

Der Name Gottes in der Bibel¹

Von Hans Bietenhard

Wie in allen Religionen ist auch in *Israel* das Verlangen da, den Namen der Gottheit zu erfahren, um durch solche Kenntnis Macht über sie zu gewinnen; denn Kenntnis des Namens eines Wesens gibt Macht über es: vgl. Gen. 32,29 und Richt. 13,18. An diesen beiden Stellen wird aber der Wunsch nach Offenbarung abgewiesen. Nach dem Bericht der alttestamentlichen Erzählung gehört es zum Werk des Mose, daß er mit der Gesetzgebung und Bundschließung seinem Volke auch den Gottesnamen Jahwe kundgetan hat. Die neue Erfassung Gottes ist erfolgt durch Nennung eines neuen Gottesnamens. Der Bericht darüber findet sich in Ex. 3: die Gottheit, die dem Mose im brennenden Dornbusch erscheint, gibt sich als Gott der Väter zu erkennen; dabei erklärt sie auch, daß sie fortan mit dem Namen Jahwe angerufen werden wolle: Jahwe offenbart sich, indem er seinen Namen nennt. Indem Israel seinen Gott mit dem Namen Jahwe anruft und nennt, unterscheidet es sich von allen andern Völkern.

Von da aus gesehen ist es natürlich, daß der Name Jahwe eine besonders große Rolle im Kult Israels spielt. Im Gottesdienst ist das An- und Ausrufen des Namens Jahwes eines der wichtigsten Momente. Dabei ist die Vorstellung die, daß der im Kult angerufene Name Jahwes Jahwe selber herbeiruft. Ursprünglich mag hier der Gedanke magischen Zwanges vorgelegen haben, aber das Alte Testament hat diesen Gedanken überwunden: im Dekalog Ex. 20,7; Deut. 5,11 ist jeder Namenszauber verboten und unter Strafe gestellt. Jahwe als Herr der Offenbarung kommt freiwillig, wenn im Kult sein Name angerufen wird. Dem entsprechend sind die Kultstätten auch nicht aus menschlicher Willkür gewählt, sondern sie sind Orte, an denen Jahwe sich offenbart. Der an den Kultstätten angerufene Name Jahwes ist Garant für Jahwes Gegenwart an den Stätten, die er selber bestimmt hat (Ex. 20,24). Der Mensch kann über den ihm von Gott geoffenbarten Gottesnamen nicht verfügen und darum auch nicht über Gott selber; Jahwe allein verfügt über seinen [40] Namen. Die Kenntnis des Jahwe-Namens ist ein Geschenk der Offenbarung, das dem Menschen dazu gegeben wurde, daß er ihn demütig verehere. Von hier aus heißt «Gottes Namen kennen» (Ps. 9,11; 91,14) soviel wie «im Besitz der Offenbarung sein». Wenn die Priester beim Kult das Volk segnen (Num. 6,27), dann «legen sie den Namen Jahwes auf das Volk». Das ist ursprünglich magisch gedacht, nun aber segnet Jahwe selber beim Fürbittegebet des Priesters.

Der Name Jahwes ist im Alten Testament mit vielen Verben des Sagens verbunden: man segnet, schwört, weissagt, flucht usw. *beschem jahwe*. Das heißt, der bei einer Handlung oder einer Rede ausgesprochene Jahwe-Name ist Garant für Jahwes Gegenwart oder Aufmerksamkeit; denn der Name Jahwes ist Träger einer Kraft, die nützen oder schaden kann. Wenn der Name Jahwe über einem Menschen oder über einer Sache ausgerufen wird, so gehört der Mensch oder die Sache in das Eigentum oder den Schutz Jahwes. So ist Israel Jahwes Volk, weil sein Name über ihm genannt wurde. Israel kann sich auch auf diesen Namen berufen und hat dann in ihm seinen Fortbestand.

Der Name Jahwes kann geradezu als Wechselbegriff für Jahwe selbst eintreten. So ist Entweihung oder Entheiligung des Namens Jahwes gleichbedeutend mit Entweihung Jahwes selber, vgl. Am. 2,7; Micha 5,4; Jes. 29,23. Es geht an diesen Stellen nicht etwa darum, daß der Name Jahwes ausgesprochen wird, sondern es geht um Jahwe selber. Gelegentlich bezeichnet der Name Jahwes auch die Ehre oder den Ruhm Jahwes, vgl. Ex. 9,16; Jos. 7,9; 9,9; 1.Sam.

¹ Für alle bibliographischen Hinweise und sachlichen Begründungen und Erörterungen verweise ich auf meinen Artikel ‚Onoma‘ im 5. Band des *Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament*, dessen theologischer Ertrag hier zusammengefaßt wird.

12,22; 2.Sam. 7,26.

Eine merkwürdige Vorstellung bezeugt Ex. 23,20f.: Jahwe sendet einen Engel mit dem Volk auf die Wüstenwanderung; *in* diesem Engel ist der *Name* Jahwes gegenwärtig und garantiert die persönliche Gegenwart Jahwes. Hier hat der *schem* vorübergehende Selbständigkeit erlangt und ist von Jahwe unterschieden. Der *schem* ist Jahwe in seinem offenbarungsmäßigen Handeln an Israel, aber er ist auch der legitime Vertreter Jahwes. Nicht Jahwe selbst geht mit dem Volk, sondern er geht *im schem* als in der Gestalt, in welcher er sich offenbart. Ein ähnlicher Fall liegt vor in Jes. 30,27f. Auch hier ist der *schem* eine machtvolle Erscheinungsform Jahwes, der durch ihn richtend in die Welt eingreift.

Eine ganz eigenartige Verwendung findet der *schem*-Begriff im Deuteronomium. Die deuteronomistische Gesetzgebung redet gerne von ei-[41]nem Ort, den Jahwe wählen wird, um seinen *schem* dorthin zu setzen oder um ihn dort wohnen zu lassen. Man kann dem *schem* ein Haus bauen. Der Tempel ist die Stätte des *schem*. Mit dieser Redeweise soll offenbar eine bestimmte theologische Absicht durchgesetzt werden. Die Frage ging nach der Anwesenheit Jahwes am Kultort, danach, wie das Gottesvolk der Gegenwart seines Gottes gewiß sein könne. Diese Frage wird im Deuteronomium dahin beantwortet, daß nicht Jahwe selber im Tempel wohne, sondern sein *schem*. Das Deuteronomium versuchte auch hier, Gedanken der prophetischen Predigt durchzusetzen. Das Volk glaubte weithin an ein naturhaftes Wohnen Jahwes im Tempel, die Propheten aber stellten die Freiheit und Überlegenheit Jahwes heraus; sie kämpften gegen eine falsche Sicherheit, die der Volksglaube könnte aufkommen lassen (vgl. Jer. 14,9; 15,16). So wollte die deuteronomistische Reform in der Nachfolge der Propheten in diesem Punkte vergeistigend und versittlichend in den Glauben eingreifen. Indem das Deuteronomium den *schem* Jahwes im Tempel wohnen läßt, ist gegen jede Überschätzung, aber auch gegen jede Unterschätzung des Tempels Front gemacht: Jahwe ist nicht an den Kultort gebunden, denn er wohnt im Himmel (Deut. 4,36), aber zugleich ist die Würde des Kultortes gewahrt, indem der *schem* dort wohnt (vgl. Deut. 12,11; 14,23; 16,2; 26,2 u. ö.). Der *schem* bekommt hier also die Aufgabe, Jahwe zu vertreten und den dargebrachten Kult entgegenzunehmen. Damit wird von den Deuteronomisten die Linie konsequent ausgezogen, die in Ex. 20,24 ansetzt. Der Name Jahwes, der am Kultort ist, garantiert Jahwes Gegenwart und Jahwes Heilswillen. Im Blick auf außerisraelitische Religionen kann man sogar sagen, daß der *schem* im Tempel zu Jerusalem das Kultbild vertritt. Eine Stelle, in der besonders gut sichtbar wird, daß das Deuteronomium eine theologische Absicht durchsetzen will, ist das Tempelweihgebet Salomos. Die alte Fassung in 1.Kön. 8,12f. redet vom Wohnen Jahwes im Tempel und im Dunkel, dann aber folgt in 1.Kön. 8,14ff. die deuteronomistische Fassung des Gebetes, nach welcher nur der *schem* Jahwes im Tempel wohnt. Die Frage, ob Jahwe auf Erden wohnen könne, wird geradezu negiert, 1.Kön.8,27-30. Die spätere deuteronomistische Geschichtsschreibung redet dann von einer *Stadt*, in die Jahwe seinen Namen setzt (vgl. 1.Kön. 11,36; 14,21; 2.Kön. 21,4.7 u. ö.).

Auch in der Zeit nach dem Deuteronomium wird der Name Jahwes [42] gebraucht im Sinne von «Ehre» oder «Ruhm» Jahwes. Jahwe eifert für »einen heiligen Namen (Ez. 39,25), er rettet sein Volk, das ihm zum Namen sein soll (Jer. 13,11). Wenn Jahwe seine Verheißung erfüllt, wird sein Name groß sein auf ewig (1.Chron. 17,24). Die Verwandlung der Erde wird Jahwe zum Namen (Jes. 55,13). Gottes Offenbarungshandeln zielt auf seine Ehre, er wirkt für seinen *schem*; darüber preisen und bekennen die Menschen seinen *schem*, daß er überall groß wird (Jes. 59,19; Ps. 102,16; 106,47 u. ö.). In diesen Zusammenhang gehört auch die Formel «um seines Namens willen» (Jer. 14,7; Jes. 48,9; Ps. 23,3 u. ö.), sowie der Ausdruck «Jahwe ist sein Name» (Am. 4,13; Jes. 42,8; Jer. 10,16 usw.). Diese zuletzt genannte Formel dient zur Verherrlichung der Schöpfermacht Jahwes, sie wird gebraucht, wenn sich das Gottesvolk an den Auszug aus Ägypten erinnert, wenn Jahwe den Knecht Gottes zum Licht für die Völker

macht; die Völker werden in Jahwes Macht erkennen, daß sein Name Jahwe ist; endlich schließt die Formel Drohworte ab, die auf diese Weise Würde und Feierlichkeit erhalten.

Ferner wird in der Zeit nach dem Deuteronomium der *schem* Jahwes oft Wechselbegriff für Jahwe. Hier ist besonders auf parallel gebaute Verse in den Psalmen hinzuweisen, wo etwa im ersten Jahwe steht, im zweiten aber *schem* Jahwes. Ein bestimmter Kreis von Verben, mit denen der Mensch die verschiedenen Arten der Verehrung Jahwes ausdrückt, haben *schem* als Dativ- oder Akkusativobjekt bei sich, z. B. lieben, segnen, loben, danken, singen, spielen, aber auch verachten, entweihen, schänden. Dabei wird die Handlung gleich auf den *schem* bezogen, wie sie auch auf Jahwe selbst bezogen werden kann. Es wird dabei zwischen Jahwe im Himmel und dem *schem* am Kultort nicht unterschieden, und der *schem* steht ganz auf der Seite Jahwes. Auch hier ist der *schem* die offenbarungsmäßige Seite Jahwes, der von den Menschen verehrt oder verachtet wird. Jahwe selbst ist unnahbar, der Mensch kann sich Gott nur in dessen *schem* nahen. Damit rückt der *schem* aber auch von der Erde ab und steigert so die Transzendenz Jahwes. Von Einfluß bei dieser Entwicklung war hier sicher auch die Zerstörung des Tempels: der *schem* wurde seines Kultortes auf Erden beraubt, dafür aber als Kultobjekt in den Himmel verlegt.

Die Entwicklung ging aber noch einen Schritt weiter. Es gibt Stellen im Alten Testament, an denen der *schem* als Mittel und als Machtfaktor [43] verkommt. Man muß sogar sagen: der *schem* Jahwes wird zur Hypostase. So etwa in Prov. 18,10: «Ein fester Turm ist der Name Jahwes», oder Ps. 54,3: «O Gott, hilf mir durch deinen Namen» (vgl. auch Jes. 12,4; Jer. 10,6; Ps. 8,2; 20,2; 54,8; 111,9). Der *schem* wird hier zu einer transzendenten Größe, die in die Welt eingreift; Jahwe wirkt mit dem *schem* und durch ihn als mit einem Machtwesen (vgl. 2.Chron. 14,11; Ps. 44,6; Jes. 50,10; Ps. 33,21; 105,3; Jer. 11,21; 26,20). Vor allem in Ps. 54,3 und Ps. 89,25 muß der *schem* Hypostase sein: ein Machtmittel in Jahwes Hand, ein ihm zu Gebote stehendes Machtwesen, mit dem er seinen Willen durchsetzt.

Damit hat sich die letzte Wandlung im *schem*-Begriff des Alten Testaments vollzogen: war er am Anfang ein Mittel, mit dem der Mensch Jahwe anrief, so wurde er zuletzt ein Machtmittel in Jahwes Hand. Freilich war auch diese letzte Wandlung schon mit dem Anfang der geschichtlich faßbaren Entwicklung angelegt; denn nie war in Israel der *schem* Jahwes ein Mittel, das dem Menschen zur freien Verfügung gegeben war; nie konnte der Mensch mit dem *schem* über Jahwe verfügen. Die Verfügungsgewalt über den *schem* war und blieb in der Macht Jahwes beschlossen. Zwar wußte der Mensch um den *schem* Jahwes und konnte ihn gebrauchen; aber das Wissen des Menschen war Gabe der Offenbarung, und der Gebrauch des *schem* wirkte nur dann, wenn Jahwe selber souverän wirkte.

Der Name Gottes gibt im Alten Testament Klarheit über Gott. Er dient auch – in Verbindung mit der Wortoffenbarung – dazu, den Offenbarungsbegriff rein zu erhalten. Wenn der Name des personhaften Gottes bekannt wird, wird jede Verwechslung mit einem andern Gott vermieden. Vermieden wird auch jedes Zerfließen in einer allgemeinen Gottheit. Da Gott im Alten Testament einen Namen hat, wird seine Personhaftigkeit gesichert. Pantheistische Schwarmgeistereien von einem göttlichen Urgrund ist vom Alten Testament aus unmöglich. Gott, der seinen Namen Jahwe kundgegeben hat, ist keine Gottesidee, die durch Spekulation gewonnen wird. Der Name Gottes wehrt den Versuch des Menschen ab, von sich aus zu einer Erkenntnis Gottes zu gelangen, er ist ein Kriterium für die Wahrheit der Gotteserkenntnis und für die Wirklichkeit der Offenbarung. Gott hat Israel, als er es erwählte, seinen Namen kundgetan. So gehören Name und Erwählung, Name und Heilsgeschichte zu-[44]sammen. Mit dem Jahwe-Namen verbinden sich vor allem die Ereignisse beim Auszug aus Ägypten: diese gereichten Jahwe zum *schem*, d.h. zur Ehre und zum Ruhm. Die Heilsgeschichte kommt zu einem gewissen Abschluß, indem in Jerusalem der Ort für den *schem* Jahwes entsteht: dieser

Ort ist die Gegenwart des heilsgeschichtlichen Willens Jahwes in seinem *schem*. Durch das Handeln Jahwes in der Geschichte soll Israel, sollen aber auch die Völker den Namen Jahwes erkennen (Ex. 7,5; 8,10; Mal. 1,11.14; Ps. 83,17). Aber auch das Ziel aller Geschichte ist nach Jes. 55,13 der *schem* Jahwes, d.h. seine Verherrlichung. Man soll und wird Jahwe als den Bekannten und Benannten erkennen. Aber auch die Schöpfung dient zum *schem* Jahwes (Ps. 8; 148). In der Gegenwart soll dieser Name demütig verehrt werden, und die Zukunft bringt es dazu, daß sein Name herrlich wird in allen Landen. Alles, was sich von Jahwe in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sagen läßt, sammelt sich in seinem *schem*.

Bevor wir zum Neuen Testament übergehen, müssen wir einen Blick auf das Spätjudentum werfen, dieses aber läßt sich nur verstehen, wenn wir zuerst kurz das *Griechentum* betrachten.

Nach gewissen Nachrichten griechischer Schriftsteller zu schließen, gab es in der griechischen Religion eine Zeit, in der die Götter keine Namen hatten. In historischer Zeit wird aber solche Namenlosigkeit der Götter als Gottlosigkeit gewertet und als Kennzeichen tiefster Barbarei. Für die Griechen der historischen Zeit haben die Götter Namen, und diese Götternamen werden gelegentlich als *agalmeta phoneenta*, als redende Kultbilder, bezeichnet. Der Gott wird in seinem Namen verehrt. Die ganze Macht und übermenschliche Furchtbarkeit des Gottes drückt sich in seinem Namen aus. Daher rührt die auch bei Platon festzustellende Scheu, den Götternamen auszusprechen: man könnte sonst die unbekannte Macht auf sich herabbeschwören und sich selber Unheil bereiten. Im polaren Gegensatz dazu, aber aus derselben Wurzel stammend, steht die andere Ansicht, daß der Name das Wesen des Gottes ausdrücke, daß deshalb der Name eines Gottes bekannt sein müsse. Daher bemächtigte sich das wissenschaftliche Denken der Griechen schon sehr früh der Götternamen: an ihnen entstand zuerst die Kunst und Wissenschaft der Etymologie. Die einzelnen Bestandteile eines Götternamens werden dabei erklärt, auf ihre Bedeutung und auf ihren Ursprung zurückgeführt, [45] und auf diese Weise entschleiert sich dem Mythologen und Philosophen das Wesen des Gottes.

Weiter läßt sich im Griechentum die Tendenz beobachten, immer mehr nur *einen* Gott zu verehren. Auf diesen einen, heiße er nun Zeus oder Pan oder Hermes, werden zahllose Namen gehäuft, die sein allumfassendes Wesen erklären und beschreiben sollen. Die eine Gottheit wird *polyonymos* oder *panonymos*, d.h. vielnamig oder allnamig. Daraus aber kann sich dann sehr leicht der Gedanke entwickeln, daß kein Name das Wesen des einen Gottes ausdrücke. Gott ist zu erhaben, als daß ein menschlicher Name ihm entsprechen könnte. So schlägt die Vielnamigkeit des Gottes um in Namenlosigkeit. Aber diesmal ist es nun nicht mehr die Namenlosigkeit der primitiven Stufe der Religion, sondern es ist die Namenlosigkeit Gottes als Ergebnis der philosophischen Reflexion. So kann es denn schließlich auch heißen, daß alle Götternamen den einen und einzigen Gott bezeichnen, etwa in der stoischen Philosophie. Die hermetischen Schriften dagegen betonen vor allem die Namenlosigkeit des Allgottes. Von da her führt dann eine Brücke zu vielen heidnischen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte, zur neuplatonischen Philosophie, in die magische Geheimwissenschaft, aber auch zu christlichen Kirchenvätern. Es liegt in dieser unbiblischen spätantiken Linie, wenn Goethe im «Faust» sagt: «Wer darf ihn nennen, und wer bekennen: ich glaub ihn! ... Nenn es dann wie du willst: nenns Glück! Herz! Liebe! Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut.»

Diese griechischen Philosopheme hatten nun ihre Wirkung auch im *Spätjudentum*. Vor allem ist da der größte Vertreter des hellenistischen Judentums zu nennen: Philo von Alexandrien. Für ihn ist Gott, ganz wie in der Stoa, einfach «der Seiende». Dann aber läßt Philo Gott zu Mose sagen, daß es für ihn überhaupt keinen Namen gebe, der sein Wesen trifft. Einen Eigennamen vollends hat Gott bei Philo nicht. Wenn Gott in der griechischen Bibel *Kyrios* genannt wird, dann ist das ein uneigentlicher Gebrauch eines Namens, der nur dazu verwendet wird,

damit der Mensch Gott überhaupt anrufen kann.

Die griechische Lehre von der Namenlosigkeit Gottes hat aber auch die rabbinischen Kreise ergriffen. Eine Bestimmung in Mischna *Berakhoth* 9,5 schreibt vor, man solle beim Grüßen das Tetragramm, also das [46] Wort Jahwe, verwenden. Dann aber wird berichtet, daß in den Tagen Simone des Gerechten die Priester aufgehört hätten, das Volk beim Tempelkult mit dem Jahwe-Namen zu segnen. Simon der Gerechte lebte um 300 v. Chr., zu einer Zeit also, da im Gefolge der Eroberungen Alexanders des Großen griechisches Wesen und Denken auf breiter Front ins Judentum einströmten. Nun wissen wir auch, daß es gerade die priesterlichen Kreise gewesen sind, die griechischer Lebensart und Kultur besonders offen standen. Die erwähnte Bestimmung der Mischna macht also Front gegen diesen griechischen Brauch der Priester. Durchgesetzt aber hat sich diese Bestimmung der Mischna nicht. Man gebrauchte zwar beim Tempelkult den Jahwe-Namen (unter ganz undeutlicher Aussprache!), sonst aber wurde das Aussprechen des Tetragramms verboten. Denn auch der Pharisäismus unterlag starken griechischen Einflüssen. (Bald kam auch das von gewissen Juden bis heute herumgebotene Märchen auf, man kenne die Aussprache des Tetragramms überhaupt nicht.) Dazu gesellte sich gerade bei den Pharisäern die große Scheu vor Versündigung: aus Angst, das Gebot Ex. 20,7 zu übertreten, verbot man das Aussprechen des Tetragramms überhaupt. So kann es denn auch in rabbinischen Schriften heißen, daß Gott keinen Eigennamen habe. Es geschah somit mit dem Jahwe-Namen genau das, was vom Alten Testament aus nicht hätte geschehen sollen: Jahwe wurde zu einem Gott, der einen Geheimnamen hatte wie irgendeine heidnische Gottheit auch. Das Judentum hat sich bis auf den heutigen Tag nicht ganz von dieser griechischen Erbschaft zu befreien vermocht. Es kam dann dazu, daß die Kenntnis dieses Geheimnamens sehr begehrt war; denn sie gab nun dem Menschen ein Macht- und Zaubermittel in die Hand. Die Rabbinen wissen immer wieder von Menschen oder von Geistern zu berichten, die das Tetragramm kennen und mit seiner Hilfe allerlei Wundertaten verrichten.

Die Septuaginta hat das Tetragramm nicht als solches wiedergegeben, sondern es ersetzt durch *Kyrios*. Sie folgte darin dem Brauch der Synagoge, wo man bei der Verlesung der heiligen Texte *adonai* sagte, wenn das Tetragramm im Texte stand. In den Lehrhäusern sagte man bei Zitaten aus der Schrift *ha-schem* «der Name», wo das Tetragramm zu lesen wäre.

Eine besonders große Rolle spielt im Spätjudentum die Heiligung des Namens Gottes, der *Qiddusch ha-schem*. Es heißt etwa, Jahwe habe Israel unter der Bedingung aus Ägypten geführt, daß es sich hingebe, [47] um seinen Namen zu heiligen. Gott hat Israel erwählt und für sich geheiligt, d.h. ausgesondert, durch die Gabe der Thora. Israel aber soll die Gebote der Thora erfüllen und dadurch Gottes Namen heiligen; die Heiligung des Namens Gottes ist Israels besondere Aufgabe in der Welt. Israel heiligt Gottes Namen, indem es sich durch die Erfüllung der göttlichen Gebote selber heiligt. Werden aber die Gebote Gottes übertreten, dann wird der Name Gottes in der Welt entweiht, entheiligt. Auch der einzelne Fromme, der im Verdachte der Sünde steht oder der gesündigt hat, entweiht den Namen Gottes. Der Jude ist verpflichtet, für die Heiligung des Namens Gottes auch das Leben einzusetzen, d.h. das Martyrium auf sich zu nehmen. Unter allen schweren Sünden ist es die Sünde des Götzendienstes, welche die schwerste Entheiligung des Namens Gottes darstellt. Über diese Sünde sieht Gott nicht hinweg, sie ist unvergebbar. In schweren Verfolgungszeiten wurde etwa bestimmt, daß man alle Gebote der Thora übertreten dürfe mit Ausnahme von Götzendienst, Unzucht und Mord, damit der Name Gottes geheiligt werde.

Daß dem Judentum die Heiligung des Namens Gottes wichtig war, kommt auch in Gebeten der Synagoge zum Ausdruck: «Du bist heilig und dein Name ist heilig, und Heilige müssen täglich dich rühmen» (bab. *Schemone esre*). «Verherrlicht und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen geschaffen hat ...» (*Qaddisch* des Gottesdien-

tes). Im *Qaddisch* der Rabbinen wird Israel aufgefordert, Gottes Namen zu heiligen im Blick auf die Taten Gottes in der Zukunft: «Verherrlicht und geheiligt werde sein großer Name, der die Welt erneuern und die Toten beleben und die Lebenden erlösen und die Stadt Jerusalem erbauen wird.» Es verbinden sich nach spätjüdischem Glauben göttliches und menschliches Handeln miteinander zur Heiligung des Namens Gottes. Von da aus kann gesagt werden: «Wenn ihr meinen Namen heiligt, so werde ich auch meinen Namen um euretwillen heiligen.»

Im *Neuen Testament* wird der Name Gottes oder des Herrn zunächst genannt in Zitaten und zitatähnlichen Anspielungen auf das Alte Testament, wobei im allgemeinen nach der Septuaginta zitiert wird. Abgesehen von den Zitaten kommt der Ausdruck «Name Gottes» bei den Synoptikern nur in Matth. 6,9 Par., Luk. 11,2 und in Matth. 28,19 vor. Jesus hat die Bitte des Unser-Vaters geformt im Anschluß an Jes. 29,23; Ez. 36,23 und im Blick auf ähnliche jüdische Gebetsformeln, von denen [48] wir soeben einige kennenlernten. Wie alle Bitten des Herrengebets blickt auch diese auf die Zeit der Vollendung, auf das Reich Gottes. Der Anbruch des Reiches Gottes wird den Zustand bringen, wo Gottes Name nicht mehr durch Sünde entweiht und gelästert werden wird. Gottes Heiligkeit wird ihre restlose Anerkennung finden. Es geht hier nicht um den Gedanken, daß die Menschen durch Halten der Gebote den Namen Gottes heiligen, sondern Gott wird gebeten, daß er die Heiligung seines Namens durchsetze, allen Widerständen zum Trotz. In Apg. 15,14 redet Jakobus von der Heidenmission und sagt: «Simeon hat erzählt, wie Gott zum ersten Male darauf Bedacht genommen hat, aus Heiden ein Volk für seinen Namen zu gewinnen.» Das ist ein durchaus alttestamentlicher Gedanke, der hier auf die Kirche übertragen wird. Auch Paulus redet recht selten vom Namen Gottes. Die bekannteste Stelle ist Phil. 2,9ff.: Gott hat seinen Namen «Herr» auf Jesus Christus übertragen, damit Christus dadurch zum Gebieter aller Mächte und Gewalten im ganzen Kosmos werde. Die Stelle ist darum besonders wichtig, weil wir hörten, daß in der Septuaginta das Wort *Kyrios* (Herr) Wiedergabe des hebräischen Jahwe ist. Damit, daß Jesus den Herrenamen erhält, wird auf ihn ein Name übertragen, der bis dahin nur von Gott selber gebraucht werden durfte. Damit ist auf Jesus dieselbe Macht- und Würdestellung übertragen worden, die bisher Gott allein eigen war. Wir dürfen vielleicht sagen: was der Jahwe-Name im Alten Testament für das Bundesvolk und die Welt bedeutete, das bedeutet im Neuen Testament der *Kyrios*-Name Jesu Christi. Er bezeichnet die Machtstellung Jesu gegenüber der Gemeinde und der Welt, er garantiert aber auch die endzeitliche Vollendung. In der Ermahnung verweist Paulus in 1.Tim.6,1 auf den Namen Gottes: der Besitzer eines Sklaven beurteilt Gott, zu dem der Sklave sich bekennt, nach dem Verhalten des Sklaven.

Im Vergleich zum übrigen Neuen Testament erscheint der Name Gottes relativ häufig in den johanneischen Schriften. Jesus kommt «im Namen meines Vaters», Joh. 5,43. Ihm steht der gegenüber, der «in seinem eigenen Namen» kommt, der sich selbst das Ziel setzt und eine Stellung anmaßt. Jesus tut seine Werke «im Namen meines Vaters», Joh. 10,25, d.h. vom Vater beauftragt und bevollmächtigt. In Joh. 12,28 bittet Jesus: «Vater, verherrliche deinen Namen.» Jesus spricht diese Bitte aus im Angesicht des Todes. Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß nach [49] jüdischer Lehre die «Verherrlichung des Namens Gottes» gleich ist der «Heiligung des Namens Gottes»; Jesu Gang ans Kreuz bedeutet die Verherrlichung und damit die Heiligung des Namens Gottes. Die Verherrlichung des Namens Gottes, auf die das Alte Testament blickt und die es erhofft, kommt zu ihrer Erfüllung im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu. Im «Hohepriesterlichen Gebet», Joh. 17, spricht Jesus mehrfach vom Namen Gottes. Im Rückblick auf sein Werk faßt er alles zusammen in dem Wort: «Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, die du mir aus der Welt gegeben hast» (v. 6). Jesus hat damit eine Erwartung des Judentums erfüllt; denn in der spätjüdischen Literatur wird gelegentlich die Hoffnung ausgesprochen, daß der Messias dereinst kommen und den Namen Gottes offenbaren werde. Sicher ist mit diesem Namen Gottes auch der Vatername Gottes ge-

meint: Gott ist in seinem Sohne Jesus von Nazareth der Vater und Versöhner der Welt. Mit der Offenbarung des Namens Gottes bei Johannes steht dann parallel die Offenbarung der Wahrheit und der Herrlichkeit Gottes. So muß man sagen: indem Jesus Gottes Namen offenbart, offenbart er Gottes Wesen selbst. Indem es aber *Jesus* ist, der den Namen Gottes offenbart, sehen wir, daß auch im Neuen Testament wie schon im Alten Testament die Offenbarung Gottes an einen Eigennamen gebunden ist: im Alten Testament ist es der Jahwe-Name, im Neuen Testament ist die Offenbarung an Jesus Christus gebunden. Weiter sagt Jesus, er habe durch den Namen Gottes die Jünger bewahrt, so daß keiner verloren ging außer dem Sohn des Verderbens (Joh. 17,12). Gottes Name ist die schützende Kraft in der Hand Jesu, mit der er die Jünger vor dem Verderben bewahrte. Auch das ist alttestamentlich geredet. Jesus bittet aber den Vater, daß er nun die Jünger durch seinen Namen bewahre (Joh. 17,11). Gottes Name bewahrt die Kirche vor dem Versinken in der Welt. Dabei geht es nicht nur um intellektuelle Erkenntnis, sondern das Ziel der Bewahrung durch den Namen Gottes ist die Einigkeit der Jünger (Joh. 17,11) in der Liebe Gottes (Joh. 17,26). Diese johanneischen Stellen und Phil. 2,9ff. zeigen, daß vom Neuen Testament aus nur im Blick auf Jesus und sein Werk vom Namen Gottes geredet werden kann.

Die Wichtigkeit des Namens Gottes hat im Neuen Testament ihre Analogie in der Bedeutung, die dem *Namen Jesu* zugeschrieben wurde. Darauf führt z. B. die Beobachtung, daß gelegentlich statt Jesus einfach «der [50] Name» (*onoma*) stehen kann. So in Apg. 5,41: «Sie gingen freudig vom Synedriumweg, da sie gewürdigt worden waren, für den Namen Schmach zu leiden.» So auch in 3. Joh. 7, wo es von den Missionaren heißt: «Für den Namen sind sie ausgezogen.» In Apg. 13,6 gibt die *Peschitto* den Namen Barjesus durch Barsuma wieder, was «Sohn des Namens» bedeutet. «Name» ersetzt hier «Jesus» – das ist alttestamentlich und spätjüdisch gedacht. Im Neuen Testament ist der Name Jesu eine wundertätige Macht. «Mit» oder «durch» den Namen Jesu werden Kranke geheilt und Dämonen ausgetrieben. Das ist so, weil Jesus den Jüngern bei ihrer Aussendung Vollmacht über die Geister und Kranke zu heilen gab. Die Jünger sind von Jesus beauftragt und wirken fortan «in seinem Namen». Auch gibt es Prophetie «im Namen Jesu»: der Weissagende beruft sich auf Jesus und gibt an, von wem er die Inspiration erhielt, wessen Willen und Werk er verkündet. Es werden aber nicht nur Wundertaten, sondern auch Taten der Barmherzigkeit im Namen Jesu getan: «Wer ein solches Kind aufnimmt in meinem Namen ...» (Mark. 9,37 Par.). Wieder ist es Jesus, der redet und die Verheißung gibt. Bevollmächtigt und beauftragt von Jesus erklärt Petrus dem Lahmen im Tempel: «Im Namen Jesu Christi gehe umher» (Apg. 3,6). Der weitere Gang gerade dieser Geschichte zeigt dann, daß «Kraft» Jesu und «Name» Jesu parallele Begriffe sind. Solche Heilungen im Namen Jesu geschehen nicht durch den Gebrauch magischer Formeln, die Worte «im Namen Jesu» wirken nicht *ex opere operato*, die Heilung steht auch nicht im Belieben des Heilenden, sondern es ist Jesus selber, der heilt, vgl. Apg. 9,34. Von dieser zuletzt genannten Stelle aus muß man geradezu sagen: der Name Jesu ist gleich der Gegenwart Jesu. Daß es sich so verhält, zeigt Apg. 19,13-16: der Mißerfolg der jüdischen Exorzisten in Ephesus. Diese meinten, sie könnten ohne Glauben den Namen Jesu als zauberisches Machtmittel handhaben. Der Name Jesu aber erweist seine Kraft nur da, wo der Mensch sich im Glauben und Gehorsam an Jesus anschließt und den Willen Gottes tut. Da ist Jesus denn auch gegenwärtig, und es geschehen Krafttaten. Wie im Alten Testament Jahwe, so ist im Neuen Testament Jesus der durchaus freie Herr, auf den man keinen Zwang ausüben kann. Dementsprechend bittet in Apg. 4,30 die Urgemeinde Gott, er möge die Hand ausstrecken, damit Heilungen, Zeichen und Wunder geschehen durch den Namen seines heiligen Knechtes Jesus. [51]

Der Name Jesu umfaßt im Neuen Testament oft den ganzen Inhalt der in Jesus beschlossenen und geoffenbarten Heilstatsachen, des Heilsbesitzes, des Kerygmas. Mark. 10,29 lautet: «Wahrlich, ich sage euch, niemand hat Haus oder Brüder ... um meinetwillen oder um des Evangeliums willen verlassen ...» In der Parallelstelle Matth. 19,29 steht statt «um meinet-

willen oder um des Evangeliums willen» einfach «um meines Namens willen». Der Name Jesu ist hier einfach gleich dem Inhalt des christlichen Glaubens. So sind auch Stellen wie Matth. 10,22; 24,9; Joh. 15,21 zu verstehen. Paulus soll den Namen Jesu tragen vor Heiden und Könige und die Kinder Israel (Apg. 9,15). Wenn Paulus seine Tätigkeit als Verfolger der Kirche beschreibt, dann sagt er, er habe geglaubt, dem Namen Jesu des Nazoräers recht viel Widerstand entgegenzusetzen zu müssen (Apg. 26,9). Paulus sagt, er habe Gnade und Apostelamt empfangen, um Glaubensgehorsam unter allen Heiden für seinen (Jesu) Namen zu schaffen (Röm. 1,5). Ganz deutlich zeigt auch 1.Kor. 6,11, daß der «Name» Jesu das ganze Heilswerk Jesu umfaßt; denn Paulus erklärt den Korinthern, sie seien gereinigt, geheiligt und gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesus Christus. Andere paulinische Stellen zeigen ja, daß Heiligung und Rechtfertigung in der Taufe und also in Tod und Auferstehung Jesu bestehen. Von solcher Sicht aus heißt es in Apg. 4,12: « Und es ist in keinem andern das Heil, denn es ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.» Die Samaritaner glauben dem Philippus, der die frohe Botschaft vom Reiche Gottes und dem Namen Jesu predigt (Apg. 8,12). In Off. 2,13 lobt Christus die Gemeinde von Pergamon: «Du hältst an meinem Namen fest» – sie läßt sich vom Bekenntnis zu ihrem Herrn und von der Christusbotschaft nicht abbringen (vgl. Off. 3,8). Daß der Name Jesu Christi sein ganzes Heilswerk, ihn selber bezeichnet, sagt auch der erste Schluß des Johannesevangeliums: «... damit ihr glaubend Leben habt in seinem Namen» (Joh. 20,31). Deshalb werden die Christen auch auf den Namen Jesu getauft.

Weil der Glaube an Jesus Christus für die Christen zentral ist, und weil dieser Glaube sie von allen andern unterscheidet, heißen sie einfach «die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen» (1.Kor. 1,2; vgl. Apg. 9,14.21). Der Christusname ist «der schöne Name», der über den Christen als dem Eigentum des Herrn genannt ist, den die Reichen lä-[52]stern (Jak. 2,7). Endlich steht das ganze Leben der Christen unter dem Namen Jesu: «Und alles, was ihr tut, mit Worten oder mit Werken, das tut alles im Namen des Herrn Jesus und dankt Gott Vater durch ihn» (Kol. 3,17; vgl. Eph. 5,20). Im Namen Jesu betet und bittet die Kirche. Vor allem betet sie um die Gabe des Heiligen Geistes (Luk. 11,13). Nach Joh. 14,16 kommt der Geist auf die Bitte Jesu hin, und Gott der Vater gibt deshalb den Geist auch im Namen Jesu (Joh. 14,26). Die Gebetserhörung ist abhängig von Glauben und Gehorsam (Joh. 15,7). In diesem Sinne, und weil Jesus die Jünger erwählt hat, gibt er ihnen die Zusage: «... damit er, was immer ihr in meinem Namen von meinem Vater erbitten werdet, euch geben kann» (Joh. 15,16; vgl. Matth. 7,7). Die Jünger werden nach Jesu Tod und Erhöhung in seinem Namen beten (Joh. 16,23f.). Aus diesen Stellen geht hervor: wie im Alten Testament der *schem* Jahwes die Offenbarungsseite Gottes ist, wie sich der Mensch Jahwe nur in seinem *schem* nahen kann, so ist im Neuen Testament Gott offenbar in Jesus Christus. Dementsprechend redet das Johannesevangelium vom Namen Jesu, in dem der Mensch sich Gott naht und in dem Gott seine Gaben gibt.

Im Anschluß an das Alte Testament, aber im Gegensatz zur späthellenistischen Frömmigkeit hat das Neue Testament daran festgehalten, daß Gott einen Namen hat. Indem die Kirche das Alte Testament als kanonische Schrift festhielt, wahrte sie nicht nur den heilsgeschichtlichen Zusammenhang im allgemeinen, sondern sie trennte sich auch in der speziellen Frage nach dem Namen Gottes von aller geschichtslosen Spekulation. Der Name Gottes ist im Neuen Testament weder eine geheime Größe noch etwas Gleichgültiges. Gott hat sich mit seinem Namen geoffenbart. Joh. 17,6 zieht gleichsam die Summe des urchristlichen Denkens über das Werk Jesu: es besteht in der Offenbarung des Namens Gottes. Zugleich aber ist diese Offenbarung gebunden an Leben und Werk Jesu. Die größte Offenbarungstat Gottes ist die Menschwerdung Jesu. Von jetzt an ist Gott, der Vater Jesu Christi, der Versöhner der Welt. Was das Alte Testament vom *schem* Jahwes sagte, das wird in Jesus Christus erfüllt. Es wird ferner für die Verkündigung der urchristlichen Kirche von größter Bedeutung und ist ein Vorgang

von unabsehbarer Tragweite, daß vor allem nach Phil. 2,9ff. auf den erhöhten Christus der Herren-Name Gottes übertragen wurde. Das bedeutet, daß der [53] erhöhte Christus von Ostern bis zum Ende der Weltzeit die Herrschaft über den Kosmos ausübt. Auf Grund dieser Tatsache kann es keinen Bereich im ganzen Kosmos geben, der der Herrschaft Jesu Christi entnommen wäre. Christus hat den Gottesnamen «Herr» und damit das diesem Namen entsprechende göttliche Amt erhalten; darum gibt es keine Mächte und Gewalten, die ihm gegenüber selbständig wären. Diese Verbindung Jesu mit Gott in dem beiden gemeinsamen Namen und mit der Offenbarung Gottes bildet das Kriterium gegenüber allem spekulierenden Reden von Gott. Man kann in der christlichen Kirche nicht anders von Gott reden, als daß man von Jesus Christus redet. Wer von Gott redet, ohne dabei an den Vater Jesu Christi zu denken, der redet nicht im biblischen Sinne von Gott. Das gilt es vor allem deshalb festzuhalten, weil wir heute für Gott keinen Eigennamen mehr gebrauchen wie das Alte Testament. Wir sagen «Gott», wie man in andern Religionen auch «Gott» sagen kann. Die Gefahr der Verwechslung besteht; ihr wird begegnet durch den Namen Jesu. Der Name Jesu bewahrt auch vor der Gefahr, Gott in eine allgemeine Gottesidee zerfließen zu lassen. Der Gefahr gegenüber muß auf Matth. 11,27 und Joh. 17,6 verwiesen werden. Es ist zwar möglich, daß sich Ehrfurcht meldet, wenn ein Mensch sich scheut, das Wort «Gott» zu gebrauchen; es ist viel Mißbrauch getrieben worden mit diesem Wort. Aber diese Ehrfurcht läuft Gefahr, unklar zu werden, wo Gott in seiner Offenbarung klar geworden ist. Es bedeutet sicher eine Kondeszendenz Gottes, wenn er sich im Alten Testament einen Eigennamen gibt, wenn er sich im Neuen Testament an den Namen eines irdischen Menschen bindet, wenn ein in der Sprache der Menschen genannter Name dazu dient, den allem menschlichem Verstehen überlegenen Gott zu bezeichnen. Aber es gehört zum Wunder der Gnade und der Fleischwerdung des Wortes, daß Gott sich so offenbart, daß er sich nennt und sich nennen und anrufen läßt mit seinem Namen. Philosophische Spekulation, die meint, aus Ehrfurcht das Wort «Gott» vermeiden zu müssen, endet entweder im Agnostizismus oder sie vergißt, daß ihre Ersatzbegriffe und -worte auch menschliche Begriffe und Worte sind, die aber im Unterschied zur Bibel nicht vom lebendigen Gott handeln, sondern von einem Noumenon – oder von einem Götzen. Der Name Gottes, verbunden mit dem Namen Jesu dient zur Reinerhaltung des Offenbarungsbegriffes.

In unserer ganzen Studie stellten wir ferner die Parallelität zwischen [54] dem *schem*-Begriff des Alten Testaments und dem Namen Jesu im Neuen Testament fest. Auch im Neuen Testament bekommt der Namenbegriff einen Eigennamen, Jesus, zum Inhalt wie in der Zeit, als das Tetragramm den Inhalt des *schem*-Begriffes bildete. Darum ist das Kerygma des Neuen Testaments Botschaft vom Namen Jesu, weil alles, was Gott war, ist und sein wird, sich in diesem Namen konzentriert. Wieder redet die Bibel konkret gegenüber aller Spekulation. Denn es ist vom Neuen Testament aus nicht möglich, abstrakt von einer «Erlösungsidee» zu reden oder von einer Erlösungsbotschaft oder gar von einem Erlösungsmythos. Das Neue Testament verkündet, daß ein geschichtlicher Mensch, der einen zu seiner Zeit geläufigen Eigennamen trug, der Messias und also der Erlöser ist. Kein Gedanke, keine Idee, keine Lehre und kein Werk erlöst. Darum muß bei der Predigt der Kirche der Name Jesu immer genannt werden. Andererseits bedeutet die Predigt des Evangeliums nichts anderes als die Entfaltung all dessen, was im Namen Jesu und also in seiner Person und seinem Werk Gott für die Welt getan hat, tut und tun wird; denn der Name Jesu ist das Wort Gottes (Joh. 1,1.14; Off. 19,13). Der Name Jesu, Gottes Heilswerk und Gottes Wort sind eins. Darum geschieht auch alles in der Kirche – alles an Wort, Liebe, Werk, Gebet und Leiden – im Namen des Herrn Jesus Christus. Denn die Kirche weiß, und mit diesem Wissen steht und fällt sie: «Es ist in keinem andern das Heil; denn es ist auch kein anderer Name unter dem Himmel für die Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.»

Der verehrte Mann, dem dieser Aufsatz gewidmet ist, hat vor Jahren – der Verfasser befand sich ganz am Beginn seiner Studien – einen Vortrag gehalten, dessen Titel lautete: «Religiös

oder christlich?» Er hat sich darin mit großer Kraft auseinandergesetzt mit jener pantheistisch-mystischen und unklaren Religiosität, deren Ausdruck eben jenes Goethe- Wort ist vom Namen, der da Schall und Rauch sei. Der Stachel jenes Vortrages saß. In späteren Semestern, im homiletischen Seminar, nahm der Jubilar eine Predigt des Candidatus zum Anlaß, auf die Bedeutung des Namens Gottes in der Verkündigung hinzuweisen. Der junge Kollege möchte dem Lehrer bei dessen Scheiden vom akademischen Lehramt danken mit einer Arbeit über den Namen Gottes. Dem Verkündiger der [55] frohen Botschaft sei es noch lange vergönnt, unsere Kirche auf den Namen Gottes hinzuweisen!

Quelle: *Das Wort sie sollen lassen stahn. Festschrift für D. Albert Schädelin*, hrsg. v. Hans Dürr, Alfred Fankhauser u. Wilhelm Michaelis, Bern: Herbert Lang & Cie, 1950, S. 39-55.