

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER

Gottesbilder des Alten Testaments

Auch wo polytheistische Göttervorstellungen abgelehnt werden, verlangen die verschiedenen Transzendenzerfahrungen eine Vielzahl von Gottesbildern. Dabei haben wir keine andere Möglichkeit über Gott zu sprechen als in Metaphern. Was dies bedeutet und wie dies in den Schriften der Bibel zum Ausdruck kommt, zeigt der Passauer Ordinarius für Alttestamentliche Exegese auf. (Redaktion)

Für uns Menschen existiert Gott nur in der Gestalt von Bildern. Die Bedeutung des Wortes „Gott“ unterscheidet sich von der Bedeutung vieler anderer Wörter unserer Alltagssprache dadurch, dass diesem Wort kein klar abgrenzbares Bedeutungsfeld zugesprochen werden kann, wie es bei vielen anderen Wörtern der Alltagssprache der Fall ist. Gott ist kein Gegenstand menschlicher Erfahrung. Gleichwohl kann er – nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift und vieler anderer Religionen – von Menschen in irgendeiner Weise erfahren werden. Um welche Art von Erfahrung handelt es sich dabei? Da die Gottheit sprachlich nicht klar gefasst werden kann, sprechen die Religionen von ihr in Bildern. Ein Bild kann die Gottheit nicht adäquat erfassen. Deshalb existieren in jeder Religion von Gott unterschiedliche, oft in Spannung zueinander stehende und miteinander rivalisierende Bilder.

Monotheismus, Polytheismus, Monolatrie

An dieser Stelle muss ich allerdings noch etwas weiter ausholen. Ich habe bisher von dem *einen* Gott beziehungs-

weise der *einen* Gottheit gesprochen. Ich beziehe mich auf eine monotheistische Religion, auf eine Religion, in der es nur einen Gott gibt. Das ist keineswegs selbstverständlich. Die religionswissenschaftliche Forschung hat gezeigt, dass die ältesten Religionen polytheistisch geprägt waren, das heißt Religionen, in denen viele Götter verehrt wurden. Diese vielen Götter wurden in der Regel bildlich dargestellt. Hier gab und gibt es viele Gottesbilder. Noch das Alte Testament artikuliert sich in einem polytheistischen Kontext. Das erste Gebot des Dekalogs „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ setzt voraus, dass es neben JHWH andere Götter gibt. Aber diese anderen Götter dürfen von Israel nicht verehrt werden. Von den vielen Göttern, die es gibt, darf Israel nur *einen* Gott verehren, nämlich JHWH. Wir nennen diese Form der Religion »Monolatrie« (von λατρεία = »Dienst« und μόνος = »allein«) : „Ein-Gott-Verehrung“ – nicht zu verwechseln mit Monotheismus, dem Glauben, dass es nur einen Gott gibt.¹

Der Monotheismus konnte sich erst in einer langen Geschichte der Auseinandersetzung gegenüber einem poly-

¹ Aus der umfangreichen Literatur der letzten Jahre sei verwiesen auf die differenzierte und zusammenfassende Darstellung von F. Stolz, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996. Ferner: O. Keel (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980. B. Lang (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981. E. Haag (Hg.), Gott,

theistischen Weltbild durchsetzen. Er ist also keineswegs selbstverständlich. Ich möchte im Folgenden einmal von der Hypothese ausgehen, dass der Polytheismus dem Menschen in gewisser Weise näher liegt als der Monotheismus. Wir können in den Gesellschaften der Späten Moderne ein Comeback polytheistischer Systeme beobachten. Der Monotheismus steckt in einer Krise. Als Christen wie überhaupt als „moderne Menschen“ belächeln wir oft den Polytheismus. Dass es *einen* Gott gibt, – darüber kann man noch streiten. Aber dass es mehrere Götter geben soll, halten viele für absurd. Mit einem solchen Urteil sollten wir vorsichtig sein. Der Polytheismus löst Probleme, mit denen sich der Monotheismus außerordentlich schwer tut.

Deshalb möchte ich zunächst die Plausibilität eines *polytheistischen Weltbildes* erläutern. Auf diese Weise nähern wir uns dem Begriff „Gottesbilder“. Woher kommt der Plural? Warum die vielen Bilder, wenn es angeblich nur einen Gott gibt?

Ich gehe davon aus, dass für den Menschen, insbesondere für den Menschen der Antike, die Wahrnehmung der Wirklichkeit eine numinose, eine religiöse Qualität aufweist. Da die Welt Erfahrung aber vielfältig ist, ist auch die damit einhergehende numinose Hintergrunderfahrung vielfältig. Die für den (religiösen) Menschen der An-

tike selbstverständliche Wahrnehmung übernatürlicher Mächte konnte sich verdichten an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten und in besonderen Situationen des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens: an einer Quelle, in einem Hain, auf einem Berg, bei Vollmond und Neumond, in der Tag- und Nachtgleiche des Frühjahrs, in der Mitte der Nacht, in Schwangerschaft, Geburt und Tod, in Krankheit und Heilung, in Klage und Freude, in Liebe und Sexualität, in Krieg und Frieden. Besonders hier sind Erfahrungen möglich, denen ein über das Alltägliche hinausführender Verweischarakter innewohnt. Nimmt man nun diese Erfahrungen in ihrer Vielfalt und in ihrer transzendenten Qualität ernst und will man ihnen einen Namen geben, dann findet man sich unversehens wieder in einem Kreis vieler Götter und Göttinnen: Astarte, die Göttin der Fruchtbarkeit, der Liebe und des Krieges, Aschera, die Schutzherrin der Ehe, Baal, der Gott des Sturmes, des Regens und der Fruchtbarkeit, Poseidon, der Gott des Meeres, Ares, der Gott des Krieges. Ursprüngliche religiöse Erfahrung ist nicht monotheistisch, sondern polytheistisch geprägt.² Die Stärke des polytheistischen Weltbildes besteht darin, dass einander widersprechende Welterfahrungen auf verschiedene Götter zurückgeführt werden können. Wer von schwerer Krankheit heimgesucht wird,

der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (QD 104), Freiburg 1985. M.-Th. Wacker/E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (QD 135), Freiburg 1991. O. Keel/C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg 1992, 4. erweiterte Auflage 1998. J.C. de Moor, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (BETL XCI), Leuven 1990. W. Dietrich/M.A. Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Fribourg/Göttingen 1994. E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1973. J. Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1991.

² Die »polytheistische« Struktur numinoser Erfahrung bricht auch in sogenannten säkularisierten Kontexten immer wieder durch. Der bekannte Torhüter eines berühmten bayerischen Fußballvereins

kann diese beispielsweise auf den Pestgott Nergal zurückführen. Der Kranke und seine Angehörigen müssten versuchen, ihn zu besänftigen; dabei können andere Götter behilflich sein. Wenn man aber davon ausgeht, dass es nur *einen* Gott gibt und dieser Gott als universale Güte gedacht wird, fällt es schwer, zu erklären, woher letztlich das Böse in der Welt kommt, und die Frage zu beantworten, an wen man sich im Falle einer von Gott gewirkten Not wenden soll. Wenn es nur *einen* Gott gibt, und dieser eine Gott mich verlassen hat oder mir Böses tut, ja wen soll ich dann um Hilfe anrufen? An wen kann ich mich wenden? Das Problem wird im Buch Ijob diskutiert. Dort wird – gewissermaßen als Hilfskonstruktion – der Satan eingeführt, der Ijob mit Unheil schlägt. Aber damit sind noch nicht alle Probleme gelöst. Das monotheistische Gottesbild muss eine ungeheure Spannung aushalten, eine Spannung, die im Polytheismus auf verschiedene Götter verteilt wird. Natürlich hat auch der Polytheismus seine Probleme. Es ist in einem polytheistischen System kaum möglich, eine in sich konsistente Ethik zu begründen. Der Unbedingtheitsanspruch der sittlichen Forderung verliert sich in der Unverbindlichkeit einer vielfältigen Götterwelt. Heute kann ich mich auf diesen Gott berufen, morgen auf jenen. Natürlich kann der Streit zwischen Monotheismus und Polytheismus nicht mit Nützlichkeitsabwägungen

entschieden werden. Der Streit ist eine Frage der Wahrheit. Ich möchte nicht bestreiten, dass auch der Monotheismus erfahrungsbezogen erschlossen werden kann. Die Vielfalt religiöser Erfahrung kann durchaus mit *einer* göttlichen Wirklichkeit in Verbindung gebracht werden. In polytheistischen Religionen lassen sich „monotheistische Revolutionen“, zum Beispiel die eines Echnaton in Ägypten (ca. 1340 v.Chr.)³, aber auch Entwicklungen hin zum Monotheismus oder Pantheismus beobachten, wie im Platonismus, in der Stoa und bei Plotin, um nur einige Beispiele zu nennen.

Für unsere Fragestellung ist nun wichtig, dass der biblische Monotheismus nicht nur als das den Polytheismus ausschließende Gegenüber, sondern *auch* als eine zumindest partielle Form der Integration polytheistischer Religion verstanden werden *kann*. Dazu zwei Beispiele: Ursprünglich hatte der Gott JHWH mit dem Regen wahrscheinlich nichts zu tun. Dafür war im Lande Kanaan der Gott Baal zuständig. Doch im Laufe der Zeit hat JHWH diese Kompetenz an sich gezogen und sie dem Baal abgenommen. JHWH ist damit auch für den Regen und das heißt für die Fruchtbarkeit des Landes zuständig. Er kann somit auch im Bild des Wettergottes vorgestellt werden. Der Konflikt zwischen konkurrierenden Ansprüchen wird auf dem Karmel unter maßgeblicher Beteiligung des Elija ausgetragen, so zumindest erzählt

sprach in einem Interview angesichts des nicht mehr erwarteten Gewinns der Meisterschaft in der Saison 1999/2000 unmittelbar nach dem entscheidenden Spiel in einer emotional aufgeladenen Atmosphäre von einem Fußballgott, – allerdings im Konditional: „Wenn es denn einen Fußballgott gibt ...“. Man vergleiche hierzu Überlegungen von F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2000, 119ff im Anschluss an William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt a.M./Leipzig 1997 (engl. 1902). F.-X. Kaufmann spricht von einer postmetaphysischen Religiosität (ebd. 120 Anm. 113).

³ Der Sonnenhymnus Echnatons vertritt „einen Monotheismus reinster Prägung ..., der in seiner radikalen Leugnung aller anderen Götter, ja der Vermeidung des Wortes »Gott« – im Singular und vor allem im Plural – noch über die biblischen Texte weit hinausgeht“. J. Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Darmstadt 1996, 244f.

es die Geschichte in 1 Kön 18. Zweites Beispiel: JHWH übernimmt die Funktion der Liebes- beziehungsweise Fruchtbarkeitsgöttin (Hos 4,11–19). In Hos 14,9 sagt JHWH: „Ich bin wie ein üppiger Wacholder, an mir ist Frucht für dich zu finden.“ Dazu schreibt *Jörg Jeremias*: „In einem gewagten, im Alten Testament singulären Bild für Gott vergleicht er sich mit einem immergrünen Baum, der offensichtlich den Lebensbaum symbolisiert, wie er in der Mythologie des Alten Orients eine große Rolle spielt. Wie in Hoseas Ehegleichnis wird kanaanäische Mythologie in der Polemik des Hoseabuches nicht nur scharf abgewiesen (vgl. 4,12f zum kanaanäischen Baumkult), sondern zugleich überhöhend auf Jahwe übertragen, der allein die in der Mythologie irregeleiteten Erwartungen erfüllen kann: »Frucht« ..., das heißt vollgültiges Leben zu schenken.“⁴

Wenn wir uns dem Thema „Alttestamentliche Gottesbilder“ aus einer *religionsgeschichtlichen Perspektive* nähern, dann kann man diesen Zugang auf die Formel bringen: Von den Götterbildern zu den Gottesbildern. In dem Begriff „Gottesbilder“ artikuliert sich die dialektische Spannung von Einheit und Vielheit. In der Schrift wird der *eine* Gott in vielen Bildern bezeugt.

Nun gibt es aber auch noch einen weiteren Weg zu unserem Thema. Ich bin nicht der Ansicht, dass sich der biblische Monotheismus aus dem Polytheismus entwickelt hat, auch wenn dies von einigen Alttestamentlern behauptet wird. Die Abgrenzung von und die Auseinandersetzung mit dem Polytheismus haben die JHWH-Monolatrie und den biblischen Monotheismus entscheidend geprägt. Aber der

Polytheismus war nicht der eigentliche Nährboden für die Entstehung des JHWH-Glaubens. Die Entstehung des JHWH-Glaubens muss man meines Erachtens anders verstehen.

Biblische Gottesbilder als Interpretationen von Transzendenzerfahrungen

Fragt man nach dem Wirklichkeitsbezug zentraler alttestamentlicher Texte, in denen erzählt wird, dass JHWH/Gott einem Menschen erscheint oder in irgendeiner Weise handelnd in die Welt eingreift – wie zum Beispiel in der Erzählung von der Berufung des Mose am brennenden Dornbusch –, so erhält man von der alttestamentlichen Wissenschaft entweder gar keine Antwort oder eine Reihe unterschiedlicher Antworten, die sich in zwei Typen klassifizieren lassen. Der erste, *historisierende* Typ rechnet in irgendeiner Weise mit einem historischen Kern des Erzählten, der literarisch mehr oder weniger stark entfaltet und ausgeschmückt wurde. Der zweite, *fiktionale* Typ rechnet mit reiner Fiktionalität der Texte. In diesem Fall wären beispielsweise Abraham und Mose vom Erzähler erfundene literarische Gestalten und das von diesen Personen erzählte Geschehen ebenso. Tendierte die alttestamentliche Forschung in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bis in die sechziger Jahre hinein, bei aller „kritischen“ Einstellung, eher zum historisierenden Typ – dafür stehen Namen wie *Albrecht Alt*, *Roland de Vaux*, *Martin Noth*, *Gerhard von Rad* – so scheint die alttestamentliche Wissenschaft in den letzten Jahren eher zu einem fiktionalen Verständnis der großen alttestamentlichen Traditio-

⁴ J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1, Göttingen, 1983, 173. Vgl. ähnlich G. Braulik, Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel. War sie erst deuteronomistisch, diente sie der Unterdrückung der Frauen?, in: M.-Th. Wacker/E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin*, 122f.

nen zu tendieren, ohne das allerdings zu thematisieren. Wer von den Alttestamentlerinnen und Alttestamentlern fragt heute noch, ob Abraham und Mose überhaupt gelebt haben?

Nun muss man sich aber darüber im Klaren sein, dass die Unterscheidung von fiktionalen und nicht-fiktionalen Texten erst im Zuge der Neuzeit selbstverständlich wurde.⁵ „Die Opposition von Wirklichkeit und Fiktion gehört zu den Elementarbeständen unseres »stummen Wissens« und mit dieser von der Wissenssoziologie geprägten Bezeichnung ist jener Vorrat an Gewissheit gemeint, der so gesichert erscheint, dass er als selbstverständlich gelten darf. Nun fragt es sich aber, ob die gewiss handliche Unterscheidung von fiktionalen und nicht-fiktionalen Texten sich an dieser geläufigen Opposition festmachen lässt. Sind fiktionale Texte wirklich so fiktiv, und sind jene, die man so nicht bezeichnen kann, wirklich ohne Fiktionen? ... Denn das Oppositionsverhältnis von Fiktion und Wirklichkeit setzt als »stumm Wissen« immer schon die Gewissheit dessen voraus, was Fiktion und was Wirklichkeit sei, wobei die unverkennbar ontologische Bestimmung, die in einem solchen »stummen Wissen« waltet, die Fiktion durch das Absprechen jener Prädikate charakterisiert, die der Wirklichkeit eignen.“⁶

Wenn ich im Folgenden nach dem Wirklichkeitsbezug zentraler alttestamentlicher Texte frage, dann nicht im Sinne einer historisierenden Fragestel-

lung – obwohl ich auch eine solche keineswegs für sinnlos erachte –, sondern im Hinblick auf jenen Realitätsgehalt, der auch fiktionalen Texten zukommt, „denn offensichtlich gibt es im fiktionalen Text sehr viel Realität, die nicht nur eine solche identifizierbarer sozialer Wirklichkeit sein muss“.⁷ Vor diesem Hintergrund gehe ich nun von folgendem biblischem Textverständnis aus: Einige zentrale biblische Texte sind in ihrem Kern Explikationen von Transzendenz Erfahrungen. Diesen Erfahrungen wird der Charakter des Außergewöhnlichen zugesprochen, da sie sich von der gesellschaftlich vorherrschenden, alltäglichen Wirklichkeitsdeutung signifikant abheben. Sie gehen zunächst in schwach ausgeprägter Form (»Mündlichkeit«) in das kommunikative Gedächtnis ein, werden im Rahmen von Entscheidungs- und Selektionsprozessen als institutionalisierte Formen der Mnemotechnik Teil des kulturellen Gedächtnisses und konstituieren als solchermaßen geprägte und schließlich fixierte Bestände die Identität einer Religion (Kultur). *Gottesbilder* sind als Bestandteile einer solchermaßen ausgeprägten Religion (Kultur) letztlich kondensierte (»gefrorene«) Formen religiöser Erfahrung. Im Prozess ihrer Rezeption kann (und soll) ihr ursprünglicher Erfahrungsgehalt wieder »verflüssigt« werden. In einem Schema, das Elemente der Wissenssoziologie (P.L. Berger, Th. Luckmann), der Theorie des kulturellen Gedächtnisses (J. Assmann) und der Transzendental-

⁵ „Die für das Verständnis der Existenzweise von Dichtung entscheidende Differenz zwischen der tatsächlichen Nicht-Wirklichkeit des Fiktiven und der behaupteten (Als-ob) Wirklichkeit des Fingierten ist erst in der Neuzeit allmählich bewusst geworden; ihre Unkenntnis ist einer der Gründe für den seit Platon erhobenen Vorwurf der Unwahrheit fiktionaler Aussagen (»Dichter lügen«).“ H.-H. Steinhoff, Art. Fiktion, in: Metzler Literatur Lexikon, hg. von G. und J. Schweikle, Stuttgart 1990, 157.

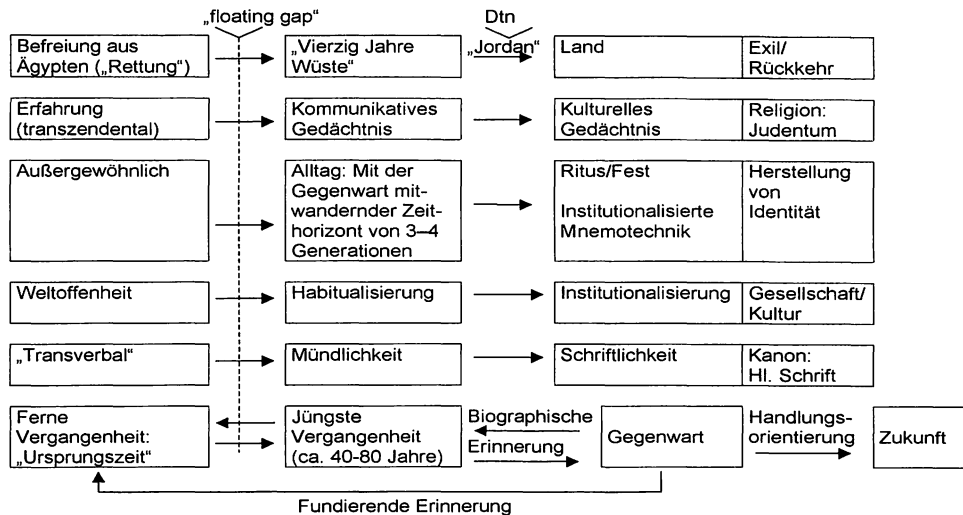
⁶ W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie* (stw 1101), Frankfurt 1991, 18f.

⁷ Ebd. 19.

theologie (K. Rahner) aufgreift, sei dies in idealtypischer Vereinfachung und in Korrelation zur alttestamentlichen Geschichtskonstruktion folgendermaßen veranschaulicht:⁸

geben wird, kann eine sprachliche, (rund)plastische, (flach) bildliche oder dramatisch-rituelle sein.

Gottesbilder im engeren Sinne sind die Darstellung einer Gottheit oder mehre-



Gottesbilder

Unter *Gottesbildern im weiteren Sinne* verstehe ich also kulturell geprägte Explikationen (Vergegenständlichungen, Kategorialisierungen) numinoser Erfahrungen. Der numinosen Erfahrung beziehungsweise dem in der Alltagserfahrung vernommenen numinosen Hintergrund wird eine Gestalt (Form) gegeben. Dabei ist eine wechselseitige Abhängigkeit zu beachten: Einerseits prägt die Art der numinosen Erfahrung die Form ihrer symbolischen Ausgestaltung, andererseits formen die ausgeprägten religiösen Symbole die numinose Erfahrung. Die Gestalt (die Form), die einer solchen Erfahrung ge-

rer Gottheiten in Rundplastik oder Flachbild.⁹ In den meisten Tempeln der Antike standen Götterstatuen. Sie repräsentierten die dort verehrte Gottheit. Nach ihr wurde der Tempel benannt, den man als Wohnhaus eines Gottes verstand. Darüber hinaus hat man in einigen Privathäusern Götterstatuetten gefunden (vgl. Ri 17,4f). Das sind kleine, leicht transportable Götterfiguren, die bei Gottesbefragungen (vgl. Ez 14,3f; 2 Kön 1,1–8) und Heilungszeremonien Verwendung fanden und als Begleiter auf gefährlichen Reisen mitgenommen werden konnten. Gen 31,19 erzählt, wie Rahel die Götterbilder (Terafim) ihres Vaters gestohlen hat (vgl. Gen 35,2–4).

⁸ P.L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969, 1987. J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1977.

⁹ Vgl. C. Uehlinger, Art. Götterbild, in: NBL I, 871–892.

Plastische und flachbildliche Darstellungen einer Gottheit sind von der antiken Tradition her gesehen die eigentlichen Gottesbilder. Aber gerade diese Form der Darstellung Gottes wird im Alten Testament verboten. Das zweite Gebot (nach der Exodus-Fassung des Dekalogs) lautet: „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde“ (Ex 20,4). Offiziell durfte es in Israel also keine Gottesbilder geben. Ob sich die Israeliten immer daran gehalten haben, ist eine andere Frage. Ob es das Verbot überhaupt schon in der Frühzeit Israels gab, ist ebenfalls eine Frage, die noch zu diskutieren wäre.

Nun gibt es aber auch noch eine andere Art von Bildern, die so genannten *sprachlichen Bilder*. Wenn wir in Ps 23,1 lesen: „Der Herr ist mein Hirt“, dann liegt hier ein sprachliches Bild vor. Der sprachwissenschaftliche Ausdruck für „sprachliches Bild“ ist Metapher. Es handelt sich also in Ps 23 um eine bildliche, eine metaphorische Rede von Gott. Gott wird im Bild des Hirten dargestellt.

Solche Gottesbilder in der Bibel sind zum Beispiel Gott als Hirt, als König, als Krieger, als Vater, als Mutter – um nur einige zu nennen. Das in der christlichen Tradition bedeutendste Gottesbild ist allerdings Jesus Christus. Jesus Christus ist nach neutestamentlicher Überlieferung ein Bild Gottes. Kol 1,15 bezeichnet Christus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἁοράτου, als „Bild des unsichtbaren Gottes“ (vgl. 2 Kor 4,4). Gott ist unsichtbar. In Jesus Christus wird dieser Gott sichtbar. Jesus Christus als Bild Gottes wäre ein eigens zu be-

handelndes Thema. Ich gehe hier nicht weiter darauf ein. Es soll nur gesagt sein, dass auch die Christologie im gesamtbiblischen Kontext unter dem Begriff „Gottesbilder“ bedacht werden kann.

Wenn wir heute im christlichen Kontext von Gottesbildern sprechen, dann meinen wir vor allem die sogenannten *sprachlichen Bilder* wie: Gott als Hirte, als König, als Vater, als Mutter usw. Diese Vorstellung muss allerdings noch einmal problematisiert werden, um das Thema „Gottesbilder“ adäquat zu erfassen.

Eine kleine Theorie der Metapher

In religiöser und theologischer Rede wird oft so getan, als sei die Bedeutung des Wortes „Gott“ klar und als könne oder müsse man zur Veranschaulichung dieser an sich klaren Bedeutung Bilder gebrauchen. Diese Vorstellung ist falsch. Das Wort „Gott“ selbst ist eine Metapher, und zwar eine sogenannte *unbewusste (habituelle) Metapher*, näherhin eine verblasste (konventionalisierte, selbstverständliche) Metapher (Ex-Metapher; tote Metapher). Beispiele für verblasste Metaphern sind: „Baumkrone“, „faule Ausrede“, „der Motor heult auf“. Davon zu unterscheiden sind die *bewussten (akzidentiellen) Metaphern*. (Beispiel: „Alexander war ein Löwe in der Schlacht.“) Bewusste (akzidentielle) Metaphern werden ihrer poetischen und stilistischen Wirkung wegen eingesetzt. Sie erschließen der Sprache eine expressive Tiefendimension und erweitern ihren Bedeutungsraum. „JHWH, mein Hirt“ wäre demnach eine bewusste (akzidentielle) Metapher.¹⁰

¹⁰ Zur Übersicht sei folgende Unterscheidung angeführt (im Anschluss an E. Däschler/G. Schweikle, Art. Metapher, in: Metzler Literatur Lexikon, 300–302): I. Unbewusste (habituelle) Metaphern: (1) Not-

Das Wort „Gott“ ist eine unbewusste (habituelle) Metapher. Seine ursprüngliche Bedeutung ist verblasst. Nach Duden ist der Ursprung des gemein germanischen Wortes nicht sicher geklärt. Am ehesten handelt es sich bei dem Wort um das substantivierte zweite Partizip indogermanisch *ǵhutó-m der Verbalwurzel *ǵhau – »[an]rufen«, wonach also »Gott« als »das [durch Zauberwort] angerufene Wesen« zu verstehen wäre. Andererseits kann das Wort im Sinne von »das, dem [mit Trankopfer] geopfert wird« zu der indogermanischen Wurzel *ǵheu – „gießen“ gehören.¹¹ Kluge bevorzugt die zweite Ableitung und versteht das Wort als Abstraktbildung mit ableitendem -t- zu indogermanisch *ǵheu – „gießen“ (besonders bei Opferhandlungen); von dort wird es auf das Wesen übertragen (μεταφέρειν), dem geopfert wird.¹² Das Wort bezeichnet also ursprünglich kultische Handlungen, durch die man sich auf dieses Wesen bezieht. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist uns aber nicht mehr bewusst. Deshalb sprechen wir von einer unbewussten (habituellen) Metapher. Übrigens war das Wort „Gott“ ursprünglich sehr wahrscheinlich ein Neutrum. Erst mit der Übertra-

gung auf den christlichen Gott wurde es zum Maskulinum, was heute durchaus als Problem empfunden wird angesichts der Anfragen von seiten feministischer Theologie. „Gott“ als unbewusste Metapher dürfte auch für die hebräischen und griechischen Gottesbezeichnungen אֱלֹהִים, θεός und κύριος und für den hebräischen Gottesnamen יהוה (JHWH) gelten.¹³

Alles biblische Sprechen zu und über Gott ist metaphorische Rede. Es hebt sich von der allgemeinen Metaphorik der Sprache überhaupt noch einmal ab.¹⁴ Wir können die biblische Gottesrede in unbewusste (habituelle) und bewusste (akzidentielle) metaphorische Rede aufteilen. Der Übergang zwischen beiden Bereichen ist fließend. Er hängt vom Sprachempfinden und vom theologischen Problembewusstsein ab. Oft wird versucht, theologisch anstößige Aussagen über Gott mit der Qualifikation „metaphorisch“ zu entschärfen, wie zum Beispiel die Aussage: „Gott ist ein strenger Richter“. Angenehme (zumindest angenehm erscheinende) Aussagen wie „Gott ist die Liebe“ werden oft unreflektiert als „wörtlich“ zu verstehende Aussagen über Gott qualifiziert. Eine solche Unterscheidung ist falsch. In beiden

wendige Metaphern (»Flussarm«); (2) Verblasste (konventionalisierte, selbstverständliche) Metaphern (Ex-Metaphern, tote Metaphern) (»faule Ausrede«). II. Bewusst (akzidentielle) Metaphern. Hier kann unter formalem, syntaktischem, semantischem, modalem und frequenziellem Aspekt weiter unterschieden werden. Unter modalem Aspekt kann zwischen der kühnen Metapher (»der Märkte runder Wirbel stockt zu Eis«, G. Heym) und der absoluten Metapher unterschieden werden. Die absolute Metapher erhebt sich über die unmittelbare Anschauung, sie ist vor allem im Symbolismus, im Surrealismus und der modernen hermetischen Lyrik anzutreffen. Vgl. auch M. Titzmann/K. Backhaus/F. Fellmann/J. Werbick, Art. Metapher, in: LThK, Bd. 7, 1998, 187–190. An dieser Stelle sei auf die fundamentalen Ausführungen zu Metapher und Metaphorik von O. Schwankl, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg 1995, 18–37 verwiesen. Einen instruktiven Forschungsüberblick vermittelt E. Neswald, Und noch mehr über Metaphern? Zur Metaphernforschung der 90er Jahre: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 23 (1998) 259–277.

¹¹ Der Große Duden Bd. 7. Etymologie, Mannheim 1963, 229.

¹² F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 1995, 1999, 332.

¹³ Die etymologischen Herleitungen sind Legion. Vieles ist unsicher.

¹⁴ Vgl. O. Schwankl, Licht und Finsternis (HBS 5), Freiburg 1995, 18: „Sprache ist von Grund auf immer metaphorisch“.

Fällen handelt es sich um metaphori-sche Rede.¹⁵

Es dürfte deutlich geworden sein, dass wir keine andere Möglichkeit haben, zu und über Gott zu sprechen als in Bildern, in Metaphern. Nun gibt es unter den unbewussten (habituellen) Metaphern noch einmal eine Gruppe, die man eigens abgrenzen kann: die notwendigen Metaphern. Sie treten für Lücken im semantischen Katalog ein, wenn die Sprache für die Bezeichnung einer Sache keine eigentliche Benennung kennt. Beispiele für notwendige Metaphern sind im Deutschen: Flussarm, Fuß des Berges, Glühbirne, elektrischer Strom. Das Wort „Gott“ ist sowohl eine verblasste als auch eine notwendige Metapher: Sie ist verblasst, weil die ursprüngliche Bedeutung des Wortes im durchschnittlichen Sprachempfinden nicht mehr mitgehört wird; sie ist notwendig, weil sie eine Wirklichkeit bezeichnet, für die die Sprache keine eigentliche Benennung kennt (sogenannte Katachrese). Das Wort „Gott“ tritt für eine Lücke im semantischen Katalog ein. Diese Lücke ist kein Defizit einiger Sprachen, sondern hängt mit einer Eigenschaft jener Wirklichkeit zusammen, auf die das Wort verweist: ihrer Unbenennbarkeit.

Unbewusste (habituelle) Metaphern

Im Folgenden setze ich die unbewussten Metaphern mit den *konventionalisierten* Metaphern gleich. Zu den konventionalisierten Metaphern des Alten Testaments rechne ich solche Aussagen über Gott, die wir im jüdisch-christli-

chen Kontext nicht mehr als metaphori-sch empfinden. Es handelt sich dabei um die zentralen Aussagen über Gott und sein Handeln, die in der Tora, dem ersten und grundlegenden Teil des Alten Testaments, begegnen. Sie bilden das „Gottesmosaik des Ersten Testaments“ (A. Deissler).¹⁶ Dazu rechne ich folgende sieben Metaphern:

<i>Der Schöpfer-Gott</i>	<i>Schöpfung</i>
<i>Der segnende Gott</i>	<i>Segen</i>
<i>Der rettende Gott</i>	<i>Rettung</i>
<i>Der gebietende Gott</i>	<i>Gebot</i>
<i>Der richtende Gott</i>	<i>Gericht</i>
<i>Der vergebende Gott</i>	<i>Vergebung</i>
<i>Der allmächtige Gott</i>	<i>Allmacht</i>

Die Aufzählung ist keineswegs vollständig. Aber sie enthält meines Erachtens doch wichtige Facetten des alttestamentlichen Gottesbildes, insofern sie auf der Textoberfläche entfaltet werden.

Typisch für die biblische, insbesondere alttestamentliche Gottesrede ist ihre narrative Grundstruktur. Die hier genannten Gottesbilder werden nicht in logisch-diskursiver, dogmatisch-definierender Form *gesetzt*, sondern in Form von Erzählungen *entfaltet*. – Hier soll nicht die dogmatische gegen die narrative Form der Gottesrede ausgespielt werden. Beide Redeformen haben ihre je eigenen Möglichkeiten und Grenzen. Die biblische Gottesrede jedenfalls ist weitgehend narrativ strukturiert.

Das Bild des *Schöpfergottes* wird vor allem in den Schöpfungserzählungen der Genesis (Gen 1–9) entfaltet, aber auch in einigen Psalmen (Ps 8; 19; 33;

¹⁵ Vgl. IV. Lateran-Konzil von 1215 n. Chr.: „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. DH 806.

¹⁶ A. Deissler, Art. Gott (AT), in: J. B. Bauer (Hg.), Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1994, 273. Vgl. auch E. Zenger, Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf 1993.

104; 139), bei Deuteronesaja (Jes 40,26; 42,5; 44,24; 45,12), in den Gottesreden des Ijobbuches (Ijob 38–41) und im Buch der Weisheit (Weish 11; 13).

Das Bild des *segnenden Gottes* findet sich vor allem in den Erzelternerzählungen der Genesis (Gen 12–36; 37–50), aber auch in weisheitlich geprägten Texten. Es gehört eng mit dem Bild des Schöpfergottes zusammen, näherhin mit dem Motiv der *creatio continua*. Der Segen qualifiziert ein vor allem hintergründiges, fortwährendes und alltägliches Handeln Gottes. Sein Bezugsrahmen ist die Schöpfung (Natur) und seine Bezugsgröße in erster Linie die Kleingruppe (Familie, Sippe). Die Gaben des segnenden Handelns Gottes sind vor allem Nahrung, Nachkommenschaft und Lebensraum (Land). Das Bild der segnenden Gottheit prägt insbesondere den Religionstyp der familiären beziehungsweise persönlichen Frömmigkeit. Dieser ist vor allem auf die Bewältigung von Alltagskontingenzen ausgerichtet.

Davon zu unterscheiden ist das Bild des *rettenden Gottes*. Das rettende Handeln Gottes wird im allgemeinen als vordergründig (öffentlich sichtbar), einmalig und außergewöhnlich dargestellt. Es durchbricht die alltägliche Erwartung und die gewöhnliche Wahrnehmung der Wirklichkeit. Es wird als Wunder verstanden. Die Bilder des *rettenden*, des *gebietenden* und *vergebenden* Gottes werden vor allem im Buch Exodus entfaltet: in der Erzählung von der Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens, der Gabe der Tora am Sinai und der Vergebung der Schuld nach dem Abfall des Volkes (Ex 32–34), wo JHWH sich zu erkennen gibt als »barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue« (Ex 34,6). Das Bild des rettenden Gottes findet sich aber auch in den Klage- und

Dankpsalmen. Das Bild des *richtenden Gottes* kommt vor allem bei den Propheten zur Sprache, insbesondere in der Verkündigung der vorexilischen Gerichtspropheten. In der uns überlieferten Endgestalt jedoch kennen die *Prophetenbücher* sehr wohl das Bild des *vergebenden* Gottes (vgl. Mi 7,18).

In der durchgehenden Lektüre der Schrift gehen die Bilder ohnehin ineinander über. Gerade das *richtende* Handeln Gottes kann als Ausdruck seiner *Liebe* verstanden werden (Hos 11; Weish). Die Bilder des *rettenden* Gottes und des Schöpfergottes können im Bild des *allmächtigen* Gottes weiter entfaltet werden.

Das rettende, gebietende, richtende und vergebende Handeln Gottes wird vorwiegend – wenngleich nicht ausschließlich – im Alten Testament als ein auf *Geschichte* bezogenes Handeln Gottes erzählt. Dass Gott die Geschehnisse der Völker lenkt, kommt vor allem in den Prophetenbüchern und der apokalyptischen Literatur (Daniel) zur Sprache. Es gibt auch Bücher, in denen (fast) all die hier aufgeführten Bilder präsent sind und aufeinander bezogen werden. Dazu gehört das Buch Deuteronomium, das in der Einzelaufzählung bisher noch nicht genannt wurde, das aber zu den zentralen Büchern des Alten Testaments zu rechnen ist.

Damit sind die wichtigsten habituellen Gottesmetaphern des Alten Testaments genannt. Im Kontext einer durch die neuzeitliche Aufklärung geprägten Kultur dürften nicht mehr alle von ihnen ohne weiteres zugänglich sein. Es ist sogar möglich, dass biblische Gottesmetaphern einem derart geprägten Bewusstsein den Zugang zum Geheimnis Gottes verbauen. Aufgabe der Theologie, insbesondere der Exegese, ist es, sie in kulturspezifischen Kontexten zu erschließen.

Bewusste (akzidentielle) Metaphern

Der Unterschied zwischen bewussten und unbewussten Metaphern hängt – wie bereits gesagt – vom Sprachempfinden ab. Dabei ist allerdings zwischen dem Sprachempfinden der Autoren auf der einen Seite und dem Sprachempfinden der Rezipienten auf der anderen Seite zu unterscheiden. Die Metapher von *Gott als Vater* ist im Kontext des Alten Testaments sicherlich eine bewusste (akzidentielle) Metapher, im Kontext des Neuen Testaments und der christlichen Rezeptionsgeschichte wird sie zu einer unbewussten (habituellen) Metapher. Im Alten Testament wird JHWH/Gott nur an etwa zehn Stellen direkt oder indirekt als Vater bezeichnet.¹⁷ Das Bild spielt hier also keine bedeutende Rolle.¹⁸ Anders im Neuen Testament, wo das Wort „Vater“ etwa 250 mal von Gott ausgesagt wird.¹⁹ Das christliche Gebet beginnt mit der Vater-Anrede Gottes (Mt 6,9; Lk 11,2), das Apostolische Glaubensbekenntnis bekennt den einen Gott als allmächtigen Vater (patrem omnipotentem). Ändert sich der Rezeptionskontext, kann sich auch das Metaphernverständnis ändern. Im feministischen Kontext wird man das Bild von Gott als Vater sicherlich nicht

mehr als unbewusste (habituelle) Metapher gebrauchen, und zwar weder als notwendige noch als selbstverständliche Metapher (den beiden Untergruppen der unbewussten Metaphern). Das Bild dürfte hier (wieder) als bewusste Metapher verstanden und – inzwischen auch außerhalb feministischer Kontexte – durch die bewusste Metapher von *Gott als Mutter* (vgl. Num 11,12; Jes 45,9–11; 49,14f; 66,13; Hos 11) ausbalanciert werden.

Zu den bewussten Metaphern des Alten Testaments rechne ich die Metaphern von JHWH/Gott als König, als Hirte²⁰, als Krieger, als Löwe²¹, als Fels, als Schutzburg, als Schild, als Arzt (Ex 15,26), als Vater, als Mutter, als Gemahl, um nur einige zu nennen.

Die Vielfalt biblischer Gottesbilder ist nicht als Schwäche, sondern als Stärke zu verstehen. Sie verweist darauf, dass die Wirklichkeit Gottes weder bildlich noch begrifflich eindeutig und abschließend gebannt werden kann. Das Lesen der Heiligen Schrift findet sein letztes Ziel nicht in der Aneignung eines semantisch exakt abgrenzbaren Gehaltes. Es zielt vielmehr auf die Begegnung mit jener Wirklichkeit, von der die Texte auf je unterschiedliche Weise Zeugnis ablegen.

¹⁷ Als Vergleich oder Metapher: Ex 4,22; Dtn 32,6; Jes 1,2; 45,9–11; 63,16; 64,7; Jer 3,19; 31,9; Ps 103,13; Spr 3,12.

¹⁸ An dieser Stelle sei auf die wichtige Studie von G. Vanoni, „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (SBS 179), Stuttgart 1995 verwiesen. G. Vanoni deutet den Befund etwas anders: „Die Quantität kann ... niemals Kriterium für bibeltheologische Werturteile sein“ (ebd. 12). „Die Vater-Vorstellung gehört wesentlich zur Gottesvorstellung des Alten Testaments“ (ebd. 11). G. Vanonis Anliegen besteht darin, die häufig anzutreffende Ansicht, das neutestamentliche Gottesbild sei aufgrund der dort breit belegten Rede von beziehungsweise zu „Gott als Vater“ der alttestamentlichen Rede von Gott, in der die Vater-Metapher nur schwach vertreten sei, überlegen, zurückzuweisen. Ich teile sein Anliegen und halte seine Argumentation für überzeugend. Er spricht allerdings auch zu Recht von einem „zurückhaltenden Umgang des Alten Testaments mit der Vaterbeziehung für Gott“ (ebd. 32).

¹⁹ D. Michel, Art. πατήρ, Vater, in: EWNT III, 1992, 125–135.

²⁰ Bei König/Hirt dürfte es sich innerhalb des alttestamentlichen (Rezeptions)Kontextes schon eher um unbewusste Metaphern handeln. »Wir« nehmen diese Form theologischer Rede heute eher als bewusst metaphorisch wahr.

²¹ In Hos 5,14 als Vergleich gebraucht.