

Reinhard Hoeps Ezechiels Thronwagenvision:

Theophanie und exegetische Methode

1. Methodologische Erwägungen

1.1. Die historisch-kritische Exegese bedient sich bei der Untersuchung der biblischen Schriften *literaturwissenschaftlicher Methoden*. Sie löst auf diese Weise die Forderung der aufgeklärten Vernunftkritik ein, daß auch die Auslegung der heiligen Schriften nicht einer eigenen, das natürliche Vermögen menschlicher Einsicht überschreitenden Kompetenz überlassen werden darf, sondern in dem Maße, in dem ihr Sinn überhaupt zu begreifen ist, auf den Wegen wissenschaftlich kontrollierter *Rationalität* durchgeführt werden muß. Dieses Postulat zielt auf eine grundsätzliche Vergleichbarkeit der Bibel mit anderen Gegenständen möglicher Erkenntnis, und als ihr *tertium comparationis* fungiert ihre *Seinsweise als Text*. Insofern die Heilige Schrift als Text anzusehen ist, sind die literaturwissenschaftlichen Verfahren als Methode zu ihrem Verstehen legitimiert.

1.2. Die Schrift ist überall *Text*. Das zeigt nicht nur ihre Gestalt aus Worten, vielmehr scheint diese Gestalt auch wohlbegründet im Blick auf das Wort, das aus ihr spricht. Zwar ist dieses göttliche Wort keinesfalls mit dem menschlichen identisch, aber beidemal von "Wort" zu sprechen, deutet auf eine Art von Konvergenz, in der sich das menschliche Wort als Ort göttlicher Offenbarung erweist.

1.3. Allerdings geschieht diese Offenbarung nicht immer ausschließlich im Wort, sondern zuweilen auch im *Bild*. Da sind bildhafte Reden, wie etwa Gleichnisse, aber auch Schilderungen von Ereignissen, die zunächst einmal ganz ohne Worte sind: *göttliche Erscheinungen*. Auch wenn in der Exegese solche Theophanieschilderungen oft auf das in ihrem Zusammenhang geäußerte Wort Gottes als ihren Sinnkern zurückgeführt werden, so ist doch die Aufmerksamkeit, mit denen die Texte nicht selten die *Gestalt* der Erscheinung bedenken, bemerkenswert. Gerade dort, wo der Text diese Gestalt nicht durch Worte deutet

Hoeps: Ezechiels Thronwagenvision

oder eine solche Deutung nicht sogleich auf der Hand liegt, arbeitet vielleicht ein Bewußtsein für ein Moment an der sich ereignenden Offenbarung, das sich den Ausdrucksmöglichkeiten der Worte entzieht oder sich ihnen wenigstens nicht ohne weiteres nahelegt. Solche Perikopen bezeugen dann in der Form des sprachlichen Textes *eine Art von bildlicher Logik*.

1.4. Auch solche Schilderungen sind *Texte*, aber ihr Aussagemodus steht zu ihrem Gehalt in einer besonderen Beziehung. In die Ausdrucksform der geschriebenen Sprache hat sich eine andere - bildliche - eingenistet, die der Textgestalt in einem sekundären Schritt ihrer Bearbeitung angeglichen ist. Das literaturwissenschaftliche Methodenrepertoire muß auch hier in Anschlag gebracht werden, um den Text auf synchronischer und diachronischer Ebene zu untersuchen, aber die der schriftlichen Fixierung zugrunde liegende bildliche Formulierung ist damit nur insoweit erfaßt, als sie bereits in den Text eingegangen ist, nicht in ihrer die sprachlichen Beschreibungsbemühungen allererst in Gang setzenden *Figuration*. Dazu wird neben der Analyse der literarischen Gestalt die Freilegung einer in dieser eingelagerten *Bildgestalt* zur Aufgabe der Exegese und dies umso mehr, als der Text ausdrücklich oder implizit eine Unzulänglichkeit der sprachlichen Form gegenüber dem Gegenstand der Schilderung eingesteht oder in anderer Weise Bedeutungsdimensionen anzeigt, die in der sprachlichen Artikulation nicht ihren genuinen Ausdruck haben.

1.5. Die Genauigkeit einer wissenschaftlichen Methode hängt nicht zuletzt davon ab, wie präzise sich ihr *Gegenstandsbereich* abgrenzen läßt. Literaturwissenschaftliche Verfahren finden zur Untersuchung von Texten Anwendung, und zwar vielfach solcher Texte, die in dem Ansehen stehen, Kunstwerke zu sein und spezifische *Ausdruckqualitäten* zu bergen, deren Verstehen besondere hermeneutische Anstrengungen erforderlich macht. Auch an biblischen Texten sind mit Hilfe literaturwissenschaftlicher Methoden künstlerische Kompositionsstrukturen und poetische

Redefiguren zu entdecken, ohne deren Erschließung die Einsicht in die Bedeutung einer Perikope zumindest unvollständig bliebe.

1.6. Wenn solche in die Exegese übertragenen Verfahren sich auf *Kunstwerke* beziehen, insofern diese Texte sind, scheint es naheliegend, sich angesichts von Phänomenen in den biblischen Texten, die sich der literaturwissenschaftlichen Untersuchung entziehen, der *Hilfestellung anderer kunstwissenschaftlicher Disziplinen* zu versichern. Was die hermeneutische Arbeit an bildlichen Erscheinungen angeht, empfehlen sich hier Methoden zum Verständnis von Werken der bildenden Kunst. Dabei ist allerdings nicht in erster Linie an ikonographische Untersuchungen gedacht, denn diese führen die anschauliche Gestalt auf sprachlich bereits fixierte Vorbilder, auf in Begriffen zuvor schon formulierte Programme und Ideen zurück, die dann lediglich zu dechiffrieren sind, weil sie einem in Worten sich äußernden Gehalt gegenüber lediglich von sekundärem Rang sind. Auch die Funktion einer sich den Augen darbietenden Erscheinung steht hier nicht im Vordergrund, sondern die *bildliche Logik* dieser Erscheinung selbst, insofern sie als solche primärer Gegenstand der Auslegung zu sein beansprucht.

1.7. In der neueren Kunsttheorie sind in diesem Sinne nicht nur *Verfahren der Kompositionsanalyse und der Wahrnehmungsforschung* in die Kunstgeschichtsschreibung eingeführt worden, vielmehr ist - grundlegend dafür - überhaupt das Bewußtsein gestärkt worden, daß *eine genuine Bildlogik* bei der Deutung von Kunstwerken in Betracht zu ziehen ist, daß die Relation der Bildelemente untereinander über eine Sprachkraft verfügt, die nicht nur dem ikonographisch zu erhebenden Gehalt sekundiert, sondern eine Bedeutungsdimension von grundsätzlich eigener Art ist. Ihr Artikulationsvermögen liegt nicht im Thema, sondern in der Weise der Darstellung.¹⁾

¹⁾ Exemplarisch sei hier verwiesen auf Max Imdahl, Giotto, Arenafresken. Ikonographie, Ikonologie, Ikonik. München 1980; Gottfried Boehm, Zu einer Hermeneutik des Bildes; in: Hans-

Hoepts: Ezechiels Thronwagenvision

1.8. Es ist dieses Bewußtsein, das die Aufmerksamkeit auch auf die anschauliche Gestalt biblischer Bilder, wie sie etwa in den *Schilderungen der Theophanien* vorliegen, lenkt. Jenseits aller durch literaturwissenschaftliche Verfahren zugänglicher Bedeutungsfelder insistiert es auf der Aussagekraft der Erscheinungsgestalt selbst, insofern sie - wiewohl durch den Text vermittelt - Gegenstand der Anschauung ist. Daraus ergibt sich die Forderung nach einer Untersuchung des bildlogischen Zusammenhangs solcher biblisch bezeugter Phänomene mit Methoden, wie sie für die Interpretation von Werken der bildenden Kunst entwickelt wurden. Die literaturwissenschaftlichen Verfahren der Exegese erfahren so eine Ergänzung.

1.9. Ob eine solche Ergänzung in das *Procedere* historisch-kritischer Schriftlektüre integriert werden kann, ist dabei zunächst vielleicht eine durchaus offene Frage, insofern weder die Textgestalt im eigentlichen Sinne noch deren historische Entstehungsbedingungen Gegenstand der Untersuchung sind. Gleichwohl ist ein solches Vorgehen vor der Instanz wissenschaftlicher Vernunft ausgewiesen, nämlich im *Zusammenhang hermeneutischer Theorie*. Auch das theologische Erfordernis einer Exegese der Schrift unter dem Aspekt der Anschauung wurde in der neueren Theologie so grundsätzlich wie umfassend herausgestellt: "*Schau der Gestalt*" ist der Begriff Hans Urs von Balthasars, der diese Notwendigkeit benennt.

Georg Gadamer / Gottfried Boehm (Hg.), Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Frankfurt/Main 1978, 444-471; Oskar Bächtshmann, Einführung in die kunstgeschichtliche Hermeneutik. Darmstadt 1984.

2. Der Grundbefund bei Ezechiel

2.1. Balthasars Wort von der "Schau der Gestalt" begreift die Offenbarung Gottes als Ausgangspunkt aller Theologie unter dem *Paradigma der Theophanie*. Ob jedoch deren Gestalt tatsächlich eine Bedeutung eigener Art enthält, die für das Verständnis eines biblischen Textzusammenhanges erhellend ist, kann sich nur in der Auslegung einzelner Theophanieschilderungen erweisen, wenn diese nämlich eine innere bildliche Evidenz in der Phänomenalität der Erscheinung ans Licht zu bringen mag.

2.2. Zu einer ersten Erprobung wähle ich die *Thronwagenvision des Ezechiel*, die nicht nur in ihrer Gestalt von besonderer Rätselhaftigkeit umgeben ist, sondern sich auch in einem Buch des Alten Testaments findet, das bizarr wie wenige andere schillert und sich stets sperrig gegen Versuche einer Integration in die Einheit der alttestamentlichen Schriften verhalten hat. Bereits eine *talmudische Überlieferung* berichtet von einem Streit um die Übereinstimmung des Ezechielbuches mit dem Pentateuch. Damals ließ Rabbi Chananja ben Hiskia dreihundert Maß Öl für seine Lampe in sein Haus bringen, und erst als sie verbraucht waren, hatte er die Übereinstimmung erwiesen (bShab 13b). Nach einer anderen Überlieferung wird es erst bei der Wiederkunft des Elia zu einer Aufklärung der Widersprüche kommen.

2.3. Das Irritierende an Ezechiel liegt nicht zuletzt an seiner *poetischen Kraft*. Für die historisch-kritische Forschung hat nicht von ungefähr die Arbeit Gustav Hölschers eine "Bresche [...] in das Dogma vom ganz oder doch nahezu ganz problemlosen Buch Ez geschlagen"²¹, eine Arbeit, die gerade die poetische Qualität einzelner Passagen zum Kriterium erhob für die Scheidung zwischen Worten Ezechiels und einer späteren Redaktion, die orthodoxe Theologie in prosaischer Form mit den

²¹ Walther Zimmerli, Ezechiel Bd. I. (BK). Neukirchen 1969, S. 8*.

Hoeops: Ezechiels Thronwagenvision

ursprünglich ekstatischen und poetischen Texten verknüpfte³¹. Hat sich dieses Kriterium auch für die kritische Erforschung des Ezechielbuches letztlich als nicht hinreichend erwiesen, so zeigt sich im forschungsgeschichtlichen Rückblick die poetische Kraft des Buches doch als wirkmächtig noch in den Intentionen moderner Exegese.

2.4. Ezechiel wird von der Exegese zumeist jenen Kreisen der priesterlichen Oberschicht zugeschrieben, die 597 bereits deportiert wurden.⁴¹ Die Beziehungen des Buches zur *Priesterschaft* sind vor allem theologischer Natur, stehen allerdings doch wohl nicht in unmittelbarer Verbindung zur Priesterschrift⁵¹, vielmehr schöpfen beide eher aus der gemeinsamen Quelle priesterlicher Tradition.

2.5. Unter den mannigfaltigen theologischen Korrespondenzen, die sich daraus ergeben, ist besonders die *strenge Monolatrie* mit ihren kultischen Implikationen hervorzuheben. Die Polemik gegen den Götzendienst durchzieht neben Bestimmungen und Voka-

³¹ "Durch die Befreiung der Gedichte Hesekiels aus der öden prosaischen Schablone, in die die Redaktion seine Geschichte eingespannt hat, tritt der Dichter Hesekiel mit seiner blendenden, phantasievollen und leidenschaftlichen Rhetorik nunmehr ins helle Licht." (Gustav Hölscher, Hesekiel. Der Dichter und das Buch. Eine literarkritische Untersuchung. Gießen 1924, 5). Die Faszination, die vom Propheten ausgeht, wird für Hölscher auch zur Aufgabe des Exegeten, der seine eigene Übersetzung an der poetischen Sprachkraft der Texte ausrichtet: "Auf wörtliche Genauigkeit machen diese Übersetzungen gerade der Gedichte keinen Anspruch; sie möchten nur eine ungefähre Vorstellung von der rhythmischen Struktur der hesekielischen Poesien geben." (Ebda.).

⁴¹ Vgl. Zimmerli, aaO. 19*, 24*. Anders Hans Ferdinand Fuhs (Ezechiel 1-24. Würzburg 1984, 13), der annimmt, Ezechiel habe von 593-586 in Jerusalem gewirkt. Giuseppe Bettenzoli (Der Geist der Heiligkeit. Traditionsgeschichtliche Untersuchung des QDS-Begriffs im Buch Ezechiel. Florenz 1979, 21) geht davon aus, daß Ezechiel bis 597 in Jerusalem gewirkt hat.

⁵¹ Vgl. Zimmerli, aaO. 79; Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments II. München 8. Aufl. 1984, 234f.

bular des Sakralrechts das gesamte Buch⁶⁾. Die Vorwürfe, die Ezechiel gegen Israel erhebt, haben die Mißachtung Jahwes zum Gegenstand und bewegen sich, auch wo von Verstößen gegen soziale Ordnungen die Rede ist, in der Spannung von Heilig und Profan, von Rein und Unrein.

2.6. Der nahende *Untergang Israels*, den anzukündigen Ezechiel von Jahwe beauftragt ist, ist die Konsequenz der permanenten Verletzung der Grenze zum Heiligen. In seinem geschichtlichen Rückblick (20,1-31) entfaltet Ezechiel das sich stets wiederholende Schema von göttlicher Offenbarung, Israels Ungehorsam und dem Zorn Gottes, der aber schließlich doch sein Volk verschont. Die Zerschlagung Israels und das babylonische Exil sind Ezechiel Ausdruck dafür, daß Jahwe diesem historischen Verlauf ein Ende setzt, "er nimmt seinen Geschichtsplan zurück"⁷⁾. Auf die "wurzelhafte Verderbtheit"⁸⁾ seines Volkes antwortet Jahwe schließlich mit der Beendigung der Geschichte. Als Ergebnis der Geschichte Israels seit seiner Frühzeit ist das Exil der Nullpunkt, ein "geschichtsleerer Raum"⁹⁾, der sowohl den endgültigen Abschluß als auch den angekündigten Neueinsatz der Geschichte enthält (11,17-20; 20,40-44; Kap. 33-48). Und Jahwe zeigt kein Mitleid. Wenn er handelt, dann um seines eigenen heiligen Namens willen (20,41.44; 36,20-23; 28,25; 39,25), den Israel entweiht hat. Weder im Unheil noch im Heil kennt Gott Erbarmen; sein einziges Interesse gilt seinem Ansehen unter den

⁶⁾ Vgl. Bernhard Lang, Ezechiel. Der Prophet und das Buch. Darmstadt 1981, 97-101; Walther Zimmerli, Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel; in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze. München 2. Aufl. 1969, 148-177; ders., Leben und Tod im Buche des Propheten Ezechiel; in: ebda. 178-191. Bettenzoli (aaO. 227-233) unterscheidet zwischen einem sozial und geschichtlich ausgerichteten Sakralrecht, das er der Verkündigung durch den Propheten zuschreibt, und einer Betonung von Kultvorschriften durch die ezechielische Schule, die Sakrales von Profanem trennt und deshalb sozial irrelevant bleibt. Ob diese Unterscheidung jedoch einer Theologie aus dem Geiste der Priesterschaft gerecht zu werden vermag, scheint mir allerdings fraglich.

⁷⁾ von Rad, Theologie des AT II, 239.

⁸⁾ Zimmerli, Ezechiel I, 89*.

⁹⁾ Lang, aaO. 117.

Völkern und der Wiederherstellung seiner Heiligkeit. Darin liegt der Grund für die zentrale Bedeutung der sakralrechtlichen Bestimmungen wie auch für die Vorstellungen vom künftigen Heil, das im Einzug Jahwes in den neuen Tempel gipfelt. Ähnlich wie für die Priesterschrift sind für Ezechiel Normen in erster Linie kultische Vorschriften, weil sie den Glauben an Jahwe als den Heiligen an eine vorstaatliche Ebene binden und damit zugleich auch vorstaatlichen Instanzen die Legitimierung Israels anvertrauen.¹⁰⁾

3. Die Erscheinung des Kabod

3.1. Wie in der Priesterschrift die unhintergehbare Legitimationsfunktion dieses Geltungsanspruchs durch die *Erscheinung des Kabod* und ihrer inneren Dialektik von Anwesenheit und Entzogenheit Jahwes in der Feuersäule zur Sprache gebracht wird, so greift auch Ezechiel auf diesen Theophanie-Topos zurück, um die Heiligkeit Jahwes anschaulich werden zu lassen; doch sind Erscheinungsform und Struktur des Kabod-Begriffs bei Ezechiel verschieden von der der Priesterschrift.

3.2. Der Begriff "*Kabod*" begegnet bei Ezechiel 19 mal, vornehmlich im Zusammenhang der drei großen, das gesamte Buch gliedernden Visionsschilderungen (Kap. 1-3,15; Kap. 8-11; Kap. 40-48). Zum ersten Mal erscheint der Kabod bei der Berufung Ezechiels, dann bei der Vision vom Untergang Jerusalems, die mit dem Auszug des Kabod aus dem Tempel endet, und schließlich bei der Vision des zukünftigen Tempels, in den der Kabod zurückkehrt. Bereits die Einbettung des Kabod-Begriffs in die Gesamtkonzeption des Buches weist auf die tragende Bedeutung dieses visionären Momentes und auf dessen Verknüpfung von

¹⁰⁾ Vgl. ebda. 121; von Rad, *Theologie des AT II*, 234f.

prophetischem Auftrag und dem Inhalt der Verkündigung, dem dieser Auftrag dient.

3.3. Bei seiner *Berufung* am Fluß Kebar erkennt Ezechiel eine vom Nordwind herangetriebene, wolkenartige und zugleich feurige Erscheinung, aus der vier Wesen hervortreten, die später (10.15.20) mit Cherubim identifiziert werden. Jedes dieser Wesen hat vier Gesichter, ein Menschen-, ein Löwen-, ein Stier- und ein Adlergesicht, die in vier Richtungen blicken. Jedes Wesen hat zudem vier Flügel, von denen zwei nach oben gespannt sind und zwei den Leib bedecken, jeweils einen Stierfuß und Menschenhände unter den Flügeln. Der Zwischenraum zwischen den Wesen ist von etwas wie brennenden Kohlen oder Fackeln ausgefüllt, von denen Feuer und Blitze ausgehen. Neben jedem der Wesen ist ein mit Augen übersätes Rad, das wie Chrysolith glänzt und kompliziert gebaut ist, "als ob eines durch ein anderes ginge" (1,16). Die Räder bewegen sich neben den Wesen und werden mit ihnen vom gleichen Geist bewegt. Auf den Köpfen der Wesen ruht eine Eis- oder Kristallplatte. Auf ihr befindet sich etwas wie ein Thron aus Lapislazuli, auf dem etwas wie ein Mensch sitzt, der oberhalb seiner Hüften wie Weißgold und unterhalb wie Feuer strahlt. Er ist von einem Regenbogen umgeben, und wenn die ganze Gestalt sich durch die Flügelbewegungen der Wesen fortbewegt, entsteht ein gewaltig brausendes Geräusch "wie das Rauschen vieler Wasser, wie die Stimme Schaddais" (1,24).

3.4. Der *Aufbau* dieser visionären Gestalt ist nicht nur komplex, weil er eine Reihe von sekundären Erweiterungen und Umstellungen im Text erfahren hat, vielmehr scheinen umgekehrt auch die Zusätze und Ausgestaltungen von der zuvor bereits komplexen Gestalt angezogen worden zu sein, um diese zu präzisieren, zu ergänzen und im Medium der Bildlichkeit selbst zu erläutern¹¹⁾. Noch die spätere Exegese unterlag in gewissem

¹¹⁾ Eine Synopse der verschiedenen Versionen der Vision findet sich bei Othmar Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*. Eine neue

Hoeps: Ezechiels Thronwagenvision

Sinne der Attraktivität der verzweigten bildnerischen Komposition, wenn sie zu deren Entschlüsselung nach Vorbildern im Bereich anschaulicher Gegenstände suchte, in deren Symbiose sie den Grund der Thronwagenvision sehen wollte. Die Decodierungsarbeit richtet sich heute in der Hauptsache auf den historischen Gehalt der Bilder, wozu seit der Jahrhundertwende vor allem nach Beziehungen zum Inventar des Jerusalemer Tempels gesucht wurde.¹²¹

3.5. Demgegenüber scheint der methodische Ansatz von *Othmar Keel*, der nach Vorbildern in altorientalischer Kunst und Repräsentationsikonographie sucht, nicht nur deshalb im Vorteil zu sein, weil er das Spektrum möglicher Vergleichsbeispiele erweitert, sondern besonders auch darum, weil diese Vergleichsstücke in stärkerem Maße bildliches Potential enthalten, als die gewöhnlich aufs Funktionale beschränkte Betrachtung der Gerätschaften des Jerusalemer Kultes zuzubilligen bereit ist. Darüber hinaus kann sich Keels Vergleich aber auch auf Übereinstimmungen in der *Funktion* stützen: Wie die Vision bei der Berufung des Propheten, so dienen die herangezogenen Siegelabdrucke dem Ausweis des Urhebers und der Legitimation.¹²²

3.6. Solche Vergleiche mit altorientalischen Bildwerken legen es nahe, in den vierflügeligen und viergesichtigen *Wesen* Gottheiten zu erkennen, die zu Himmelsträgern depotenziert sind¹⁴¹, wobei ihre Flügel auf die Beherrschung des Luftraumes

Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4. Stuttgart 1977, 127-138.

¹²¹ Vgl. ebda. 162-167. Ähnlich verfährt auch zuweilen Ernst Vogt (Untersuchungen zum Buch Ezechiel. Rom 1981, z.B. 55), der aber durchweg das Problem der Herkunft dadurch zu entschärfen sucht, daß er den bildlichen Ausformulierungen der Vision als sekundären Zusätzen (vgl. ebda. 54-57) die These von der Innerlichkeit (vgl. ebda. 25f) und Gestaltlosigkeit (vgl. ebda. 52f) der ursprünglichen Vision entgegenhält und damit auf eine Depotenzierung der bildlichen Aufladung zielt.

¹²² Vgl. Keel, aaO. 13.

¹⁴¹ Vgl. ebda. 206f.

anspielen¹⁶⁾, wie ihre vier Gesichter möglicherweise die vier Windrichtungen symbolisieren¹⁷⁾, zumal die überall wiederkehrende Vierzahl überhaupt Weltganzheit und Universalität repräsentiert¹⁷⁾. Durch ihre Mehrgesichtigkeit sind diese Wesen zudem als Himmelswächter ausgewiesen, die allgegenwärtig Himmel und Erde, Heilig und Profan voneinander getrennt halten. Mit ihrer Hilfe könnte sich Jahwe gegen die Unreinheit Israels bildlich schützen¹⁸⁾. Die Platte ist nach Gen 1,6.14f.17.20 die Himmelsplatte¹⁹⁾, deren Eis vielleicht das Gottesgericht anzeigt, jedenfalls Furcht erregt²⁰⁾, während das Blau des Lapislazuli-Thrones auf die Farbe des Himmels anspielt²¹⁾. Die Räder bereiten der Interpretation besondere Schwierigkeiten, weil nicht nur ihre Bedeutung, sondern auch schon ihr Aussehen unklar ist. Keel entscheidet sich hier für konventionelle Räder mit dicken Felgen, wie sie bei assyrischen Prunkwagen üblich waren²²⁾, womit sich dann auch die Deutung der Augen als Nagelbeschläge gut ergänzt²²⁾.

3.7. Die Realisierung solcher Interpretationsversuche läßt allerdings über den Erkenntniswert der einzelnen Bedeutungszuschreibungen hinaus offensichtlich werden, daß eine Entschlüsselung der Symbolik nicht das letzte Ziel für das Verständnis der rätselhaften Passagen sein kann, ja ihr scheint die anziehende *bildliche Kraft* der Visionen in eigentümlicher Weise zu entgehen, weil sie das Gesamte der Erscheinungswelt in eine Summe von Elementen zerlegt, ohne gerade für ihren kompositionellen Zusammenhang eine einheitliche Deutung plausibel machen zu können. Auch die Beschränkung der Betrachtung auf funktiona-

¹⁶⁾ Vgl. ebda. 216.

¹⁸⁾ Vgl. ebda. 242.

¹⁷⁾ Vgl. ebda. 248. Vogt (aaO. 77) geht allerdings davon aus, daß jeder Cherub nur ein einziges Gesicht hat.

¹⁸⁾ Vgl. Keel, aaO. 233.

¹⁹⁾ Vgl. ebda. 250f.

²⁰⁾ Vgl. ebda. 255.

²¹⁾ Vgl. ebda. 256.

²²⁾ Vgl. ebda. 265. Anders Vogt (aaO. 69f), der von sich rechtwinklig überschneidend ineinandergeschobenen Rädern ausgeht.

²²⁾ Vgl. Keel, aaO. 268f.

Hoeps: Ezechiels Thronwagenvision

le Aspekte, auf den Zweck, dem die Vision dient (der Berufung, der Darstellung der Botschaft und der Verbindung von Berufung und Inhalt der Botschaft), entdeckt doch notwendig ein bildliches Potential, das über das aus der Erfüllung der Funktionen herzuleitende Maß hinausgeht. Es provoziert die Frage nach der theologischen Relevanz der *Form*, durch die ein Inhalt vermittelt ist²⁴⁾. So wird auch die Frage nach dem Wesensgrund des ezechielischen Kabod zur Frage nach seinem "visionären Überschuß".

4. Pragmatische Implikationen des Kabod

4.1. Bei Ezechiel gewinnt der göttliche *Kabod* erstmals festumrissene Gestalt. Die traditionsgeschichtlich aus Elementen der Theophanie und Vorstellungen vom Königtum Jahwes entstandene Verbindung²⁵⁾ verleiht dem Kabod ein Maß der Anschaulichkeit, das die Entzogenheit Jahwes, wie sie noch die priesterschriftliche Feuersäulenerscheinung prägt, aufs Spiel zu setzen scheint. Als Form und Gestalt läßt sich eine solche Erscheinung weit eher als der Kabod der Priesterschrift mit ästhetischen Kategorien konfrontieren, und das Phänomen scheint die Vorstellung in größtmögliche Nähe zum Bereich menschlicher Vorstellungskraft zu rücken²⁶⁾. Dazu trägt besonders die Präzision und

²⁴⁾ Darauf verweisen auch von Rad, *Theologie des AT II*, 70f und Hans Ferdinand Fuhs, *Sehen und Schauen. Die Wurzel hzh im Alten Orient und im Alten Testament. Ein Beitrag zum prophetischen Offenbarungsempfang*. Würzburg 1978, 250.

²⁵⁾ Vgl. von Rad, *Theologie des AT II*, 73; Jörg Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*. Neukirchen 2. Aufl. 1977, 172; Keel, aaO. 253.

²⁶⁾ Die Unterscheidung zwischen "konkretem" und "abstraktem" Kabod (vgl. Helmuth Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes*. Gießen 1934, 42 Anm. 1; Bernhard Stein, *Der Begriff Kabod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*. Emsdetten 1939, 284), die der Konkretion in der Erscheinung eine bildlose und allerhabene Heiligkeit gegenüberstellen möchte, weicht diesem Problem aus, wenn sie sich bei Ezechiel zum Ausgleich für den massiven Bildgebrauch einer vollkommen unanschaulichen Auffassung von Jahwes Kabod vergewissern will.

Hoeps: Ezechiels Thronwagenvision

Detailgenauigkeit in der Beschreibung bei, die die göttliche Erscheinung als eine Art von Maschinerie vor Augen zu führen scheint. Diese Exaktheit kann durch das Drangvolle und Rare einer solchen Vision²⁷⁷ vielleicht psychologisch erhellt, nicht aber theologisch begründet werden, zumal eine solche Erhellung auf die genaue Figuration gar nicht eingeht. So bleibt die Technizität des "Offenbarungsgerätes" im Mittelpunkt des Interesses.²⁷⁸

4.2. Ob bei Ezechiel der Kabod bei aller Detailgenauigkeit nicht doch noch ein Moment der Verhüllung oder eine Art von *Interaktion zwischen Momenten des Enthüllens und des Verbergens* enthält, läßt sich allein angesichts der geschilderten Gestalt entscheiden. In diesem Zusammenhang ist zuweilen ein Bruch in der Genauigkeit zwischen der Beschreibung der Elemente unterhalb und jener oberhalb der Platte bemerkt worden²⁷⁹; in der Vision von 10,1 ist der Thronende sogar - im Gegensatz zu 1,26b.27 - überhaupt nicht sichtbar.

4.3. Nimmt man zum Maßstab die detaillierte Schilderung der Räder und der Wesen, so spielt eine gewisse Auflösung dieser Exaktheit bereits in die *Beschreibung der Platte* hinein, deren

²⁷⁷ Vgl. Gerhard von Rad, Art. Doxa C: Kabod im AT; in: ThWNT II, 240-245; besonders 244.

²⁷⁸ Kittel (aaO. 146) kommentiert z.B. 11,22f: "Es geht mithin alles hübsch in Ordnung vor sich und der ganze Apparat, der in der Berufungsvision mehr oder weniger als nur vorhanden geschildert wird, tritt hier auch wirklich in Funktion." Vgl. die "kosmologische Maschine" von Otto Proksch bei Stein, aaO. 274 Anm. 274 und J.F. Blumrich, Das tat sich der Himmel auf. Die Raumschiffe des Propheten Ezechiel und ihre Bestätigung durch die modernste Technik. Düsseldorf/Wien 1973. Die Präzision der Visionsschilderungen hat neben solchen Verifikationsversuchen des Thronwagens vor allem auch Konstruktionsmodelle des visionären Tempels hervorgerufen, die ebenfalls in sich nicht unproblematisch sind, zumal wichtige Angaben, etwa Höhenmaße, von Ezechiel häufig verschwiegen werden. Vgl. dazu besonders Theodor A. Busink, Der Tempel von Jerusalem II. Leiden 1980, 701-775.

²⁷⁹ Vgl. von Rad, Theologie des AT II, 41; Zimmerli, Ezechiel I, 69f; Keel, aaO. 254.

Hoeps: Ezechiels Thronwagenvision

Gestalt lediglich durch Analogien anschaulich gemacht wird (1,22). Nach der Logik der Vision hat diese fehlende Präzision ihren Grund im Lichtglanz der Platte, der den Blick behindert und der die durch die Kontur sonst fest gefügte Form verschwimmen läßt. Die gleiche analoge Beschreibung wird auch bei den anderen Lichtgestalten, der thronartigen und der menschenartigen Figuration, aber, was häufig übersehen wird, auch bei dem Licht zwischen den tragenden Wesen angewandt. Dieses Motiv des strahlenden Lichtes, das Ezechiel offenbar der Ikonographie von Jahwes Königtum entlehnt²⁰⁾, scheint jene Instanz zu sein, die in die Schilderung des Kabod Jahwes Momente der Unerkennbarkeit hineinschreibt. Dabei trennt aber die Beschreibung nicht einfach Gestalt und Gestaltlosigkeit durch die Himmelsplatte wie Irdisch und Überirdisch, vielmehr ragt die Lichterscheinung in den unteren Teil hinein und wird dort von den Wesen gleichsam eingerahmt. Steigt der Blick von dort aus auf, so wird die Erscheinung nicht auf einmal, sondern allmählich von der Platte bis zur menschenartigen Gestalt immer undeutlicher.²¹⁾ Das Unsichtbare greift nach unten in das Sichtbare hinein, während dieses nach oben stetig in das Unsichtbare übergeht.

4.4. Zum Kabod in Ezechiels Visionen gehören also Momente des Enthüllens wie des Verbergens, und zwar nicht als eine Trennung von Sphären, sondern in der *Weise des Ineinandergreifens*. Ragt so das Gestaltlose in die Gestalt hinunter, so ist diese für jenes eine Art Fassung, die es umgrenzt, deren Vermögen zur Umgrenzung jedoch nach oben hin abnimmt. Daran wird deutlich, daß das Konstrukt aus tragenden Wesen und Rädern nicht so sehr die Sichtbarkeit Jahwes anreichert, wie es die Unsichtbarkeit zu präzisieren sucht, indem es diese durch eine Mechanik rahmt, gegen die sich die Unerkennbarkeit der Lichtgestalt abgrenzt. Im Ineinandergreifen von Lichtgestalt und Mechanik kommt das

²⁰⁾ Vgl. Kittel, aaO. 144; Stein, aaO. 285; Jeremias, aaO. 63.

²¹⁾ Die Auffassung, die obere Hälfte des menschenartigen Wesens habe feste Konturen, die untere dagegen nicht (so etwa Keel, aaO. 261), scheint der Text nicht nahezulegen.

Paradox des Kabod, die Erscheinung Gottes, zu einer Entfaltung³², die an Komplexität sowohl die priesterschriftliche Vorstellung des von einer Wolke umhüllten Feuerscheins als auch die einer durch die Platte eingefügten bloßen Zäsur zwischen Himmlischem und Irdischem, von der in der Forschung die Rede ist, bei weitem übertrifft.

4.5. Neben solchen kompositionellen Verfahren in der Darstellung der Erscheinung verwendet Ezechiel auch noch andere Mittel, um eine Überführung der Anschauung in Unanschaulichkeit und umgekehrt vor Augen zu führen. So steigert er die Komplexität der einzelnen Elemente der Vision zu äußerst detailreichen Konstrukten: Er potenziert die Himmelsträger an Zahl gegenüber den altorientalischen Vorbildern, aber auch nach der Zahl von Flügeln und Gesichtern³³, er verstärkt die machtvolle Gewichtigkeit der Erscheinung, indem er die Ikonographie der Theophanie durch eine zweite, die der göttlichen Majestät, ergänzt und den Aufbau der Himmelsplatte erweitert: Während Jahwe in Ex 24,10 auf einer Lapislazulifliese steht, wird er hier erhöht, indem er auf einem Lapislazulithron sitzt, der sich wiederum über der Platte befindet.³⁴ Auf diesen Wegen der nahezu surrealistischen Potenzierung ist die Gestaltlosigkeit als eine bis ins Unermeßliche gesteigerte Gestalt beschrieben. So ist zu sehen, wie sich das Unsichtbare in ein Sichtbares hineingibt, das sich selbst wiederum als Punkt seiner höchsten Komplexität in das Unsichtbare auflöst.

4.6. Daß diese Erscheinung des Kabod den Empfänger der Vision überwältigt, ist nicht nur an der Reaktion Ezechiels (1,28b) zu erkennen, sondern geht auch aus ihrer Beschreibung selbst

³²) Stein (aaO. 269) sucht diesen Übergang zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit aufzulösen, indem er nicht die gesamte Erscheinung, sondern nur die thronende Gestalt als den Kabod Jahwes begreift, den er - nach seiner Übersetzung von 1,28 - eher platonisierend als "Abbild" Jahwes versteht.

³³) Vgl. Keel, aaO. 269.

³⁴) Vgl. ebda. 260.

Hoepps: Ezechiels Thronwagenvision

hervor, insofern sie in der bildlichen Komposition die Überschreitung des menschlichen Erkenntnisvermögens durch die Mittel der "Rahmung" und "Steigerung" immer wieder in Relation zu menschlichen Maßstäben setzt. Die Schilderung der Erscheinung macht Furcht und Distanz plausibel, die sie auslöst.³⁵⁾ Diese Distanz wiederum ist Ausdruck der Verborgenheit Jahwes, die sein Kabod mit sich führt. Sie ist untrennbar geknüpft an eine Nähe, in der sich der Erscheinende in seiner Erscheinung als anwesend zeigt, darin zugleich aber auch als der unerreichbar Ferne.

4.7. Das Wechselspiel von Erscheinen und Verbergen, ausgelegt als Nähe und Distanz, macht Sinn noch in einer weiteren Bedeutung, denn der Kabod erscheint Ezechiel in der *Ferne des Exils*. Ob man diese Distanz nun an einer Jerusalemer³⁶⁾ oder an einer himmlischen Wohnstatt³⁷⁾ Jahwes mißt und deshalb von einer flugmaschinenartigen Beweglichkeit zur Überbrückung irdischer Entfernungen ausgeht oder nicht, so bindet doch die innere Spannung von Nähe und Ferne die Situation des Exils an die Dialektik von Enthüllen und Verbergen in der Erscheinung des Kabod. Die Berufungsvision ist deshalb in ihrer Phänomenalität schon ganz geprägt vom Inhalt der Verkündigung, mit der Ezechiel beauftragt wird. Daß die gleiche Vision die Schilderungen von Untergang und künftigem Heil markiert, ist deshalb nur konsequent.

4.8. Schließlich ist das Überwältigende der Erscheinung sowie das Wechselspiel von Nähe und Ferne inhaltlich verwurzelt im *Akt der Berufung* selbst. Manifestiert sich die Unbedingtheit des Auftrages bei anderen Propheten zuweilen in Formen des

³⁵⁾ Unter den einzelnen Elementen der Vision ist es besonders die Eisplatte, an die sich traditionsgeschichtlich die Furcht knüpft (vgl. ebda. 255). Die Distanz kommt nach Fuhs (aaO. 14) auch zum Ausdruck darin, daß Ezechiel nicht mit seinem Namen, sondern als "Mensch" oder "Menschensohn" angeredet wird.

³⁶⁾ Vgl. Zimmerli, Ezechiel I, 82*.

³⁷⁾ Vgl. Keel, aaO. 252f.

Zwangs bei der Berufung, so liegt das Verbindliche des Auftrags - durch den Ezechiel allein an den Auftraggeber, nicht aber an die Adressaten gebunden ist, sie mögen seine Rede hören wollen oder nicht (2,5.7; 3,11) - gerade in der Bildlichkeit des Verhältnisses von Nähe und Ferne, in dem der unnahbar ferne Gott seinen Auftrag mit einem Geltungsanspruch erteilt, der keine Vermittlung durch eine Zwischeninstanz gestattet. Die Nähe ist doch keine Vertrautheit, in der sich über alles noch einmal reden ließe, sondern zugleich Ferne, und die Ferne bringt dem Berufenen keine Verschönerung und eigene Freiheit, sondern ist zugleich die Unausweichlichkeit der Nähe. Die Verknüpfung von Ferne und Nähe zielt auf eine unbedingte *Gültigkeit des Auftrags*, den weder Ferne noch Nähe je für sich anschaulich machen könnten.

4.9. Im starren Schweigen, in das Ezechiel nach dem Erscheinen des Kabod bei seiner Berufung sieben Tage lang fällt (3,15b), bringen sich das Ineinandergreifen von Gestalt und Gestaltlosigkeit, das Überschreiten menschlicher Maßstäbe, die Nähe Gottes in der Ferne des Exils und die Unbedingtheit des prophetischen Auftrages eindringlich zum Ausdruck.

5. Die Kraft visionärer Bildlichkeit

5.1. Die Kraft solcher visionären Bildlichkeit zeigt sich noch in den redaktionellen *Erweiterungen* und den außerbiblischen *Fortschreibungen*, die sie an sich zog. Der Sinn der redaktionellen Zusätze und Veränderungen erschöpft sich nicht etwa darin, das visionäre Geschehen in die Nähe der Repräsentationsinsignien des Jerusalemer Tempels zu rücken.³⁸⁾ Die *Hinzufügung der Räder*³⁹⁾ läßt erkennen, wie Bilder durch Bilder gedeutet

³⁸⁾ So versteht Keel (aaO. 147f) die Deutung der Wesen von 1,5ff als Cherubim in 10,15.20.

³⁹⁾ Sie sind weitgehend als redaktioneller Zusatz anerkannt. Vgl. Zimmerli, Ezechiel I, 65; Keel, aaO. 167.

Hoeps: Ezechiels Thronwagenvision

und dabei erweitert werden. Die Räder interpretieren Vierflügeligkeit und Vielköpfigkeit der Wesen als Allbeweglichkeit, und sie fügen diese Allbeweglichkeit als Bild dem gedeuteten Bild hinzu. Auch die technisch anmutende Erweiterung enthält ein *theologisches Motiv*, das sich gegen seine rein technische Umsetzung in deren Uneindeutigkeit (Kugel oder Felgenrad) zur Geltung bringt und so einer gegenständlichen Vereindeutigung wie auch der Unterscheidung einiger Exegeten zwischen bildlichen und theologischen Erweiterungen⁴⁰⁾ entgegenwirkt. Gerade die Vision der Thronherrlichkeit und des "Thronwagens" hat spekulativ theologische wie bildliche Auslegungen in der nach ihr benannten *Merkabah-Mystik* an sich gezogen, in der sich für den Eingeweihten der Aufstieg (bzw. Abstieg) zu Gott, die Abmessungen des Himmels und die Ordnung des göttlichen Hofstaates eröffneten.⁴¹⁾ Die theologische Spekulation zehrt hier von den Bildern, die vom Paradox der göttlichen Erscheinung zwischen Gestaltwerdung und Gestaltlosigkeit handeln, und sie zeichnet deutend an diesen Bildern weiter.

5.2. Für Ezechiel findet die Bedeutung, die der Kabod als Erscheinung trägt, eine Ausweitung in der Aufmerksamkeit, mit der er bildliche Phänomene grundsätzlich behandelt. Die besondere Eindringlichkeit anschaulicher Qualitäten, die sich

⁴⁰⁾ Vgl. ebda. 269 u.ö.; Vogt, aaO. 70.

⁴¹⁾ Vgl. F. Niederwöhner, Art. Merkabah; in: HWPf V, 1148-1153; Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt 1980, 43-86; ders., Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Frankfurt 1977, 135-191; Johann Maier, Vom Kultus zur Gnosis. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der "jüdischen Gnosis". Bundeslade, Gostesthron und Märkabah. Salzburg 1964, besonders 128-148; Johannes Marböck, Henoah - Adam - Thronwagen. Zur frühjüdisch-pseudepigraphischen Tradition bei Ben Sira. BZ 25 (1981), 103-111; Ernst Daßmann, Trinitarische und christologische Auslegung der Thronvision Ezechiels in der patristischen Theologie; in: Michael Böhnke / Hanspeter Heinz (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. (Festschrift Wilhelm Breuning). Düsseldorf 1985, 159-174.

kaum allein durch didaktische Intentionen begründen lassen⁴², verleihen den Zeichenhandlungen eine Leibhaftigkeit, die diese aus der Funktion der Bezeichnung in die der Antizipation überführen (z.B. 12,1-16; 24,15-24). Bei der Anknüpfung an volkstümliche Bildworte (12,21-28; 37,1-14) geschieht es bisweilen, daß ein solches Bild "den Propheten jäh anspricht und sich in ihm zu erlebter visionärer Wirklichkeit wandelt"⁴³. Die Bilder sind für Ezechiel nicht lediglich der verkündeten Wirklichkeit gegenüber sekundäre Mittel zur Illustration, vielmehr erweist sich in ihrer Anschaulichkeit das durch Worte Verkündete als wirklich. Sie nehmen - wie der Prophet selbst - teil am prophezeiten Untergang und Heil, sie sind die *Gegenwartsform* der zukünftigen Ereignisse.

5.3. Dies trifft nicht zuletzt auch auf die Vision des göttlichen Kabod zu, der als Bild mit Sinn Berufung, Untergangsankündigung und Heilszusage miteinander verknüpft.⁴⁴ Hinsichtlich der Verkündigung wird das durch den Propheten Gesprochene in der Vision Realität, hinsichtlich der prophezeiten Ereignisse selbst nimmt die den Verkündigungsauftrag einleitende Berufungsvision die verkündeten Ereignisse (Auszug Jahwes aus Jerusalem, Rückkehr in den Tempel) vorweg. Die Struktur der Gesamtkomposition des Buches, die der Unheils- und Heilsverkündigung wie auch der Berufungsgeschichte eine Erscheinung des Kabod zuordnet, entfaltet ihre semantische Dimension unter den Bedingungen des Realitätscharakters der visionären Schau: Die

⁴²) Solche didaktischen Absichten vermutet etwa von Rad, *Theologie des AT II*, 232.

⁴³) Walther Zimmerli, *Das Gotteswort des Ezechiel*; in: ders., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze*. München 2. Aufl. 1969, 133-147; Zitat: ebda. 145.

⁴⁴) Ebenso verknüpft er die Ankündigungen für die Exulanten mit denen für die in der Heimat Verbliebenen. Man kann in ihm deshalb vielleicht ein einheitsstiftendes Moment sehen für die von Frank-Lothar Hoßfeld (*Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches*. Würzburg 1977, 512-514) konstatierte doppelte Zweiphasigkeit in der Verkündigung Ezechiels, nämlich die synchrone (Exil / Jerusalem) und die diachrone (Unheil / Heil).

Hoepts: Ezechiels Thronwagenvision

Unausweichlichkeit der kommenden Ereignisse wird durch die Überwältigung des Propheten in der Berufungsvision zum Ausdruck gebracht; umgekehrt erfährt der Prophet durch die Erscheinungen des Kabod eine Legitimation nicht nur bezüglich seines Amtes, sondern darüber hinaus bezüglich des Inhaltes seiner Botschaft. Deshalb auch bedarf es im Verlauf des Buches keiner begrifflichen Entschlüsselung der Vision, denn diese hält kraft ihrer bildlichen Logik göttliche Erscheinung, Prophetenamt und die Ankündigung von Untergang und Heil zusammen. Ezechiels Thronwagenvision hat ihre Bedeutung nicht nur in ihrer Funktion oder gar nur in ihrem traditionsgeschichtlichen Hintergrund, sondern weit mehr noch in ihrer anschaulichen Gestalt, in der die Heiligkeit Jahwes, sein Auftrag und das Schicksal Israels zur Einheit der Darstellung finden.

Abstract: In combining traditional exegetical and literary methods for the analysis of texts with methods of describing works of art and their perception, the author analyses the text Ezechiel 1 and the vision of God's throne and glory. He particularly stresses the "logic of pictures" and their "imaginative force" as means of theological pragmatics.

The author is a pupil of Prof. Alex Stock (University of Cologne), who published several remarkable contributions to the Semiotics of pictures. Hoepts himself studied, besides Roman-Catholic Theology, the history of art; he made his habilitation at the Roman-Catholic Faculty of the University of Bonn. His essay builds a bridge towards a "practical" application of pictures in the teaching of churches.

Privatdozent
Dr. Reinhard Hoepts
Universität zu Köln
Seminar für Theologie
und ihre Didaktik
Gronewaldstraße 2
D-5000 Köln 41

89-09-12