

Manfred Görg

Das Bild Gottes im Alten Testament

1. „Bild Gottes“: der Mensch

In einem der bedeutendsten Werke der Aufklärungszeit, in Moses Mendelssohns Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum“ zitiert der Autor aus einem Dialog zwischen Gott und Mose aus dem Buche Exodus (Ex 33,4–8)¹, um ihn zugleich in eine quasi-dramatische Fassung zu hüllen:

„Nachdem Mose um ein Zeichen der Zuneigung Gottes zu seinem Volk bat, spricht Gott zu ihm: ‚Auch darin will ich dir willfahren, denn du hast Gnade gefunden in meinen Augen, und ich habe dich namentlich zu meinem Liebling ausersehen‘

Moses: ‚Durch diese trostreichen Worte aufgerichtet, wage ich noch eine kühnere Bitte! Ach Herr! laß mich Deine Herrlichkeit schauen!‘

Gott: ‚Ich will meine Allgütigkeit vor dir vorüberziehen lassen, und mit dem Namen des Ewigen die bekannt machen, welchergestalt ich gewogen bin, dem ich gewogen bin, und mich erbarmen, dessen ich mich erbarme. – Meine Erscheinung sollst du von hinten nachschauen; denn mein Antlitz kann nicht gesehen werden‘. [...]

Eine Stimme: ‚Der Herr (ist, war und wird seyn), ewiges Wesen, allmächtig, allbarmherzig, und allgnädig; langmüthig, von großer Huld und Treue; der seine Huld dem tausendsten Geschlechte noch aufbehält; der Missethat, Sünde und Abfall verzeihet; aber nichts ohne Ahndung hingehen lässt‘.“

Seiner Wiedergabe lässt Mendelssohn die Frage folgen: „Wer ist so abgehärteten Sinnes, daß er dieses mit trockenen Augen lesen; wer so unmenschlichen Herzens, daß er seinen Bruder noch hassen, gegen seinen Bruder unversöhnlich bleiben kann?“, und er fügt hinzu: „Zwar spricht der Ewige, daß er nichts ohne Ahndung wolle hingehen lassen, und es ist bekannt, dass diese Worte schon zu mancherley Mißverstand und Mißdeutung Gelegenheit gegeben. Wenn sie aber das vorige nicht völlig wieder aufheben sollen, so führen sie unmittelbar auf den großen Gedanken, den unsere Rabbinen darin gefunden, daß auch dieses eine Ei-

¹ Hier zitiert nach der Ausgabe: Moses Mendelssohn's sämtliche Werke, Bd. 5, Ofen 1819, S. 171f.

genschaft der göttlichen Liebe sey, dem Menschen nichts ohne alle Ahndung hingehen zu lassen“.

Übersetzung und Kommentar Mendelssohns vermitteln den Eindruck, dass für ihn der Bibeltext mit seinem Vorbehalt gegenüber der Anschaubarkeit Gottes ein Kernanliegen ist, das er auch gegenüber einer allzu eifertigen Sucht nach einer wie auch immer gearteten Verbildlichung Gottes geltend machen möchte. Der zweite Teil der Schrift „Jerusalem“ ist denn auch darauf angelegt, mit dem Drang nach Visualisierung des Göttlichen ins Gericht zu gehen, um damit um so mehr der Anerkennung des unnahbaren Geheimnisses das Wort zu reden. Mendelssohn bewegt sich mit seiner Skepsis gegenüber den abendländischen Wegen künstlerischer Gestaltung der Wirklichkeit Gottes sowohl auf den Pfaden einer kritischen Rationalität, wie sie die Aufklärung fordert, als auch einem letztlich mit dem biblischen Bilderverbot inaugurierten Vorbehalt gegenüber menschlicher Vorstellungskraft von einer Sphäre, die sich dem Zugriffsverlangen des bildenden Künstlers entzieht. In der Bilderwelt, die er „Hieroglyphik“ nennt, sieht er den unhaltbaren und verantwortungslosen Versuch der Aneignung des Ewigen, die in seiner Konzeption der Dignität der jüdischen Identität keinen Platz gewinnen darf.

Obwohl offensichtlich ist, dass Mendelssohn einer rationalen Begründung des allbekannten und im Judentum fundamentalen Bilderverbots der Bibel folgt, hätte er sich allerdings auch eines Argumentes bedienen können, das seinem Postulat eines radikalen Verzichts auf eine Abbildung des Göttlichen noch unmittelbarer hätte entsprechen können, nämlich der Zitation der Rede vom „Bild Gottes“ gleich im ersten Kapitel der Hebräischen Bibel, die den sog. Priesterschriftlichen Schöpfungstext enthält (1. Buch Mose 1,26–28). Die Zurückhaltung Mendelssohns verwundert umso mehr, als er selbst auf der Anerkennung des menschlichen Individuums als „Ebenbild seines Schöpfers“² insistiert. Die einschlägigen Sätze der Bibel lauten:

Wir wollen Menschen machen als unser Bild und wie unsere Gestalt [...] (26) und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie. (27)

In der Auslegungsgeschichte mitsamt der Auswertung in der theologischen Systematik und Dogmatik ist der Wortlaut als Grundstelle für die These einer „Gottebenbildlichkeit“ des Menschen verstanden worden, welcher Ausdruck dahin erläutert werden muss, dass sowohl das in der

² Mendelssohn 1819 (wie Anm. 1), S. 72f.

Gottesrede zitierte „Bild“ als „unser Bild“ sowie das in der narrativen Ausführung genannte „Bild“ als „sein Bild“, d. h. in Relation zu dem Schöpfergott stehendes „Bild“, zu betrachten ist, so dass man mit größerer Zurückhaltung statt von einer „Gottebenbildlichkeit“ von einer „Gottesbildlichkeit“ zu sprechen hätte, wenn nicht schon eine solche abstrakte Wortbildung über das ursprünglich Gemeinte hinausgreift.

Der nur scheinbar marginale Unterschied liegt darin, dass von einer so gut wie deckungsgleichen oder spiegelbildlichen Äquivalenz keine Rede sein kann. Noch gewichtiger erscheint eine Fehlinterpretation, die in den Wiedergaben immer wieder auftaucht und sogar in liturgische Texte Eingang gefunden hat, nämlich statt „als unser Bild“ vielmehr „nach unserem Bild“ zu übersetzen, um damit unzweideutig einer gehörigen Distanzierung vom „Urbild“ des erhabenen Gottes selbst Ausdruck zu geben. Die Qualifikation des Menschen „als Bild Gottes“ legitimiert sich aus dem sprachlich korrekten Verständnis der hebräischen Präposition *bet* vor dem Nomen „Bild“ im Hebräischen, die als sog. *bet essentiae* zu deuten ist.³ Die anschließende Bestimmung hingegen versucht allem Anschein nach eine gewisse Abschwächung, um möglicherweise dem Eindruck entgegenzutreten, die Gottesbildlichkeit sei als figürliche Entsprechung zu verstehen. Der Ausdruck „Bild Gottes“ trägt offenbar eine semantische Prägung in sich, die der Annahme einer Quasi-Identität des Menschen mit Gott absolut widerspricht, dafür aber die These unterstützt, dass eine „Grundcharakteristik des Menschen als eines in königlicher Dignität stehenden Geschöpfes“⁴ gegeben ist.

Diese königliche Ausstattung des Menschen entspricht nämlich einer religionsgeschichtlichen Dependenz, unter deren Eindruck die priesterschriftliche Darstellung der Menschenschöpfung steht.⁵ Im Unterschied zu Ver-

³ Dazu zuletzt Groß, Walter: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: Theologische Quartalschrift 161 (1981), S. 244–264, hier S. 259–261. Ders.: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, in: El-Khoury, Nabil u.a. (Hrsg.): Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung. Festschrift für Hermann Josef Vogt, Beirut und Ostfildern 1992, S. 118–135, auch erschienen in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 68 (1993), S. 35–48.

⁴ Görg, Manfred: „Ebenbild Gottes“ – Ein biblisches Menschenbild zwischen Anspruch und Realität, in: Bucher, Rainer u. a. (Hrsg.): In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück, Luzern 1998 (= Edition Exodus. Theologie in Geschichte und Gesellschaft 6), S. 11–23, hier S. 14.

⁵ Dazu bereits Görg, Manfred: „Alles hast du gelegt unter seine Füße“. Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28, in: Haag, Ernst/ Hossfeld, Frank Lothar (Hrsg.): Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß, Stuttgart 1986 (Stuttgarter Biblische Beiträge 13), S. 125–148, hier S. 138–147 = Görg, Manfred: Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte, Stuttgart 1992 (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 14), S.

suchen, den hebräischen Ausdruck *šaelaem* im Anschluss an das zweifellos verwandte aramäische Nomen *šlm* „Statue“ (des Herrschers) zu verstehen, ist es doch mittlerweile viel wahrscheinlicher geworden, dass die nächste Entsprechung zur Rede vom Menschen als „Bild Gottes“ in der Bibel vor allem in der Königsphraseologie des Alten Ägypten zu finden ist, wo zahllose Belege sprachlicher und künstlerischer Natur die exquisite Position des Herrschers in Beziehung zu den Hochgöttern bezeugen. Es sei hier nur an den Titel des bekannten Pharaos Tutanchamun erinnert, dessen Name „Lebendes Bild des Amun“ bedeutet, womit die dynamische Vergegenwärtigung des Hochgottes Amun in der Gestalt des Königs gemeint ist. Immer wieder wird der König als *ntr nfr*, d. h. als „gegenwärtiger Gott“, bezeichnet. Auch die im biblischen Kontext gelieferten Interpretationshilfen, die Aufgabe des Menschen, über die Tiere zu herrschen, ob auf dem Land, im Wasser oder in der Luft, berührt sich am ehesten mit der Rolle des Pharaos, der mit der höchsten Gottheit an der Ordnung und Verwaltung des Kosmos beteiligt ist, so dass der Sonnengott und der König als göttliche Instanzen gemeinsam das Weltgeschehen im Sinne des allgemeinen Sinngefüges, der sog. *Maat*, steuern. Vor diesem Hintergrund gesehen weitet sich in der Bibel die besondere Erwählung eines Königs auf alle Menschen aus, die sozusagen in die königliche Sphäre eingegliedert werden. Dennoch bleibt in der außerordentlich weitgehenden Perspektive der Priesterschrift eine Differenzierung zwischen Gott und seinem Bild erhalten.

Der Mensch steht bleibend unter den Konditionen der Relation, er ist nichts ohne seinen Schöpfer. Überdies wird ihm die Verantwortung für seine Ausstattung zuteil: „Der Mensch kann also nur darin Gottes Ebenbild sein, dass er ebenfalls eine Souveränität in sich trägt, die ihn über alles dominieren lässt, was der Sogkraft der Verbildlichung erliegt“.⁶ Auch diese Souveränität wiederum ist ohne Verwiesenheit auf den Schöpfergott nicht denkbar, so dass Karl Barths Warnung vor der These einer „*analogia entis*“ grundsätzlich ihr Recht behält.

Bei allem Vorbehalt gilt jedoch, dass mit der Positionierung des Menschen als Gottesbild eine Tür aufgestoßen wurde, die in eine anhaltende Diskussion über die Würde des Menschen vor und mit Gott geführt hat.

117–136, hier S. 122–135. Görg Manfred: Das Menschenbild der Priesterschrift, in: *Bibel und Kirche* 42 (1987), S. 21–29, hier S. 24–27 = Görg, Manfred: *Studien*, S. 137–151, hier S. 143–147.

⁶ Görg, Manfred „Ebenbild Gottes“ (wie Anm. 4), S. 14.

2. Das Kultbildverbot

In der jüdischen Kultur- und Religionsgeschichte hat die Zurückhaltung gegenüber jedweder Verbildlichung Gottes, ja eine Abwehrhaltung gegen jeden Versuch, Bilder der vorfindlichen Lebenswelt zu erstellen, eine stabile Tradition, die scheinbar keinerlei Sonderformen zulässt.

Mendelssohn hätte sich im Zuge seiner Interpretation dieses Vorbehalts gerade darauf berufen können, dass es ja das „Bild Gottes“ in Gestalt des Menschen bereits gibt. Wozu hätte es überhaupt des Hinweises auf irgendeine abschätzige Bewertung des Bildlichen bedurft, da doch mit dem Menschen als „Bild Gottes“ jede Konkurrenz auf der Ebene der Bilder ausgeschaltet worden wäre, selbstverständlich erst recht jeder Versuch, Gott mit einem Bild darstellen zu wollen? Vielmehr ist „der Mensch von Fleisch und Blut, so wie er lebt, die Ikone Gottes im Tempel der Welt“.⁷

Es ist gleichwohl zur Genüge bekannt, dass die Negation einer von Menschen betriebenen Abbildbarkeit Gottes im sogenannten Bilderverbot des Dekalogs ihre elementarste und radikalste Ausprägung gefunden hat. Die im priesterschriftlichen Text zur Erschaffung des Menschen vermittelte Perspektive des Gottesbildes ist gewiss nicht ohne Auswirkung auf die einschlägige Verbotsdiktation zu denken, die gleichwohl nicht den gleichen Autorenkreisen zuzurechnen ist, sondern in den Strom der ebenfalls existenz-nachexilisch agierenden deuteronomistischen Schriftstellerei gehört. Die Genesis des „Bilderverbots“⁸, im 2. Buch Mose (Exodus) 20,5 und im 5. Buch Mose (Deuteronomium) 5,8 mit nahezu identischem Wortlaut überliefert, verdient hier nähere Betrachtung.

*Du sollst dir kein Kultbild machen
und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben,
auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde! (Ex 20,4)*

In der Fassung Deuteronomium 5,8 fehlt lediglich die Konjunktion „und“, welcher Umstand freilich die begründete Vermutung nahe legt, dass sich die ursprüngliche Fassung des Bilderverbots im Dekalog auf die knappe Formulierung „Du sollst dir kein Kultbild machen“ beschränkt hat. Bedeutsam ist hier einerseits, dass dem Verbot ein strenger Charakter eig-

⁷ Vischer, Wilhelm, „Du sollst dir kein Bildnis machen“: Antwort, in: Festschrift für Karl Barth, Zürich 1956, S. 764–772.

⁸ Vgl. dazu u. a. die jüngeren Untersuchungen von Dohmen, Christoph: Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, Frankfurt am Main 1987 (= Bonner Biblische Beiträge 62). Görg, Manfred: Das alttestamentliche Bilderverbot und seine Bedeutung im frühen Judentum, in: Orthodoxes Forum, Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München 1, 1987, S. 361–370, auch in: Görg, Manfred: Studien (wie Anm. 5), S. 239–251.

net: „Du sollst nicht...“, was im Hebräischen mit der Form eines „Prohibitiv“ (im Unterschied zu einem verbindlich mahnenden „Vetitiv“: „Du darfst nicht...“) ausgedrückt wird, andererseits, dass die spezielle Bezeichnung für das „Kultbild“ (hebr. *paesael*) gewählt wird. Eben diese terminologische Fixierung hat zur unmittelbaren Folge, dass von einem grundsätzlichen Verbot aller Bilder im Kunstschaffen nach der ursprünglichen Fassung des Prohibitiv⁹ keine Rede sein kann.¹⁰ Es geht zunächst ausschließlich um die Abwehr der Vorstellung, der Gott Israels könne seinem Wesen nach in einem „Kultbild“ zur Verehrung oder gar zur Anbetung gelangen.

Die jetzige erweiterte Fassung in Dtn 5,8 hingegen beruht allem Anschein nach auf einer exilisch-nachexilischen Ausweitung, die auch in Ex 20,5 Eingang gefunden hat, um hier eine syndetische Verknüpfung mit der Grundformulierung zu erhalten. Der sekundäre Überschuss in beiden Fassungen des Bilderverbots im Dekalog verdankt sich näherhin dem Bestreben, das Bilderverbot in Verbindung mit dem Fremdgötterverbot zu bringen und ihm damit eine weiter verschärfte Relevanz zukommen zu lassen: es darf im Sinne der im und nach dem Exil aufkommenden rigorosen Verehrung des einen und einzigen Gottes keinerlei kultische Verehrung bildhafter Darstellungen geben. Es ist wohl möglich, dass diese Radikalisierung auch unter dem Eindruck des priesterschriftlichen Herrschaftsauftrags vorgenommen wurde, da dort die Funktion der Gottesbildlichkeit des Menschen auf eine eminente Dominanz des Menschen in Schöpfung und Kosmos ausgerichtet war. Die ausdrückliche Ausdehnung der Machtkompetenz des Menschen auf außermenschliche Bereiche in der Welt soll anscheinend nunmehr eine Korrektur erhalten, indem deutlich genug auf eine fehlende Legimitation zum gestaltenden Zugriff auf die fremden Objekte und deren Machbarkeit hingewiesen wird. Dies allerdings steht im Widerspruch zur ursprünglichen Offenheit des Bilderverbots gegenüber künstlerischer Gestaltungsvielfalt. Mit Recht vermerkt Christoph Dohmen, dass das Bilderverbot „weder – wie oft fälschlich assoziiert – ein Kunstverbot noch eine rationale Kritik des Gottesgedan-

⁹ Bemerkenswert erscheint auch der pronominaler Bezug „dir“, der doch wohl auf den eigenen Gebrauch hinzielt, damit aber nicht zwingend ausschließt, dass Kultbilder gefertigt werden dürften, die einer Verwendung außerhalb des Kultes Israels dienen könnten. Da der Text diese Möglichkeit indes nicht anspricht, ist es müßig, darauf eigene Spekulationen aufzubauen.

¹⁰ Zum Bilderverbot und die Kunstgeschichte vgl. Dohmen 1987 (wie Anm. 8), Vorwort zur 2. Auflage 1985. Vgl. auch unsere abschließenden Bemerkungen unten. Zur Bedeutung von *paesael* vgl. auch Berlejung, Angelika: Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik, Freiburg Schweiz und Göttingen 1998 (Orbis Biblicus et Orientalis 162), S. 306, die eigens hervorhebt, dass es sich um „einen religiösen Begriff, keinen künstlerischen“ handelt.

kens“¹¹ sei. Nur von der extensiven Dimensionierung des Verbotes im Laufe der Religionsgeschichte Israels und besonders seit dem Beginn des eigentlichen Judentums nach dem Babylonischen Exil (6. Jh. v. Chr.) mit dem Akzent auf dem strengen Monotheismus lässt sich die nachherige Entwicklung mit der besonderen Scheu vor der Bildkunst in der Zeit des Zweiten Tempels im Judentum (vom Exil bis zur „Zeitenwende“) verstehen.¹²

Bevor die Digression der Vorstellungen vom „Bild Gottes“ im alttestamentlichen Judentum weiter verfolgt werden soll, mag das Verhältnis weiterer einschlägiger Formulierungen zum dekalogischen Bilderverbot bedacht werden, um dann näherhin dem archäologischen und religionsgeschichtlichen Befund in Palästina/Israel nachzugehen.

Der apodiktischen Ur-Fassung des Bilderverbots im Dekalog geht noch eine ältere Version voraus, die im sog. Bundesbuch (Ex 20) erhalten ist und folgenden Wortlaut hat:

Götter aus Silber und Götter aus Gold sollst du dir nicht machen, einen Altar aus Erde sollst du dir machen! (Ex 20, 23)

Dieses Spruchpaar macht zum einen unverkennbar einen Schnitt zwischen Götterbildern aus Silber und Gold in deutlicher Abkehr von kanaanäischen Götterkulten und setzt zum anderen die Modalität des israelitischen Kultes fest, der ganz ohne ein Kultbild gleich welcher Art auszukommen hat. Von durchaus ähnlicher Ausrichtung ist ein Prohibitiv im sogenannten Privilegrecht *JHWHs*¹³ geprägt:

Götter aus Schmiedearbeit sollst du dir nicht machen! (Ex 34,17)

Hier wird mit einem weiteren Begriff für das Kultbild operiert, nämlich *maseka*, womit wahrscheinlich ein aus Metall geschmiedetes Objekt der Verehrung gemeint ist.¹⁴ Die Ausdrücke *paesael* und *maseka* können auch als Begriffspaar nach Art eines Hendiadyoin auftreten (vgl. Dtn 27,15; Ri 17,3.4; 18,14; Nah 1,14) und so den Eindruck eines kompakten, handwerklich gearbeiteten oder bearbeiteten Kultobjekts vermitteln,

¹¹ Dohmen, Christoph, Bilderverbot, in: Görg/ Lang (Hrsg.), Neues Bibel-Lexikon, I, Sp. 296–298, hier Sp. 297.

¹² Eine sowohl soziologische wie auch genetische Erklärung der Folgen des Bilderverbots im Judentum versucht bereits Herzfeld, Ludwig: Zwei Vorträge über die Kunstleistungen der Hebräer und alten Juden, Leipzig 1864, S. 6f. und 32f.

¹³ Der alttestamentliche Gottesname wird hier und im Folgenden in Respekt vor der jüdischen Tradition des dem Bilderverbot benachbarten, fast ausnahmslos gültigen Ausspracheverbots nur mit den vier Konsonanten wiedergegeben.

¹⁴ Vgl. dazu Dohmen 1987 (wie Anm. 8), 50–54. Ders.: Ein kanaanäischer Schmiedeterminus (*nsk*), in: Ugarit-Forschungen 15 (1983), S. 39–42.

mit dem sich für israelitisches Empfinden durchaus die Assoziation einer über das Kultbild ermöglichten Machbarkeit des Gotteswillens einstellen mochte.

Die letztgenannten Zitate aus Texten außerhalb des Dekaloges belegen die Existenz von Konkurrenzformulierungen in der Tora Israels, die in erster Linie der Fremdgötterverehrung Schloss und Riegel vorsetzen wollen. Sie stammen ihrer Intention nach aus einem wachsenden Abgrenzungsbemühen der Kultgemeinde Israels, variieren die Frühfassung des Bilderverbots im Dekalog und münden letzten Endes in dessen erweiterte Gestalt, um dann noch diverse einschlägige Verbotsspezialisierungen in nach-exilischer Zeit konstruieren zu lassen.

3. Götterbilder in Israel

Die Vorgeschichte des Bilderverbots wurde noch in der jüngeren Forschung als exklusives Vermächtnis der Religionsgeschichte des frühen Israel aufgefasst, das bereits in seinen Anfängen einen „anikonischen“, bildlosen Kult praktiziert hätte, wie dieser gern für das Nomadentum postuliert worden ist. Vor dem Hintergrund einer seit jeher scharf von der kanaanäischen Götterverehrung geschiedenen und durchweg trennbaren Eigendynamik des israelitischen Gottesdienstes erschien das Bilderverbot als ein die Geschichte Israels von vorneherein begleitendes Phänomen, das den wie selbstverständlich angenommenen und wurzelhaft in Israel verankerten Ein-Gott-Glauben zu charakterisieren vermochte.

Die archäologischen und kulturgeschichtlichen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte haben jedoch soviel Material an Objekten und Inschriften zutage fördern und auswerten lassen¹⁵, dass mittlerweile von einer bildlosen oder gar bilderfeindlichen Attitüde Israels von Beginn der Volkwerdung bis in die fortgeschrittene Königszeit keine Rede sein kann. Die wichtigsten Zeugnisse seien hier kurz vorgestellt und diskutiert.

Es ist und bleibt wohl eine spannende Frage, wie man sich zur Zeit der Anfänge Israels, genauer in der Periode der noch im Randgebiet des südpalästinischen Kulturlands operierenden und daselbst teilweise niedergelassenen Schasu-Formationen des 14. und 13. Jahrhunderts vor Christus das Phänomen *JHWH* vorgestellt hat, dessen Name wohl erstmalig in Gestalt eines Toponyms bezeugt ist, das einem der konstituie-

¹⁵ Vgl. die wichtigen Übersichten bei Uehlinger, Christoph. Götterbilder, in: Görg, Manfred/ Lang, Bernhard (Hrsg.), Neues Bibel-Lexikon II, Sp. 871–892. Berlejung (wie Anm. 10), S. 284–305.

renden Stämme der Vorzeit Israels zu eigen war.¹⁶ Wenn es gilt, dass der Gottesname bedeutungsmäßig zunächst mit der sprachlichen Grundlage des „Wehens“ zu verbinden ist und somit auf eine Nähe zu den Wetter- und Sturmgöttern Ägyptens (Seth) und des kanaanäischen Raums (Baal) hinweisen kann, könnte auch der Name selbst vor jeder etymologischen Konnexion mit der Vorstellung eines Vogels zu tun haben. Insofern steht *JHWH* auch dem ägyptischen Hochgott Amun als dem unsichtbar „wehenden“ Gott gegenüber, der seinerseits u.a. durch eine aufliegende Gans repräsentiert werden kann. Eine gewisse Verwandtschaft besteht auch vielleicht mit dem Wüstengott Seth¹⁷, der offenbar u.a. als greifartiges Fabelwesen mit Flügeln seit der 14. Dynastie Ägyptens im nördlichen Ostdeltagebiet Ägyptens verehrt und wohl erstmalig durch den Pharao Nehesi zu einem Königsgott erhoben worden ist.¹⁸

Zu einer solchen „Vogelperspektive“ mögen auch noch Amulette des 10. und 9. Jahrhunderts aus Südpalästina gehören, die *JHWH* als „Herrn der Strauße“ darstellen und damit einer Konstellation folgen, die im Alten Orient eine lange Bildtradition hat, nämlich eine Gottheit als „Herrn der Tiere“ zu präsentieren.¹⁹ Ein einzelner Strauß mit einem Zweig zur Seite und einer Schlange in der Kralle auf einem



Abb. 1: Der Strauß

eisenzeitlichen Stück aus dem Jerusalemer Antikenhandel könnte wohl an Vorstellungen erinnern, die mit der Hochgottheit die Fürsorge für das Leben und den Schutz vor Gefahren verbinden (Abb. 1). Es versteht sich wohl, dass bei diesen primär apotropäischen Objekten in

¹⁶ Näheres dazu u.a. Görg, Manfred: *JHWH* als Toponym? – Weitere Perspektiven, in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 101 (2000), S. 8–12. Vgl. auch Schweizer, Harald: „... Deine Sprache verrät dich“, in: *Grundkurs Religiosität. Essays zur Sprachkritik*, Münster 2002 (= *Forum Religionskritik* 1), S. 53.

¹⁷ Vgl. Keel, Othmar: *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Göttingen 2007, S. 206–210.

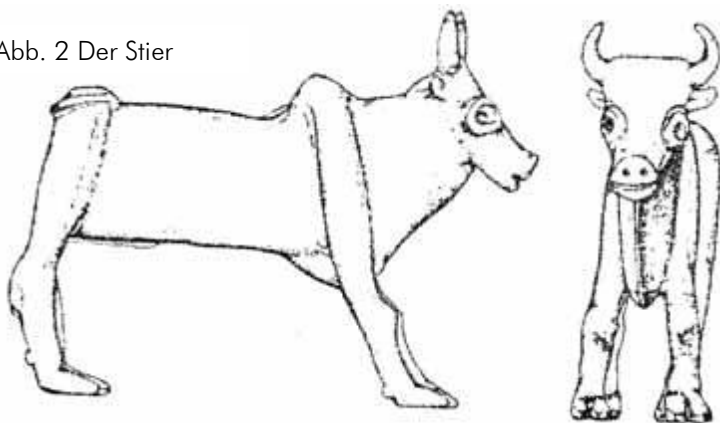
¹⁸ Dazu Bietak, Manfred: *Zum Königreich des ʿ3-zh-Rʿ Nehesi*, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 11, Hamburg 1984, S. 59–75. Görg, Manfred: *Der Gott aus der Wüste. Zum Problem möglicher Vorformen des biblischen Monotheismus*, in: *Blätter Abrahams. Beiträge zum interreligiösen Dialog* 6, München 2007, S. 40–49.

¹⁹ Vgl. dazu Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph: *Götter, Göttinnen und Göttersymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*; Freiburg i. B. 2001 (= *Quaestiones Disputatae* 134) S. 157f. Keel 2007 (wie Anm. 17), 205f. Zur Bedeutung des Vogels Strauß in altorientalischer Kunst und Religion vgl. jetzt Herles, Michael: *Der Vogel Strauß in den Kulturen Alt Vorderasiens*, in: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 139, Berlin 2007, S. 173–212, hier besonders S. 186f.

keiner Weise von einer kultbildhaften Vergegenwärtigung der Gottheit gesprochen werden kann.

Aus *Dahiret et-Tawile* (20 km nördlich von *Nablus*) stammt eine bronzene Stierfigurine (Abb. 2), deren Erstellung nach der herrschenden Position in die Zeit der Konvivenz von Kanaanäern und Israeliten in der Eisenzeit I (11. Jahrhundert vor Christus) zu datieren und hier mit der Verehrung des Fruchtbarkeitsgottes Baal verbunden werden sollte, allerdings nicht auf Seiten von Kanaanäern, sondern von Israeliten, die noch nicht dem *JHWH*-Kult verpflichtet gewesen wären.²⁰ Es handelt sich anscheinend um ein Kultbild, das jedoch nicht direkt aus dem kanaanischem Raum übernommen sein muss, um Baal oder auch El zu bezeichnen, sondern ebenso gut auch unmittelbar dem Gott Israels zugeordnet gewesen sein kann,

Abb. 2 Der Stier



wenn man der biblischen Tradition von der Verehrung *JHWHs* in der Gestalt eines Stiers in den Stätten Betel und Dan im Nordreich Israel ein religionsgeschichtlich wichtiges Datum zuspricht.²¹

Wie auch immer die Entscheidung ausfallen wird, für die Erstellung eines Stierbildes im Kontext des eisenzeitlichen Israel und des *JHWH*-Kultes im Nordreich kann der biblisch-archäologische Befund immerhin eine vertretbare Bestätigung präsentieren. Dies bedeutet aber, dass man noch keine zwingende Notwendigkeit gesehen hat, auf eine Symbolik zu verzichten, die in der Umwelt Israels in Kanaan (nach dem Vorbild des ägyptischen Apis-Kultes?) anstandslos angenommen wurde. Auf der Basis dieser Stiergestalt konnte sich wohl näherhin die Idee ausbilden, dass *JHWH* gewissermaßen auf dem Stier stehend oder reitend zu denken sei, ohne dass er eigens hätte dargestellt werden müssen. Es genügt aber schon die Annahme, dass *JHWH* selbst durch das Stiersymbol mit seiner besonderen Wirkkraft ins Bild gesetzt worden wäre, wie dies auch mit einer be-

²⁰ Dazu Wenning, Robert/ Zenger, Erich: Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samarischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels. Erwägungen zu dem von A. Mazar zwischen Dotan und Tirza entdeckten „Bull Site“, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 102, 1986, S. 75–86. Vgl. Mazar, Amihai: Bronze Bull Found in Israelite „High Place“ from the Time of the Judges, in: Biblical Archeology Review 9/5 (1983), S. 34–40.

²¹ Vgl. Koenen, Klaus: Zum Stierbild von *Dahiret et-Tawile* und zum Schlangenbild des Hörneraltars von *Tell es-Seba'*, in: Biblische Notizen, N. F., 121 (2004), S. 39–52, hier S. 39–45.

zeichnenden Variante der sogenannten Herausführungsformel vermittelt wird, wenn es etwa im 4. Buch Mose (Numeri) heißt: „Gott hat sie aus Ägypten geführt. Er hat Hörner wie ein Wildstier“ (23,22, vgl. auch 24,8). Ob es im Nordreich Israel neben der theriomorphen auch anthropomorphe *JHWH*-Figuren gegeben haben könnte, kann wohl noch nicht als gesichert betrachtet werden.

Aus Kuntillet Adschrud (Wüste Negev) ist eine Strichzeichnung auf einem Vorratskrug bekannt geworden, die u.a. zwei „ithyphallische“ Figuren des (ägyptischen) Gottes Bes zeigt²² und darüber eine (teilweise die Figuren überschneidende) in althebräischem Duktus gehaltene Inschrift, die allem Anschein nach eine Segensformel *JHWH*s und seiner Aschera (!) aufweist (Abb. 3). Obwohl unwahrscheinlich ist, dass der Text und die Figuren zueinander in originäre Beziehung zu bringen sind²³, ist nicht auszuschließen, dass auf der Ebene der Inschrift der biblische Gott *JHWH* mit einer Partnerin namens Aschera verbunden wird, deren Existenz einer symbolischen Darstellbarkeit *JHWH*s nicht grundsätzlich widerspricht, zumal die Göttin Aschera auch sonst durch allerlei Kultmanifestationen vergegenwärtigt worden zu sein scheint.²⁴



In jüngster Zeit mehren sich die Stimmen, die auch für das Tempelheiligtum in Jerusalem eine bis zur Kultreform des Joschija bestehende Verehrung von *JHWH* und der Partnergottheit Aschera annehmen möchten, womöglich sogar eine Thronsymbolik, die Gott und Göttin nebeneinander repräsentiert sein ließ.²⁵ Überdies könnte die Göttin Aschera sogar durch eine anthropomorphe Statue vertreten gewesen sein, wie neben der Nachricht über den Kultdienst von Frauen im „Hause *JHWH*s“ (2 Kön

²² Dazu zuletzt Keel 2007 (wie Anm. 17), S. 353.

²³ Details zum Problem bereits bei Keel, / Uehlinger (wie Anm. 19), S. 272f.

²⁴ Weiteres und Näheres zur Diskussion bei Keel 2007 (wie Anm. 17), S. 352 und 478–482.

²⁵ Vgl. dazu zuletzt Keel, Othmar: Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes, Gütersloh 2008, S. 15.

23,7) auch durch zahlreiche Säulenfigurinen einer Göttin (Aschera?) bezeugt zu sein scheint.²⁶ Von irgendeiner plastischen oder modellhaften Darstellung *JHWHs* selbst ist allerdings bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt nichts nachweisbar geworden, so dass die Annahme nahe liegt, dass es bestenfalls zu einer Konstellation auf der Ebene der Kultsymbolik gekommen sein mag, die allerdings für die Dimension des metaphorischen Gottesbildes in der Bibel von außerordentlicher Bedeutung sein kann.²⁷

Die Ausstattung des Jerusalemer Tempels bot offenbar vielfältige Möglichkeiten einer kultsymbolischen Vergegenwärtigung des Gottes Israels in einer gewissen Sukzession des kanaänischen Sonnengottes Schamasch, wie dies eine einschlägige Bezugnahme im so genannten Tempelweihespruch 1 Könige 8,12f zeigt.²⁸ Es ist hier in erster Linie die Vorstellung vom „Thronen Gottes“ (hebr. Basis *YŠB*)²⁹ maßgebend, die sich elementar in der Struktur des im Allerheiligsten (*Debir*) des Tempels befindlichen Gottesthrons abbildet, da dieser wohl nur als ein „leerer Thron“ nach dem Muster kanaänischer Gottesthrone zu denken sein wird. Solche „leeren Throne“ sind freilich nicht bloß „leer“, sondern sind ‚besetzt‘ mit dem geheimnisvoll präsenten Gott, der freilich nicht organisch wahrnehmbar sein muss. Möglicherweise liegt der Idee der Unsichtbarkeit der thronenden Gottheit eine Konzeption zu Grunde, die u.a. besonders vom ägyptischen Gott Amun-Re bekannt ist. Von diesem Hochgott heißt es etwa, dass man seine Stimme hören, ihn selbst aber nicht sehen könne.³⁰ Amun ist auch in Palästina als geheimnisvolle Hochgottheit bekannt, wie die sogenannten Amunskryptogramme belegen, die auf eine besondere Zurückhaltung in der Aussprache des Gottesnamens deuten lassen, um so auch die Wege zu ebnet für das spätere Verbot des Missbrauchs des Gottesnamens *JHWH* im Dekalog, und zwar in der unmittelbaren Nachbarschaft des Bilderverbots.

²⁶ Näheres dazu bei Keel 2007 (wie Anm. 17), S. 479–482.

²⁷ Vgl. dazu Keel, Othmar: Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Kultbild gestanden haben dürfte, in: Boehm, Gottfried (Hrsg.): *Homo Pictor*, München und Leipzig 2001, S. 144–182. Ders. 2007 (wie Anm. 17), S. 305.

²⁸ Zum „Tempelweihespruch“ vgl. u.a. Görg, Manfred: Die Gattung des sogenannten Tempelweihespruchs (1Kön 8,12f.), in: *Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* 6, 1974, S. 55–63. Einen bedenkenswerten Vorschlag zur Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlauts mit neuer Interpretation bietet Keel 2007 (wie Anm. 17), S. 267–272.

²⁹ Vgl. dazu Görg, Manfred: *jašab* „wohnen“ in: Botterweck, Gerhard Johannes/ Ringgren, Helmer (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. III, Stuttgart 1982, Sp. 1012–1032, hier besonders Sp. 1025–1029.

³⁰ Vgl. dazu bereits Sethe, Kurt: *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs*, Berlin 1929, S. 98. Vgl. auch Görg, Manfred: *Religionsgeschichtliche Beobachtungen zur Rede vom „Geist Gottes“*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 43 (1980) S. 129–148, hier S. 145 (= Görg, *Studien*, S. 165–189, hier S. 186).

Die wahrscheinlich als metaphorisch-theologische Konstruktion aufzufassende ‚Deskription‘ des Gottesthrons im Adyton des salomonischen Tempels (1 Könige 6,23–28) hängt zutiefst mit der geglaubten Präsenz des thronenden *JHWH* zusammen. So dürfte auch die formelhafte Wendung von *JHWH* als des „Kerubenthroners“ eng mit der Thronidee zu verknüpfen sein, auch gerade in der breiteren Fassung „*JHWH* Zebaot, der thront über den Kerubim“ (1 Samuel 4,4). Die Bezeichnung Zebaot hat ursprünglich trotz der noch immer behaupteten Verbindung mit dem hebräischen Nomen „Heer“ nichts mit einer kriegerischen Assoziation zu tun, d.h. sie meint primär nicht einen „Herrn der Heerscharen“, sondern bezieht sich als ägyptischer Fremdausdruck in der Jerusalemer Kultsprache auf den, „zu dem ein Thron gehört“, d.h. auf den thronenden Gott.³¹ Erst die nachherigen Bemühungen um eine Verankerung dieses erhabenen Gottestitels in der vorstaatlichen Zeit mit ihren kriegerischen Erinnerungen hat zur Einbringung militärischer Begriffssprache geführt, so dass der Hoheitstitel „Zebaot“ zum Inbegriff einer kriegerischen Dominanz geworden ist. Die tradierte Position des vorjerusalemischen Tempelheiligtums in Schilo, wo bereits der besagte Titel gegolten haben soll, wird so nicht anders als ein Brückenkopf zur ebenfalls geglaubten Kriegsgeschichte der vorstaatlichen Zeit fungiert haben. Die Vorstellung vom Thronen *JHWHs* im Tempel ist also als die primäre und konstitutive Idee aufzufassen, in deren Horizont auch der Hieros Logos der Ladegeschichte zu verorten ist. Die Lade wurde in den narrativen Teilen wie der sog. Ladegeschichte (1 Sam 6–8; 2 Sam 6) nachträglich vom Thronsockel zu einem „Kriegspaladium“ umfunktioniert, nicht umgekehrt. Die Lade, später „Bundeslade“ u.ä. genannt, dürfte also erst mit der am Tempel Salomos entwickelten Tempeltheologie in das Konstrukt des Gottesthrons integriert worden sein, wo die Lade die Position eines Thronsockels einnimmt, um zugleich in Analogie zu ägyptischen Darstellungen der Basis eines Götterthrons die Bedeutung eines Ortes der Manifestation der göttlichen Weltordnung (*Maat*) bzw. der göttlichen Gerechtigkeit als Ordnungsinstanz schlechthin anzunehmen (vgl. Psalm 89,15).³² Die Lade konnte so im weiteren Verlauf der Kultgeschichte des Tempelheiligtums primär zu einem symbolischen Ort der göttlichen Gerechtigkeit werden, auf der die Füße *JHWHs* ruhen, ohne damit lediglich als Thronschemel zu dienen. Sie erfüllt auch in dieser Funktion an exponierter Stelle die Bedeutung eines Kultsymbols,

³¹ Näheres dazu mit Literaturhinweisen bei Görg, Manfred: Zebaot, in: Görg, Manfred/ Lang, Bernhard (Hrsg.), Neues Bibel-Lexikon III. Band, Düsseldorf 2001, Sp.1174f. Zustimmend jetzt auch Kreuzer, Siegfried: Zebaot – Der Thronende, in: *Vetus Testamentum* 56 (2006), S. 349–362.

³² Vgl. dazu bereits die Beobachtungen von Brunner, Hellmut: Gerechtigkeit als Fundament des Thronens, in: *Vetus Testamentum* 8 (1958), S. 426–428.

das auf *JHWH* als Wahrer der Ordnungen in Israel verweist, auch hier ohne dass sie selbst zum Kultobjekt im engeren und eigentlichen Sinn wird.

Darüber hinaus kommt dem thronenden *JHWH* auch eine quasi-kosmische Dimension zu, insofern sein Thronen Himmel und Erde verbindet, d.h. im Tempel, der bereits nach altorientalisch-ägyptischer Vorstellung das Universum repräsentiert, kommt *JHWH* als Allherr zur Geltung, der von seiner erhabenen Warte aus in die Tiefen schaut. Für die übergreifende Sicht *JHWHs* als kosmische Instanz ist die Vision des thronenden *JHWH* durch den Propheten Jesaja signifikant (Jesaja 6). Die Serafim feiern mit ihrer Rühmung des *JHWH* Zebaoth nicht einen kriegerischen Allgott, auch nicht ihren „Oberbefehlshaber“, sondern seine durch das erhabene Thronen Gottes indizierte Herrschaft über die ganze Erde (Jesaja 6,3). Wenn sich überdies unterhalb des Gottesthrons im Adyton die unergründliche „Unterwelt“ des Gottesberges befindet, wird *JHWH* zum Gott der Lebenden und Toten und übernimmt damit die Rolle des Unterweltsgottes Osiris der Ägypter und zugleich die Kompetenz des Sonnengottes Re, der in die Tiefen der Totenwelt hineinblickt und so über das Wohl und Wehe des Weltganzen wacht.³³

Mit der im Zuge der deuteronomischen Bewegung forcierten Alleinverehrung *JHWHs* ist auch der Weg nicht nur für eine geschlechtsübergreifende Konzeption des Gottes Israels geöffnet, sondern vor allem die Basis bezogen worden, diesen Gott *JHWH* mit seiner allumfassenden Wirkkraft über alle menschlichen Maßstäbe und Differenzierungen zu setzen, so dass keinem vom Menschen geschaffenen Bildwerk mehr die Potenz zugetraut wird, die unsichtbare Machtfülle Gottes auch nur annähernd darzustellen. In dieser Perspektive müssen die folgenden Beobachtungen gestellt werden, die sich mit der Metaphorik des Gottesbildes im Alten Testament befassen.

4. Gottesbildliche Metaphorik

Wenn die alttestamentlichen Gottesprädikationen sich auch deutlich von den plastischen Assoziationen der kanaanäischen Umgebung mit ihren Göttern unterscheiden, verlieren sie dennoch nicht ihren bildhaften Bezug zur Vergangenheit und Umwelt, weil die sprachlichen Realisationen von

³³ Vgl. dazu Görg, Manfred: Gott als König. Die Bedeutung einer komplexen Metapher für das Gottesverständnis in den Psalmen, in: Irsigler, Hubert (Hrsg.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen*, Freiburg u. a. 2004 (*Quaestiones Disputatae*, Bd. 209), S. 64–102.

Titeln und Prädikationen Gottes die bildhaften Assoziationen als Potential des Erinnerungsgutes aus der Tradition in sich tragen und die metaphorische Verwendung der überkommenen Bildtraditionen als Einkleidung vertiefter Gottesaussagen stützen. Die gottesbildlichen Konstellationen, die zunächst der mythischen Vorstellungswelt entstammen, werden zu mythologischen Elementen in der theologischen Sprache der Bibel Israels mit ihrem Kernbereich in der Tora, d.h. den Fünf Büchern Mose. Der Prozess der Verschriftlichung der biblischen Traditionen entfaltet den Mythos zur Mythologie und formt das literarische Gebäude mit ihrer Theologie. Auch ohne eine systematische Manifestation dieser Gottesbildmetaphorik kann doch aus dem reichhaltigen Spektrum der literarischen Gattungen im Alten Testament ein Kompositgemälde erstellt werden, das als „Theologie des Alten Testaments“ dem Befund der artspezifischen „Gotteslehre“ im frühen Judentum entspricht. Nur die zentralen Gottesbilder sollen hier ins Auge gefasst und kurz charakterisiert werden, soweit sie – der jüdischen Gliederung der Hebräischen Bibel gemäß – mit Metaphern belegt sind.

5. Das Gottesbild der Tora

Die biblischen Erinnerungen an die Zeit der „Erzelter“ Israels vermitteln ein Gottesbild, das den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs als Sippen- und Familiengott erscheinen lässt, eine persönliche und auch lokale Beziehung zu halbnomadischen Gruppen aufnimmt und deren Anführer oder Repräsentanten an sich bindet. Dabei kommt dem Abrahamszyklus eine eminent charakteristische Metaphorik zu, da Abraham dem bedingungslos aufrufenden und zugleich verheißenden Gott begegnet. Die Gottes Initiative kennzeichnende Provokation einer Landes- und Nachkommenverheißung lastet auf dem Berufenen und scheint ihn derart zu überfordern, dass er immer wieder daran scheitert, wie die Kette der „Preisgabegeschichten“ im Umgang mit seinen Frauen deutlich macht. Dabei verlangt der Gottesglaube eine radikale Loslösung von der angestammten Verwandtschaft (Genesis 12) wie schließlich auch noch – als letzte Glaubensprobe, scheinbar geeignet, einen Schatten auf das Gottesbild zu werfen – den Verzicht auf den eigenen Sohn (Genesis 22).³⁴ Die literarischen Szenenfolgen der Zyklen um Abraham, Isaak und Jakob sind zwar größtenteils erst in nachexilischer Zeit ausgestaltete, in ihrem Wachstum noch nicht durchweg transparente Erzählstücke, die eine Konzentrierung der Glaubensgeschichte Israels auf JHWH hin längst voraus-

³⁴ Näheres dazu in Görg, Manfred: Abrahambilder in der Bibel. Mythos – Erinnerung – Glaube, in: Blätter Abrahams. Beiträge zum interreligiösen Dialog 7, 2008, 34-48.

setzen, immerhin aber noch wahrnehmen lassen, dass das durch seine nationale Geschichte gegangene Israel in seinen Ursprüngen vor der Volkwerdung aus heterogenen Bevölkerungsteilen zusammengeführt worden ist, wobei der größte Bestandteil autochthone, im palästinischen Kulturland agierende Wanderhirten in Gegnerschaft zu den befestigten Stadtstaaten ausmachte, während weitere Formationen aus der Wüstenregion östlich und südlich Palästinas hinzutraten, die wahrscheinlich dem vorhandenen El- und Baal-Glauben der Kanaanäer den *JHWH*-Glauben nahegebracht haben. Dem Gotte Baal als Wettergott nicht unähnlich, aber offenbar als der ursprünglich im Gebiet südöstlich des Toten Meeres verehrte Bergnomadengott konnte *JHWH* noch eindeutiger als Baal eine parteiische, das Überlebensinteresse seiner Anhänger aufnehmende Schutzfunktion erfüllen. Im Unterschied zu den Vätertraditionen Israels, die letzten Endes noch Spuren der Hyksosbevölkerung in sich tragen mögen, kommt den hinzugewandten Bergnomaden eine deutlich militantere Aktivität zu, die *JHWH* als entschiedenen Gott der Rettung und Loslösung von existenter und drohender Unterdrückung durch benachbarte Kulturstaaten wie vor allem Ägypten profilieren konnten. Dies ist die Basis, auf der die biblische Rede von dem Gott beruht, der die Feinde Israels „schlägt“ und den „Exodus“ aus der Unfreiheit betreibt. Die Situation wird am klarsten mit der bislang als ältestes Zeugnis für Israel geltenden Inschrift des Pharao Merenptah in der sog. „Israelstele“ (ca. 1120 v. Chr.) angezeigt, in der es in bildhafter Sprache heißt, Israel habe „keinen Samen“, d.h. keine Zukunft mehr. Zur Grundbefindlichkeit Israels und damit auch seiner religiösen Verfassung gehört die beständige Sorge um das eigene Überleben. Der Exodusmythos ist Ausdruck des elementaren Bewusstseins in Israel, auf die schützende Präsenz und Begleitung *JHWHs* angewiesen zu sein und zu bleiben. Die Feier des Pesach mit seiner tiefgreifenden Symbolik gründet in dem Glauben an die rettende Überlegenheit *JHWHs* und die befreiende Parteinahme des Gottes Israels für sein Volk. Das „Schlagen der Erstgeburt Ägyptens“ etwa oder die Vernichtung der Ägypter „im Meer“ stellen gemäldeartige Szenerien dar, die nicht im Detail auf historisch nachvollziehbare Abläufe zurückzuführen sind, sondern dem sich entfaltenden Gedanken an *JHWH* als den Rettergott schlechthin als Manifestation dienen. Auch das Mirjamlied mit seiner Eulogie auf den spektakulär eingreifenden *JHWH* (Exodus 15, 21: „Ross und Wagenfahrer warf er ins Meer“) sowie das jüngere Schilfmeerlied Exodus 15, das *JHWH* als Kriegsmann feiert, bewegen sich auf der Ebene einer rückschauenden Konzeption vom „Krieg Jahwes“, wobei vielleicht die geschichtlichen Auseinandersetzungen mit dem zeitgenössi-

schen Ägypten in der sog. Spätzeit und dessen Versuche, auf die Politik Judas und Israels Einfluss zu nehmen, ihren Beitrag zur literarischen Gestaltung geliefert haben werden. Letzten Endes hat wohl der Tod Joschijas (609 v. Chr.) den Ausschlag gegeben, u.a. auch dem weiteren Import fremdbestimmter Bildvorstellungen einstweilen den Todesstoß zu versetzen.

6. Das Gottesbild der „Prophetischen Schriften“

Mit Bau und Ausbau der Tempelanlagen in Jerusalem wurde ein neuer Orientierungspunkt geschaffen, der dem thronenden *JHWH* als Nationalgott die nötige Autorität vermitteln konnte. Diese Konzentration hinderte freilich nicht, ja beförderte geradezu die Tendenz, die Erhabenheit des Gottes Israels als Wahrer und Wächter von „Recht und Gerechtigkeit“ auch durch Ausweitung des Gottesbildes und Integration der weiblichen Aspekte des Göttlichen zu verdeutlichen, um so mehr, nachdem das Nordreich sein Ende durch die Niederlage gegen Assur gefunden (732 v. Chr.) und dessen Traditionen den Weg nach Juda angetreten hatten. Die Kultsymbolik der Aschera ist vielleicht das wichtigste Erbstück aus der Hinterlassenschaft des Nordens geworden, wenn auch die deuteronomische Reformidee und deren deuteronomistische Erben im frühen Judentum zu ihr auf radikale Distanz gegangen sind. Die Sprache des Propheten Hosea verrät vielleicht am ehesten die Einbindung von weiblichen Merkmalen und Eigenheiten in das komplexe Bild eines Gottes, der nicht mehr nur Züge eines Vatergottes, sondern ganz deutlich auch die einer Muttergottheit trägt. Der prophetische Aspekt gilt einer metaphorischen Betrachtung des göttlichen Wesens, das nicht mit einer geschlechtlichen Differenzierung kompatibel ist. Der Gott Israels entzieht sich demnach einer einseitigen Rollenbestimmung, weil er nicht etwa zweigeschlechtlich, sondern übergeschlechtlich aufzufassen ist. Nach einem zuweilen missverstandenen Zitat lässt Hosea seinen Gott sprechen: „Gott bin ich, und nicht irgendein Mensch“ (Hos 11,9).³⁵ Es kommt dem hoseanischen Gottesbild auf die Souveränität Gottes an, der Vater und Mutter, Richter und Retter zugleich ist, streng und gnädig, gerecht und barmherzig, der seine Kinder auf den Armen trägt und doch auch deren Schuld verfolgt. Der schützende Gott der Anfänge Israels erweist sich mit seiner mütterlichen Fürsorge und dringt so elementar in das Bewusstsein seiner Verehrer ein, dass im Laufe der Zeit selbst die gestrenge Tora zu einem Mittel der gött-

³⁵ Auf die m. E. noch offene Frage, ob das hebräische Nomen *’isch* hier dezidiert mit „Mann“ wiedergegeben sei („Gott bin ich, nicht ein Mann“), soll wenigstens hingewiesen werden.

lichen Erziehung wird und zugleich den Charakter einer lebendigen und lebenserfüllenden Weisung annimmt. Nicht ohne Signifikanz ist die sprachliche Verwandtschaft zwischen dem hebräischen *rahum/raḥamim* „Barmherzigkeit“ und dem ebenfalls hebräischen *reḥem* „Mutterschoß“. Das prophetische Gottesbild ist über „männlich“ und „weiblich“ erhaben, wie es sich auch nicht mit menschlichen Distinktionen ohne weiteres in Einklang bringen lässt. Dies gilt mit besonderer Schärfe von der Botschaft der Gottesrede des anonymen Propheten „Deuterojesaja“, wonach sich Gott als „Bildner von Licht“ und „Schöpfer von Finsternis“ ebenso wie als „Macher von Heil“ und „Schöpfer von Unheil“ ausweist (Jesaja 45,7). Deutlicher ist im alttestamentlichen Schrifttum eine Koinzidenz von Gegensätzen im Gottesbild nicht zu belegen.

7. Das Gottesbild der „Weisheitsschriften“

Die Auslegungsgeschichte des Hohenlieds hat immer wieder feststellen wollen, dass weder der biblische Schöpfergott, der doch als Gott der liebenden Erwählung gilt, schon gar nicht *JHWH* als die sich offenbarende und fordernde Gottheit Israels in dieses Musterbeispiel der Liebeslyrik eingegangen sei. Die Probleme bei der Einbindung des Buches in den Kanon der heiligen Schriften legen davon Zeugnis ab, da man es allem Anschein nach eben nicht als ein Buch heiligen Ursprungs empfinden mochte. Und doch gibt es kein anderes Buch der Bibel, das, auch ohne den Gottesnamen zu zitieren, ständig von der Liebe als Lebensgrundlage der Identität der menschlichen Gemeinschaft handelt, mit wünschenswerter Klarheit von der Würde der geschlechtlichen Liebe und körperlichen Begegnung der Liebenden, von der Sexualität also, wie sie im Judentum des Zweiten Tempels, in den zwischentestamentlichen Schriften und auch im Neuen Testament nicht mehr in vergleichbarer Weise zur Geltung kommt. So greift das Hohelied Bilder der vegetativen, animalischen und menschlichen Sphäre auf und beschenkt den Leser mit der erfrischenden Dynamik des vitalen und lebenszugewandten Schöpfertums Gottes, ohne diesen beim Namen nennen zu müssen. Auch in der späteren weisheitlichen Spruchliteratur, wo nicht zuletzt die „Frau Weisheit“ von sich reden macht, wirkt möglicherweise die Rolle der Aschera, Partnerin *JHWHs*, nach³⁶, ebenfalls ohne je beim Namen genannt zu werden.

³⁶ Vgl. dazu Keel, Othmar: Wie männlich ist der Gott der Bibel? Überlegungen zu einer unerledigten Frage, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 149 (Samstag/ Sonntag, 30 Juni/1. Juli 2007), S. 31.

Bei der Vergegenwärtigung des weisheitlichen Gottesbildes darf man die Augen nicht davor verschließen, dass es den weisheitlichen Autoren wie etwa im Hiob-Buch gerade auch um den schwierigen Gott geht, den schier unbegreiflichen, dessen Allmacht eher verstörend statt hilfreich wirkt, eher Unheil stiftend als Heil und Heilung bringend. Dieses Gottesbild lässt die dunkle und unerforschliche Seite Gottes vor Augen treten, ist aber nach wie vor von dem Gedanken der absoluten Souveränität Gottes erfüllt, die sich nicht menschlichem Begriffsvermögen unterwirft. Die „Gewalt“ Gottes ist eine durchaus komplett andere als das, was Menschen unter „Gewalt“ verstehen. Wie ein roter Faden zieht sich das Problem des nicht nur die Feinde Israels, sondern eben auch in den eigenen Reihen „schlagenden Gottes“³⁷ durch die Überlieferungen, ein bleibend belastendes Bild, das Gott selbst zum Objekt der Anklage macht. So trifft sich prophetische und weisheitliche Theologie an der Grenze des Vorstellbaren: der Vorhang bleibt vor dem Heiligtum.³⁸

Schlussbetrachtung

Der vor dem Durchgang durch die biblischen und außerbiblischen Befunde notierte Eindruck einer „Digression“ der priesterschriftlichen Bestimmung des Menschen als „Bild Gottes“ vom das Alte Testament ansonsten beherrschenden Bilderverbot mag zwar auf den ersten Blick ohne Wirkung auf latente Vorbehalte im Judentum geblieben sein, um freilich dafür umso mehr in der christlich-paulinischen Rede von Christus als der „Ikone“ Gottes einen Widerhall zu finden³⁹ und auf diesem Wege die Abwehrhaltung gegenüber dem Gottesbild aufzubrechen, doch sind in jüdischer und christlicher Rede unverkennbare Zeichen einer gemeinsamen Rückorientierung jeder Rede von einem „Bild Gottes“ an der letztlich zur Demut nötigen Anerkennung des unnahbaren Mysteriums Gottes vorhanden. Kein Bild kann das Geheimnis Gottes lüften. Gerade dann, wenn der Mensch dies in Verantwortung vor Gott und der Welt wahrnimmt, erweist er sich als würdiger Träger des Hoheitstitels „Bild Gottes“. Diese Trägerschaft geschieht jedoch nicht aus eigenem Leistungsvermögen, sondern ruht in der schöpferischen Gnade des Anfangs. Es gehört

³⁷ Dazu u.a. Görg, Manfred: Der „schlagende Gott“ in der „älteren Bibel“, in: *Bibel und Kirche* 51 (1996), S. 94–100.

³⁸ Vgl. die Erwägungen von Görg, Manfred: Der Vorhang im Heiligtum. – Vom Sinn für Realität und Utopie in biblischer Rede von Gott, in: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung* 55 (2000), S. 279–289.

³⁹ Vgl. hierzu auch die exegetischen Erwägungen bei Merklein, Helmut: Christus als Bild Gottes im Neuen Testament, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 13 (1998, erschienen 1999), S. 53–75.

von Beginn an zur Ausstattung des Menschen, dass er in den Stand gesetzt worden ist, sich dem gnädigen Gott auszusetzen. So spricht der eingangs zitierte Text aus Exodus 33 in der Wiedergabe Moses Mendelssohns nur das aus, was auch im Judentum und Christentum gleichermaßen gelten darf, dass die Gottesschau gerade für den Menschen als „Bild Gottes“ ein ungeschuldetes Geschenk ist und bleibt.⁴⁰

⁴⁰ Vgl. zum weiteren Kontext zuletzt Dohmen, Christoph: „Nicht sieht mich der Mensch und lebt“ (Ex 33,20). Aspekte der Gottesschau im Alten Testament, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 13 (1998, erschienen 1999), S. 31–51. Franz, Matthias: *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt*, Stuttgart 2003 (= *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*, Achte Folge 20), S. 111–193.