

„Höre, Israel! JHWH: Unser Gott (ist er) ...“
(Dtn 6, 4 f.)

Überlegungen zu einem zentralen biblischen Text¹

„Welches Gebot ist das erste von allen?“ (Mk 12, 28). Auf diese Frage eines Schriftgelehrten antwortet Jesus, indem er einen der großen Texte aus den heiligen Schriften Israels aufgreift, Dtn 6, 4-5: „Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele,

¹ Kommentare, Monographien bzw. Aufsatzsammlungen und weitere Spezialliteratur, die den folgenden Ausführungen zugrunde liegen:

Kommentare: G. VON RAD, Das fünfte Buch Mose / Deuteronomium (ATD 8), Göttingen 1983; G. BRAULIK, Deuteronomium 1-16, 17 (NEB), Würzburg 1986; M. WEINFELD, Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB), New York u. a. 1991; M. ROSE, 5. Mose. Bd. 1 / 2 (ZBK 5, 1 / 2), Zürich 1994; P. BOVATI, Il libro del Deuteronomio (1-11), Rom 1994.

Monographien und Aufsatzsammlungen: N. LOHFINK, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11 (AnBib 20), Rom 1963; DERS., Höre, Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium, Düsseldorf 1965; M. WEINFELD, Deuteronomy and Deuteronomistic School, Oxford 1972; H. D. PREUSS, Deuteronomium (EdF 164), Darmstadt 1982; N. LOHFINK (Hg.), Das Deuteronomium (BETHL 68), Leuven 1985; G. BRAULIK, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988; N. LOHFINK, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I / II / III (SBAB 8 / 12 / 20), Stuttgart 1990 / 1991 / 1995; L. PERLITT, Deuteronomium-Studien (FAT 8), Tübingen 1994; G. BRAULIK (Hg.), Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium (HBS 4), Freiburg 1995; DERS., Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24), Stuttgart 1997; O. LORETZ, Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum ‚Schma Jisrael‘, Darmstadt 1997 (vgl. dazu die ausführliche Rezension von T. VEIJOLA, in: *Biblica* 79 [1998] 283-288).

Weitere Spezialliteratur zu Dtn 6, 4-5: E. SCHURER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, Leipzig 1907 (Nachdruck Hildesheim 1964) 537 f. 566-574; H. L. STRACK / P. BILLERBECK, Neunter Exkurs: Das ‚Sch‘ma‘, in: *Dies.*, Neues Testament IV / 1, München 1928, 189-207; W. L. MORAN, The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy, in: *CBQ* 25 (1963) 77-87; E. NIELSEN, ‚Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist‘ (Dtn 6, 4 f.), in: H. DONNER u. a., Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 288-301; F. GARCÍA LÓPEZ, Deut. VI et la tradition-rédaction du Deutéronome, in: *RB* 85 (1978) 161-200; M. PETER, Dtn

mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft“ (Mk 12, 29–30).² Und Jesus fährt fort, Lev 19, 18 aufgreifend: „Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden“ (Mk 12, 31).

1. Dtn 6, 4–5: Text und Kontext

Mit seinem Bekenntnis zu Gott, dem Einzigem, und mit seinem Gebot zur Gottesliebe ist Dtn 6, 4–5 einer der bedeutendsten Texte des Alten Testaments, nicht zuletzt wegen seiner Wirkungsgeschichte im Judentum, im Christentum und im Islam. Er verbindet die drei großen monotheistischen Religionen miteinander und unterscheidet sie zugleich, weichen sie doch im Verständnis, wie denn die Einheit Gottes zu verstehen ist, deutlich voneinander ab.³ Er lautet in der Einheitsübersetzung und

6, 4 f. – ein monotheistischer Text?, in: BZ 24 (1980) 252–262; O. KELL, Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6, 8 f. und Par., in: *Mélanges Dominique Barthélemy* (OBO 38), Freiburg / Göttingen 1981, 159–240; P. HOFFKEN, Eine Bemerkung zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Dtn 6, 4, in: BZ 28 (1984) 88–93; J. G. JANZEN, On the Most Important Word in the Schema (Deuteronomy VI 4–5), in: VT 37 (1987) 280–300; T. VEIJOLA, Das Bekenntnis Israels. Beobachtungen zur Geschichte und Theologie von Dtn 6, 4–9, in: ThZ 48 (1992) 369–381; DERS., Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI 4–9, in: VT 42 (1992) 528–541; O. LÖRFITZ, Die *Einzigkeit* Jahwes (Dtn 6, 4) im Licht des ugaritischen Baal – Mythos. Das Argumentationsmodell des altsyrisch-kanaanaischen und biblischen ‚Monotheismus‘, in: M. DIEBRICH / O. LÖRFITZ (Hg.), Vom Alten Orient zum Alten Testament. FS W. von Soden zum 85. Geburtstag (AOAT Band 240), Neukirchen-Vluyn 1995, 215–304.

² Die Erweiterung der dreigliedrigen Formel aus Dtn 6, 5 zu einer viergliedrigen dürfte sich an der Septuaginta orientieren. Ausführlicher dazu R. PESCH, Das Markusevangelium, 2. Teil (HTK), Freiburg 1991, 239–241.

³ In seiner „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen ‚Nostra aetate‘“ äußerte sich das Zweite Vatikanische Konzil sehr positiv über die Bande der Kirche zum Judentum und zum Islam. Die Frage, welche Beziehungen zwischen dem christlichen trinitarischen Monotheismus, dem unitarischen Monotheismus des Judentums mit der Sonderstellung Israels und dem unitarischen Monotheismus des Islam möglich sind, bedarf weiterhin dringend der Klärung. „Der Monotheismus vereint zwar, nach verbreiteter Anschauung, mindestens *nominell* die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam, doch die Verschiedenheit dieser drei voneinander springt sofort ins Auge, je nachdem ob wir uns dem Gott, der sein Volk liebt (Hos 3, 1), dem Gott und Vater Jesu Christi (Kol 1, 3) oder dem kinderlosen, sohnlosen Gott der Urzeit ... zuwenden“ (O. LÖRFITZ, Gottes Einzigkeit [s. o. Anm. 1] 26).

in der davon abweichenden, hier vorgeschlagenen Übersetzung folgendermaßen:

BHS transcripta	Einheitsübersetzung	Arbeitsübersetzung
V. 4a: <i>šmā' jisrā'el</i>	<i>Höre, Israel!</i>	<i>Höre, Israel!</i>
V. 4b: JHWH <i>ʾlohēnū</i> JHWH <i>ʾaehād</i>	<i>Jahwe, unser Gott,</i> <i>Jahwe ist einzig.</i>	<i>JHWH: unser Gott (ist er).</i> <i>JHWH: einzig (ist er).</i>
V. 5a: <i>wʾ-ʾahabā</i> <i>ʾet JHWH ʾlohāḱā</i>	<i>Darum sollst du den Herrn,</i> <i>deinen Gott, lieben</i>	<i>So liebe denn</i> <i>JHWH, deinen Gott,</i>
V. 5b: <i>bʾkāl-ḥbabʾkā</i> <i>ūbʾkāl-napšʾkā</i> <i>ūbʾkāl-mʾodākā</i>	<i>mit ganzem Herzen,</i> <i>mit ganzer Seele</i> <i>und mit ganzer Kraft.</i>	<i>mit deinem ganzen Herzen,</i> <i>mit deiner ganzen Seele,</i> <i>mit deiner ganzen Kraft.</i>

Die hier vorgeschlagene Übersetzung nimmt gegenüber der Einheitsübersetzung in V. 4b zwei eigenständige Sätze an. Sie hält sich in V. 5a näher an die masoretische Textfassung, welche die Verbalaussage „so liebe denn“ durch Akzent vom Objektausdruck „JHWH, deinen Gott“ absetzt. Außerdem ist der Gottesname JHWH – die Einheitsübersetzung variiert hier und übersetzt mit „Herr“ – beibehalten. Schließlich wird in V. 5b entgegen der Einheitsübersetzung auch das dreimalige Suffix der hebräischen Textvorlage getreu wiedergegeben: „mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Kraft“. So bleibt der stark appellative Charakter des Textes gewahrt.

Für das Verständnis von Dtn 6, 4–5 gilt es zunächst, den literarischen Kontext zu beachten. Das Buch Deuteronomium besteht in seinem Kern aus dem sogenannten deuteronomischen Gesetzkorpus, Kap. 12–26. Dieses umfangreiche Korpus ist doppelt gerahmt. Ein innerer Rahmen umfaßt die Kapitel 5–11 und 27–28, ein äußerer Rahmen die Kapitel 1–4 und 29 ff. Dtn 6, 4 f. ist also Teil des inneren Rahmens, der Kapitel 5–11, die zum großen Gesetzkorpus Dtn 12–26 hinführen.

Die Kapitel 5–11 ihrerseits entfalten in immer neuen Variationen ein zentrales Thema, das des Hauptgebotes: JHWH ist Israels Gott, er allein. Er gehört zu Israel, und Israel gehört zu ihm.⁴ Nach einem Rückblick in die Vergangenheit, der die Gottesbegegnung am Horeb

⁴ Die inhaltliche Aussage dieser Kapitel wird durch den formalen Aufbau des gesamten Textabschnittes zusätzlich unterstrichen. „Die redaktionelle Gestaltung von 5–8 und 9–11 lehnt sich wahrscheinlich in doppeltem Durchlauf an die Abfolge von ‚Vorgeschichte – Grundsatzerklärung – Segen und Fluch‘ in Vasallenverträgen an“ (G. BRAULIK, NEB [s. o. Anm. 1] 48). Wie die Bezugnahme auf Vasallenverträge will auch die Gesetzesparänese Israel motivieren, sich unter die Herrschaft JHWHs zu stellen.

und den dazugehörigen Bundesschluß in Erinnerung ruft (Kap. 5), bringt Dtn 6 eine Paränese für die Gegenwart, also eine werbende Verkündigung des Hauptgebotes. Dtn 6, 4–5 dient in diesem Zusammenhang als feierliche Einführung in die Gesetzesparänese, die Dtn 6, 4–25 umfaßt. Der unmittelbare Kontext von V. 4 f, Dtn 6, 4–9, fügt an das Bekenntnis der Einzigkeit JHWHs (V. 4) und an das Gebot zur Gottesliebe (V. 5) die Aufforderung, „diese Worte“ (V. 6) mit in den Alltag zu nehmen und sie dort zu bezeugen (VV. 7–9).⁵

Vieles an den beiden Versen Dtn 6, 4–5 wird kontrovers diskutiert. Ein Blick in die Literatur zur Textstelle macht dies deutlich. Schon ihre zeitgeschichtliche Einordnung ist umstritten. Gehört der Textabschnitt in die joschijanische Reform, also mehr an den Anfang dtn Theologie?⁶ Die Nähe zu 2 Kön 23, 3. 25 könnte dafür sprechen. Wurde er vielleicht erst später während der Exilszeit von Deuteronomisten eingefügt? Oder handelt es sich hierbei überhaupt erst um eine nachexilische Ergänzung? Umstritten ist ferner die Frage der Einheitlichkeit der beiden Verse. Ist der Text in sich einheitlich und nach einem juristischen Schema aufgebaut (Braulik, Lohfink)?⁷ Oder bildet er lediglich eine redaktionelle Einheit?⁸ Zu klären ist die Semantik von *'aehād* „ein(er)“, „einzig“. Zu klären sind vor allem die Fragen zur Syntax von V. 4b. Handelt es sich in V. 4b um nur einen Satz, der durch die Apposition „unser Gott“ erweitert ist? So gibt die Einheitsübersetzung den Text wieder: „Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig.“ Oder sind – so die hier vertretene Position – zwei eigenständige Sätze anzunehmen: „JHWH: unser Gott (ist er). JHWH: einzig (ist er)“? Die Masoreten, die die Akzente zur Verseinteilung setzten, scheinen die zweite Position vertreten zu haben. Doch wirft diese Position sofort weitere Fragen auf: Was in beiden Sätzen von V. 4b ist als Subjekt, was als Prädikat zu bestimm-

⁵ Zu einer möglichen Deutung „diese(r) Worte“ und der Art ihrer Bezeugung vgl. etwa O. KEEL, Zeichen (s. o. Anm. 1); T. VEIJOLA, Höre Israel (s. o. Anm. 1) 536–541; DERS., Rezension (s. o. Anm. 1).

⁶ Nach G. BRAULIK, NEB (s. o. Anm. 1) 14 war Dtn 6, 4–9 „vielleicht der Anfang des Dtn von 622 v. Chr.“. Vgl. ferner T. VEIJOLA, Bekenntnis (s. o. Anm. 1) 370 (Lit!).

⁷ G. BRAULIK, NEB (s. o. Anm. 1) 55 spricht von einer „juristische(n) Kleinform“, die beide Verse unlöslich zusammenbinde.

⁸ So etwa F. GARCÍA LÓPEZ, Deut. VI (s. o. Anm. 1) 163–164; O. KEEL, Zeichen (s. o. Anm. 1) 218; T. VEIJOLA, Bekenntnis (s. o. Anm. 1) 370–376; O. LORETZ, Gottes Einzigkeit (s. o. Anm. 1) 77–84. Das Problem der Einheitlichkeit des Textes macht die Frage nach der zeitgeschichtlichen Einordnung noch komplexer, da die verschiedenen, redaktionell aneinandergefügten Aussagen aus verschiedenen Zeiten stammen können.

men? Die Art und Weise, wie diese Fragen beantwortet werden, entscheidet über das Verständnis des gesamten Textes. V. 4b verdient deshalb besondere Beachtung.

Für die Darlegungen zu Dtn 6, 4–5 ergibt sich somit folgender Aufbau: Nach einigen Hinweisen zum eröffnenden Aufruf von V. 4a „Höre, Israel“ (1.) soll vor allem die Diskussion um das Verständnis von V. 4b geführt werden, zunächst zur Syntax des Halbverses (2.), dann zur Semantik von *'aehād* „ein(er)“, „einzig“ (3.). Schließlich gilt es zu fragen, wie sich die Aufforderung zur Gottesliebe in V. 5 zu den vorausgehenden Aussagen von V. 4 verhält (4.).

II. Dtn 6, 4–5: Einzelüberlegungen

Wer den Text irgendeiner gedruckten hebräischen Bibel ansieht, stellt fest, daß Dtn 6, 4 durch eine auffällige Großschreibung der beiden Buchstaben *'ajin* (in *šma'* „höre“) und *dalet* (in *'aehād* „einzig“) markiert ist. Schon auf den ersten Blick wird der Leser so auf die besondere Bedeutung dieses Textes hingewiesen.

1. Der Aufmerksamkeitsruf von V. 4a: „Höre, Israel!“

šma' jirsā'el, diese Einführung in V. 4 hat dem wichtigen Bekenntnis, das der gläubige Jude täglich als Morgen- und Abendgebet rezitiert⁹, und das neben Dtn 6, 4–9 noch die Texte Dtn 11, 13–21 und Num 15, 37–41 umfaßt, den Namen gegeben.¹⁰ Mit der an Israel gerichteten

⁹ „For over two thousand years it has been recited twice daily by devout Jews. The Jewish child is taught the verse as soon as he can learn to speak. The Jew repeats it on his deathbed if he is able to utter any sound at all. The Jewish martyrs recited it as they made ready to give their lives for their faith. It has been throughout the ages the most powerful single declaration of the significance of the Jewish religion“ (L. JACOBS, *A Jewish Theology*, 1973, 21, zit. nach O. LORETTZ, *Gottes Einzigkeit* [s. o. Anm. 1], 2, Anm. 9).

¹⁰ „Wie der Inhalt der genannten drei Schriftstellen zeigt, will das *šma'* nicht ein Gebet, sondern ein Bekenntnis sein. Als solches ist es auch vom Judentum zu allen Zeiten angesehen worden. Es ist das Grundbekenntnis Israels zu dem *einen* Gott und zu seinen Geboten. Allein die Stellung, die das *šma'* seit alters in der synagogalen Gebetsliturgie eingenommen hat, und ferner seine Umrahmung mit bestimmten Gebeten haben es vielfach als Gebet erscheinen lassen. Das Bewußtsein um den ursprünglichen Bekenntnischarakter des *šma'* hat sich jedoch im Sprachgebrauch insofern lebendig erhalten, als man nie vom Beten, sondern immer vom Lesen oder Rezitieren des *šma'* ... geredet hat“ (H. L. STRACK / P. BILLERBECK, *šma'* [s. o. Anm. 1] 188).

Aufforderung zu hören, setzt der Text ein. Israel als ganzes soll ein hörendes Volk sein. Dieses zu sein, ist wesentlich für sein Selbstverständnis, wie die immerhin 90 Belege von *šm'* im Buch Deuteronomium zeigen. Die spezielle Bedeutung des Hörens im Zusammenhang der Paränese des Hauptgebotes wird auch dadurch unterstrichen, daß der gesamte Abschnitt Dtn 5–11 den Aufmerksamkeitsruf mehrmals als Textsignal einsetzt. Die Aufforderung „höre, Israel“ begegnet neben 6, 4 noch in Dtn 5, 1 und 9, 1.¹¹

„Hören“ spielt im Alten Orient eine wesentliche Rolle für das gesellschaftliche Leben. Dies gilt zunächst für den Bereich der Erziehung. So besteht das Erziehungsideal im alten Ägypten darin, ein „Hörender“, ein „Schweigender“ zu werden.¹² Doch das Hören prägt das gesellschaftliche Leben noch in einem weitaus grundsätzlicheren Sinne. Denn die Weigerung zu hören und der damit gegebene Bruch in der Kommunikation läßt in eine Gesellschaft gleichsam das Chaos einbrechen. Dem „Hören“ kommt demnach eine ordnungsstiftende und ordnungsstabilisierende Funktion zu. Daß die Weigerung oder die Unfähigkeit zu hören ein Chaossymptom ist und das Chaos herbeiführt, weiß auch die Bibel. Nach Gen 11, 7 verwirrt Gott denen, die ihren Turm zum Himmel bauen wollen, die Sprache, so daß keiner mehr die Sprache des anderen „hört“, „versteht“ (*šm'*). „Nicht hören“ führt somit zur Zerrüttung des menschlichen Zusammenlebens, letztlich zur Auflösung der menschlichen Gesellschaft.

Ein hörsames Israel, das vor Gott lernbereit ist und sich auf Lernprozesse, und damit auch auf die Veränderungen, die sein Gott ihm zumutet, einläßt, verliert sich nicht in das Chaos. Es bildet vielmehr einen von Gott her gewährten Lebensraum. Israel entwirft sich also nicht aus sich selbst, sondern empfängt sich von seinem Gott her. Es ist deshalb nur folgerichtig, daß die Aufforderung zum Hören in die Aufforderung übergeht, die gehörten Worte zu lernen, im alltäglichen Leben zu realisieren (VV. 6–9) und sie den kommenden Generationen weiterzugeben (VV. 20–25). Es ist weiter folgerichtig, daß die gesamte

¹¹ Auf die Bedeutung dieses Textsignals für die Gliederung der gesamten Gesetzesparänese von Dtn 5–11 kann hier nicht eingegangen werden. Ausführlicher dazu: G. BRAULIK, NEB (s. o. Anm. 1) 48. Es ist beachtenswert, daß der gesamte, Dtn 6, 4 f. vorausgehende Text Dtn 5, 1–6, 3 durch das Motiv des Hörens in 5, 1 und 6, 3 gerahmt ist.

¹² „Das Hören spielt in der Erziehung eine wesentliche Rolle, die die Wandlung eines Menschen bzw. Schülers zum ‚wahren Schweiger‘ ... vollzieht und ihn damit zu einem wichtigen Glied der äg. Gesellschaft macht, sowohl im sozialen Bereich als auch im zwischenmenschlichen Bereich“ (R. SCHLICHTING, Art. hören, in: LexÄg II, Sp. 1232–1235, hier 1232).

Gesetzesparänese von Dtn 5–11 zum deuteronomischen Gesetzeskorpus Dtn 12–26 hinführt. Dem deuteronomischen Gesetz kommt ja gerade die Funktion zu, Israel als eine Gesellschaft nach Gottes Willen zu gestalten, als einen von Gott her eröffneten Lebensraum in der Welt.

Im Rahmen dieses Beitrags ist es nicht möglich, den vielfältigen Gebrauch der Wurzel *šm'* im AT auch nur einigermaßen zu behandeln.¹³ Im folgenden seien lediglich einige signifikante Belege angeführt, um die Aussage von Dtn 6, 4a in ihrer Bedeutung zu profilieren:

Die Berufung Samuels: 1 Sam 3 berichtet von der Berufung Samuels, der bei Eli im Heiligtum von Schilo weilt. Historisch gesehen geht mit Eli die große Epoche der Richter in Israel zu Ende. An diesem epochalen Wendepunkt befindet sich das JHWH-Volk in einer tiefgreifenden Krise. Im Volk scheint es keine Kräfte der Erneuerung zu geben. Die religiös und politisch Verantwortlichen sind korrupt bzw. unfähig, ihre Aufgabe adäquat zu erfüllen. Eli ist alt und gebrechlich. Seine Augen sind schwach geworden, wie es mehrfach heißt. Er sieht nicht mehr richtig, ist also seiner Führungsaufgabe offensichtlich nicht mehr gewachsen. Seine Söhne mißbrauchen ihre Position am Heiligtum zum eigenen Vorteil (vgl. 1 Sam 2, 12–36). Vielsagend wird diese Zeit mit folgenden Worten charakterisiert: „In jenen Tagen waren die Worte JHWHs selten; Visionen waren nicht häufig“ (1 Sam 3, 1). In dieser unruhigen und schwierigen Zeit des Umbruchs war die Erfahrung Gottes als der inspirierenden und wegweisenden Kraft offenbar nur mehr sehr begrenzt gegeben. Dennoch ist in allem Auf und Ab der Krisenzeit Gott in irgendeiner Weise gegenwärtig. Er wirkt. Die Aussage von 1 Sam 3, 3 könnte dies andeuten: „Die Lampe Gottes war noch nicht erloschen, und Samuel schlief im Tempel des Herrn, wo die Lade Gottes stand.“ In dieser Phase des Überganges von der Zeit der Richter in die Königszeit wird Samuel berufen. Nach 1 Sam 3, 10 antwortet dieser auf den an ihn ergehenden Ruf mit den Worten: „Rede, denn ein Hörender ist dein Knecht.“ Das Hebräische verwendet hier das Partizip, das nicht eine einmalige Handlung, sondern eine Dauer ausdrückt. In Samuel als dem „Hörenden“ kündigt sich in einer Zeit epochaler Krise bereits die neue Zeit an. Der „Hörende“ ist es, mit dem Gott die Krise überbrückt. Seine Präsenz in der Zeit der Krise dient schon ganz dem neuen Anfang, der von Gott her geschieht.

Die Verwerfung Sauls: Saul ist eine tragische Gestalt. Nach einigen anfänglichen kriegesischen Erfolgen unterliegt er schließlich den Philistern und scheitert. In den biblischen Darstellungen dient Saul meist als Negativfolie für David. Die Schuld des Königs Saul besteht nach 1 Sam 15, 22 f. darin, daß er kein Hörender war. Saul hatte einen Krieg gegen die Amalekiter geführt und gesiegt. Doch statt den gebotenen Bann an den besiegten Feinden und an all ihrem Hab und Gut zu vollziehen, weihten Saul und das Volk nur das Minder-

¹³ Vgl. hierzu vor allem die einschlägigen Lexikonartikel zu *šm'*: H. SCHULT, in: THAT II, Sp. 974–982; U. RÜTERSWORDEN, in: ThWAT VIII, Sp. 255–279 (Lit!); ferner: J. ARAMBARRI, Der Wortstamm „hören“ im Alten Testament. Semantik und Syntax eines hebräischen Verbs (SBB 20), Stuttgart 1990.

wertige dem Untergang, schonten jedoch das Nützliche und Wertvolle und brachten dem Herrn mit den erbeuteten Schafen und Rindern Opfer dar. Dies jedoch widersprach dem Auftrag JHWHs. Aus diesem Grunde ergeht das Gerichtswort über Saul. Denn – „ein Hörender gegenüber der Stimme des Herrn“ zu sein, ist Gott wichtiger als alle Opfer.¹⁴

Salomo und sein hörendes Herz: Im Gegensatz zu Saul erscheint Salomo als der Hörende. 1 Kön 3 erzählt von einem Traum des jungen Königs, nach dem ihm zu Beginn seiner Regierungszeit eine Bitte offensteht. Salomo bittet nicht um Macht oder Reichtum für seine königliche Karriere, sondern um „ein hörendes Herz“. Das „hörsame Herz“, um es mit Alfons Deissler zu sagen, ist zugleich ein „weises und verständiges Herz“. Zwischen „hören“ und „weise sein“ besteht in der Bibel wie in der Umwelt Israels ein sachlicher Zusammenhang. Die sprichwörtliche Weisheit Salomos muß kein Einzelfall bleiben. Wenn Israel „hört“, wie Dtn 6, 4 dies fordert, wird es durch seine Weisheit Aufsehen erregen. Im Leben nach der Weisung JHWHs – so Dtn 4, 4 – „besteht eure Weisheit und eure Bildung in den Augen der Völker. Wenn sie dieses Gesetzeswerk kennenlernen, müssen sie sagen: In der Tat, diese große Nation ist ein weises und gebildetes Volk“¹⁵.

Die Berufung Ezechiels: Während des babylonischen Exils ergeht die göttliche Berufung an Ezechiel, der unter den Verbannten in Babylon weilt. Fern von Jerusalem, mitten im heidnischen Land, im Lande der Gottesferne ruft ihn Gott in seinen Dienst: „Und ich hörte die Stimme eines Redenden“ (Ez 1, 28b). Wie kaum ein anderer steht Ezechiel als der „hörende Prophet“ unter der Autorität des göttlichen Wortes. Dieser sein Gehorsam gegenüber der göttlichen Botschaft zeigt sich schon darin, daß das gesamte Ezechielbuch aus JHWH-Reden an den Propheten besteht, die dieser im durchgehenden Ich-Stil an seine Hörer bzw. Leser weitergibt.¹⁶ Ezechiel wird zu den Verbannten gesandt, um ihnen die göttliche Botschaft mitzuteilen. Doch JHWHs Volk wird nicht auf den von

¹⁴ In diesem Zusammenhang sei erinnert an die Aussage von Ps 40, 7–9: „An Schlacht- und Speiseopfern hast du kein Gefallen, Brand- und Sündopfer forderst du nicht. Doch das Gehör hast du mir eingepflanzt; darum sage ich: Ja, ich komme. In dieser Schriftrolle steht, was an mir geschehen ist. Deinen Willen zu tun, mein Gott, macht mir Freude, deine Weisung trag ich im Herzen.“ Diese Aussage wird in Hebr 10, 5–7 aufgegriffen und auf Jesus Christus und seine Sendung übertragen.

¹⁵ Dtn 4 ist nach Dtn 6, 4 f. entstanden, wohl in der mittleren oder späten Exilszeit. Die Spezifika Salomos, seine Weisheit und die mit dem Tempelbau verbundene Erfahrung der Nähe Gottes inmitten seines Volkes, werden in Dtn 4, 5–8 gleichsam demokratisiert. Ausführlicher dazu G. BRAULIK, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4, 5–8, in: DERS., Studien zum Pentateuch. FS Walter Kornfeld, Wien 1977, 165–195 (= SBAB 2 [s. o. Anm. 1] 53–93). Vgl. ferner G. BRAULIK, Weisheit im Buch Deuteronomium, in: B. JANOWSKI (Hg.), Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften, Gütersloh 1996, 39–69, hier 50–54 (= SBAB 24 [s. o. Anm. 1] 225–271, hier 241–247).

Gott gesandten Propheten hören: „Es fehlt ihnen der Wille, auf mich zu hören; denn jeder vom Haus Israel hat eine harte Stirn und ein trotziges Herz“ (2, 7). Dennoch wird Ezechiel gesandt: „Geh zu den Verschleppten, zu den Söhnen deines Volkes, und ob sie hören oder nicht, sprich zu ihnen, und sag zu ihnen: So spricht mein Gebieter, JHWH“ (Ez 2, 11). Auch im Falle der Verweigerung des Gottesvolkes bleibt das göttliche Wort eine ständige Anfrage, ein Unruhe-stifter, der die Verhärtung der Herzen aufdeckt¹⁷ und – durch die Chaos-erfahrung des Gerichtes hindurch – Israel neu für Gott und sein Wort verfügbar macht.¹⁸

Der Gottesknecht: Während der Zeit des babylonischen Exils, wohl einige Jahre nach Ezechiel, erscheint in dem Deuterocesaja zugeschriebenen Textkorpus Jes 40–55 die geheimnisvolle (literarische?) Gestalt des Gottesknechtes, in der sich u. a. Erfahrungen des Propheten Jeremia und des Gottesvolkes Israel miteinander verbinden.¹⁹ Nach Jes 50, 4 f. gehört es zur Sendung des Gottesknechtes, Morgen für Morgen in die Haltung des Hörens hineinzuwachsen. JHWH selbst ist es, der dies bewirkt. Aus diesem Hören als einer gottgewirkten Zurüstung erwächst die Sendung des Gottesknechtes. So vermag er die eigenen Bedrängnisse, die Gottes Auftrag mit sich bringt, zu bestehen und sein Leben Tag für Tag auf das Rettungshandeln Gottes hin, das auch durch ihn wirksam wird, auszurichten.

Diese wenigen Beispiele zeigen, daß das Hören auf Gott ein zentrales biblisches Thema ist. Nach Dtn 6, 4a soll Israel als ganzes ein „hörendes“ Volk werden. Dann vermag es auch Krisenzeiten wie das babylonische Exil zu bestehen. Denn Israel ist ein Volk, das nicht aus sich selbst ist, sondern sich von JHWH her empfängt. Von dieser Identität Israels, die aus seiner Gottesbeziehung kommt, spricht der sich anschließende Halbvers 4b.

2. Zur Syntax von V. 4b

„ER unser Gott, ER Einer!“ So geben Martin Buber und Franz Rosenzweig V. 4b wieder. Sie deuten damit an, daß der hebräische Satz nomi-

¹⁶ Lediglich zwei Stellen im gesamten Ezechielbuch fallen aus diesem durchgehenden Ich-Stil heraus: Ez 1, 3 und Ez 24, 24.

¹⁷ Durch die Verhärtung der Herzen wird das Hören auf die göttlichen Botschaft verunmöglicht. Dies geschieht beispielsweise mit dem Pharao von Ägypten (vgl. Ex 7, 4, 13; 8, 15; 9, 12; 11, 9), aber auch mit dem Gottesvolk Israel (vgl. Jes 6, 9 f.; Apg 28, 26–28).

¹⁸ Im Ezechielbuch erscheint diese neue Verfügbarkeit Israels an verschiedenen Stellen, etwa in Ez 11, 14–21; 20, 39–44; 36, 16–28.

¹⁹ Vgl. dazu E. HAAG, Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt, in: N. LOHFINK (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg 1983, 159–213.

nal konstruiert ist, also keine Kopula besitzt.²⁰ In der Auslegung dieses umstrittenen Halbverses werden hauptsächlich vier Alternativen vorgeschlagen, die im folgenden kurz zu besprechen sind.²¹

2.1. Das Problem der Übersetzung von Dtn 6, 4b

Alternative 1: Eine erste Wiedergabe, die etwa N. Lohfink und G. Braulik vertreten, lautet: „Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig!“ ^wlohēnū „unser Gott“ wird hierbei als Apposition zu JHWH verstanden. Da ^wlohēnū „unser Gott“ im Buch Dtn immer Apposition sei, habe dies auch in V. 4b zu gelten. Diese Deutung ist insofern problematisch, als der Gottesname JHWH nach der Apposition „unser Gott“ wiederholt wird. Ein solches attributiv wiederholtes Subjekt ist jedoch nicht üblich und auch innerhalb des Dtn einmalig. Der Tatsache, daß ^wlohēnū im Deuteronomium immer appositionell verwendet ist, steht die andere Tatsache entgegen, daß JHWH als attributiv wiederholtes Subjekt gerade undeuteronomisch ist. Statt der Wiederholung des Gottesnamens JHWH würde man eher das Personalpronomen *hū* erwarten, wie Dtn 7, 9 zeigt.²² Die Formulierung von V. 4b ist also gerade nicht spezifisch deuteronomisch. Insofern läßt sich aus dem typisch deuteronomischen Sprachgebrauch auch nicht schließen, ^wlohēnū habe in V. 4b als Apposition zu gelten.

Alternative 2: Eine zweite Deutungsmöglichkeit lautet: „JHWH, unser Gott, (ist) ein (einzig) JHWH!“ Syntaktisch wird auch hier ^wlohēnū als Apposition zu JHWH gedeutet. Im Unterschied zur vorausgehenden Erklärung ist der zweite Teil des Nominalsatzes *JHWH 'əhād* „ein (einzig) JHWH“ jedoch als Prädikatsausdruck verstanden. Mit diesem Prädikat „ein (einzig) JHWH“ werde eine monojahwistische Aussage gemacht. Das heißt: Gegen die Vielfalt der Erscheinungsformen des JHWH-Kultes – gegenüber einem „Samaria“-JHWH etwa, einem „Teman“-JHWH, usw. – werde mit dieser Aussage „ein (einzig) JHWH“ die wesenhafte Einheit JHWHs affirmiert. Diese Auslegung von V. 4b im Sinne eines Mono-Jahwismus ist syntaktisch mög-

²⁰ M. BUBER / F. ROSENZWEIG, Die fünf Bücher der Weisung, Stuttgart 1992, 494.

²¹ Vgl. T. VEIJOLA, Höre Israel (s. o. Anm. 1) 529–533. Die Lösungsvorschläge zu Dtn 6, 4b sind weitaus mehr. Sie lassen sich jedoch im wesentlichen auf die vier hier vorgetragenen Alternativen reduzieren. Ausführlicher dazu O. LORETZ, Gottes Einzigkeit (s. o. Anm. 1) 62–68.

²² Dtn 7, 9 lautet folgendermaßen: *wjāda'tā ki-JHWH 'wlohəkā hū bā'wlohīm* „Du aber sollst erkennen: JHWH, dein Gott, Er ist der Gott.“

lich und wird auch vertreten.²³ Doch sprechen vor allem inhaltliche Bedenken gegen diese Deutung. Das Buch Deuteronomium weiß nichts von verschiedenen Formen der JHWH-Verehrung und bringt dementsprechend auch keine Polemik gegen diese spezifische Form eines religionsinternen Pluralismus. Die Kultzentralisation, mit der die Kulteinheit und Kultreinheit erwirkt werden sollen, wird gerade nicht monojahwistisch, also in Auseinandersetzung mit anderen Erscheinungsformen JHWHs, begründet. Auch in der Wirkungsgeschichte von Dtn 6, 4b begegnet keine monojahwistische Deutung dieses Satzes.

Alternative 3: Die beiden ersten Alternativen setzten ein Verständnis von *ʾlohēnū* „unser Gott“ als Apposition voraus. Die beiden folgenden hingegen verbindet, daß sie in V. 4b zwei selbständige Nominalsätze annehmen. Sie unterscheiden sich jedoch in der Deutung von *ʾēḥād*. Der dritte Alternativvorschlag lautet: „JHWH ist unser Gott. JHWH ist einer (= ein [einziger])!“ Der Auffassung, daß V. 4b aus zwei Nominalsätzen besteht, ist wohl zuzustimmen. Das Verständnis des zweiten Nominalsatzes im Sinne einer monojahwistischen Aussage wurde jedoch bereits kritisch hinterfragt. So bleibt schließlich noch die vierte Alternative, die im folgenden favorisiert und deshalb ausführlicher besprochen wird.

Alternative 4: Die vierte Alternative, die u. a. T. Veijola und O. Loretz vertreten²⁴, dürfte die sachgemäßeste sein. Sie lautet: „JHWH ist unser Gott! JHWH ist einzig!“ V. 4b besteht demnach aus zwei Nominalsätzen. Beide setzen mit JHWH ein, scheinen also parallel aufgebaut zu sein. Aber sind beide Sätze wirklich parallel aufgebaut? Ganz so einfach ist die Sache nicht.

2.2. Überlegungen zur Syntax von V. 4b

Zunächst fällt auf, daß im ersten Nominalsatz beide Glieder determiniert sind: *JHWH* als Eigenname und *ʾlohēnū* durch das Suffix. Man spricht hier gerne von einem identifizierenden Nominalsatz. Subjekt und Prädikat werden miteinander identifiziert. Der zweite Nominalsatz hingegen besteht aus einem determinierten (*JHWH*) und aus einem indeterminierten Satzglied (*ʾēḥād*). In diesem Falle handelt es sich nicht

²³ Als Vertreter seien genannt P. HOFFKEN, Hintergrund (s. o. Anm. 1); R. ALBERTZ, Die deuteronomische Reformbewegung, in: DERS., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1 (ATD Ergänzungsreihe Band 8 / 1), Göttingen 1992, 304–360, hier 321 f.

²⁴ Vgl. T. VEIJOLA, Bekenntnis (s. o. Anm. 1); DERS., Höre Israel (s. o. Anm. 1); O. LORETZ, Gottes Einzigkeit (s. o. Anm. 1).

um einen identifizierenden, sondern um einen klassifizierenden Nominalsatz.

Worin besteht nun im ersten Nominalsatz, in dem beide Glieder determiniert sind, die eigentliche Satzaussage? Was ist in diesem gleichsetzenden Nominalsatz oder – um die Terminologie von D. Michel aufzugreifen – in dieser nominalen Behauptung das Neue?²⁵ Schon allein aufgrund der betonten Kopfstellung wäre denkbar, daß der Name JHWH das Neue ausdrückt. Der Sinn des Satzes wäre dann in etwa: „JHWH (und kein anderer) ist unser Gott.“ Wir hätten in diesem Fall eine klare monolatrische Aussage, nach der eben nur JHWH als „unser Gott“, als Gott der bekennenden Gemeinschaft in Frage kommt. Diese Deutung würde sich zudem hervorragend in die deuteronomische Reformbewegung einfügen. Angesichts der neuassyrischen Diktatur mit ihrem militärischen Machtapparat, ihrer gezielten Propaganda und der dadurch ausgelösten Verunsicherungen in Juda²⁶ würden die deuteronomischen Reformer auf diese eingängige Weise ihre eigene Gegenpropaganda ins Wort bringen: „Jahwe (allein) ist unser Gott.“

Der zweite Nominalsatz aus Dtn 6, 4b ist hingegen aus einem determinierten und einem indeterminierten Satzglied gebildet. War der erste Nominalsatz als identifizierend zu bestimmen, so der zweite als klassifizierend. Brachte der erste Nominalsatz eine nominale Behauptung, so bringt der zweite eine nominale Mitteilung, um in der Terminologie von D. Michel zu bleiben.²⁷ Es ist eindeutig, daß hier das letzte Satzglied, also das indeterminierte *'æhäd*, das Neue aussagt und damit das Prädikat bildet.

Nun ist allerdings die normale Wortfolge in nominalen Mitteilungen oder klassifizierenden Nominalsätzen genau umgekehrt. Das indeterminierte Prädikat wird in der Regel betont vorangestellt. Erst dann folgt das determinierte Subjekt. Als Beispiel hierfür mag der Ausdruck „groß ist JHWH“ in Ps 48, 2 genügen: *gādōl JHWH*. Das vorangestellte, indeterminierte Adjektiv *gādōl* gibt das Neue an, die Satzaussage. Durch sie wird das als bekannt vorausgesetzte Subjekt JHWH qualifiziert, eben als „groß“, als „bedeutsam“.²⁸

²⁵ Ausführlicher dazu D. MICHEL, Nur ich bin Jahwe. Erwägungen zur sogenannten Selbstvorstellungsformel, in: ThViat 11 (1973) 145–156 (= DERS., Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte [ThB 93], 1997, 1–12).

²⁶ Vgl. dazu N. LOHFINK, Pluralismus. Theologie als Antwort auf Plausibilitätsstrukturen in aufkommenden pluralistischen Situationen, erörtert am Beispiel des deuteronomischen Gesetzes, in: DERS., Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg ¹1977, 24–43.

²⁷ S. o. Anm. 25.

In Dtn 6, 4b ist nun die Wortfolge gerade nicht regelhaft. Das indeterminierte Prädikat *'əḥād* „einzig“ wird nachgestellt. Dies ist auffällig und verdient Beachtung. Hinzu kommt, daß eine regelhafte Wortfolge Prädikat – Subjekt im zweiten Nominalsatz eine dem ersten Nominalsatz entsprechende syntaktische Konstruktion im Sinne eines „perfekten“ Parallelismus membrorum ergeben hätte. Dies freilich nur dann, wenn – wie oben stillschweigend vorausgesetzt wurde – der im ersten Nominalsatz voranstehende Gottesname *JHWH* auch wirklich als das Neue in der Aussage zu gelten hat. Doch trifft dies tatsächlich zu? Kehren wir noch einmal zum ersten Nominalsatz *JHWH 'əlohēnū* „*JHWH*: unser Gott (ist er)“ zurück.

Dieses kollektive Bekenntnis ist sprachlich verwandt mit dem Bekenntnis des einzelnen zu Gott, wie viele Psalmen es kennen.²⁹ Zum einen vertritt das „Ich“ in den Psalmen nicht selten ein Kollektiv. Vor allem aber zeigen sich in der Syntax aufschlußreiche Bezüge zwischen der kollektiven Formulierung *JHWH 'əlohēnū* und dem Bekenntnis des einzelnen. Dazu einige Beispiele:

Ps 22 beginnt mit der bekannten Klage „Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen?“ V. 11 endet mit einem persönlichen Bekenntnis des Beters: „Auf dich“ – *JHWH* – „bin ich geworfen seit dem Mutterschoß, vom Mutterleib an gilt: Mein Gott bist du.“ Die den Vers abschließende Aussage *'elī 'əttāh* „mein Gott bist du“ unterstreicht nicht so sehr das Gottsein *JHWH*s. Dieses wird im ganzen Psalm nicht bestritten und ist selbstverständlich vorausgesetzt. Das Problem des Beters besteht vielmehr darin, daß er von seinem Gott verlassen ist. Was ihm fehlt, ist der Gottesbezug. Auf diese Not antwortet er mit dem Vertrauensbekenntnis *'elī 'əttāh* „Gott bist du – auch mir“. Auf der im Suffix ausgedrückten Relation des Beters zu Gott und Gottes zu ihm also dürfte der entscheidende Akzent in der Aussage liegen.

Ähnliches läßt sich von Ps 23, 1 sagen. Der Psalm setzt ein mit dem Bekenntnis *JHWH rō'ī* „*JHWH* ist mein Hirte.“ Die Aussage ist wohl nicht in dem Sinne gemeint, daß *JHWH* allein und kein anderer „mein Hirte“ sei. Denn im gesamten Psalm finden sich keine Spuren, daß *JHWH* das Hirtesein streitig gemacht würde.³⁰ Da Ps 23 mit Sicherheit in nachexilischer Zeit entstanden ist, kann davon ausgegangen werden,

²⁸ Ausführlicher dazu R. MOSIS, Art. *gādal*, in: ThWAT I, Sp. 928–956, hier 945–948.

²⁹ T. VEIJOLA, Höre Israel (s. o. Anm. 1) 521 stellt fest, das kollektive Bekenntnis des ersten Nominalsatzes von Dtn 6, 4b stelle „eine kollektive Variante zu dem Individualbekenntnis ‚Du (Jahwe) bist mein Gott‘ dar, wie es vor allem in den Psalmen häufig vorkommt“.

daß die Vorstellung von JHWH als Hirten allgemein präsent war. Das vertraute Bild von JHWH als dem Hirten, das zunächst auf das Kollektiv Israel bezogen war, wird hier auf den einzelnen Beter übertragen. Wie schon zuvor liegt auch hier der Akzent der Aussage auf der Relation JHWH – Beter. Mit dieser aktualisierenden Interpretation werden die mit der Hirtenmetapher verknüpften Heilsaussagen, wie sie sich etwa im bekannten Hirtenkapitel Ez 34 und anderen biblischen Texten finden, auf den einzelnen appliziert. Diese Anwendung auf den Beter ist nicht als exklusive Aussage mißzuverstehen, als wäre JHWH ausschließlich „für mich“ Hirte, für andere hingegen nicht. Sie ist vielmehr im Sinne einer Affirmation zu begreifen. Die Botschaft von Ps 23, 1 ließe sich somit folgendermaßen paraphrasieren: *JHWH roʾi* „JHWH ist Hirte. Diese Zusage gilt auch mir.“ Deshalb kann der Beter fortfahren: *loʾ ʾəhsār* „ich leide keinen Mangel“³¹.

Ähnliches zeigt sich in Ps 31, 15: „Ich aber, auf dich vertraue ich, JHWH. Ich sage: *ʾlohaj ʾattāh* mein Gott bist du.“ Nicht das Gottsein JHWHs als solches, sondern die Relation des Beters zu ihm und der Bezug JHWHs zum Beter trägt und begründet das Vertrauensbekenntnis. Weitere Belege wie Pss 43, 2; 86, 2; 140, 7; 143, 10 ließen sich anfügen.

Übertragen auf den ersten Nominalsatz von Dtn 6, 4b bedeutet dies: Nicht die Ausschließlichkeit JHWHs als solche ist das Thema. Das Thema ist vielmehr der Bezug JHWHs zur bekennenden Gemeinschaft. Dieser Bezug kommt im suffigierten *ʾlohēnū* „unser Gott“ zur Sprache. Paraphrasiert: „Daß JHWH Gott ist, das gilt für uns, das bestimmt unsere Identität.“

Dieser Akzent nicht so sehr auf der Ausschließlichkeit als solcher („nur JHWH“), sondern auf der Relation JHWH – bekennende Gemeinde („JHWH als Gott für uns“) fügt sich mindestens ebenso gut in den literarischen und zeitgeschichtlichen Kontext ein, wie das zuvor dargelegte Verständnis. Da die deuteronomische Reform unter Joschija mit einer Bundeserneuerung verbunden war (vgl. 2 Kön 23, 1–3), der Bund aber die Relation zwischen den Vertragspartnern ins Auge faßt, ist es nur sinnvoll, auf die Relation zwischen JHWH und der sich zu

³⁰ Es ist zwar grundsätzlich möglich, daß der Psalm mit seinem Vertrauensbekenntnis auf eine Bestreitung des Hirteseins JHWHs reagiert. Der Psalm selbst gibt hierzu allerdings keine Hinweise. So ist es auch nicht angeraten, eine nicht nachweisbare außertextliche Fragestellung der Auslegung des Psalms zugrunde zu legen.

³¹ Ausführlicher zu dieser Auslegung von Ps 23: R. MOSIS, Beobachtungen zu Ps 23, in: TThZ 104 (1995) 38–55.

ihm bekennenden Gemeinschaft abzuheben. Zudem entsprechen sich bei dieser Auslegung die beiden Nominalsätze, insofern in beiden der Akzent auf dem jeweils letzten Satzglied liegt. Es liegt bei dieser Deutung von V. 4b somit tatsächlich ein „perfekter“ Parallelismus membrorum vor. Auch wenn Dtn 6, 4b seinen Ursprung nicht in der joschijanischen Reform haben sollte, sondern früher oder später anzusetzen wäre, die hier vorgelegte Auslegung behält gleichwohl ihre Gültigkeit.

3. Zur Semantik von *'əḥād* „einer“, „einzig“

Dem betonten Suffix „für uns“ des ersten Nominalsatzes entspricht im zweiten Nominalsatz die Aussage *'əḥād* „einer“, „einzig“. Die Diskussion um das Verständnis dieser Aussage hat ihre eigene Wirkungsgeschichte, entzündet sich an ihr doch häufig die Auseinandersetzung zwischen monotheistischer und polytheistischer Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis.³² Das hebräische Wort *'əḥād* kann sowohl „ein(er)“ als auch emphatisch „einzig“, „ein einziger“ bedeuten.³³ Es vermag zum einen die Einzigkeit Gottes im Sinne seiner Unvergleichlichkeit auszusagen.³⁴ Zugleich ist das Wort ein Topos, der der Liebessprache entlehnt

³² Vgl. dazu G. BRAULIK, Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: E. HAAG (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (QD 194), Freiburg 1985, 115–159, hier 119–123 (= SBAB 2 [s. o. Anm. 1] 257–300, hier 261–265). Nach Braulik ist die Aussage von V. 4b „JHWH: einzig (ist er)“ noch vor dem Hintergrund eines polytheistischen Bezugsrahmens gemacht. Erst durch die Voranstellung des aus dem Exil kommenden Textes Dtn 4 mit seinen eindeutig monotheistischen Aussagen in Vv. 35.39 sei auch Dtn 6, 4 f. mit dem monotheistischen Interpretationsschlüssel zu lesen. Der wichtige Text Dtn 6, 4b spiegele aufgrund seiner kontextuellen Einbindung den Prozeß vom Polytheismus zum Monotheismus wider. Gründlich beschäftigt sich O. LORETZ, Gottes Einzigkeit (s. o. Anm. 1) mit der Frage der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Aussage. „Zusammenfassend ist festzuhalten, daß die verschiedenen jüdischen und christlichen philosophisch-theologischen Versuche, das *Einssein* oder die *Einzigkeit* Gottes nach Dtn 6, 4b zu deuten, ohne den Einfluß griechischer Philosophie und deren Lehren über die Einheit Gottes ... auf Philon von Alexandrien, die frühchristliche Theologie ... und Maimonides unverständlich sind. Philon hat in Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie die biblische Lehre von der *Einzigkeit* Gottes im Sinne einer einfachen Einheit interpretiert ... Mit diesem philosophischen Verständnis des *Einsseins* Gottes geht er jedoch offensichtlich über die biblische Thematik in wesentlichen Punkten hinaus ... Ähnliches gilt auch für die Interpretation des biblischen *'ḥd*, die Maimonides vorgetragen hat“ (83 f.).

³³ Vgl. N. LOHFINK, Art. *'ḥd*, in: ThWAT I, Sp. 210–218.

³⁴ Vgl. dazu besonders O. LORETZ, Gottes Einzigkeit (s. o. Anm. 1) passim.

ist. Nach Hld 6, 8–9 hat Salomo „sechzig Königinnen, achtzig Nebenfrauen und Mädchen ohne Zahl. Doch einzig ist meine Taube, die Makkellose, die einzige ihrer Mutter, die Erwählte ihrer Gebälerin.“

Treffend formuliert N. Lohfink hierzu: „Will man die emotionalen Beiklänge erfassen, die die Aussage 'Jahwe ist für Israel der Einzige' ursprünglich wohl hatte, muß man davon ausgehen, daß sie mit dem Motiv der Liebe gekoppelt ist. Dabei tut es nichts zur Sache, daß Liebe im Dtn gleichzeitig in den Zusammenhang der Vertragssprache gehört, denn auch dort soll ja gerade das politisch loyale Verhalten des Vasallen emotional mit einer persönlicheren und intimeren Erfahrungssphäre verbunden werden. Die Aussage, der Geliebte sei einzig, gehörte auch schon im Alten Orient zur Topik der Liebessprache.“³⁵

Als Terminus aus dem Bereich der Liebessprache ist *'æhād* wiederum auf die Relation von Partnern bezogen. Wenn Israel bekennt, JHWH sei einzigartig, kommt somit erneut, analog zum ersten Nominalsatz, die Bezogenheit Israels auf JHWH zum Ausdruck. Was das Suffix des ersten Nominalsatzes sagt, daß JHWH Gott *für uns* ist, das betont im zweiten Nominalsatz die Aussage über JHWH, daß er *einzig* ist. Die Aussage von V. 4b mit den Konnotationen aus dem Bereich der Liebessprache ließe sich zugespitzt wiedergeben mit: JHWH ist „unser Einziger“³⁶. Zugleich aber leitet diese der Liebessprache entlehnte Aussage zum folgenden V. 5 und seiner Aufforderung zur Gottesliebe über.

4. Das Hauptgebot der Gottesliebe (V. 5)

Das Hauptgebot fordert Israel auf, auf die Aussage des vorausgehenden V. 4b zu antworten. Beide Verse werden formal durch eine den damaligen Hörern vertraute „juristische Kleinform ... unlöslich miteinander verbunden“³⁷. Der Zusammenhang zwischen beiden Versen wird zudem durch die konsekutiv zu verstehende Syndese *w* in *w'āhābtā*

³⁵ N. LOHFINK, Gott im Buch Deuteronomium, in: J. COPPENS (Hg.), *La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (BETHL 41), Leuven 1976, 101–126, hier 110 f. (= SBAB 12 [s. o. Anm. 1], 25–53, hier 36).

³⁶ Dtn 6, 4b ist zugleich die Grundstelle für die beiden weiteren Belege von *'æhād* in Verbindung mit dem Gottesnamen: Mal 2, 10 und Sach 14, 9. In Mal 2, 10 („Haben wir nicht alle *'āb 'æhād* Einen Vater? Hat nicht *'el 'æhād* Ein Gott uns alle erschaffen?“) wird die Aussage von der Einzigkeit Gottes auf die Ursprünge hin bedacht. In Sach 14, 9 hingegen („Dann wird der JHWH König sein über die ganze Erde. An jenem Tag wird JHWH *'æhād* Einer sein, und sein Name *'æhād* Einer“) wird der Grundtext von Dtn 6, 4b eschatologisch und in universaler Gültigkeit ausgelegt.

„so liebe denn“ verstärkt. Die Aussage von V. 5 ist demnach eine Folge, die sich aus der Vorgabe von V. 4 ergibt. Inhaltlich korrespondieren die der Liebessprache entlehnten Wörter *'aehād* „einzig“ in V. 4b und *'āhab* „lieben“ in V. 5a.³⁷

Der Ausdruck „lieben“ ist zunächst persönlich geprägt und gehört in den familiären menschlichen Bereich. Zugleich wird er auch im politischen Bereich, insbesondere im Rahmen der altorientalischen Vasallenverträge gebraucht. Der Vasall verpflichtet sich darin zur Treue und zum Gehorsam gegenüber seinem Lehensherren. Dieser gewährt seinerseits Schutz und Beistand, verspricht also einen gesicherten und befriedeten Lebensraum.

Eine der großen Leistungen der dtn Theologen für ihre Zeit bestand gerade darin, unter Zuhilfenahme des altorientalischen Vertragsschemas Israel neu unter die Herrschaft JHWHs zu stellen. Israel anerkennt somit die Herrschaft JHWHs, und stellt sich selbst als Herrschaftsbereich dieses Gottes zur Verfügung.

Wie sich die einleitende Aufforderung von V. 4a *š'm'a* „höre“ an ganz Israel richtet, so ist auch in der Anrede zu Beginn von V. 5 *w'āhabtā* „so liebe (du) denn“ Israel als ganzes angedredet. Die Aufforderung zur Gottesliebe ist also nicht zunächst ein Appell an das Individuum. In erster Linie soll Israel als kollektive Größe die Gottesliebe realisieren, dann natürlich auch der einzelne in Israel.³⁹ Wie kann Israel

³⁷ G. BRAULIK, NEB (s. o. Anm. 1) 55. Vgl. dazu auch J. HALBE, „Gemeinschaft, die Welt unterbricht“. Grundfragen und -inhalte deuteronomischer Theologie und Überlieferungsbildung im Lichte der Ursprungsbedingungen alttestamentlichen Rechts, in: N. LOHFINK (Hg.), Das Deuteronomium (s. o. Anm. 1), 55–75, hier 57. Die erwähnte juristische Kleinform besteht aus folgenden Elementen: a) der Aufforderung zum Hören; b) der Anrede „Israel“; c) einem Feststellungssatz und d) der abschließenden Forderung. Selbst wenn die Aussage von V. 4b JHWH *'lohēnū* JHWH *'aehād* ursprünglich eine eigenständige, von Dtn 6, 4 f. unabhängige Parole gewesen sein sollte, durch die juristische Kleinform ist zumindest auf redaktioneller Ebene der sachliche Zusammenhang zwischen beiden Versen 4 und 5 gegeben. Kritisch zur Existenz eines solchen Schemas äußert sich T. VEIJOLA, Bekenntnis (s. o. Anm. 1) 373.

³⁸ Zum Zusammenhang zwischen beiden Versen vgl. besonders auch E. NIELSEN, Jahwe (s. o. Anm. 1) 292.

³⁹ „Durch dieses an Israel gerichtete Liebesgebot wird die Jahweprädikation ‚ekklesiologisch‘ ... ausgelegt: Jahwe ist der einzige (*'aehād*), dem Israel mit all (*kol*) seinen Kräften in Liebe verbunden sein soll“ (G. BRAULIK, Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: E. HAAG (Hg.), Gott, der einzige (s. o. Anm. 30) 121 (= SBAB 2 [s. o. Anm. 1] 163). DERS., a. a. O., Anm. 26: „Das ‚Du‘ des unlöslich mit 6, 4 verknüpften Verses 5 muß daher kollektiv verstanden werden.“

dies tun? Indem es die Weisungen des Bundes realisiert. „Israel soll“ – so G. Braulik – „seinen Gott dadurch lieben, daß es seine Sozialordnung, das dtn Gesetz, und damit auch sich selbst verwirklicht.“⁴⁰

Diese gemeinschaftliche Dimension der Gottesliebe, die die individuelle keinesfalls ausschließt, sondern sie umfaßt und verortet, ist ekklesiologisch bedeutsam. Gottesliebe hat demnach nicht nur mit einer inneren Haltung und persönlich-privaten Entscheidungen zu tun, sondern mit Lebensstil und Lebensgestaltung. Die sich Dtn 6, 4–5 anschließenden Aufforderungen in VV. 6–9 und VV. 20–25, die Weisung JHWHs in den alltäglichen Lebensvollzügen zu verwirklichen, sie sich einzuprägen und den kommenden Generationen weiterzugeben, machen deutlich: Das hörende Israel soll, getragen und inspiriert von der Weisung JHWHs, seine Lebensordnung so realisieren, daß diese in Fleisch und Blut übergeht und der auf göttliche Initiative eröffnete und gewährte neue Lebensraum über die Generationen hin erhalten bleibt. Entgegen aller Bedrohungen durch das Chaos, ja selbst noch in den Chauserfahrungen, wie sie beispielsweise das babylonische Exil darstellte, vermag Israel zu bestehen, ja einen geordneten Kosmos zu realisieren. Dies freilich ist das Werk JHWHs, Israels Schöpfer.

III. Abschließende Bemerkungen

Der wichtige Text Dtn 6, 4–5 enthält nicht nur ein Konzentrat an deuteronomischer, sondern an biblischer Theologie schlechthin. Entgegen dem verbreiteten Vorurteil, das Alte Testament biete eine veräußerlichte Gesetzesreligion, zeigt gerade das Buch Deuteronomium mit seinen umfangreichen Gesetzespartien eine profunde Theologie des Gesetzes. Das Deuteronomium beginnt nicht mit den Gesetzen. Es setzt die Priorität eindeutig auf die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk. Israel als JHWH-Volk bringt sich nicht aus Eigenem hervor, sondern empfängt sich von seinem Gott her. Deshalb ist es für Israel lebensnotwendig zu hören. Diese Zugehörigkeit zu seinem Gott JHWH, der für Israel einzig und unvergleichlich ist, betont v. 4b: *JHWH 'lohēnū JHWH 'aehād* „JHWH: unser Gott (ist er)! JHWH: einzig (ist er)!“ Oder: „JHWH (ist) unser Einziger!“ Die Antwort Israels kann deshalb nur, wie V. 5 betont, die der ganzen Hingabe an seinen Gott sein. Innerhalb dieses Beziehungsraumes kann und muß dann auch von Gesetzen gesprochen werden, von dem je neuen Bemühen, die Gottesbeziehung Gestalt werden zu lassen.

⁴⁰ G. BRAULIK, NEB (s. o. Anm. 1) 56.

Treffend umschreibt L. Perlitt den Ort des Gesetzes im Buche Deuteronomium: „So beginnt das Dtn nicht mit Gesetzen, sondern mit dem, was allen Gesetzen dem Grunde nach vorausgeht: mit der feierlichen Proklamation des Beziehungsraumes, in dem die Gesetze gelten und in dem sie das Leben fördern. Wie immer man Dtn 6, 4 übersetzt ..., der Nominalsatz gibt bekannt: Jahwe ist ein und alles für Israel, eben *‘lohēnū*. ... Das Gesetz hat seinen Grund, aber auch seine Einsichtigkeit darin, daß ‚unser Gott‘ die Tür zum Leben aufgetan hat. ... Ebendarum steht das Hauptgebot von Dtn 6, 5 folgerichtig nach Dtn 6, 4: Wie Jahwe für Israel alles ist, so muß Israels Liebe ganz ihm gehören.“⁴¹

⁴¹ L. PERLITT, „Evangelium“ und „Gesetz“ im Deuteronomium, in: DERS., Deuteronomium-Studien (s. o. Anm. 1) 175 f.