

JHWH – ein essender Gott?

Ein Menü in wenigen Gängen

Gerlinde Baumann

1. Einführung

Die Funktion von Essen und Trinken ist bei Weitem nicht nur die Nahrungs- und Flüssigkeitsaufnahme, wie in kulturwissenschaftlichen Untersuchungen betont wird.¹ Gerade im Feld der Religion dient ritualisiertes Speisen der Stiftung von Gemeinschaft, sowohl von Menschen untereinander als auch zwischen Menschen und Gottheiten.²

Lässt sich diese Sichtweise auch für das Essen *durch* Gottheiten fruchtbar machen? Dass die Gottheiten des Alten Orients essen, steht dabei religionsgeschichtlich außer Frage. An erster Stelle ist es das Opfer, in dessen Kontext vom Essen durch die Gottheiten die Rede ist. In mythologischen Texten des Alten Orients findet sich manches über göttliche Gelage.³ Auch im Alten Testament gehört das Essen(-können) zu den unverzichtbaren Fähigkeiten einer Gottheit: Nach Dtn 4,28 zeichnet sich eine »wahre« Gottheit dadurch aus, dass sie sehen, hören, riechen und essen kann.

In diesem Beitrag sollen zunächst alttestamentliche Texte über das göttliche Essen vor Augen gestellt werden (2). Der Schwerpunkt liegt dabei auf Texten mit den Verben אכל »essen« und בלע »verschlingen« sowie dem Substantiv לחם »Speise«; daneben werden auch zwei relevante Einzeltexte be-

1. So z. B. GERHARD NEUMANN, »Jede Nahrung ist ein Symbol.« Umriss einer Kulturwissenschaft des Essens, in: ALOIS WIERLACHER u. a. (Hg.), Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder, Berlin 1993, 385-444.
2. Bereits zum 60. Geburtstag von RAINER KESSLER habe ich mich mit einer eher ungewöhnlichen göttlichen Tätigkeit im Alten Testament befasst, s. GERLINDE BAUMANN, JHWH – ein musikalischer Gott? Ein Potpourri, in: MICHAELA GEIGER / RAINER KESSLER (Hg.), Musik, Tanz und Gott. Tonspuren durch das Alte Testament, SBS 207, Stuttgart 2007, 129-138. Diese »Tradition« möchte ich nun fortführen!
3. Beispiele dazu finden sich u. a. in den Veröffentlichungen von FRITZ STOLZ, Rausch, Religion und Realität in Israel und seiner Umwelt, VT 26 (1976), 170-186; WOLFRAM VON SODEN, Trunkenheit im babylonisch-assyrischen Schrifttum, in: DERS., Bibel und Alter Orient, BZAW 162, Berlin / New York 1985, 187-194 [Erstveröffentlichung 1976] und WOLFRAM HERRMANN, Götterspeise und Göttertrank in Ugarit und Israel, ZAW 72 (1960), 205-216. Vgl. auch den Beitrag von RENATE JOST in diesem Band.

trachtet (Hos 13,8; Ps 50). In einem weiteren Schritt (3) werden die Texte auf dem Hintergrund der Opfertheorie von Eberhart⁴ gedeutet, und am Schluss wird (4) ein Resümee gezogen.

2. Ein Überblick: JHWH / Elohim isst – und trinkt

Das wichtigste alttestamentliche Wort für den Vorgang des Essens ist אכל. Diese Tätigkeit wird in dem bereits erwähnten Vers Dtn 4,28 Gottheiten ganz generell zugeschrieben: Die Gottheiten, denen Israel nach seinem hier schon angekündigten Abfall von JHWH dienen wird, sind aus Holz und aus Stein; »sie sehen nicht und hören nicht und essen nicht und riechen nicht«. Essen und Riechen sind eher seltener erwähnte Fähigkeiten JHWHs. Sie werden hier neben den häufigeren göttlichen Tätigkeiten des Sehens und Hörens genannt – und als essentiell für eine Gottheit gewertet.⁵ JHWH ist also im Alten Testament grundsätzlich als »essender Gott« vorgestellt.

An manchen Stellen isst (אכל) JHWH / Elohim allerdings nicht nur in den bekannten Opferkontexten. Drei Bereiche sind es, in denen JHWH in dieser Weise »isst« (אכל): Zum einen in der göttlichen Epiphanie im Feuer, zum Zweiten in verschiedenen Opferkontexten und zum Dritten in Zusammenhängen des Gerichts.

Zum Ersten: Essend erscheint JHWH in Gen 18 – vorausgesetzt, die drei von Abraham mit Butter, Milch und Kalbsbraten bewirteten Männer (V. 8) sind mit JHWH identisch. Auf eine ganz andere Weise isst JHWH im Exodusbuch: vor Mose als Feuer im Dornbusch (Ex 3,2) und vor den Ältesten auf dem Sinai (Ex 24,17), hier allerdings in der Form des Vergleichs (כִּי ke »wie«) formuliert.

Im zweiten Zusammenhang des Opfern isst JHWH mittels seines Feuers: Nach Lev 9,24 geht Feuer von JHWH aus und verzehrt das Brandopfer samt Fett. In Ri 6,21 ist es der Bote JHWHs, der mit seinem Stab die Opfer-

4. CHRISTIAN EBERHART, Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen, WMANT 94, Neukirchen-Vluyn 2002.
5. So auch EBERHART, Bedeutung, 351: »Dem Text Dtn 4,28 liegt deutlich die allgemeine, anthropomorphe Vorstellung von Göttern zugrunde, deren Wirkmächtigkeit analog zu sinnlicher Wahrnehmung und zum Vermögen der Nahrungsaufnahme beurteilt wird. Zwischen den anderen Göttern und JHWH wird streng geschieden: Jene sind ohnmächtig, JHWH aber nicht. Jedoch ergibt sich aus der Beschreibung dieser Ohnmacht via negationis klar die Vorstellung, daß JHWH als wahrer Gott u. a. riechen und essen kann.«

gaben Gideons berührt, woraufhin Feuer aus dem altarähnlichen Felsen lodert und Fleisch sowie Brot verzehrt.⁶ »Hiermit ist erzählerisch ausgedrückt, was im Festkalender terminologisch fixiert ist: Eine JHWH angebotene Speise wird durch die Plazierung auf dem Altarfelsen und durch die Verbrennung zu einem Opfer ...«. ⁷ In ähnlicher Weise fällt nach 1 Kön 18,38 **אֵשׁ יְהוָה** »Feuer JHWHs« (vom Himmel?) herab, wobei es sich nicht auf das Verzehren des Opfers beschränkt: Auch Holz, Steine und Erde werden »gegessen«, das Wasser sogar »aufgeleckt« (**לָחַץ** Pi.). Eine verwandte Schilderung findet sich in 2 Chr 7,1; nach Salomos Tempelweihegebet fällt, während JHWHs **כְּבוֹד** »Herrlichkeit« den Tempel erfüllt, Feuer vom Himmel und verzehrt die Opfer. In 2 Kön 1,10 bleibt zunächst offen, ob es Gott selbst ist, der auf Eljas Wunsch einen Hauptmann mit fünfzig Soldaten vom Feuer »fressen« lässt – doch beim zweiten Mal (2 Kön 1,12) ist es **אֵשׁ אֱלֹהִים** »Feuer Gottes«, das weitere einundfünfzig Mann frisst. Damit ist aber schon der dritte Bereich betreten: der Kontext des göttlichen Gerichts.

Hier sind es vor allem Feuer und Schwert, die zerstörerisch-fressend wirken.⁸ Zunächst zum Feuer: Nach Lev 10,2 trifft der feurige göttliche Zorn die Aaron-Söhne Nadab und Abihu, die ein unerlaubtes Opfer gebracht hatten. In Num 11,1 beantwortet JHWH die Beschwerden des Volkes damit, dass sein Zorn entbrennt und sein Feuer am Rand des Lagers »frisst«. So verwundert es nicht, wenn Dtn 4,24; 9,3 JHWH als »verzehrendes Feuer« (**אֵשׁ אֹכֶלֶת** bzw. **אֵשׁ אֹכֵלָה**) charakterisieren. Die Jesaja-Apokalypse lässt (Jes 30,27) JHWHs Namen zum Gericht gegen Assur auftreten. Hier wird »die Vernichtung Assurs von Jahwes eigener Hand im Bild eines großen Opferfestes« geschildert, »bei dem Israel die jubelnde Festgemeinde ist.«⁹ JHWH vollzieht sein Vernichtungswerk, indem – unter anderem – sein Zorn brennt, seine Lippen mit Grimm erfüllt sind und seine Zunge wie ein verzehrendes Feuer (**כַּאֲשֶׁר אֹכֶלֶת**) erscheint. Im gleichen Kontext ist es in Jes 30,30 nochmals **אֵשׁ אֹכֶלֶת**, das zusammen mit Wolkenbruch und Hagel von JHWH ausgeht. Eng verbunden mit JHWHs Angesicht ist das zerstörerische Feuer auch in Ez 15,7; dort wütet es gegen den Weinstock (Samaria). Wie ein Feuer kommt JHWH nach Am 5,6 über Bethel. Am Tag JHWHs wird das ganze Land durch das »Feuer

6. Mit anderen Worten als **אֹכֵל** wird ein ähnlicher Vorgang in Ri 13,9f. zum Ausdruck gebracht.

7. EBERHART, Bedeutung, 70.

8. Daneben ist in Jer 5,14 sehr vermittelt vom »essenden« Wort JHWHs die Rede: Im Mund der IsraelitInnen wird es zum Feuer und »verzehrt« als solches das als Brennholz vorgestellte Volk.

9. JÖRG JEREMIAS, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn ²1977, 57.

seiner Leidenschaft« (בֹּאֵשׁ קִנְאָתוֹ) verzehrt werden (Zef 1,18); alle Welt soll am JHWH-Tag von JHWH בֹּאֵשׁ קִנְאָתוֹ »mit Zorn und Grimm« verzehrt werden.

Nun zum JHWH-Schwert: In Jer 12,12 wird JHWH ein Schwert (חֶרֶב) zugeschrieben, »das von einem Ende des Landes bis zum anderen frisst« (אָכַל). An dieser Stelle ist es Israel, das den Verderben bringenden Mächten preisgegeben wird. Der Fremdvölkerspruch Jer 46,2-25 richtet sich demgegenüber gegen Ägypten. Am Tag der Vergeltung Adonaj JHWH Zebaots wird (Jer 46,10) das göttliche Schwert die JHWH-Feinde fressen (אָכַלָה). Im gleichen Vers ist vom Gesättigtsein (שָׂבַע)¹⁰ und Sattgetrunkensein (רִוּחַ) des Schwertes durch das Blut der Erschlagenen die Rede. Eine zusammenfassende Einordnung wird angefügt: Die ägyptischen Feinde werden für Adonaj JHWH Zebaot zum Schlachtopfer (זֶבַח) werden. Hier findet sich eine der wenigen alttestamentlichen Stellen, an denen JHWH selbst Subjekt des Opfers ist.¹¹ Vom göttlichen »Essen« ist hier allerdings nicht die Rede. Weiter ausgezogen wird die Rede vom göttlichen Schwert im Moselied: In Dtn 32,41 wird das Schwert zunächst geschliffen, um sich dann (V. 42) durch das Fleisch zu fressen (חֶרְבִי תֹכַל בָּשָׂר) »mein Schwert soll Fleisch fressen«. Parallel dazu werden die JHWH-Pfeile erwähnt, die sich am Blut der Erschlagenen »berauschen« (שָׁכַר Hif.).

Auch ein zweites alttestamentliches Verb aus dem Bereich des Essens ist vorzugsweise in Gerichtskontexten anzutreffen. בָּלַע hat die Grundbedeutung »hinunterschlucken« bzw. »verschlinden«, eigentlich: »mit dem Mund schnappen und durch die Speiseröhre hinunterschlingen«.¹² Im Pi. besitzt es allerdings eine Bedeutung, bei der die Konkretion »verschlinden« stärker zurücktritt und die zerstörerische Wirkung im Vordergrund steht.¹³ JHWH zer-

10. Mit JHWH als Subjekt steht שָׂבַע sonst noch in Jes 1,11. Hier bedeutet das Verb allerdings nicht im positiven Sinn »satt sein«, sondern »satt haben«, »übersättigt sein von« (vgl. auch EBERHART, Bedeutung, 71). Parallel steht die Formulierung »ich habe keinen Gefallen an« (לֹא הִפְצֵתִי), die diese Bedeutung von שָׂבַע stützt. An dieser Stelle übt JHWH selbst Kultkritik und verlangt eine notwendige, bessere Ethik (vgl. Jes 1,17).

11. Zur Ausgestaltung der Theophanie in Jes 30,27-33 als Opferfest s. o. Die Passage in Jer 46,2-25 ähnelt mit der Rede vom Schlachten JHWHs nicht nur Ez 39,17-20 und Zef 1,7 f. (auf die beiden Stellen weist GEORG FISCHER, Jeremia 26-52, HThKAT, Freiburg u. a. 2005, 477 hin), sondern auch Jes 34,5 f. In diesem Teil der Edom-Apokalypse erscheint zunächst das JHWH-Schwert (חֶרֶב לַיהוָה) am Himmel, bevor es auf Edom herabfährt, voller Blut ist und von Fett trieft – an dieser Stelle geht das Bild ebenfalls in die Beschreibung eines Schlachtfestes (זֶבַח bzw. מִנְחָה, Jes 34,6) über. In Jes 63,1-3 wird das Bild von JHWH als Schlächter bzw. Keltertreter ohne Anklang an Opfer- oder Essensterminologie ausgezogen.

12. So JOACHIM SCHÜPPHAUS, Art. בָּלַע, ThWAT I (1973), 658-661, 659.

13. Vgl. SCHÜPPHAUS, בָּלַע, 660.

stört in dieser Weise »verschlingend« (בלע Pi.) die Feinde des Königs (Ps 21,10); parallel dazu steht das verzehrende Feuer. Im Kontext des Heilmahls auf dem Zion verschlingt (בלע Pi.) JHWH zunächst (Jes 25,7) die Bedeckung der Völker auf dem Berg – und schließlich auch (Jes 25,8) den Tod. Daneben gibt JHWH dem Satan gegenüber zu, dass er sich dazu hat provozieren lassen, Hiob zu »verschlingen« (בלע Pi., Hiob 2,3). Dreimal im gleichen Kontext Kgl 2 wird JHWH zugeschrieben, zu »verschlingen«: Jakob (2,2), Israel (2,5) sowie die Mauer Zions (2,8).

Andere Textkontexte herrschen vor, wenn es um die substantivische Rede vom Essen JHWHs geht, wenn also von JHWHs לחם »Nahrung, Speise, Brot« gesprochen wird. In den Regelungen zum »Gemeinschafts-Schlachtopfer«¹⁴ (זבח שלמים) wird dies in Lev 3,11 als »Feueropferspeise für JHWH« (לחם אשה ליהוה) präzisiert.¹⁵ Das Substantiv לחם wird mit der suffigierten Gottesbezeichnung אלהים an fünf Stellen in Lev 21 in den Anweisungen für die Priester im Heiligkeitgesetz (V. 6.8.17.21.22) verwendet. »So darf z.B. ein Priester mit einem körperlichen Fehler nicht hinzutreten, um die ›Speise seines Gottes‹ darzubringen, er darf nur von ihr essen (Lev 21,17.22). Israel darf keine verstümmelten Tiere als ›Speise Gottes‹ opfern (Lev 22,25), es soll seine Priester ehren, weil sie die ›Speise seines Gottes‹ herrichten (Lev 21,8).«¹⁶ In Lev 21,6.21 steht לחם אלהים parallel zu den »Feuergaben JHWHs« (אשי יהוה). Nach Num 28,2.24 werden sowohl Brand- als auch Speiseopfer als »Feueropferspeisen für JHWH« (לחם אשה ליהוה) bezeichnet; in Num 28,2 sogar als »meine Speise« (לחמי). »Auch im Verfassungsentwurf Ezechiels (44,7) erscheint das geopfertete Fett und Blut als ›Speise‹ JHWHs, und Maleachi (1,7) klagt die Priester an, weil sie unreine ›Speise‹, d. h. minderwertige Opfer zum Altar bringen.«¹⁷ Zudem wird sowohl bei Ezechiel (41,22; 44,16) als auch bei Maleachi (1,7.12) der Altar als »Tisch« JHWHs bezeichnet.¹⁸

Andere Verbindungen von לחם, die vermuten lassen, dass es sich um göttliche Speise handelt, beziehen sich auf das Manna: In Ex 16,4 heißt es »Brot aus dem bzw. vom Himmel« (לחם מן השמים). In den Rückbezügen wird der Name leicht abgewandelt: in Ps 78,25 zu »Brot der Starken« bzw. der

14. So die Übersetzung von EBERHART, Bedeutung, 89-93.

15. EBERHART, Bedeutung, 96 f.; EBERHART nennt (a. a. O., 349) auch Lev 3,16; jedoch ist die Wendung hier (um לריח ניחח בלחלב »als beruhigender Duft; alles Fett«) erweitert.

16. WERNER DOMMERSHAUSEN, Art. לחם, ThWAT IV (1984), 538-547, 545.

17. DOMMERSHAUSEN, לחם, 545 f. EBERHART, Bedeutung, weist darauf hin, »dass LXX nur hier [Mal 1,7] mit dem Äquivalent ἄρτος die Konnotationen von לחם zu ›Nahrung‹ nicht nivelliert« (350).

18. EBERHART, Bedeutung, 350.

»Engel«¹⁹ (לֶחֶם אֲבִירִים), Ps 105,40 zu »Brot des Himmels« (לֶחֶם שָׁמַיִם) und in Neh 9,15 zu »Brot vom Himmel« (לֶחֶם מִשָּׁמַיִם). Allerdings wird an diesen Stellen nur ausgesagt, dass die Nahrung aus der himmlischen Sphäre stammt; ob sie gleichzeitig auch JHWHs eigene Speise ist, bleibt offen.

Aus den Versen und Textpassagen, in denen vom göttlichen Essen oder der göttlichen Speise die Rede ist, stechen zwei Texte heraus: Hos 13,8 und Ps 50,3.12f. Hos 13,8 ist der einzige biblische Vers, in dem JHWH Subjekt von אָכַל ist.²⁰ Allerdings (oder gerade deshalb?) ist dieser Vers textlich umstritten. Den Kontext bildet ein Gerichtswort gegen Israel, das extreme Bilder verwendet. In den Versen 7 und 8 kündigt JHWH an, wie ein wildes Tier über Israel herzufallen; zunächst (V. 7) als Löwe, dann als Panther und schließlich (V. 8a) als Bärin, der die Jungen geraubt wurden. V. 8b beginnt nach der masoretischen Textfassung: »... und ich fresse sie dann wie ein Löwe« (וְאֹכְלָם שֶׁם כְּלָבִיא). Die von der BHS vorgeschlagene Textänderung beruft sich auf die Septuaginta, die für das Essen ein pluralisches Subjekt vorsieht (καὶ καταφάγονται αὐτούς). Als weitere Argumente für eine Textänderung zu »dann fressen sie die Hunde« (וְאֹכְלוּם שֶׁם כְּלָבִים)²¹ führt Wolff an: »Hosea nennt den Löwen sonst nie לָבִיא (vgl. 7 und 5,14); auch befremdet die Rückkehr zum Löwengleichnis, das seit 7a verlassen ist.«²² Dies vermag allerdings nicht zu überzeugen: Gerade in einer solchen Reihung ähnlicher, gefährlicher Tiere würde im Parallelismus eine bisher nicht verwendete Bezeichnung gerechtfertigt erscheinen. Ebenso wenig ist das »Gleichnis« gefährlicher Tiere verlassen; es wird hier weiter fortgeführt. Wenn also der masoretische Text verlässlich ist, dann ist JHWH hier Subjekt von אָכַל. Im Rahmen unserer Betrachtung ist dieser Vers in die Reihe der Texte über das göttliche »Fressen« einzuordnen, die innerhalb des göttlichen Gerichtskontextes stehen und in denen JHWH sein Feuer oder sein Schwert benutzt. Die göttliche Nahrungsaufnahme steht dabei höchstwahrscheinlich weniger im Vordergrund.

Ganz anders ist dies in Psalm 50. In diesem Asaph-Psalm geht es geradezu im Kern um das göttliche Essen – und zwar um den Aspekt der Ernährung durch Opfer. Der göttliche Richter tritt in diesem Psalm zunächst in einer Theophanieszene auf. In dieser ist unter anderem davon die Rede, dass »fressendes« (אָכַל) Feuer JHWH vorangeht. Die sich anschließende Opferkritik

19. Mit den אֲבִירִים »sind wohl die himmlischen Wesen gemeint; es ist demnach eine Speise, die vom Wohnsitz der Engel stammt« (DOMMERSHAUSEN, לֶחֶם, 543).

20. »JHWH ist Subjekt des Essens nur Hos 13,8«, MAGNUS OTTOSSON, Art. אָכַל, ThWAT I (1973), 252–259, 256.

21. So HANS WALTER WOLFF, Dodekapropheten 1. Hosea, BK XIV/1, Neukirchen-Vluyn³ 1976, 285.287.

22. WOLFF, Hosea, 287.

thematisiert den Zusammenhang von richtiger Opferpraxis und richtigem Verhalten. Innerhalb der opferkritischen Passage stellt JHWH klar, dass er nicht auf menschliche Opferhandlungen angewiesen ist. In V. 12 wird JHWH im irrealen Konditionalsatz²³ die Aussage beigelegt, dass er es nicht nötig hat, die Menschen im Falle des eigenen Hungers um Opfer zu bitten – schließlich gehört JHWH die gesamte Erde. V. 13 fragt in ähnlichem Duktus: »Esse ich (האכל) das Fleisch von Stieren und trinke ich (אשתה) das Blut von Böcken?« Lässt sich diese Wendung nur in der von Kraus vorgeschlagenen Weise deuten: »Weggeräumt werden die naiv-anthropomorphen Gottesbilder, als esse Gott das Fleisch der Tiere und trinke das Blut der Böcke«²⁴? Wird hier tatsächlich die Auffassung abgewiesen, JHWH würde Opfer verzehren?²⁵ – Diese Frage ist im nächsten Abschnitt zu vertiefen.

3. Deutungen

Wie der Blick auf die Texte gezeigt hat, gibt es unterschiedliche Arten des göttlichen Essens im Alten Testament. Oder anders gesagt: Die Ausdrücke für »Essen« werden in unterschiedlichen Kontexten verwendet:

»Essen« (אכל) kann JHWHs Entgegennehmen von Opfern bezeichnen. Der Aspekt der Nahrungsaufnahme ist dabei nicht schlicht als Anthropomorphismus (s. u.) einzuordnen und damit eventuell abzuwerten, sondern steht im Hintergrund der Texte.

»Essen« (אכל) kann das zerstörerische Fressen des göttlichen Feuers oder des göttlichen Schwertes bezeichnen. Der Kontext ist dabei nicht der des göttlichen »Hungers«; nur scheinbar wird hier ungezügelter, unkontrolliertes Essen, Fressen oder eine Fressattacke geschildert. Die göttlichen Einverleibungs- oder Vernichtungs-»Essen« nehmen metaphorisch einen Aspekt des Essens auf: dass nämlich das Gegessene im Akt des Essens verschwindet und dabei zumindest gravierend verwandelt wird. Das Verzehrte wird nach dem Verzehren gar nicht mehr oder bis zur Unkenntlichkeit transformiert vorgefunden. In dieser Weise kann das göttliche Essen als Bild der Vernichtung dienen. Das göttliche Trinken wird für diese Metaphorik nicht herangezogen; dies hat vermutlich den Grund darin, dass die Libation nicht als »Trinken« JHWHs an-

23. So THEODOR SEIDL, Art. רעב, ThWAT VII (1993), 555-566, 557.

24. HANS-JOACHIM KRAUS, Psalmen, 1. Teilband Psalmen 1-59, BK XV/1, Neukirchen-Vluyn ⁵1978, 534.

25. S. o. OTTOSSON, אכל, 256 mit Verweis auf HERRMANN, Götterspeise, 213 ff.

gesehen wird. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass bei der Libation – anders als beim Brandopfer – keine Macht wie das Feuer im Spiel ist, die das Geopferte sichtbar »wegnimmt«.

Ähnliche Aspekte wie **אכל** »essen« mit dem JHWH-Feuer oder -Schwert besitzt **בלע**, »verschlingen«. Allerdings wird hier stärker das »Verschwinden« betont, das für die komplette Zerstörung stehen kann. Die Einverleibung beim »Verschlingen« lässt keine Rückstände zurück wie das Verbrennen. Bei den Stellen mit **בלע** tritt der Aspekt des Essens gegenüber dem der Vernichtung stärker zurück, als dies bei **אכל** der Fall ist.

Wird das Opfer als göttliche Speise (**לחם**) bezeichnet, dann ist damit impliziert, dass es als Nahrung vorgestellt wird: »Die Bezeichnung eines Opfers als »Speise« erscheint in Lev 1-7 nur beim **זבח שלמים**, wo sie zweifelsohne durch den Gesamtcharakter des Opfers als Mahlfeier motiviert ist. Die menschliche Gabe für JHWH wird also hier in Analogie zu einem Mahl gesehen, das Menschen füreinander zubereiten.«²⁶

Ist also die Rede vom göttlichen Essen zutreffend als »Anthropomorphismus« charakterisiert? »Anthropomorph« im weitesten Sinne ist diese Ausdrucksweise mit Sicherheit – was für weite Teile der biblischen Gottesmetaphorik gilt. Fasst man es genauer, geht es um Königsmetaphorik für JHWH.²⁷ Ist diese Zuordnung unstrittig, dann ist interessant, welche Konnotation dem »Anthropomorphismus« beigelegt wird. Ist dies ein pejorativer Terminus, der eine überwundene, frühe Stufe israelitischer Religiosität abqualifizieren soll? In dieser Weise ist wohl die Einschätzung von Dommershausen zu interpretieren: Seiner Meinung nach geschieht die Bezeichnung der Opfer als göttlicher **לחם** »Speise« »in grob anthropomorpher Weise«²⁸. Hingegen sieht das (masoretische) Alte Testament diese Redeweise von Gott nicht als anstößig an.

Der »Anthropomorphismus« ist nicht Gegenstand der inneralttestamentlichen Kritik, wenn in Hos 13,8 und Ps 50 JHWHs »Essen« negativ konnotiert wird. In Hos 13,8 wird das »Fressen« verwendet, um einen göttlichen Strafakt zu illustrieren. Ps 50 persifliert die Opfermetaphorik mit dem Ziel einer differenzierten Opferkritik. Weder die Vorstellung des göttlichen Essens wird hier infrage gestellt noch der Sinn des Opfergebens an sich; ironisiert wird allerdings die Idee der Opfergabe für Gott, um dessen *Hunger* zu stillen. JHWH ist in dieser Hinsicht nicht auf menschliche Opfer angewiesen. Inso-

26. EBERHART, Bedeutung, 97; zum gleichen Textcorpus auch 349: »Auch hier ist der Anteil JHWHs also explizit als Nahrung interpretiert.«

27. EBERHART leitet seine Opfertheorie (neben der Frage nach dem Sinn der Blutriten) auch von der Königsmetaphorik für JHWH her (Bedeutung, 339-342).

28. DOMMERSHAUSEN, **לחם**, 545.

fern ist den oben erwähnten Einschätzungen von Kraus und Ottosson zu widersprechen.

Die alttestamentliche Einstellung gegenüber dem der Opfermetaphorik innewohnenden »Anthropomorphismus« ändert sich allerdings – wie die Vergleiche von Eberhart deutlich machen – in der Interpretation der Texte durch die Septuaginta. Dabei ist es nicht allein die Vorstellung eines essenden Gottes, die hier abgewiesen wird; Anthropomorphismen werden weitreichender und grundsätzlicher eliminiert.²⁹

Was wird durch die Analogie von menschlichem und göttlichem Essen zum Ausdruck gebracht? Zum einen ist das Opfer eine Gabe für JHWH, und das gemeinschaftliche Mahl verbindet Gottheit und Opfernde. »Das eigentliche Erlebnis [des Opfern] besteht ... im Verzehr des ›heiligen Fleisches‹ (בשר־קדש, Hag 2,12) des für JHWH am Tempel dargebrachten Opfertieres. Dessen Heiligkeit geht auf die Mahlteilnehmer über und begründet Verbundenheit mit JHWH sowie untereinander.«³⁰ Beide Aspekte – Gabe und Mahl – unterstreichen das Ziel, dass die Gottheit den Gebenden gewogen sein und ihnen ihren Segen spenden soll. Eine wichtige Deutungsmatrix bildet für Eberhart die altorientalische Gastfreundschaft. Dabei ist »die tatsächliche Sättigung des Gastes von untergeordneter Relevanz. ... Das gemeinsame Element ist in allen Fällen die Begründung von (dauerhaften) Beziehungen, die in der Zukunft Konsequenzen haben werden bzw. sollten. ... Wenn Gott Speise dargebracht wird, ist der entscheidende Aspekt nicht die Versorgung aufgrund eines entsprechenden Bedürfnisses, sondern vielmehr die Ehrerbietung sowie die Etablierung oder Fortsetzung einer Beziehung, weil nur von Gott in umfassender Weise Rettung und Segen zu erhoffen ist. Da Gastfreundschaft und Bewirtung zu den elementarsten Formen von Beziehungen gehören, liegt der Opferdarbringung gleichermaßen ein solches Anliegen zugrunde.«³¹

Das göttliche »Essen« ist auf diesem Hintergrund als Akt der Beziehungsaufnahme zu verstehen. Es ist entsprechend auch zutreffender als ein »Soziomorphismus« zu bezeichnen und nicht als ein »Anthropomorphismus«. Die Vorstellung des essenden Gottes lässt sich adäquater mit dem bei Hartenstein umrissenen Terminus begreifen: »Erst in ihren Beziehungen zu anderen Handlungsträgern auf der menschen- und der götterweltlichen Ebene gewinnen die einzelnen Gottheiten ihr unverwechselbares Gepräge. Erst durch Interaktion nach sozial signifikanten Mustern wird die Welt der Götter verstehbar.«³² Beim göttlichen Essen geht es primär um einen sozialen Akt, in dem

29. So z. B. die Hinweise bei EBERHART, Bedeutung, 349 f.

30. EBERHART, Bedeutung, 333.

31. EBERHART, Bedeutung, 354.

32. FRIEDHELM HARTENSTEIN, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen

die Aspekte menschlichen bzw. königlichen Essens präsent und bedeutungstiftend sind. Für ein schlichtes Abbilden menschlichen Essens, wie es im Terminus »Anthropomorphismus« mitschwingt, ist dieses Geschehen zu komplex.

Die Thesen Eberharts zum Opferverständnis lassen sich unter Umständen auch auf die negativen Seiten des göttlichen »Fressen« ausdehnen: Auch in diesen Texten ereignet sich ein enger, unmittelbarer Kontakt zwischen Mensch und Gottheit; auch hier kommt es zu Begegnung. Allerdings nicht zur Beziehungsaufnahme, sondern im Rahmen einer Beziehungsstörung, die im »Fressen« ihren Ausdruck findet.

4. Resümee

Dem göttlichen Essen wohnen im Alten Testament ebenso wie dem menschlichen Essen positive wie negative Elemente inne, die über die reine Nahrungsaufnahme deutlich hinausgehen. Die alttestamentliche Exegese hat lange angenommen, dass JHWH nicht positiv und bedeutungsvoll im umfassenden Sinn als »essender Gott« gedacht werden kann. Vor allem die Forschungen von Eberhart korrigieren dieses Bild. Sie zeigen darüber hinaus, dass das eng mit dem Essen im Alten Orient verknüpfte Beziehungsgeschehen die Bedeutung des Essens Gottes maßgeblich bestimmt. Deshalb ist das göttliche Essen als Soziomorphismus anzusprechen.

Gilt das auch für die negative Redeweise vom göttlichen »Fressen«? Deren Implikationen weisen nicht primär in die Richtung des »Fressens« als Beziehungsabbruch. Im Vordergrund scheint hier eher die Transformation bis hin zur Vernichtung des »Gefressenen« zu stehen. Die Verbindung zwischen Essen und Vernichten ist beim »Fressen« vermutlich die Anschauung, dass das Verzehrte nach dem Essen nicht mehr oder nur noch stark zerstört aufzufinden ist.

Allerdings sieht das Alte Testament in zwei Texten einen engen Zusammenhang zwischen dem Opfer-Essen und dem Zerstörungs-Fressen durch JHWH: wenn nämlich ein metaphorisches »JHWH-Opferfest« an den Feinden geschildert wird und das göttliche Feuer die Feinde »frisst« (Jes 30,27-33; Jer 46,2-25). Bezeichnend ist hier, dass dieses »Fressen« des göttlichen Feuers gegen Israels Feinde gerichtet ist; so liegt in diesem »Opfer« für Israel letztlich ein positives Geschehen. Gleichwohl scheint es so zu sein, dass gerade das

göttliche Feuer mit seiner doppelten Potenz des »Essens« wie »Fressens« die Ambivalenz der Gottesnähe zum Ausdruck bringt: JHWH kann sich einer ihm angebotenen Speise wie ein geladener Gast wohlwollend nähern; diese Sichtweise ist in den meisten Opferbestimmungen zu erkennen. Er kann aber auch sein Feuer zur Zerstörung einsetzen; so in manchen Opfererzählungen (z. B. Lev 10,2). Diese Ambivalenz des göttlichen »Essens« kann darauf hinweisen, dass es keine Sicherheit über eine positive göttliche Reaktion auf dargebotene Opfer gibt. JHWH als »Gast« besitzt die Freiheit, auf eine Einladung zum Mahl nicht positiv zu reagieren.

Abschließend können die Ergebnisse dieser Untersuchung zusammengefasst werden: Die Redeweise vom göttlichen »Essen« im Alten Testament beschränkt sich nicht auf Opfertexte. Die eigentliche Nahrungsaufnahme steht bei der Rede vom göttlichen »Essen« nicht im Vordergrund, wird aber auch nicht kategorisch vermieden. Wird vom göttlichen »Essen« oder der »Speise« Gottes gesprochen, so wird hier vor allem auf Aspekte jenseits der eigentlichen Nahrungsaufnahme abgehoben. Im Vordergrund steht das mit dem Essen verbundene Beziehungsgeschehen. Insofern ist das göttliche Essen als Soziomorphismus anzusehen. In der negativen Variante ist nur vereinzelt eine Verbindung zum »Essen« auszumachen; hier überlagert die übertragene Bedeutung des »Fressens« oder »Verschlinsens« die des eigentlichen »Essens«.