von der südwestsemitischen Wurzel *hwh* („wehen“), schon allein deshalb, weil sie zu JHWHs vermuteten ursprünglichen Charakteristika als Wettergott passt.**

*yh*; *yw*; *yhh*), kann nicht als ursprünglicher als die Langform gelten, wie bisweilen angenommen worden ist, da schon die ältesten inschriftlichen Bezeugungen des Gottesnamens aus dem 9. Jh. v. Chr. (Mescha-Stele; siehe Abb. auf S. 46) und 8. Jh. v. Chr. (Kuntillet

‘Ajrud; siehe oben) die Langform „JHWH“ bezeugen. „Jah“ ist also eine poetische Version von „JHWH“, die aus ihr entstanden ist und nicht umgekehrt. Die Diskussion um die angemessene etymologische Herleitung dieses Namens ist hoch umstritten und liegt bis heute in weiten Teilen und zentralen Fragen so weit im Dunkeln, dass die Hypothesen und Diskussionen ganze Bibliotheken füllen.<sup>19</sup> An dieser Stelle kann man aber die Besprechung der Debatte kurzhalten. Zum einen ist die Bedeutung eines Namens zu relativieren – Eigennamen haben zwar oft eine sprechende Etymologie, aber diese muss für den jeweiligen Träger nicht von Bedeutung sein – nicht jeder Friedrich ist auch „friedlich“. Zum anderen zeigt die kontrovers geführte Debatte im Grunde sehr klar, dass die unklare Etymologie für die Herkunft JHWHs wenig austrägt. Der Gottesname selbst wird innerbiblisch innerhalb der Erzählung am brennenden Dornbusch Ex 3–4 narrativ hergeleitet und in Ex 3,14 konkret von der Wurzel *hyh* („sein, werden“) abgeleitet („Ich werde sein, der ich sein werde“). Dies ist zwar philologisch möglich, doch ist aus dem Text klar ein *narrativ-theologisches* und kein *etymologisches* Interesse erkennbar: JHWH wird hier nämlich als mitgehender bzw. mitauswandernder Gott präsentiert, der Israel ab diesem Zeitpunkt dauerhaft begleiten wird. Dies weist an dieser Stelle bereits – und mit dem späteren Traditionsbestand im Blick – auch auf Gottes Begleitung in das Exil hinein hin.<sup>20</sup> Philologisch wahrscheinlicher ist die bereits von Julius Wellhausen vorgeschlagene Ableitung des Namens von der südwestsemitischen Wurzel *hwh* („wehen“), schon allein deshalb, weil sie zu JHWHs vermuteten ursprünglichen Charakteristika als Wettergott<sup>21</sup> passt. Genau diese Herleitung, sofern sie denn zutrifft, ist zugleich aber auch sehr unspezifisch in der Levante, denn die Vorstellung JHWHs als Wetter- bzw. Sturmgott des Typos Baal/Hadad ist eben regional weit verbreitet und die Beschreibung seiner Funktion geradezu stereotyp.<sup>22</sup>

19 Statt vieler siehe die umfängliche Diskussion in van der Toorn, Art. Yahweh, 913–919.

20 Hensel, Grundelemente einer alttestamentlichen Theologie der Migration, 19–31, bes. 24–28.

21 Grätz, Der strafende Wettergott.

22 Van der Toorn, Art. Yahweh, 915.

#### 4. JHWH aus dem Süden – Spuren aus Ägypten und Edom der späten Bronzezeit und frühen Eisenzeit

Weit aufschlussreicher zur Herkunft JHWHs sind Texte aus Ägypten. In einem Verzeichnis des Amenophis III. aus Soleb im Sudan (gestorben um 1370 v. Chr.) findet sich u. a. eine Liste, die verschiedene Erwähnungen einer Gruppe von Namen beinhaltet, die zusammengefasst in diesem Text als „Schasu“ bezeichnet werden. Die Schasu sind bereits zur Zeit von Thutmosis II. (1482–1479) und Amenophis II. (1426–1400) als eine Gruppe asiatischer Halbnomaden bekannt. Das Wort bezeichnet Nomaden und Beduinen, die am Rande des Kulturlandes ihre Schafe und Ziegen weiden ließen.

Die unterschiedlichen Gruppen dieser Schasu sind im oben genannten Text jeweils über die Angabe eines jeweiligen Territoriums spezifiziert. Darunter fällt auch die Erwähnung des uns als Gottesnamen bekannten Eigennamens Jhw(h) – und zwar in folgender Form: Auf Säule IV N 4 a 2 findet sich ein Eintrag über das  $t\bar{z} \bar{s}\bar{z}-\bar{s}w-w \bar{j}\bar{j}-h-w\bar{z}-w$  „Land der Schasu, nämlich ‚Jahu‘“, möglicherweise auch zu deuten als „Jhw(h) im Land der Schasu“. Dieselbe Bezeichnung,  $t\bar{z} \bar{s}\bar{z}-\bar{s}w-w \bar{j}\bar{j}-h-w\bar{z}-w$ , taucht noch an einer anderen Stelle in Soleb auf einem Inschriftenstein auf sowie ebenfalls in einer Liste, die sich in einer Halle des Tempels von Ramses II. in Amara West (auch im Sudan; 30km entfernt von Soleb) befindet (datiert um 1250 v. Chr.: Amara-West, #96).

Auffällig ist, dass in diesen Texten  $\bar{j}\bar{j}-h-w\bar{z}-w$  (*jhw(h)*) ein Toponym für ein Territorium ist. Philologisch aber ist die Identifikation des Terminus  $\bar{j}\bar{j}-h-w\bar{z}-w$  mit dem Tetragramm JHWH völlig unstrittig.<sup>23</sup> Demnach bezeichnet der Ausdruck zwar klar ein Territorium, überlagert sich allerdings in den Listen mit der Trägergruppe der Schasu. Der Gottesname könnte dabei sehr gut von dem Toponym abgeleitet sein. Wo allerdings ursprünglich die „Heimat“ dieses JHWH zu verorten ist, bleibt unklar. Wenn der Gottesname tatsächlich mit den Schasu-Nomaden in Verbindung steht, dann ist einzig gesichert, dass die „Heimat“ JHWHs nicht im Kulturland, sondern an dessen Rand zu suchen ist. JHWH war demnach ursprünglich ein Gott der Nomaden und nicht ein Gott des Kulturlandes.

Hierfür wäre es hilfreich zu verstehen, wo diese Gruppe der Schasu-Jahu-Nomaden denn geographisch zu verorten ist. Um dieser Frage nachzugehen, bedarf es einiger Vorüberlegungen und unterschiedlicher Beobachtungen, die im Folgenden zusammengetragen werden sollen:

Zunächst zurück zur Liste der Schasu-Länder des Ramses II. in Amara West. Die Liste wird angeführt vom „Land der Seir-Nomaden“ (Amara West #92), was darauf hindeutet, dass „Seir“ die geografische Referenz für die folgenden Clan-Gebiete darstellt (Amara West #92-97<sup>24</sup>). Der Name  $\bar{s}-\bar{r}$ /Seir erscheint hier eigenartigerweise als  $\bar{s}-\bar{r}-r$  geschrieben, was möglicherweise ein Schreibfehler ist. Trotz Astours Vorschlag (der kürzlich von Adrom/Müller erneuert wurde), dass diese und verwandte Schasu-Länder in Nordpalästina zu verorten sind (mit der problematischen Gleichsetzung von  $\bar{s}-\bar{r}-r$  mit dem mittelassyrischen Šēḫlal),

23 Zur Philologie und Deutung des Namens siehe Adrom/Müller, *The Tetragrammaton in Egyptian Sources*, 110–113.

24 Adrom/Müller, *The Tetragrammaton in Egyptian Sources*, 98–103.

gehört dieser Ort doch recht klar in die Südlevante. Seir ist nämlich diejenige Gegend, die in den meisten Referenztexten als ein Gebirge beschrieben wird, welches mit dem Stamm Edom assoziiert und mithin im biblischen Sprachgebrauch auch synonym gebraucht wird.<sup>25</sup> Da traditionell das Kernland Edoms auf dem sog. Edomitischen Plateau, also transjordanisch, verortet wird, aber mittlerweile auch klar ist (siehe unten), dass Edoms Kulturbereich sich auch im cis-jordanischen Bereich bereits ab der Eisenzeit I manifestiert hat, kann an dieser

**Genau diese Verbindung mit dem Süden, konkreter mit Edom und Seir, wird wiederum aus zwei weiteren Befundgruppen sehr deutlich, so dass sich hier Beobachtungen hinsichtlich der Herkunft JHWHs zu verdichten scheinen.**

Stelle vorerst offenbleiben, ob hiermit der westliche oder östliche Arabah-Graben gemeint ist – dies ist aufgrund des spärlichen geographischen Befundes aus den ägyptischen Texten nicht ableitbar. Die grundsätzliche Lokalisierung der Schasu als Großgruppe in Seir bzw. Edom wird noch dadurch gestützt, dass derselbe Ramses in einer Inschrift auf einem Obelisken in Tanis behauptete, er habe das Land der Schasu dezimiert und „den Berg Seir geplündert“.<sup>26</sup>

Darüber hinaus erwähnt eine Inschrift aus Amara West auch das „Schasuland Punon“ (#45) und verstärkt hier noch einmal die topographische Lokalisierung der Schasustämme, zumindest wie sie aus der Sicht Ägyptens wahrgenommen werden. Punon ist die Bezeichnung für den transjordanischen Wadi Faynan, welcher zusammen mit den berühmten cis-jordanisch gelegenen („salomonischen“) Timna-Minen im südlichen Arabah-Graben das Kupferabbaugebiet darstellte. Der Kupferabbau wurde in der Eisenzeit I geradezu in großindustriellem Maßstab und unter ägyptischer Ägide, aber unter edomitischer Verantwortung, vor Ort betrieben (siehe dazu unten mehr).

„Seir“ in den ägyptischen Texten würde dann den südliche Arabah-Graben mit seiner angrenzenden Bergregion bezeichnen. Das Land der Schasu-Jaho als einer Sub-Gruppe der Shasustämme befindet sich demnach in dieser Region. Vor allem scheint es so zu sein, dass die JHWH-Verehrung aus dem südlichsten Gebiet der Südlevante (direkt angrenzend an Ägypten) stammt und mit den Edomitern (oder damit verbundener Sub-Gruppen) verbunden zu sein scheint.

Genau diese Verbindung mit dem Süden, konkreter mit Edom und Seir, wird wiederum aus zwei weiteren Befundgruppen sehr deutlich, so dass sich hier Beobachtungen hinsichtlich der Herkunft JHWHs zu verdichten scheinen.

### **Biblischer Befund**

Bestimmte biblische Texte und Traditionen weisen in dieselbe Richtung. So gehen Ps 68,8, Ri 5,4, Hab 3 oder Dtn 33,2 davon aus, dass JHWH aus Edom bzw. vom Seir (Gebirge) stammt:<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Siehe zu den Details und Belegen Hensel, Art „Seir“.

<sup>26</sup> Text bei Weippert, Edom, 35–36.

<sup>27</sup> Für einen Überblick zu den Texten mit einigen exegetischen Details siehe Römer, Die Erfindung Gottes, 53–62.

**Ps 68,8–9**

<sup>8</sup> Gott, als du auszogst vor deinem Volk,  
als du einherschrittest durch die Wüste, *Sela*,  
<sup>9</sup> da bebte die Erde,  
die Himmel troffen  
vor Gott, dem vom Sinai,  
vor Gott, dem Gott Israels.

**Ri 5,4**

<sup>4</sup> JHWH, als du auszogst von Se'ir,  
als du einherschrittest vom Gefilde Edoms,  
da bebte die Erde, troffen auch die Himmel,  
auch die Wolken troffen von Wasser.  
<sup>5</sup> Die Berge wankten vor JHWH –  
dem vom Sinai –,  
vor JHWH, dem Gott Israels.

**Dtn 33,2**

[...] JHWH kam vom Sinai  
und leuchtete vor ihnen auf von Seir.  
Er strahlte auf vom Gebirge Paran  
und kam von Meribat-Kadesch. [...]

**Hab 3**

<sup>3</sup> Gott kommt aus Teman  
und der Heilige vom Berg Paran. *Sela*. [...]

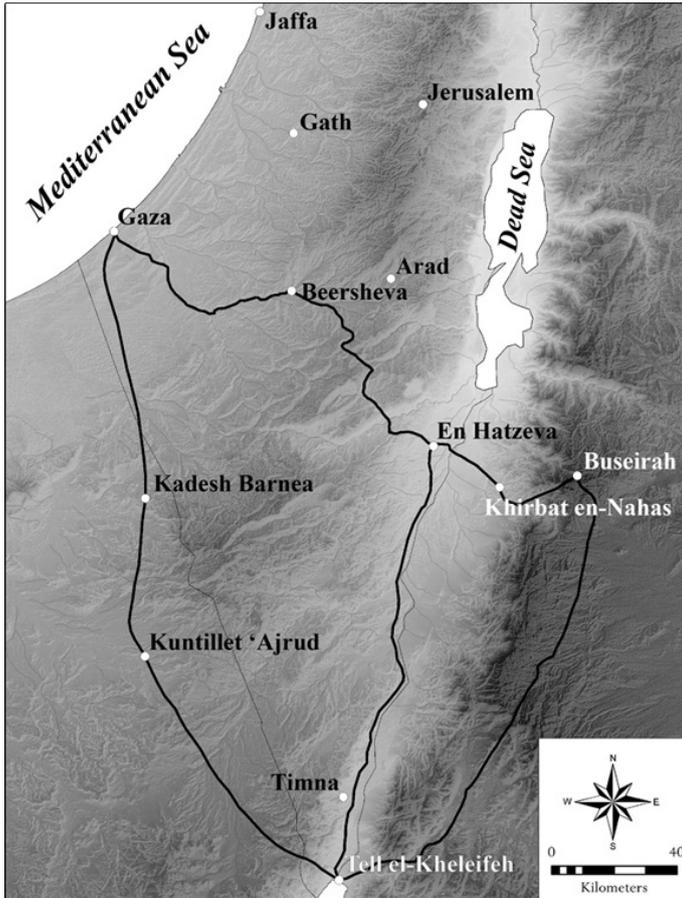
In diesen Texten kommen zweierlei Beobachtungen zusammen, die bereits zuvor getätigt wurden: JHWH wird als „kommend“ vom Seir bzw. aus Edom bzw.

**JHWH wird als „kommend“ vom Seir bzw. aus Edom bzw. Teman (Ortslage in Edom) insinuiert bzw. möglicherweise (sollte es sich um alte Überlieferungen handeln) erinnert. Zugleich ist die Assoziation JHWHs als Wetter- bzw. Sturmgottheit klar, die typischerweise ebenfalls auf einem Berg bzw. Gebirge thront und von dort hinabsteigt.**

Teman (Ortslage in Edom) insinuiert bzw. möglicherweise (sollte es sich um alte Überlieferungen handeln) erinnert. Zugleich ist die Assoziation JHWHs als Wetter- bzw. Sturmgottheit klar, die typischerweise ebenfalls auf einem Berg bzw. Gebirge thront und von dort hinabsteigt (siehe die Bergmetaphorik

in Dtn 33,2 und Hab 3,3). Warum sollten also bestimmte biblische Traditionen JHWH mit dem – aus späterer biblischer Perspektive – „fremdländischen“ und mitunter zeitweise auch feindlich gesinnten Edom assoziieren, wenn nicht – so eine typische und gut verargumentierbare Meinung der modernen Forschung – es sich auch hier auch tatsächlich um alte Traditionen handelt? Andernfalls hätte man diese Perspektive kaum später in den biblischen Traditionsstock mit israelitisch-judäischer Zentrierung mit eingespielt bzw. erfunden. Auch sprachliche Hinweisen (vor allem in Ri 5<sup>28</sup> scheinen auf das Alter dieser Texte hinzuweisen.

28 Vor allem Knauf hat sich für eine Datierung des Grundbestands inklusive der Verse 4–5 in das 10. oder 9. Jh. v. Chr. ausgesprochen, vgl. Knauf, *Deborah's Language*, 171–176.



Lokalisierung von Kuntillet 'Ajrud im Kontext der bekannten Handelsstraßen der Eisenzeit; Karte aus Schniedewind, *An Early Iron Age Phase*, 146.

Sollte es umgekehrt so sein, wie Henrik Pfeiffer bereits mehrfach argumentierte,<sup>29</sup> dass die infrage kommenden Texte literarisch allesamt jungen Charakters sind, so steht dies den obigen Bemerkungen nicht entgegen. Denn das literarische Alter ist dabei nicht unbedingt entscheidend, da die Texte vorstellungsgeschichtlich auch ältere Motive im jüngeren Sprachgewand präsentieren und damit bewahrt haben können.

### Kuntillet 'Ajrud

Die Verbindung von JHWH und Edom wird auch greifbar in den oben (Kapitel 2) bereits erwähnten Inschriften, die in der Karawanserei in Kuntillet 'Ajrud entdeckt worden sind.

Dort wird „JHWH von Teman“ in der kaum lesbaren Wandinschrift 4.1.1f (*yhwh (h)tymn*) erwähnt sowie in besser lesbaren Varianten in Inschrift 3.6.5f. (*yhwh tmn*) und 3.9.1 (*yhwh htmn*). Teman ist höchstwahrscheinlich eine Region, Siedlung oder Stadt in Edom (vgl. Am 1,12; Obd 1,9; vgl. Hab 3).<sup>30</sup> Kuntillet 'Ajrud war eine Station an der Karawanenstraße Darb el-Ghazza,<sup>31</sup> welche vom Golf von Akaba (Tell el-Kheleifeh/Eilat) zum Mittelmeer (d. h. Gaza) führte. Die Straße wurde vom Königreich Edom kontrolliert. Kuntillet 'Ajrud war eine ganzjährige Wasserquelle in einer trockenen Region, die an einem wichtigen Knotenpunkt für den Handel lag (siehe die Karte Abb. 1 für die regionale Verortung).

Damit bezeugt Kuntillet 'Ajrud somit zumindest politische und merkantile Verbindungen zwischen Israel und Edom, was einem dichten Netz von Handelswegen entspricht, die Edom bereits im 8. Jh. v. Chr. mit dem Nordreich verbanden (insbesondere entlang der Weihrauchstraße).<sup>32</sup>

## 5. Zwischensumme: JHWH aus dem Süden und JHWH der Edomiter

Fünf zentrale Aspekte über die Herkunft JHWHs konnten bisher erarbeitet werden:

1. Der Gottesname JHWH und seine Kurzformen *jhw*, *jh* oder *jw* ist ab der Eisenzeit IIA (1000–925 v. Chr.) klar nachweisbar und dominiert das Bild derjenigen Territorien, die typischerweise als Israel und Juda (die genauen Ausdehnungen und Grenzverläufe hängen dann von der spezifischen Zeitperiode ab) bezeichnet werden. JHWH war ab dieser Zeit nachweisbar anhand des onomastischen Befundes Nationalgottheit in Israel und Juda. Die Verbindung von Israel und JHWH ist gewachsen: Denn allein schon der Name *Israe-El*, welcher eben sich gerade nicht von dem Tetragramm, sondern von der Gottheit *El* ableitet, weist auf eine sekundäre Verschmelzung von einer Volks-

29 Vgl. Pfeiffer, *Die Herkunft Jahwes und ihre Zeugen*, 12–43, und ders., *Jahwes Kommen von Süden*.

30 Smoak/Schniedewind, *Religion at Kuntillet 'Ajrud*.

31 Siehe Smoak/Schniedewind, *Religion at Kuntillet 'Ajrud* und Schniedewind, *An Early Iron Age Phase*, 134–146, für die Diskussion.

32 Zur Kontrolle der Weihrauchstraße durch Edom in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts siehe Knauf, *Edom*, 115–135.

gruppe oder einem Clan namens Israel (mit möglicher Hauptgottheit El) und der Gottheit JHWH hin. Zugleich ist hier aber auch der folgende Umstand zu nennen, dass JHWH selbst von außerhalb zu kommen scheint.

2. Für den Süden gilt: Für die Zeit *davor* weisen die Spuren ausweislich der ägyptischen Quellen, einiger biblischer Traditionen und der Inschriften von Kuntillet 'Ajrud in den Süden der Levante, genauer gesagt in die südliche Negevregion und den westlichen wie östlichen Gebieten des Arabah-Grabens samt dem angrenzenden Gebirge.
3. Für Edom gilt: Dieser Befund kann dahingehend konkretisiert werden, dass sowohl aus den ägyptischen Schasu-Listen wie auch aus den Inschriften aus Kuntillet 'Ajrud, die JHWH mit Teman in Verbindung setzten, welches möglicherweise ein Gebiet oder eine Ortslage in Edom bezeichnet, deutlich wird, dass JHWH mit einem mit Edom assoziierten Gebiet ursprünglich verbunden ist oder – im kulturellen Gedächtnis – damit verbunden wird.
4. Dies entspricht auch dem biblischen Befund in seinen ältesten Traditionen oder – falls diese Traditionen jüngeren Redaktionsschichten zuzuschreiben sind, die älteres Traditionsgut in modernem Sprachgewand bewahren – bestimmen biblischen Traditionen, die ebenfalls die Herkunft JHWHs mit Edom (Ri 5,4) bzw. Se'ir (Ri 5,4; Dtn 33,2) oder Teman (Hab 3) in Verbindung setzen.
5. JHWH-Kult in Edom in der Eisenzeit: Bemerkenswert an diesem Befund ist auch ein Umstand, der m. E. bisher noch kaum in der Forschung wirklich adressiert worden ist und dessen religionsgeschichtliche Einordnung mithin auch große Fragen aufwirft: Treffen die obigen Beobachtungen zu, so wird die JHWH-Verehrung wesentlich mit den Edomitern verbunden. Mehr noch, gerade die Inschriften von Kuntillet 'Ajrud, die man mit großer Sicherheit aufgrund paläographischer Kriterien und der Fundkontexte auf das frühe 8. Jh. v. Chr. datieren kann, belegen, dass JHWH in Edom (Teman) noch aktiv in dieser Zeit verehrt wurde. Das bedeutet aber auch, dass die JHWH-Verehrung und die Herkunft JHWHs kein reines spätbronzezeitliches oder früheisenzeitliches „Relikt“ und sozusagen religionsgeschichtlicher Betrachtungsgegenstand bei der Erforschung der Herkunft JHWHs ist – so wird es nämlich typischerweise in der einschlägigen Forschungsliteratur aufgegriffen. Mit dem Befund aus Kuntillet 'Ajrud blicken wir bereits in eine Zeit, in der JHWH der Gott Israels und Judas ist, zugleich aber in Edom *aktiv* verehrt wird. Das 8. Jh. v. Chr. ist sodann auch typischerweise jene Zeitperiode, welche (vielleicht mit einigen Vorläufern im 9. Jh. v. Chr., wohl aber kaum früher) von der modernen Forschung mit guten Gründen, vor allem ausweislich des Inschriftenbefundes und der daraus zu erschließenden Literalität der Bevölkerung<sup>33</sup>, als diejenige Zeit angenommen wird, in der die ersten großen biblischen Literaturwerke wie die Mose-Exoduserzählung oder die Jakob-Erzählung<sup>34</sup> entstehen. Von einer JHWH-Verehrung außerhalb Israels ist hierüber nichts auf der Textoberfläche zu ersehen. Sehr wohl aber ist es m. E. wahrscheinlich, dass gerade in der älteren Jakob-Esau-Laban-Erzählung (Gen \*25–35) die Verbindung zwischen Israel („Jakob“) und Edom („Esau“) deshalb so eng geknüpft ist (sie trennen sich immerhin im Frieden und Eintracht am Ende in Gen 33,1–17\*), weil – so habe ich einmal an anderer Stelle

33 Siehe in der neueren Forschung Schmid/Schröter, Die Entstehung der Bibel, 80–100.

34 Siehe Schmid, Literaturgeschichte, 97–141, bes. 114–122.

vorgeschlagen und breiter ausgeführt – man sich vielleicht in der Gottesverehrung eine gemeinsame Geschichte und aktive Religion „teilte“.<sup>35</sup> Jedenfalls ist dies auffällig, denn andererseits ist aus dem epigraphischen Befund der staatlichen Zeit Edoms (8.–6. Jh. v. Chr.) viel eher zu erschließen, dass die Nationalgottheit Edoms *Qos* war.<sup>36</sup> *Qos* ist zudem die einzige Gottheit der Nachbarnationen Israels und Judas, welche niemals in biblischen Traditionen erwähnt wird, während typischerweise andere „Fremdgötter“ viel biblische Kritik auf sich zogen. Gibt es hier möglicherweise eine kultur- und religionsgeschichtliche Nähe zwischen JHWH und *Qos*, die sich dann a) in der Nähe zwischen Israel und Edom im biblischen Narrativ und b) in der nicht camouflierten biblischen Herkunftsbeschreibung JHWHs „aus Edom“ artikuliert? Jedenfalls ist das Phänomen der Verbindung edomitischer Kulturanteile sowohl mit *Qos* als auch mit JHWH ab persischer Zeit wieder zu beschreiben. Schließlich finden sich in Idumäa (südlicher Negev) der Perserzeit viele genealogische und onomastische „Vermischungen“ *jwhh-* wie *qos-*haltiger und generell: edomitischer und jüdischer Namen innerhalb eines Kulturzusammenhanges.<sup>37</sup>

Die Herleitung JHWHs aus dem Süden und spezifischer aus Edom hat demnach viele starke Argumente und eine sehr gute Quellenlage für sich. Der Vollständig-

**Wie aber kommt JHWH nun in die Südlevante, wenn er dort nicht originär herkommt?**

keit halber sei an dieser Stelle erwähnt, dass neben dieser „Südhypothese“ auch immer wieder eine „Nordhypothese“ vorgeschlagen wurde, welche

allerdings nach derzeitigem Kenntnisstand kaum zu überzeugen weiß. Die Nordhypothese argumentiert im Wesentlichen mit dem hypothetisch zu erschließenden Profil JHWHs als Wettergott des Hadad-/Ba'al-Typos, dem Konzept des göttlichen Königtums und der angenommenen Verwandtschaft von JHWH mit Ba'al. Daher wird JHWH ursprünglich in den nördlich-levantinischen Raum bzw. in den Religionsraum lokal-kanaanäischer Götterhierarchie eingeordnet.<sup>38</sup> Die Hypothese argumentiert aber im wesentlichen *e silentio* – Quellenbelege fehlen, weswegen ihr in der Regel kaum noch gefolgt wird. Auch der jüngste Versuch von Adrom/Müller, sie vonseiten der ägyptischen Quellen zu stützen, überzeugt nicht. Sie hatten, wie oben bereits erwähnt, vorgeschlagen, dass in der Schasu-Liste von Ramses II. in Amara-West, der Erwähnung der Schasu von „Seir“ (Amara West #92), der Name *ś-r-r* eben nicht „Seir“ designiere; sondern in einer voraussetzungs- und hypothesenreichen Argumentation treten sie dafür ein, den Namen mit dem assyrischen *Šēlal* gleichzusetzen, was das in der Liste designierte Schasu-Gebiet demnach in die Nordlevante verlegen würde.<sup>39</sup>

35 Hensel, *Edom in the Jacob Cycle* (Gen \*25–35), 55–134.

36 Siehe Knauf, Art. *Qōs*, 677, und Axelsson, *The Lord Rose Up from Seir*, 48–80.

37 Dies ist ausführlich beschrieben in Hensel, *Reconsidering Yahwism*.

38 Siehe u. a. Pfeiffer, *Jahwes Kommen von Süden*, 268; Köckert, *Theophanie*, 225–226; Frevel, *When and from Where did YHWH Emerge?*

39 Adrom/Müller, *The Tetragrammaton in Egyptian Sources*, 98–103. Zur Problematik auch Leuenberger, *YHWH's Provenance from the South*, 169–171.

## 6. JHWH wandert – von Süden nach Norden? Von Kenitern, Midianitern und der „Exodusgruppe“ oder: Zu problematischen Wegen der Forschung

Wie aber kommt JHWH nun in die Südlevante, wenn er dort nicht originär herkommt? Dieser Frage geht die Forschung mit unterschiedlichen Ansätzen nach.

Mir scheint schon die Frage problematisch, die ja sofort einen *extraterritorialen* und – wie gleich zu sehen sein wird – auch *allochthonen* Ursprung der Trägergruppe JHWHs, in der Regel eine wie auch immer verstandene und definierte israelitische Gruppe, voraussetzt und in der Folge auch mit literaturgeschichtlichen Vornahmen zur Exodus- und sog. Landnahmeerzählung (Ex bis Jos) in Verbindung bringt.

Alle drei Vorstellungskomplexe sind m.E. aufgrund der bisherigen Beobachtungen problematisch, und diese Aspekte müssen in einer Rekonstruktion der Herkunft JHWHs berücksichtigt werden. Das nun folgende Kapitel wird sich um die aktuellen Wege der Forschung bemühen und Lösungsoptionen aufzeigen sowie problematisieren.

Einer im vorgerückten 19. Jh. und bis in das 20. Jh. weit verbreiteten Theorie nach sollen die Keniter, ein nur biblisch bezeugter Clan, für die Transmission JHWHs aus dem Süden nach Israel verantwortlich gewesen sein. Diese später als „Keniterhypothese“ bezeichnete Hypothese wurde u. a. von dem Niederländer Cornelius P. Tiele im Jahr 1872 vorgelegt. Nach Tiele war JHWH eine Wüstengottheit aus den süd-östlichen Wüstengebieten, welcher dort von den nomadischen Kulturen, namentlich den Kenitern, verehrt worden sei.<sup>40</sup> Diese These wurde recht bald breit und prominent innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft aufgegriffen, wenn auch in modulierten Formen, so etwa von Stade (1887), Eerdmans (1947), Rowley (1950), Gunneweg (1964), W. H. Schmidt (1983) und Mettinger (1990).<sup>41</sup> In der klassischen Präsentation der Keniterhypothese war Mose für diese *Transmission* ins Spiel gebracht worden: Moses Schwiegervater, bei welchem es sich nach Ri 1,16; 4,11 (vgl. auch Num 10,29 im Hobab) um einen kenitischen Priester handelte, der ebenfalls JHWH verehrt haben soll, wie man mit Verweis auf Ex 18,10–12 festhielt, soll für die Traditionsweitergabe in den „israelitischen“ Kulturkontext verantwortlich sein. Die Keniter wiederum seien ein Sub-Clan der Midianiter (ebenfalls mit Verweis auf Ri 1,16; 4,11). Die Stärke der Keniter- bzw. Midianiterthese kann man darin sehen, dass sie den epigraphischen Befund (die Abwesenheit JHWHs in Inschriften vor der Eisenzeit) mit diesen kulturellen Verzweigungen und Transmissionsprozessen beschreiben konnten, von denen man annahm, dass sie den biblischen Exodus- und Mosetraditionen zugrunde lagen.

In ähnlicher Weise hatte Rainer Albertz – neben anderen – 1992 (allerdings ohne die Keniter-/Midianiterhypothese zu reaktivieren) zumindest versucht die Südhypothese der Herkunft JHWHs damit zu plausibilisieren, dass die „Exodusgruppe“ JHWH aus dem südlichen Bergland importiert habe.<sup>42</sup>

Aus Sicht der modernen Forschung lässt sich die These allerdings aus vielerlei Gründen nicht mehr halten. Die wichtigsten Gründe sind folgende:

- *Die Ursprünge Israels*: Ausweislich des archäologischen und generell materiellen Befundes der späten Bronzezeit sowie der frühen Eisenzeit ist sich die historische wie alttestamentliche Forschung heute einig darin, dass die Ursprünge Israels nicht auf eine von außen eingereiste Exodus-

40 Tiele, *Vergelijkende geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische godsdiensten*, 559.

41 Stade, *Geschichte des Volkes Israels*, 130–131; Eerdmans, *Religion of Israel*, 15–19; Rowley, *From Joseph to Joshua*, 149–160; Gunneweg, *Mose in Midian*, 1–9; Schmidt, *Exodus, Sinai, Wüste*, 110–118; Mettinger, *The Elusive Essence*, 408–409.

42 Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, 76–85.

gruppe zurückzuführen ist, sondern die Entstehung Israels im Wesentlichen als Resultat komplexer Binnenwanderungsbewegungen innerhalb der kanaanäischen Gruppen anzusehen ist. Israels Ethnogenese ist mithin also als indigener Prozess zu verstehen.

- *Literaturgeschichte und Ursprünge der Exodus-Moseerzählung:* Die zentrale Rolle, die die Keniter-/Midianiterhypothese Mose und der Transmission über eine „Exodusgruppe“ zuschreibt, ist aus heutiger Sicht hochproblematisch, da es die Komplexität der Genese der Exodusüberlieferung über die Jahrhunderte hinweg nicht sinnvoll abbilden kann. Das hängt u. a. auch damit zusammen, dass die Anfänge der Exoduserzählung nicht, wie man noch bis in das letzte Drittel des 20. Jh. mehrheitlich angenommen hatte, im 10. Jh. v. Chr. lagen und u. a. auf mündliche Traditionen zurückgriffen. Denn der historische Resonanzraum der Exoduserfahrungen ist kaum auf ein singuläres historisches Ereignis in der frühen Eisenzeit zurückzuführen. Vielmehr ist ein *mythisches Amalgam* aus vielfältigen, aber nicht zusammenhängenden und teils disparaten Erinnerungen an diese Frühzeit herzustellen, wie bereits im einleitenden Kapitel ausgeführt wurde. Zudem reichen die literaturgeschichtlichen Wurzeln in das 8. Jh. v. Chr. und reflektieren mithin unter der Chiffre „Ägypten“ die neu-assyrische Oppression.
- *Edom und extraterritoriales Gebiet?* Man kann die Herkunft JHWHs auf edomitische Gebiete eingrenzen – tatsächlich handelt es sich hierbei aber nicht um ein extraterritoriales Gebiet (wenn man nun an Israel und Juda in staatlichen Dimensionen denken möchte). Edom ist im Kulturgebiet der südlichen Levante in Trans- und Cisjordanien präsent und seit der Eisenzeit I über den Verlauf von Jahrhunderten (im Wesentlichen der gesamten Eisenzeit) kulturelle Transit- und Kontaktzone nord- und südarabischer, edomitischer, mittelmee- und israelitischer/judäischer Kulturen. Mit anderen Worten: JHWH kommt nicht „von außen“ herein; höchstens ist der Umstand historisch so zu beschreiben, dass er von den Randgebieten der Levante in die Kerngebiete weiter vordringt. Hier ist die Frage der zentralen Rolle Edoms in der Eisenzeit angesprochen, was im folgenden Kapitel noch weiter zu vertiefen sein wird.

---

## 7. JHWH zwischen Handel und Wandel: Edom in Trans- und Cisjordanien zur Eisenzeit I als dominanter kultureller Faktor in der Südlevante

Der JHWH-Kult kommt aus dem Süden und ist in einer spezifischen Weise mit Edom oder zumindest den Regionen, mit denen auch edomitische Stämme assoziiert werden konnten (so in der Fremdwahrnehmung der ägyptischen Texte der Spätbronzezeit), verbunden, bevor er zu einer genuin israelitischen Gottheit in der Eisenzeit wird.

Es geht in diesem Kapitel darum zu zeigen, dass im Grunde JHWH nicht „einwandert“ – aus dem Süden – sondern im Gegenteil: Auch diese edomitischen Gebiete sind Teil eines geteilten Kulturraumes innerhalb der südlichen Levante.



Dieser Aspekt ist bisher in der Forschung noch nicht avisiert worden. Zentrale Bedeutung hat hierbei die großindustrielle Kupferindustrie der Eisenzeit I, welche in edomitischer Hand war und deren archäologischen Erschließung insbesondere in den vergangenen Jahren erst durch die Grabungen in Timna und Faynan ermöglicht worden ist.

Edom war eine recht einflussreiche Größe in der Eisenzeit. Obwohl es am Rande der südlichen Levante lag (nämlich transjordanisch, von Cisjordanien her gesehen, bzw. als südlichster Ausläufer des neu-assyrischen Reiches, von Mesopotamien aus gesehen), erwiesen sich sowohl seine Kupferbergbauaktivitäten in der Frühphase seiner nomadischen Stammesorganisation als auch die späteren edomitischen Handels- und Wirtschaftssysteme als recht einflussreich für den gesamten östlichen Mittelmeerraum. Neben den transjordanischen Regionen Moab und Ammon, den aramäischen Königreichen, den phönizischen Stadtstaaten und der südlichen levantinischen Küstenebene, die unter dem kulturellen Einfluss der Philister stand, war Edom in der Eisenzeit bis zur babylonischen Eroberung im 6. Jh. v. Chr. ein wichtiger Ort für seine jeweiligen kulturellen Kontakte. Hervorzuheben ist der kontinuierliche, kulturelle, merkantile und politische Einfluss, den Edom nicht nur auf seine unmittelbaren Nachbarn Moab, Ammon oder Juda in der unmittelbaren Nachbarschaft mit dem Arabah-Graben ausübte, sondern auf die gesamte südliche Levante und damit auch auf das Nordreich, einschließlich seiner sozialen und kulturellen Organisationsstrukturen in der vormonarchischen Zeit.

Der Arabah-Graben beherbergt beträchtliche Kupfererzvorkommen,<sup>43</sup> die in der Antike ausgiebig ausgebeutet wurden, darunter die großen Gebiete des Wadi Faynan und von Timna sowie einige kleinere Kupfererzgebiete wie Nahal `Amram und Wadi Abu Khusheibah. Das Kupfererzrevier von Faynan liegt etwa 40 km südlich des Toten Meeres und rund 130 km nördlich des Golfs von Akaba entlang der östlichen Ausläufer des Arabah-Grabens und in den Ausläufern der süd-jordanischen Hochebene. Das Kupfererzrevier von Timna ist kleiner als das von Faynan und liegt etwa 100 km südlich von diesem entlang der westlichen Seite des Arabah-Grabens. Beide Kupfererzreviere befinden sich am Rande des Grabenbruchs zwischen dem Toten Meer und dem Arabah-Graben, einem wichtigen geologischen Merkmal, das für die Morphologie der Landschaft und die Verteilung der verschiedenen Gesteinsformationen und Erzvorkommen verantwortlich ist.

Während sich die Hügel des Negev im Westen allmählich bis zu einer Höhe von einigen hundert Metern über dem Meeresspiegel über die Arabah erheben, springt das Edomitische Gebirge im Osten (transjordanisch gelegen) auf eine Höhe von fast 2.000 m über dem Meeresspiegel und stellt ein erhebliches topographisches Hindernis dar.

Aus den jüngsten Funden geht hervor, dass diese Region des Arabah-Grabens nicht nur eng mit dem südlichen jordanischen Plateau (wie schon lange vermutet<sup>44</sup>), sondern auch mit dem Negev-Hochland verbunden war.

43 Ben-Yosef, *Mining for Ancient Copper*.

44 Zur chronologischen Debatte siehe die Diskussion zwischen Bienkowski und Finkelstein bereits 1992: Bienkowski, *The Beginning of the Iron Age in Edom*, 167–169; Finkelstein, *Stratigraphy*, 171–172.

Die Gemeinsamkeiten der Verhüttungsindustrie an den Standorten von Timna und Faynan sowie die Organisation der Kupferindustrie lassen den Schluss zu, dass die Regionen Faynan und Timna „were socially united and that the copper production enterprise was a local initiative controlled by semi nomadic tribes.“ Erez Ben-Yosef stellte außerdem die Hypothese auf, „(that) the sophisticated organization of production demonstrates centralized authority and political power which might represent the early tribal state of Edom.“<sup>45</sup>

Seiner Meinung nach, basierend auf den neueren Ausgrabungen in Timna, stehen die diversen Ortslagen im Negev in direkter Verbindung zu den Kupferproduktionsstätten, wie sich aus den Keramikfunden in der Region im Arabah-Graben ableiten lässt, die von Mario A. S. Martin und Israel Finkelstein eingehend untersucht wurden.<sup>46</sup>

Daraus kann man ableiten, dass die Kupferabbaugebiete im Arabah-Graben und die Siedlungssysteme im Negev in der Eisenzeit I als *ein* sozioökonomisches System verstanden werden können.<sup>47</sup>

**Die Organisationsformen von Stämmen sind in den historischen Zeugnissen weniger greifbar als staatliche Strukturen, für die man Siegel, Inschriften, repräsentative Gebäude und eine siedlungsübergreifende Organisation/Architektur erwarten würde.**

Offenbar bestimmten die Stammesstrukturen die vorherrschenden sozialen und politischen Strukturen in der gesamten Region, was Thomas E. Levy, Erez Ben-Yosef, Juan M. Tebes und andere dazu veranlasst hat, von

einem „nomadic kingdom“ in dieser Region zu sprechen, das quasi-staatliche Strukturen unter nomadischen Rahmenbedingungen ausgebildet hat.<sup>48</sup>

Ben-Yosef weist in diesem Zusammenhang zu Recht auf eine mögliche methodologische Fehlerquelle moderner archäologischer Forschung hin, nämlich das Vertrauen in die Architektur, um die Existenz einer, wie auch immer gefassten, staatlichen Größe zu identifizieren. Die Organisationsformen von Stämmen sind in den historischen Zeugnissen weniger greifbar als staatliche Strukturen, für die man Siegel, Inschriften, repräsentative Gebäude und eine siedlungsübergreifende Organisation/Architektur erwarten würde. In Ben-Yosefs Worten: „The new insights from the Aravah indicate that the role of nomadic societies in shaping the history of the region has been underestimated by biblical archaeologists. This is mainly the result of the challenges in properly identifying and characterizing nomads in the archaeological record coupled with a flat view of nomadic social organization and an inadequate and unscrutinized use of Bedouin ethnography practiced by both archaeologists *and* biblical scholars.“<sup>49</sup>

Nomadische Strukturen sind allerdings im archäologischen Befund kaum greifbar: Zelte und sonstige Überreste nomadischer Kultur verschwinden über die Jahrhunderte im Befund. Jenes zeigen die großen Ausmaße des Kupferabbaus im Arabah-Graben: Dieser Kupferabbau war großindustriell betrieben und organisiert. Hierfür muss es eine, wie auch immer organisierte, Größe gegeben haben, die diese Kupfergroßindustrie in der Eisenzeit I organisiert und betrieben hat.

45 Ben-Yosef u. a., *New Chronological Framework*, 65.

46 Martin/Finkelstein, *Iron IIA Pottery from the Negev Highlands*, 6–45.

47 Ben-Yosef, *The Architectural Bias in Current Biblical Archaeology*, 365–366.

48 Siehe Levy/Najjar/Ben-Yosef, *New Insights into the Iron Age Archaeology of Edom*, 977–1001; Ben-Yosef, *The Architectural Bias in Current Biblical Archaeology*, 361–387; Ben-Yosef u. a., *Ancient Technology and Punctuated Change*, 1–16.

49 Ben-Yosef, *The Architectural Bias in Current Biblical Archaeology*, 378–379.

**Dass also in diesem kulturellen Überlappungsbereich eine Gottheit JHWH, welche mit edomitischer Kultur in Zusammenhang zu stehen scheint, ab der Eisenzeit in die Kerngebiete der Südlevante, namentlich nach Israel und Juda „einsickert“, ist daher ein gut nachvollziehbarer Vorgang.**

Ben-Yosef identifizierte als Clan- oder Familienstrukturen der Organisation die Edomiter. Da unmittelbare archäologische Zeugnisse fehlen, ist man hierzu auf die epigraphischen Zeugnisse angewiesen; einige von diesen wurden oben bereits besprochen: Die ägyptischen Quellen belegen einen Kontakt semipastoraler Gruppen mit den ägyptisch kontrollierten Kupferminen in Timna

und Faynan (Punon), wie aus den Erwähnungen von Seir und Edom in den ägyptischen Schasu-Listen deutlich wird. Aufgrund dieser eher indirekten Zeugnisse ist die „Edomiter“-These kaum sicher zu belegen. Israel Finkelstein und Alexander Fantalkin identifizieren die Bevölkerung im

Negev als eigenständige Gruppe („desert people“<sup>50</sup> oder „Tel Masos Chiefdom/Formation“<sup>51</sup>), ohne Verbindung zum Kupferabbau. Die Grundbeobachtung von Eben-Yosef bleibt m. E. aber bestehen: Der großangelegte Kupferabbau musste irgendwie in großem und überregionalem Maße dies- und jenseits des Jordans, im Arabah-Graben und im Negev organisiert worden sein. Die „Edomiter“ als Identifikationsfläche bieten sich hierfür tatsächlich an. Jedenfalls deckt sich der Befund auch mit unseren Beobachtungen zur Verbindung JHWHs mit Edom, Seir und Punon in eben diesen Gebieten. Jedenfalls kann man m. E. hieraus die Erkenntnis ableiten, dass Edom eben nicht nur und wie später ab dessen staatlicher Zeit (also dem 8.–6. Jh. v. Chr.) rein im transjordanisch gelegenen edomitischen Plateau zu suchen ist: Edoms Kulturgebiet ist schon seit der Eisenzeit I auch der Arabah-Graben und die Negev-Region, und damit jene Gebiete, welche später auch Teil des jüdischen Königiums werden. Der Negev genau wie der Arabah-Graben sind eben viel eher als kulturelle Transitzone und Handelsstraße zu begreifen, welche viele Kulturräume miteinander verbinden, vor allem Ägypten, den Mittelmeerraum und Mesopotamien mit der Südlevante. Edom und die Edomiter scheinen hierin dauerhaft in der Antike (das belegen dann auch die Funde für die Eisenzeit II und die persische Zeit<sup>52</sup>) ein „global player“ gewesen zu sein. Dass also in diesem kulturellen Überlappungsbereich eine Gottheit JHWH, welche mit edomitischer Kultur in Zusammenhang zu stehen scheint, ab der Eisenzeit in die Kerngebiete der Südlevante, namentlich nach Israel und Juda „einsickert“, ist daher ein gut nachvollziehbarer Vorgang. Dies geschieht aber eben nicht von außen in eine Binnenkultur, sondern vom Rand (Negev, Arabah und Edom) in die Kernbereiche. JHWHs „Kommen aus dem Süden“ ist also, wenn man so möchte, ein „einheimischer“ Aufstieg ins Götterpantheon der Südlevante bis hin zum Nationalgott Israels und Judas und kein Aufstieg einer von außen kommenden Gottheit in die Kultur- und Religionsgeschichte Israels, wie es fast durchgängig dargestellt wird.

50 Finkelstein/Piasetzky, Radiocarbon, 82–95.

51 Fantalkin /Finkelstein, The Sheshong I Campaign, 33.

52 Für die Eisenzeit II siehe Danielson, Edom in Judah, 117–150; für Edom und Idumäa in persischer Zeit siehe die im Sammelband Hensel u. a. (Hg.), Edom and Idumea, versammelten Beiträge.

## 8. „Aus Ägyptenland“ (Ex 20,2; Dtn 5,6): Theologische Auswertung der literaturgeschichtlichen Profilierung einer allochthonen Herkunft JHWHs

An dieser Stelle soll noch einmal zur Ausgangsproblematik zurückgekehrt werden: Die Exodustradition apostrophiert JHWH als Gott „von Ägypten her“, insbesondere in seinen späteren, mithin exilischen Überarbeitungsstufen. Dem steht die bisher erhobene indigene Herkunft Israels sowie die Herkunft JHWHs aus dem kulturellen Überlappungsbereichs in der südlichen Levante gegenüber. Skizzenhaft soll im abschließenden Kapitel der Frage nachgegangen werden, was die theologische und sachliche Qualität und Ursache des Gottesbildes eines auswandernden Gottes mit sich bringt.

Exemplarisch soll diese Frage anhand der eingangs bereits erwähnten Selbstprädikation Gottes zu Beginn des Dekalogs besprochen werden.

„Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten aus dem Sklavenhaus herausgeführt hat.“ (Ex 20,2a; Dtn 5,6a).

Religionsgeschichtlich ist der Dekalog demnach noch nicht von einer monotheistischen Sicht wie etwa DtJes geprägt, wohl aber von exklusiver Monolatrie. Literarhistorisch ist der Dekalog als schriftgelehrtes Kondensat alttestamentlicher Rechtsthemen aus jüngerer, wahrscheinlich babylonischer Zeit, lange erkannt,<sup>53</sup> er bildet damit die religionsgeschichtlichen Entwicklungen eben dieser Zeit ab. Die an die Selbstvorstellung JHWHs anschließende Präzisierung „Herausführung aus dem Sklavenhaus“ (Dtn 5,6b) diene der weiteren Differenzierung im Götterpantheon.

Jedoch umfasst die *religionsgeschichtliche* Kategorie nur einen Teilaspekt des hier Ausgesagten, da sie sich nur auf die kultische Praxis bezieht, aber die in der Selbstvorstellung gegebene theologische Motivation für eine Alleinverehrung JHWHs ausblendet. Schon die Klassifizierung der Dekalogeröffnung als Selbstvorstellung ist im Grunde problematisch, da JHWH im Erzählkontext bereits als bekannt vorausgesetzt wird (vgl. Ex 3). Auch lässt sich die einleitende „Ich-bin-JHWH“-Formel in Ex 20,2a/Dtn 5,6a kaum nur mit dem Verweis auf den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Dekalogs (Monolatrie bzw. Polytheismus) begründen. Vielmehr wurde dafür optiert, die „Ich-bin“-Formel, die in der altorientalischen Literatur insbesondere in Königsinschriften begegnet, als sachliche Zuspitzung einer theologischen Grundfigur aufzufassen, die bereits in der älteren Mose-Exodus-Erzählung (Ex 2–Jos 12\*) aus dem späten 8./7. Jh. v. Chr. angelegt ist: In einem kritischen Gegenentwurf wird hier nämlich der neuassyrische Großkönig in kritischer Aufnahme der imperialen Herrschaftsideologie durch JHWH vollumfänglich ersetzt. Von hieraus erklärt sich auch die Radikalität und Exklusivität der Alleinverehrung JHWHs in der gesamten Dekalogueinleitung Ex 20,2–6/Dtn 5,6–10.<sup>54</sup>

53 Köckert, Die zehn Gebote.

54 Dazu ausführlicher Hensel, Selbstprädikation, 345–354.

Vielmehr wird hier die Relation von JHWH und Israel prägnant theologisch präzisiert, was nicht zuletzt über die Apposition „JHWH, *dein* Gott“ geleistet wird.

**Zum einen wird das Wesen Israels über diese Herausführung JHWHs definiert – Israel gehört zu JHWH. Zum anderen gilt dies auch umgekehrt: Die Kombination aus Selbstprädikation JHWHs und Herausführung leistet eine Wesensdefinition JHWHs.**

Die Kombination dieser Relationsaussage mit der „Herausführungsformel“, nämlich die Herausführung aus dem Sklavenhaus, leistet nun zweierlei: Zum einen wird das Wesen Israels über diese Herausführung JHWHs definiert – Israel gehört zu JHWH.

Zum anderen gilt dies auch umgekehrt: Die Kombination aus Selbstprädikation JHWHs und Herausführung leistet eine Wesensdefinition JHWHs.

Dieser letzte Aspekt ist m. E. das entscheidende Moment: Denn diese Aussage ist weder eine *historische* Aussage noch eine *religionsgeschichtliche über die Ursprünge JHWHs* „von Ägypten her“, sondern eine zutiefst *theologische* und mitunter entscheidende theologische Pointierung des biblischen Gottesbildes.

Das Befreiungshandeln Gottes an Israel wird demnach nicht nur als *eine* unter vielen Taten Gottes angesehen – es ist schon gar nicht nur ein traditionsgeschichtliches Artefakt über Israels „Vorzeit“<sup>55</sup> oder schlichter religionsgeschichtlicher Hinweis auf JHWHs allochthone Herkunft<sup>56</sup>, sondern es erweist sich theologisch als *die entscheidende Gottestat*. Die Herausführungsformel leistete eine Definition dieses Exodusgottes JHWH. Mehr noch, die Begründung des

**Die entscheidende Tat JHWHs ist die Herausführungstat.**

Gottseins erfolgt gerade nicht *ontologisch* (was ohnehin dem antiken hebräischen Denken fremd ist), auch *nicht schöpfungstheologisch*, was durchaus eine Option gewesen wäre. Vielmehr werden die Befreiung Israels und die Begleitung Israels in seiner Migrationsbewegung zum *entscheidenden Eigenschaftsmarker* JHWHs. Exodus und (Wüsten-) Migration definieren demnach nicht nur Israel als Exodusvolk im Prolog des Dekalogs (JHWH, *dein* Gott, V.2a), sondern umgekehrt eben auch JHWH als Exodusgottheit mit seiner grundlegenden Tat. Die entscheidende Tat JHWHs ist die Herausführungstat. An dieser Tat lässt sich alles Weitere, was sonst noch über diesen Gott zu sagen oder theologisch zu durchdenken ist, ableiten.

Das Gottesbild, wie es sich in der Dekalogeröffnung Ex 20,2/Dtn 5,6 findet, hat sich als ein vielfältiges, über einen längeren Zeitraum elaboriertes, vor allem aber spätes und mithin für andere Traditionsbereiche maßgebliches Gottesbild erwiesen. Die Selbstprädikation JHWHs, welche hier in charakteristischer Weise mit dem Exodus und mit der Herausführung seines Volkes Israel in Verbindung gebracht wird, geht gerade nicht mit der historischen Singularität eines wie auch immer gearteten historischen Auszuges aus Ägypten einher, sondern ist in dieser elaborierten Form das Produkt der persischen Zeit (6.–4. Jh. v. Chr.).

Dieser Befund korrespondiert in sachlicher Hinsicht damit, dass das „biblische Israel“, wie es im Pentateuch und insbesondere im Enneateuch profiliert wird – dies habe ich an anderer Stelle bereits detailliert beschrieben<sup>57</sup> – immer deut-

55 So aber wieder Irsigler, *Gottesbilder*, 155–162.

56 Knauf/Niemann, *Geschichte*, 57–59.

57 Hensel, *Grundelemente*, 24–27.

licher als „Migrationsgemeinschaft“ *konturiert wird*. Dies gilt insbesondere für die Literaturproduktion der exilischen und dann persischen Zeit.

Historisch liegt der Ausbau dieses „Migrationsmotivs“ u. a. in den historischen und sozialgeschichtlichen Entwicklungen dieser Zeitepoche begründet. Spätestens nach 586 v. Chr. existierte „Israel“ als eine Vielzahl von Diasporagemeinden, manche im Land verblieben, viele aber deportiert oder abgewandert, vor allem nach Ägypten oder Babylonien. Diese Diaspora-Existenz, und damit meine ich die extra-territoriale Existenz der Israel-Gemeinschaft, bildet im Grunde das Hintergrundrauschen für die gesamte nachexilische Zeit. Man kann sich gut vorstellen, dass es eine der drängendsten Fragen dieser Zeit war, wie Glauben und Gemeinschaftsbezug ohne expliziten territorialen Bezug möglich sein könnten. Der Pentateuch als Tora entwirft eine Konzeption Israels, die die zahlreichen

„Israel“ oszilliert in seiner Existenz sozusagen zwischen  
„Exodus und Exil“.

Diasporagemeinden und Individuen im (dauerhaften oder übergangshaften) „Migrationsstatus“ miteinschließt. Die Tora wird so sachlich zum „portativen Vaterland“,<sup>58</sup> das ehemalige Heimatland hat sich zum Sehnsuchtsort gewandelt – und ganz nebenbei ist wohl auch die Diaspora zur neuen Heimat geworden. Der derzeit gut erschließbare historische Befund spricht dafür, dass nicht alle Individuen in das Land zurückdrängten, wie es die biblischen Traditionen (insbesondere Esr/Neh) insinuieren, sondern sich auf ein Leben „in der Fremde“ einrichteten.<sup>59</sup> Denn am Ende spielt die Tora – abgesehen von den Erzeltern, die aber auch nur als „Fremdlinge“ im Land verweilen, und den ostjordanischen Teilstämmen – ganz *außerhalb* Israels.

Kurzum: „Israel“ oszilliert in seiner Existenz sozusagen zwischen „Exodus und Exil“: Die als „Exodus“ inszenierte Migration vor der Zeit „im Lande“ (Jos–2 Kön) erfährt ihre Entsprechung als „Exil“ und damit neuerlich Migrationsbewegung an deren Ende. Zunächst geht das Nordreich unter (2 Kön 17; 722 v. Chr.) und die Israeliten werden exiliert; sodann das Südreich Juda, deren Bewohner in mehreren Wellen ins Exil verschleppt werden (2 Kön 24,14ff; 25,8ff). Die Abfolge der Erzählelemente Toraverlesung – Bundesschluss – Pessachfeier vor dem erzwungenen Auszug aus dem Land und dem Beginn der neuerlichen Migrationszeit für Israel findet ihre kompositorische Entsprechung in der Anordnung der Erzählelemente vor dem Einzug – und zwar in umgekehrter Entsprechung. Dabei ist folgende Struktur zu erkennen: A Die Pessachfeier als liturgische Antizipation der noch ausstehenden Befreiung (Ex 12) – B Der Bundesschluss JHWHs mit dem Exodusvolk am Sinai (Ex 19,1–25; 24,3–8) – C Die Verlesung der Tora vor (Dtn) und während (Jos 1,7f.) des Einzugs ins gelobte Land (vgl. Jos 3–4) – D Die pessachlose Zeit im Land (Jos–2 Kön) – C' Die Verlesung der wiederaufgefundenen Tora (2 Kön 23,1–2 mit 22,3–10) – B' Der Bundesschluss (2 Kön 23,3) – A' Die Pessachfeier (2 Kön 23,21–24).

58 Heine, *Sämtliche Werke*, 128.

59 Grundlegend zum Phänomen: Hensel, *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible*, 1–44, und ders., *Who Wrote the Bible?*, 11–23.

Die kompositorische Anlage ist sicherlich späten Ursprungs. Gerade die Erwähnung der Tora von Jos 1,7f. am Anfang der Nebi'im gehört, wie ihr sachliches Gegenstück Mal 3,22–24 am Ende der Nebi'im, zu den späten Texten einer

bücherübergreifenden Redaktion, der sog. Pentateuchredaktion, die die explizite Abgrenzung des Pentateuchs als Tora bereits im Blick hat. Theologisch ist daran bedeutsam: Im Hören der Tora ist das göttliche Heilsgeschehen damals wie heute präsent. Die Tora kommt aus der Migrationszeit und geht mit Israel in die neuerliche Migrationsbewegung mit. Die Migrationszeit Israels, die sachlich auf den Übergang ins Land drängt, wird in kanon-theologischer Perspektive zur existenz-

**Gott selbst hat eine Herkunftsgeschichte und entwickelt sich und er war eben nicht immer einfach der Gott Israels, sondern ist zu diesem geworden.**

bestimmenden Konstante. Die Zeit „im Land“ wird in dieser Komposition zur Übergangszeit. Israels migrierende Existenz wird demnach von ihren Rändern her definiert und changiert

zwischen „Exodus“ und „Exil“.<sup>60</sup> In all dieser narrativ-theologischen „Inszenierung“ ist JHWH die begleitende Gottheit, die „von außen“ kommt und „nach draußen“ mitgeht. Dieses grundsätzliche Migrationsprofil und der enge sachliche Bezug von JHWH und Gottesvolk wird dann weiter elaboriert und theologisch ausgedeutet. JHWH „von Ägypten her“ leistet demnach eine grundlegende Definition dieses Gottes JHWH und auch ein Bekenntnis zu seinem Volk Israel.

Mit Blick auf die anderen biblischen Traditionen, welche JHWHs fremde Herkunft nicht verschweigen, sondern bekenntnishaft apostrophieren (siehe oben Kapitel 4: Ps 68,8, Ri 5,4, Hab 3 oder Dtn 33,2) ist herauszustreichen, dass es in theologischer Hinsicht bemerkenswert ist, dass das Alte Testament mit solchen Angaben über die Herkunft JHWHs die *religionsgeschichtliche* Dimension dieses Gottes nicht verschleiern, sondern zur Sprache bringt: Gott selbst hat eine Herkunftsgeschichte und entwickelt sich und er war eben nicht immer einfach der Gott Israels, sondern ist zu diesem geworden.

Das literarische bzw. narrativ-theologische *Hervorheben* von JHWHs Herkunft aus der Fremde über das Exodusgeschehen lässt sich auch so verstehen, dass JHWH selbst „verfremdet“ wird, d. h. selbst Israel kann sich nicht einfach diesem Gott zueignen. Israel hält sich so selbst in seinen Schriften einen Spiegel vor: Aller Erwählung zum Trotz bleibt JHWH als originärer „Fremdkörper“ grundsätzlich auch Israel entzogen und Israel macht diesen Gott nicht einfach verfügbar – meines Erachtens ein ganz wesentlicher theologischer Aspekt der allochthonen Herkunft JHWHs im Alten Testament.

---

## 8. Literatur

Adrom, Faried/Müller, Matthias, The Tetragrammaton in Egyptian Sources – Facts and Fiction, in: Jürgen van Oorschot/Markus Witte (Hg.), *The Origins of Yahwism* (BZAW 484), Berlin 2017, 96–103.

Albertz, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit* (GAT 8/1 und 2), Göttingen 1992.

<sup>60</sup> Dazu detaillierter Hensel, Grundelemente.

- Axelsson, Lars Eric, *The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah (CB.OT 25)*, Stockholm 1987.
- Ben-Yosef, Erez (Hg.), *Mining for Ancient Copper. Essays in Memory of Beno Rothenberg (TAU.MS 37)*, University Park 2018.
- Ben-Yosef, Erez, *The Architectural Bias in Current Biblical Archaeology*, in: *Vetus Testamentum* 69 (2019) 361–387.
- Ben-Yosef, Erez et.al., *Ancient Technology and Punctuated Change: Detecting the Emergence of the Edomite Kingdom in the Southern Levant*, in: *PLoS ONE* 14 (2018) 1–16.
- Ben-Yosef, Erez u. a., *A New Chronological Framework for the Iron Copper Production in Timna (Israel)*, in: *Bulletin of the American School of Overseas Research* 367 (2012) 31–71.
- Bienkowski, Piotr, *The Beginning of the Iron Age in Edom. A Reply to Finkelstein*, in: *Levant* 24 (1992) 167–169.
- Danielson, Andrew Joel, *Edom in Judah. Identity and Social Entanglement in the Late Iron Age Negev*, in: Benedikt Hensel/Ehud Ben Zvi/Diana V. Edelman (Hg.), *About Edom and Idumea in the Persian Period. Recent Research and Approaches from Archaeology (Hebrew Bible Studies and Ancient Near East Studies. Worlds of the Ancient Near East and Mediterranean)*, Sheffield 2022, 117–150.
- De Moor, Johannes Cornelius, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism (BETL 91)*, 2. Auflage, Leuven 1997.
- Diesel, Anja Angela, *„Ich bin Jahwe“. Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus (WMANT 110)*, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Eerdmans, Bernardus Dirk, *Religion of Israel*, Leiden 1947.
- Fantalkin, Alexander/Finkelstein, Israel, *The Sheshonq I Campaign and the 8th Century BCE Earthquake. More on the Archaeology and History of the South in the Iron I-IIA*, in: *Tel Aviv* 33 (2006) 18–42.
- Finkelstein, Israel, *Stratigraphy, Pottery and Parallels. A Reply to Bienkowski*, in: *Levant* 24 (1992) 171–172.
- Finkelstein, Israel/Piasetzky, Eli, *The Date of Kuntillet Ájrud: The 14C Perspective*, in: *Tel Aviv* 35 (2008) 175–185.

- Finkelstein, Israel/Piasetzky, Eli, Radiocarbon and the History of Copper Production at Khirbet en-Nahas, in: *Tel Aviv* 35 (2008) 82–95.
- Grätz, Sebastian, *Der strafende Wettergott. Erwägungen zur Traditionsgeschichte des Wettergottes im Alten Orient und im Alten Testament*, Bodenheim 1998.
- Gunneweg, Antonius H. J., Mose in Midian, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1964) 1–9.
- Heine, Heinrich, *Sämtliche Werke*, hg. von Hans Kaufmann, Bd. 13, München 1964.
- Hensel, Benedikt, Art. Seir I: Place, in: *De Gruyter Encyclopedia of the Bible and Its Reception (EBR)*, zur Publikation angenommen.
- Hensel, Benedikt, Edom in the Jacob Cycle (Gen \*25–35). New Insights on Its Positive Relations with Israel, the Literary-Historical Development of Its Role, and Its Historical Background(s), in: Ders. (Hg.), *The History of the Jacob Cycle (Genesis 25–35). Recent Research on the Compilation, the Redaction and the Reception of the Biblical Narrative and Its Historical and Cultural Contexts (Archaeology and Bible 4)*, Tübingen 2021, 55–134.
- Hensel, Benedikt, Grundelemente einer alttestamentlichen Theologie der Migration. Ein Beitrag zur aktuellen Debatte um migrationssensible Theologie aus Sicht der alttestamentlichen Wissenschaft, in: *Evangelische Theologie* 82 (2022) 19–31.
- Hensel, Benedikt, Reconsidering Yahwism in Persian Period. Idumea in Light of the Current Material Findings, in: Gad Barnea/Reinhard Gregor Kratz (Hg.), *Yahwism under the Achaemenid Empire. Prof. Shaul Shaked in memoriam (BZAW)*, Berlin im Druck, erscheint 2024.
- Hensel, Benedikt, Selbstprädikation JHWHs und Herausführungsformel in der Dekalogeröffnung Ex 20,2–6/Dtn 5,6–10. Zur Theologie eines Gottesbildes und seiner religions- und rechtsgeschichtlichen Entwicklung, in: Ders./Christian Wetz (Hg.), *Migration und Theologie. Historische Reflektionen, theologische Grundelemente und hermeneutische Perspektiven aus der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft (ABIG 74)*, Leipzig 2023, 337–381.
- Hensel, Benedikt, Who Wrote the Bible? Understanding Redactors and Social Groups behind Biblical Traditions in the Context of Plurality within Emerging Judaism, in: Ders./Dany Nocquet/Bartosz Adamczewski (Hg.), *Social Groups behind Biblical Traditions. Identity Perspectives from Egypt, Transjordan, Mesopotamia, Persia, and Israel in the Second Temple Period (FAT 167)*, Tübingen 2023, 11–23.

- Hensel, Benedikt, *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: State of the Field, Desiderata and Research Perspectives in a Necessary Debate on the Formative Period of Judaism(s)*, in: Ders./Dany Nocquet/Bartosz Adamczewski (Hg.), *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible. Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions (FAT II/120)*, Tübingen 2020, 1–44.
- Hensel, Benedikt u. a. (Hg.), *About Edom and Idumea in the Persian Period. Recent Research and Approaches from Archaeology (Hebrew Bible Studies and Ancient Near East Studies. Worlds of the Ancient Near East and Mediterranean)*, Sheffield 2022.
- Irsigler, Hubert, *Gottesbilder im Alten Testament. Von Israels Anfängen bis zum Ende der exilischen Epoche*, Bd. 1, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2021.
- Knauf, Ernst Axel, *Deborah's Language. Judges Ch. 5 in its Hebrew and Semitic Context*, in: Bogdan Burtea, u. a. (Hg.), *Studia Semitica et Semitohamitica (AOAT 317)*, Münster 2005, 167–182.
- Knauf, Ernst Axel, *Edom. The Social and Economic History*, in: Ders. (Hg.), *Data and Debates. Essays in the History and Culture of Israel and Its Neighbors in Antiquity (AOAT 407)*, Münster 2013, 115–135.
- Knauf, Ernst Axel, *Art. Qôš*, in: Karel van der Toorn/Bob Becking/Pieter van der Horst (Hg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1999, 674–677.
- Knauf, Ernst Axel, *The Impact of the Late Bronze III Period on the Origins of Israel*, in: L. L. Grabbe (Hg.), *The Land of Canaan in the Late Bronze Age*, London/New York 2016, 125–132.
- Knauf, Ernst Axel/Niemann, Hermann Michael, *Geschichte Israels und Judas im Altertum*, Berlin/Boston 2021.
- Köckert, Matthias, *Die Zehn Gebote*, München 2007.
- Levy, Thomas Evan/Najjar, Mohammad/Ben-Yosef, Erez, *New Insights into the Iron Age Archaeology of Edom, Southern Jordan*, Vol. 1 and 2 (*Monumenta Archaeologica 35*), Los Angeles 2014.
- Markl, Dominik, *Art. Exodus*, in: *Wörterbuch Alttestamentlicher Motive*, Darmstadt 2013, 128–134.
- Martin, Mario A. S./Finkelstein, Israel, *Petrographic Investigation and Historical Implications*, in: *Tel Aviv 40* (2013) 6–45.

- Meshel, Ze'ev (Hg.), Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border, Jerusalem, 2012.
- Mettinger, Tryggve Nils Daniel, The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith, in: Erhard Blum/Christian Machholz/Ekkehard Wilhelm Stegemann (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff zum 65. Geburtstag), Neukirchen 1990, 393–417.
- Müller, Hans-Peter, 1980, Gab es in Ebla einen Gottesnamen Ja?, in: Zeitschrift für Assyriologie 70 (1980) 73–92.
- Na'aman, Nadav, The Exodus Story. Between Historical Memory and Historiographical Composition, in: Journal of Near-Eastern Religions 11 (2011) 39–69.
- Naumann, Thomas, Flucht als Thema der Bibel. Exegetische Anregungen für eine migrationssensible Bibeldidaktik, in: Zeitschrift für Religionspädagogik 16 (2017) 98–110.
- Pettinato, Giovanni, Ebla and the Bible, in: Bibel und Archäologie 43 (1980) 203–216.
- Pfeiffer, Henrik, Die Herkunft Jahwes und ihre Zeugen, in: Berliner Theologische Zeitschrift 30 (2013) 12–43.
- Pfeiffer, Henrik, Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld (FRLANT 211), Göttingen 2005.
- Renz, Johannes/Röllig, Wolfgang (Hg.), Handbuch der althebräischen Epigraphik (HAE), Darmstadt 1995–2003.
- Römer, Thomas, Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus. Vom Autor selbst bearbeitete und aktualisierte deutsche Ausgabe. Aus dem Französischen übersetzt von Annette Jucknat, Darmstadt 2018.
- Rowley, Harold Henry, From Joseph to Joshua, London 1950.
- Schmid, Konrad, Exodus. Die biblische Überlieferung und ihre historischen Hintergründe in der neueren Forschungsdiskussion, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 73 (2021) 258–268.
- Schmid, Konrad, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, 3. Auflage, Darmstadt 2021.
- Schmitt, Rüdiger, Die Religionen Israels/Palästinas in der Eisenzeit. 12.-6. Jh. v. Chr. (ÄAT 94), Münster 2020.

Schmidt, Werner H., *Exodus, Sinai, Wüste*, Darmstadt 1983.

Schniedewind, William, *An Early Iron Age Phase to Kuntillet ‘Ajrud?*, in: Frederick E. Greenspahn/Gary A. Rendsburg (Hg.), *Le-ma‘an Ziony. Essays in Honor of Ziony Zevit*, Eugene 2017, 134–146.

Smoak, Jeremy/Schniedewind, William, *Religion at Kuntillet ‘Ajrud*, in: *Religions* 10 (2019) 211.

Stade, Bernhard, *Geschichte des Volkes Israels*, Berlin 1887.

Tiele, Cornelius Petrus, *Vergelijkende geschiedenis von de Egyptische en Mesopotamische godsdiensten*, Amsterdam 1872.

Van der Toorn, Karel, Art. „Yahweh“, in: Karel van der Toorn/Bob Becking/Pieter Willem van der Horst (Hg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1999, 913–919.

Vieweger, Dieter, *Geschichte der biblischen Welt, Band 2: Eisenzeit*, Gütersloh 2019.

Weippert, Manfred, *Edom. Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen*, Tübingen 1971, unveröffentlichte Dissertation.

Weippert, Manfred, *Historisches Textbuch zum Alten Testament. Mit Beiträgen von Joachim Friedrich Quack, Bernd Ulrich Schipper und Stefan Jakob Wimmer (GAT 10)*, Göttingen 2010.

