

IV. Der Kanon und die interne und externe Mitte des Alten Testaments

Theologie soll nicht nur zusammenfassen, was es an theologischen Konzeptionen im Alten Testament gibt, und nicht nur der Geschichte dieser Konzeptionen in ihren geschichtlichen Kontexten nachgehen, sondern darüber hinaus sagen, was gelten soll. Da sie das nicht von sich her zu entscheiden, sondern vorgegebenen Entscheidungen nachzudenken hat, und da die überlieferten Entscheidungen nicht alle auf einer Ebene liegen, ist nach den Maßstäben zu fragen, an denen sie zu messen sind. Es gehört zur Besonderheit dieser Maßstäbe, daß sie sich gegenseitig auslegen und in ihrer Korrelation geltend zu machen sind.

1. Der Kanon und die „Endgestalt“

Der Kanon der heiligen Schriften des Judentums ist bekanntlich erst im ersten nachchristlichen Jh. endgültig festgelegt worden. Das Alte Testament der christlichen Gemeinde war umfangreicher und umfaßte über diesen Kanon hinaus (zumindest) die Schriften, die in der griechischen Übersetzung der heiligen Schriften, der Septuaginta, gesammelt sind. Erst die Reformation hat sich für den enger begrenzten hebräischen Kanon entschieden und den übrigen Schriften der Septuaginta als „Apokryphen“ einen zwar nützlichen, aber deutlich geringeren Rang eingeräumt.¹²⁰

Eine Entscheidung darüber, welcher Kanon in der christlichen Kirche gelten soll, ist hier nicht zu treffen und kann prinzipiell nicht deklarend getroffen werden, jedenfalls nicht von einzelnen – denkbar wäre nur eine ökumenische Entscheidung. Eine theologische Begründung der Bedeutung des umfassenderen Kanons der Septuaginta für den christlichen Glauben hat Hartmut Gese in einem wichtigen Aufsatz

120) „APOCRYPHA: DAS SIND BÜCHER: so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten / vnd doch nützlich vnd gut zu lesen sind“; So Martin Luther, Die ganze Heilige Schrift Deudsch, Wittenberg 1544/45, Nachdruck 1972, Bd. II, 1674.

1. Der Kanon und die „Endgestalt“

gegeben.¹²¹ In beiden Fällen ist mit der Auswahl von Schriften ein äußerer Rahmen abgesteckt, der theoretisch (aber wieder nicht von einzelnen) noch etwas erweitert werden könnte, mit dem jedoch eine theologische Grenzziehung vollzogen wird, die einen Maßstab setzt.

Wichtig ist, daß dieser Maßstab eine *äußere* Grenze zieht. Darin sind Schriften ausgewählt, die die theologischen Summen Israels am deutlichsten bewahren. Es kann aber keine Rede davon sein, daß alle Aussagen darin in gleicher Weise Geltung beanspruchen. Das ist für den Umgang der christlichen Gemeinde mit den Schriften des Alten Bundes evident. Die Speise- und Reinheitsgebote oder das Gebot der Beschneidung sind für sie nicht in unmittelbarer Geltung geblieben, die Erfüllung der Tora ist für sie nicht Voraussetzung der Gerechtigkeit, sondern Konsequenz der Rechtfertigung, Juden und Heiden sind für sie gleichermaßen zum Glauben gerufen, um nur einige Beispiele zu nennen: Aussagen, die sich der Auslegung des Alten Testaments angesichts des Gotteshandelns in Christus verdanken, aber doch deutlich einer gezielten Auswahl alttestamentlicher Texte. Das alles kommt schon im Zeugnis des Neuen Testaments zur Sprache, aber es gilt auch für andere Elemente wie den kriegerischen Geist des Deuteronomiums oder die Forderung der Ausrottung der (kanaanäischen) Landesbewohner oder das Talionsgesetz oder die Texte von einem blutigen endzeitlichen Völkerringert zugunsten Israels. Aber die christliche Gemeinde hat sich bezeichnenderweise kein „gereinigtes“ Altes Testament geschaffen: Auch solche Texte bleiben Teil der Heiligen Schrift, und das ist ein deutliches Signal für den Theologen, sie auszulegen und in ihrer Welt zu stehen.

Insofern ist die heute verbreitete Forderung nach einer Auslegung der kanonischen „Endgestalt“ des Alten Testaments berechtigt. Sie ist aber nicht unproblematisch, sobald man zugesteht, daß diese Endgestalt eine Vorgeschichte gehabt hat. Die Ausgabe „letzter Hand“ ist in vielen Fällen ein komplexes Gebilde, und um den Sinn zu ermitteln, den der letzte Bearbeiter damit verbunden hat, muß man zumindest seine Vorlage kennen. Wer von den Sinngebungen durch Autor und Bearbeiter absieht und den Text als von den Verfassern ganz zu trennende Größe

121) H. Gese, Alttestamentliche Hermeneutik und christliche Theologie, in: E. Jünger (Hrsg.), Theologie als gegenwärtige Schriftauslegung, ZThK.B 9 (1995), 65–81

allein der Subjektivität des Lesers¹²² ausliefern will, verzichtet auf die historische Auslegung, und das ist bei biblischen Texten nicht statthaft, weil sie sich auf die Wahrnehmung einer Geschichte Gottes mit seinem Volk beziehen. Mutatis mutandis gilt der gleiche Einwand, wenn man den abschließenden Akt der Kanonisierung als einen Vorgang verstehen wollte, der die Texte *grundsätzlich* von ihrer Geschichte ablöst. Kanonisierung ist zunächst ein Akt der Bewahrung, und die Verständnismöglichkeiten eines Textes werden dadurch insofern erweitert, als er nun im Kontext anderer Texte gelesen und an gesamtbiblischen Maßstäben gemessen sein will. Die Frage nach dem Eigen-Sinn eines Textes wird aber dadurch nicht erspart, und so ist man doch wieder genötigt, seiner Vorgeschichte nachzugehen und d. h. Literarkritik und Redaktionsgeschichte etc. zu betreiben. Der Einwand oder die Besorgnis, daß man sich damit auf schwankenden Boden begeben, kann deswegen nicht gelten, weil der Blick auf die „Endgestalt“ vor dem gleichen Problem steht und die Komplexität seines Sinngefüges nur nicht zur Kenntnis nimmt oder bewußt ausklammert.

Die „claritas scripturae“ ist durch die Unsicherheiten der Textgeschichte nicht verdunkelt. Die Probleme stellen sich überwiegend auch erst einer detailversessenen Exegese, die alle Widersprüche auflösen und ggf. durch kunstvolle Gedankenkonstruktionen überbrücken will; in den großen Zügen ist der Textsinn meist klar, und so sind die Texte in der frühen Auslegung, etwa im Neuen Testament, auch gelesen worden. Daß diese Auslegung eine eigene Methodik hatte, die heute nicht mehr anwendbar ist, kann hier außer Betracht bleiben.

Die Dinge werden übersichtlicher, wenn man Kanonisierung nicht als globale Entscheidung in der Endphase, sondern als einen sich über Jahrhunderte hinziehenden Prozeß betrachtet. Damit ist jetzt nicht nur die sukzessiv entstandene Verbindlichkeit der einzelnen Kanontteile oder Bücher gemeint, sondern mehr noch der überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Prozeß, in dem Vorlagen bereits einen gewissen Grad an Verbindlichkeit erlangt haben, aber ergänzt, kommentiert und durch Sammlung und Komposition mit anderen Texten in einen erweiterten Sinnzusammenhang gebracht werden können. Auch in diesem Prozeß werden andere Texte ausgeschieden und der Bestand kritisch gesichtet.

122) Die „leserorientierte“ Auslegung hat eine begrenzte Berechtigung darin, daß die Texte selbst einen Verstehensspielraum eröffnen und innerhalb dieses Spielraums unterschiedliche Zugänge ermöglichen.

Am deutlichsten lassen sich solche Vorgänge in den Prophetenbüchern studieren, und kritisch ist die Auswahl dort schon insofern, als „falsche Propheten“ – wie immer dieses Urteil zu begünden war – nicht aufgenommen oder nur in der Polemik überliefert wurden. Für unseren Zusammenhang bemerkenswert ist, daß Prophetenworte, die ursprünglich in eine ganz bestimmte geschichtliche Stunde gesprochen wurden, nun über diese Stunde hinaus Geltung bewahren und auf neue Situationen bezogen oder einen weiteren Sinn bekommen können.¹²³ Sie werden auch dadurch nicht grundsätzlich von der Geschichte losgelöst: Das Wort des Amos von Israels Ende blieb bis zu seinen geschichtlichen Realisierungen in Kraft, und es war nach dem Untergang Israels und Judas das Wort über ein vergangenes oder eher über ein weiterhin im Ende existierendes und auf Jahwäs Zukunft wartendes Israel. Aber es war darüber hinaus ein grundsätzliches Wort zum Wesen des Gottes, der so mit seinem Volk verfahren kann, ganz ähnlich, wie das in Jeremias Töpfergleichnis formuliert wird. Damit wird der Text nicht zur Allegorie für einen theologischen Lehrsatz, sondern entspricht der Eigenart des Alten Testaments, theologische Einsichten erzählend auf vergangene Gotteserfahrungen zu gründen.

Das eine Beispiel muß hier für zahllose andere stehen und zeigen: Dem „kanonischen“ Prozeß und seinen Effekten begegnen wir lange vor der abschließenden Kanonisierung der alttestamentlichen Texte. Seiner Struktur nach wäre er bis in die mündliche Überlieferung und in die Verarbeitung überkommener religiöser Tradition zu verfolgen – letzten Endes geht es dabei um die vielen theologischen „Summen“, die im Lauf des Überlieferungsprozesses zu bestimmen waren.¹²⁴ Der Blick auf den kanonischen Prozeß als einen Prozeß theologischer Entscheidungen macht zugleich deutlich, daß der Maßstab „Kanon“ zwar ein Ergebnis und zuvor viele Ergebnisse theologischer Entscheidungen bezeichnet, die zu beachten und zu respektieren sind. Aber da die Entscheidungen vielgestaltig und z. T. in sich widersprüchlich sind, bedürfen sie ihrerseits eines Maßstabs, und das gilt auch für die abschließende Umfangsbestimmung der Heiligen Schrift des Alten Testaments. Denn die Ent-

123) Vgl. J. Barthel, Prophetenwort und Geschichte, FAT 19, Tübingen 1997; H.-J. Hermisson, Zeitbezug des prophetischen Wortes, KuD 27 (1981/2), 96–110.

124) Vgl. dazu oben S. 25.

scheidung für diesen wie für jenen Kanon hat viele Gründe, manche historisch fragwürdigen (wenn z. B. die Verfasserfrage eine Rolle spielt), aber auch solche, die sachlich noch einmal darauf zu prüfen sind, ob sie mit der neuen Gotteserfahrung bestehen können. Bekanntlich war ja auch der Kanon zur Zeit Jesu und der frühen christlichen Zeugen noch offen.

2. Die Auslegung der „internen Mitte“ durch das erste Gebot

Als „interne Mitte“ des Alten Testaments hatten wir in Anknüpfung an Rudolf Smend die Aussage der „Bundesformel“, also Jahwes Zusage an Israel „Ich will euer Gott sein, ihr sollt mein Volk sein“ bestimmt. Wie man die Darstellung alttestamentlicher Theologie um diese Mitte anordnen könnte, hat Smend gezeigt. Aber es ging ja nicht nur um ein Ordnungsmuster für die vielfältigen Aussagen des Alten Testaments, sondern um einen Maßstab. Nun steckt in der Formel die Selbstverpflichtung Jahwes für Israel und die Verpflichtung Israels für Jahwe, und darin ist auch ein bestimmter Maßstab erkennbar: für Jahwe, daß er nicht in der Beziehungslosigkeit, als der nur Jenseitige verstanden sein will, nicht als ein „unbewegter Bewegter“, nicht als der Gott der Philosophen – man könnte wohl auch allerlei andere religiöse Ideen damit ausschließen. Für Israel bedeutet die Formel jedenfalls eine Inpflichtnahme durch diesen Gott. Aber damit wäre erst ein sehr allgemeiner Maßstab bezeichnet, der die spezifischen religiösen Probleme Israels nur am Rande betrifft – dem Gott der (griechischen) Philosophen ist Israel erst in später Zeit begegnet. Smend hat denn auch mit Recht darauf hingewiesen, daß diese Formel nicht einfach stehen gelassen, sondern ausgelegt werden soll.¹²⁵

Diese Auslegung gibt das Alte Testament auf mancherlei Weise, entscheidend jedoch mit der Forderung des ersten Gebots und dieser Forderung korrespondierend mit Israels Erwählung. Eine solche Auslegung gehört auch zur deuteronomischen Bundesformel, aber sie reicht weiter zurück und ist zur grundlegenden Bestimmung des Verhältnisses

125) „Von der ‚Mitte‘ her soll das Alte Testament nicht liegengelassen, sondern studiert werden.“ (R. Smend, Mitte [s. Anm. 29], 75).

„Jahwe und Israel“ geworden. Das erste Gebot im Dekalog umfaßt zusammen mit der „Präambel“ beide Seiten dieser Verhältnisbestimmung. Da mit der Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt vorrangig die Frage nach Gott und den Göttern gestellt ist, konzentrieren wir uns im Folgenden auf das erste Gebot und seine Geschichte.

Man muß sich dazu noch einmal die religionsgeschichtliche Lage „Israels“ vor Augen stellen. Was von seinem Gott zu sagen war, von seinem Wesen und seinen Werken, das hat es zu erheblichen Teilen von seiner religiösen Umwelt gelernt und in der Sprache dieser Umwelt formuliert. Mehr noch: „Israel“ selbst ist ja immer erst im Werden, stammt aus den „Völkern“ und ihrer religiösen Tradition, muß in dieser Welt seine Besonderheit erst gewinnen. Ginge es unter solchen Umständen nur um eine Gottesidee, so wäre Israels Gott kaum von den Göttern der Umwelt zu unterscheiden, weil man die meisten Züge dieser Idee auch in Israels Umwelt wiederfinden kann. Es gibt aber eine Ausnahme: Was Israel von anderen unterscheidet, ist die „Intoleranz“ seines Gottes, seine Forderung nach Alleinverehrung durch sein Volk. Das ist mit einer Gottesidee oder einer rein geistigen Gottesvorstellung nicht zu haben. In dieser „intoleranten“ Forderung ist Gott als Person gegenwärtig, und als Person hat er einen unverwechselbaren Namen, mit dem er sich Israel offenbart hat.

Es ist klar, daß das erste Gebot, zumal in seiner dekalogischen Formulierung, nicht schon am Anfang der Geschichte Jahwes und Israels stand. Sicher ist jedoch, daß es Vorstufen hat, die in nomadische Zeiten, vielleicht bis an den Sinai zurückgehen mögen. Die Anfänge sind uns verborgen, man kann nur die Spurensuche aufnehmen und Indizien für das „Jahwe allein“ sammeln.¹²⁶ Daß nicht erst Elia eine „Jahwe-allein-Bewegung“ initiiert hat, scheint mir sicher, aber wie schon einmal bemerkt, ist für die Theologie das Alter einer theologischen Aussage nicht entscheidend.

Wichtiger ist, wie der Forderung nach dem exklusiven Jahweverhältnis jeweils zu entsprechen war. Die Gebotstexte zeigen, daß es sich

126) So z. B. W. H. Schmidt, „Jahwe und ...“. Anmerkungen zur sog. Monotheismus-Debatte, in: E. Blum, Chr. Macholz, E. W. Stegemann (Hrsg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS für Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 435–447; Ders., Erwägungen zur Geschichte der Ausschließlichkeit des alttestamentlichen Glaubens, VT.S 61 (1995), 289–314.

um den Kultus handelt, so in der vielleicht ältesten Formulierung (Ex 22,19): Nur Jahwe darf man opfern, keinem anderen Gott. Das gilt auch für die übrigen Formulierungen des Gebots. Das Verbot in allen seinen Formen verbietet nicht Meinungen, Anschauungen, sondern redet konkret von einer *Praxis* und insonderheit von der kultischen Verehrung anderer Götter. Das ist aber nur für uns überhaupt auffällig, weil wir einen Unterschied zwischen Innerlichkeit und äußeren Formen machen. In der Welt des alten Israel wie seiner ganzen Umwelt ist eine Überzeugung – eine solche Überzeugung zumal – nicht bloß etwas Innerliches, sondern muß sich äußern; das heißt: Der Kult, die Praxis des Gottesdienstes, ist die selbstverständliche Folge.

Erheblich darüber hinaus gehen erzählende Texte, in denen Israel dieses Gebot übertreten hat. Das scheint nicht logisch – denn wie kann man ein Gebot übertreten mit einem Verhalten oder Tun, das von dem Gebot nicht erfaßt ist? – Daran zeigt sich indes nur, daß das Gebot nicht bei seinem Minimalsinn stehen blieb, daß eine Verpflichtung Israels im Hintergrund stand, die von dem formulierten Verbot immer nur partiell erfaßt war und die in jeder Gegenwart neu auszulegen war. So erwies es sich als ein Verstoß gegen dieses Gebot, daß man im Krankheitsfall zu Baal-Sebul (und seinen vermutlich heilkundigen Priestern) nach Ekron ging, um ein Heilungsorakel einzuholen – offenbar eine geläufige und lange unverdächtige Praxis (2Kön 1). So ist Jahwe allein für den Regen und die Fruchtbarkeit des Landes (1Kön 17–18; Hos 2) oder für die Rettung aus Kriegsnot (2Kön 3) zuständig. Auch dabei ist dem Gebot praktisch zu entsprechen, und sei es damit, daß man sich an den Jahwepropheten um ein Kriegsorakel wendet – noch bei Jesaja ist das die entscheidende Forderung, obwohl „andere Götter“ bei ihm gar keine Rolle spielen. Daß es um Israels Praxis geht, zeigt sich auch in der Selbstverständlichkeit, mit der noch das Deuteronomium davon ausgeht, daß andere Völker andere Götter haben. Im alten Jerusalem war das theologisch im Modell eines Pantheons mit Jahwe als König der Götter realisiert, und möglicherweise hatte das Modell zur Zeit Salomos auch seine bauliche Entsprechung mit dem Jahwetempel auf der Höhe und Kultstätten für Ausländer und ihre Götter im Umkreis,¹²⁷ ohne

127) Vgl. die polemische Darstellung des Deuteronomisten in 1Kön 11.

daß das Anstoß erregen mußte. Dabei ist es in Israel nicht geblieben und konnte es nicht bleiben; wo es am Ende bei Deuterocesaja nicht allein um die Rettung Israels, sondern die Rettung der Welt ging, war die Existenz der Götter als Götter ganz zu bestreiten.

Die Konzentration des ersten Gebots auf das konkrete Verhalten schließt keinesfalls aus, daß es *Folgen* für das theologische Denken hat. Im Gegenteil: Das ist in außerordentlichem Maß der Fall, und es sind zuletzt gerade die immensen theologischen Konsequenzen dieses konkreten Verbots, die die Besonderheit Israels ausmachen. Daß Jahwe einer war, allein für Israel zuständig (und dann in immer weiteren Dimensionen allein für die ganze Welt), das war nicht nur zu denken, sondern auch zu leben. Aber es war eben auch zu denken. In der Lehre von der Schöpfung ist das Gebot beispielsweise so geltend zu machen, daß es keine Entwicklung der Welt durch Differenzierung aus dem ureinen göttlichen Ursprung geben kann, daß Jahwe als Schöpfer der Welt prinzipiell von der Welt zu unterscheiden ist; diese Einsicht ist bei Deuterocesaja und in der Priesterschrift auf ihre theologische Summe gebracht.

Die Geschichte des ersten Gebots ist mit diesen wenigen Strichen anzudeuten, weil sie in unserem Zusammenhang wichtig ist, denn darin soll das Verhältnis „Jahwe und Israel“ je und je in Israels Praxis konkret werden. Zur Konkretion gehören die jeweiligen politischen Bedingungen der Existenz Israels, und die Darstellung einer Theologie des Alten Testaments muß auch die Abweichungen der Volksreligion einbeziehen, wie das ja schon in alttestamentlichen Erzählungen und vollends bei Hosea und Jeremia und danach in der deuteronomistischen Geschichtsdarstellung vorgegeben ist. Das hängt damit zusammen, daß „Israel“ eine komplexe Größe ist – schon seiner völkischen und religiösen Herkunft nach, aber dann im theologischen Sprachgebrauch als das Volk Jahwes: Für die meiste Zeit und den überwiegenden Teil der Texte des Alten Testaments ist „Israel“ eine Einheit, vor Jahwe nicht in Fromme und Frevler aufzuteilen und über die Einheit einer Generation hinaus auch mit allen vergangenen Generationen zusammenzunehmen.¹²⁸

128) Vgl. dazu oben S. 34 und H.-J. Hermisson, Jesus Christus als externe Mitte (s. Anm. 7), 208–214.

Der eine Gott dieses Volkes – mag es sich zuzeiten teilweise oder im ganzen nicht an das erste Gebot gehalten haben – stellt sich Israel mit seinem Namen vor, und unter diesem Namen hat er an Israel gehandelt: Er hat Israel aus Ägypten geführt, wie das dem ersten Gebot im Dekalog programmatisch vorangestellt wird. Religionsgeschichtlich gesehen ist das wieder ein Resultat, dessen älteste Elemente wir historisch nicht mehr eindeutig fassen können – man kann Gründe dafür nennen, daß „Israel“ ihm schon damals am Schilfmeer die Rettung verdankte, aber sicher ist das nicht, „sicher“, d. h. ein sicheres Fundament des Glaubens, ist letzten Endes überhaupt kein Ergebnis historischer Forschung: Eindeutig werden die Dinge vom Ende, vom Resultat einer langen Geschichte des Glaubens her, der seine Erfahrungen gemacht hat: Da ist nur ein Gott, dem Israel wie am Schilfmeer so in unzähligen Notsituationen die Rettung zu verdanken hatte.

Gott als Person mit einem unverwechselbaren Namen – darin ist er von den Göttern zu unterscheiden. Nur in dieser Konkretheit kann er ihnen gegenüber – die andere Namen tragen – seine Einzigkeit als Gott behaupten, anders träfen wir in Israel nur eine besondere Mischung religiöser Ideen des Alten Orients. Wenn Deuterocesaja die Existenz anderer Götter bestreitet, dann bedeutet das, daß alles, was es je an Gotteserfahrungen in der Welt gab, auf diesen einen Gott zurückgeht. Freilich: an Gotteserfahrungen, nicht an religiösen Eigenkonstruktionen des Menschen zu seiner Selbstrechtfertigung: Hier ist Karl Barths Vorbehalt gegenüber der „Religion“ geltend zu machen.¹²⁹ Aber das gab und gibt es im Judentum und Christentum ebenso wie in anderen Religionen. Was Offenbarung und was nur menschliches Wunschdenken ist, das hat die Theologie allemal erst zu unterscheiden und sich dabei an den Maßstäben zu orientieren, die ihr gegeben sind.

Die Personalität Gottes ist nicht nur in der strikten Forderung zur Alleinverehrung Jahwes vorausgesetzt. Im Deuteronomium ist die Mahnung an Israel, Jahwe von ganzem Herzen und ganzer Seele und mit allem seinem Vermögen zu *lieben* geradezu zu einer stehenden Wendung geworden, und dem entspricht die Liebe Jahwes zu Israel. Gegenseitige Liebe aber gibt es nur als personales Geschehen. Eine besondere Rolle spielt die Mahnung im Gefolge des israelitischen Grundbekennt-

129) S. o. S. 52 ff.

nisses: „Höre Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einer!“ (Dtn 6,4)¹³⁰. Es geht um seine Einzigkeit für Israel und um seine Einheit – wiederum als Person, die nicht in vielen lokalen Varianten zu lieben und zu verehren ist, sondern noch einmal ganz praktisch auch an einem Ort. Denn die Vielfalt der Heiligtümer birgt die Gefahr, ihn zu jener Vielzahl von Repräsentanzen göttlicher Mächtigkeiten zu machen.

Solche Personalität Gottes versteht sich eigentlich von selbst, und erst philosophische Theologie hat daran Anstoß genommen. Aber sie gehört zu Israels Gott und ist unverzichtbar. Das zeigt sich noch in einem anderen Bereich religiöser Sprache, der wiederum schwersten Anstoß erregt hat, auch in jüdischer und christlicher Theologie, und der ebenso unverzichtbar ist: in den Anthropomorphismen des Alten Testaments. Ehe wir darauf zu sprechen kommen, ist jedoch von einem anderen Grundsatz des Jahweglaubens zu reden, mit dem er sich noch einmal von den Religionen seiner Umwelt unterscheidet: der Bildlosigkeit seiner Gottesverehrung, dem Bilderverbot.

3. Gott und Mensch und Bild. Die Auslegung der „internen Mitte“ durch das Bilderverbot und seinen theologischen Kontext

3.1 Bilderverbot und Gottesschau

Verstanden wird das Bilderverbot auf dem Hintergrund der Bedeutung der Bilder in Israels Welt. Sie sind Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch, Transparente zum Göttlichen: Im Bild erscheint die Gottheit, und wiewohl die Bilder nicht einfach mit der Gottheit identisch sind, werden sie das im Akt und im Moment der Verehrung. Die Götterbilder in ihrer kultischen Funktion bilden aber nur den religionsgeschichtlichen Kontrast, vor dem eine theologische Entscheidung Israels ihren Sinn bekommt. Es geht darin um nichts Geringes, sondern um die zentrale Frage, auf welche Weise Gott und Mensch in Beziehung treten können, und hier also um eine abgrenzende Bestimmung, auf welche Weise das nicht möglich ist. Tritt Gott dem Menschen *als Person*

130) Die Wendung wird unterschiedlich übersetzt; die Wiedergabe in zwei Nominalsätzen ist sprachlich am einfachsten.

gegenüber, so doch nicht im Bild. Ist Jahwe als Person mit einem unverwechselbaren Namen von den Göttern unterschieden, so wird mit dem Bilderverbot die Eigenart seiner Personalität bewahrt.

Man muß einen Augenblick bedenken, welche große Bedeutung Bilder ganz allgemein für den Menschen haben, heute nicht wesentlich anders als in der Antike. Menschen leben in Bildern. Erinnerung ist in erheblichem Umfang in Bildern angelegt, und so ermöglichen Bilder die Orientierung in der Welt. Die umfassendste Bildbeziehung des Menschen ist sein Weltbild. Dies Bild verbindet den heutigen viel stärker mit dem antiken Menschen, als er das wahrhaben will. Das sogenannte „alte Weltbild“ bezeichnet ja nichts anderes als das „In-der-Welt-Sein“ des Menschen, heute wie damals, und bei allem naturwissenschaftlichen Wissen hat sich daran nichts Wesentliches geändert: Der Mensch lebt im begrenzten Raum, nicht im unvorstellbaren, gar nicht mehr zur bildlichen Anschauung zu bringenden multidimensionalen Raum von 20 Milliarden Lichtjahren. Das bloße Wissen von fernen Welten ändert daran nichts, das Weltall ist nicht der *Lebensraum* des Menschen. Es ist auch nicht der Lebensraum des Raumfahrers, der ja nur in der kleinen Raumkapsel und in seinem Bezug zur Erde existiert. So oder so kann man sich im Weltall nicht orientieren. Die größte und die kleinste Welt, die der Atome und die des Weltalls, bleiben unserer Anschauung verborgen. Wir erfassen sie mathematisch oder in physikalischen Modellen, und so bewundernswert solche Einsichten sind, sie führen vielleicht zu einer Weltformel, aber nicht zu einer „Welt-Anschauung“: Wir „sind nicht im Bild“; wir „können uns kein Bild davon machen“.

Bilder sind in vielen Bereichen unentbehrlich, ja lebenswichtig für den Menschen. Bilder können aber auch zur Bedrohung werden: da, wo die Bilderflut eingesetzt wird, um die Wirklichkeit zu manipulieren, oder wo sie die Sprache verdrängt und am Ende zur Sprachlosigkeit führt. Es ist also geboten, das Verhältnis von Mensch und Bild zu bedenken. Das ist – unter einem besonderen Aspekt – auch ein Thema alttestamentlicher Theologie.

Das Alte Testament spricht von den Grenzen menschlichen Bildbegehrens im Bilderverbot: Von Gott darf der Mensch sich kein Bild anfertigen.¹³¹ Was das für christliche Theologie bedeuten kann, ist viel schwieriger zu sagen als beim ersten Gebot. Man muß zuerst unterstreichen, daß es im Alten Testament um die „mit Händen gemachten“ Bilder

131) Selbstverständlich gab es im alten Israel Bilder (S. Schroer, In Israel gab es Bilder, OBO 74, Freiburg/Schweiz/Göttingen 1987), wahrscheinlich auch Jahwebilder, obwohl das bislang nicht eindeutig nachzuweisen ist. Für die Theologie des Alten Testaments ist das in der Summe ohne Belang, es ist längst von der Kritik der auf das Alte Testament hinführenden Religionsgeschichte erfaßt; aber diese ganze Geschichte ist ein Thema der Theologie! Auch das Bilderverbot hat eine Geschichte und steht zumindest als formuliertes Verbot nicht am Anfang. Vgl. W. Zimmerli, Das Bilderverbot in der Geschichte des alten Israel. Goldenes Kalb, Eherne Schlange, Mazzeben und Lade (1971), in: ders., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie, Ges. Aufs. II, TB 51 (1974), 247–260. Eine späte Formulierung des Verbots vertritt Chr. Dohmen, Das Bilderverbot: seine Entstehung und Entwicklung im AT, BBB 62 (1985, 21987).

geht und allerlei Übertragungen auf Gottesvorstellungen nicht ohne weiteres zulässig sind, weil sprachliche Gottesbilder und Gottesvorstellungen für das Alte Testament kein Problem sind; davon ist noch zu reden. Aber angesichts zahlloser Gottesbilder in der christlichen Kunst genügt solche Präzisierung nicht. Man kann hinzufügen, daß es um die kultische Verehrung der Bilder geht und Israel sich darin von den Völkern unterscheiden soll. In einer Welt, in der Gottesbilder nur für solchen Gebrauch angefertigt werden, kann das die Forderung totaler Abstinenz von den Gottesbildern begründen. Für die Bilderstürmer der Reformationszeit, die unschätzbare Kunstwerke in den Kirchen zerstört haben, mag eine ähnliche Beurteilung der Dinge eine Rolle gespielt haben.

Man muß aber das Bilderverbot von seiner Intention her verstehen, dann zeigt es seinen besonderen, aber zugleich seinen weiteren Sinn. Es geht darum, daß der Mensch mit dem angefertigten Bild Gott begreifen will und doch verfehlt, weil er Gottes Freiheit antastet, weil er sich selber „einen Gott macht“ und damit Gott gerade nicht zu Gesicht bekommt.¹³² In den gleichen theologischen Sachzusammenhang gehört der alttestamentliche Satz, daß der Mensch Gott nicht sehen kann, ohne zu sterben. Eine kleine und fragmentarische Szene vom Sinai kann das verdeutlichen; da wird erzählt:

„Da stiegen hinauf Mose und Aaron, Nadab und Abihu und siebzig von den Ältesten Israels. Und sie schauten den Gott Israels; der Boden zu seinen Füßen war wie ein Gebilde aus Lapislazuli-Fliesen und gleich dem Himmel an Reinheit. Aber gegen die Vornehmen Israels reckte er seine Hand nicht aus: sie schauten Gott, aßen und tranken.“ (Ex 24,9–11)

Die Szene ist in bestimmtem Sinn eine Parallele zur Sinai-Theophanie:¹³³ Auch da geht es um die Erscheinung Gottes, und hier wie dort wird damit *Gemeinschaft* zwischen Jahwe und Israel begründet. Aber das ist zu präzisieren. Theophanie, Gotteserscheinung ist nicht dasselbe wie Visio Dei, Gottesschau. Dies ist ein in sich ruhendes Bild: Der Gott Israels kann „gesehen werden“. Jenes ist ganz Bewegung: Er erscheint, kommt herbei unter mächtigen Begleiterscheinungen – er „offenbart“ sich darin, aber ist doch auch darin verborgen. Ex 24,9–11 zeigt also

132) Vgl. H.-J. Hermisson, Gottes Freiheit – Spielraum des Menschen. Alttestamentliche Aspekte eines biblisch-theologischen Themas, ZThK 82 (1985) 129–152, 130–136.

133) Vgl. L. Perlit, Bundestheologie im Alten Testament, WMANT 36 (Neukirchen 1969) 183.185 f.

eine ganz andere Auffassung des Sinai-Ereignisses. Man kann nur sagen: In der Funktion läuft es auf dasselbe hinaus. Gott stiftet Gemeinschaft durch die Ermöglichung der Gottesschau, durch das (Opfer)-Mahl der Ältesten vor ihm. Und wie bei der Darstellung der Sinai-Theophanie ist die Szene in kultischen Kategorien erfasst (wie das wohl auch nicht anders möglich ist!). In der ganzen Szene fällt kein Wort, braucht auch nicht zu fallen. Es geht nur um diese Konstellation: Sie ist in ihrem Kontext, dem Kontext des Jahweglaubens, sprechend genug!

Nun darf man nicht fragen: Welches konkrete geschichtliche Ereignis steht dahinter? Man könnte nämlich nur sehr pauschal auf das Sinai-Geschehen, auf Jahwe vom Sinai und auf Israel verweisen. Die kleine Szene ist noch viel weniger Geschehensbericht als die Theophanieschilderung; sie ist viel mehr Deutung eines Wesenszuges dieser Konstellation: Jahwe-vom-Sinai/Israel.

Diese Deutung nimmt Farben aus religiösen Anschauungen der Umwelt auf, und zwar aus den Anschauungen sesshafter Kulturen. Jedenfalls dürften die Lapislazuli-Fliesen zu solchem religiösen Kulturlandgut gehören, und man kann fragen, ob sie nicht den Himmel, somit den Himmels-gott, somit wieder religiöses Kulturland erbe und dann auch einen Zug zur universalen Rolle Jahwes symbolisieren. Die Lapislazuli-Fliesen zu den Füßen Gottes – ein unscheinbares, aber außerordentlich sprechendes Symbol für den Gott, der im Himmel thront! Damals, am Sinai, waren solche Vorstellungen schwerlich schon geläufig, und man wird in spätere, sesshafte Verhältnisse verwiesen.

Aber wie immer es mit Herkunft und Deutung solcher Symbole für die Umgebung Gottes in diesem Bericht stehen mag¹³⁴ – in dieser Szene geht es wesentlich um etwas anderes. Der Text setzt voraus, daß die Gottesschau die große Ausnahme ist. *Eigentlich* kann man Gott nicht sehen; es ist tödlich; wer Gott sieht, muß sterben.¹³⁵

Wieder ist das ein Zug, der in der Umwelt Israels ganz ungewöhnlich ist, der offenbar in besonderer Weise zu Jahwe gehört: zu Jahwe, wie er sich Israel vom Sinai her offenbart hat.

Man könnte in den beiden Szenen vom Sinai geradezu einen Reflex der beiden grundlegenden Gebote für Israel sehen. In der Theophanie begründet Jahwe ein

134) Bezeichnend für solche Berichte ist, daß Gott selbst *nicht* beschrieben wird.

135) Ex 33,18–23; Ri 13,22; Gen 32,31; Jes 6,5 – alles Ausnahmesituationen! Vgl. noch 1Tim 6,16: φῶς οὐκ ὡς ἀνθρώπων, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται „der in unzugänglichem Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann“.

exklusives Verhältnis mit Israel: Das führt, im religionsgeschichtlichen Resultat, auf das erste Gebot. In dem Mahl auf dem Berg gewährt er die Gottesschau als Ausnahme, nicht als Regel. Das steht gewiß in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Bilderverbot, das ja, wenn überhaupt, gerade mit dem Gegenteil begründet wird: Israel habe am Sinai *keinerlei* Gestalt Gottes gesehen (Dtn 4,15–20). Aber in der Sache läuft es auf den gleichen Sinn hinaus wie das Bilderverbot.

Die Frage nach der Bedeutung des Bildes zwischen Gott und Mensch wäre danach so zu beantworten: Der Mensch kann und darf sich nicht selber ein Bild Gottes machen, aber Gott gewährt von sich her sein Bild in der Gottesschau – in der besonderen Ausnahmesituation. Man kann davon erzählen, aber sein Aussehen wiederum nicht beschreiben: nur, wie es „zu seinen Füßen“ aussah.¹³⁶ In diesem Sinn ist das Bilderverbot dann freilich auch auf die mancherlei Gottesvorstellungen zu übertragen, die Menschen sich selber machen, um sich selbst zu erlösen, sich ihre eigene Religion zurechtzulegen. Denn die „wahre“ Religion ist Antwort auf Offenbarung und kein eigenmächtiges menschliches Gebilde.¹³⁷ Dazu ist daran zu erinnern, daß dieser Grundsatz alle Religionen einschließlich der biblischen betrifft. Daß aber der Mensch seine Antwort auch bildhaft gestalten kann, ist damit nicht ausgeschlossen – wenn er sich der Gefahr der Festlegung und der falschen Vermenschlichung Gottes durch Bilder bewußt bleibt.

Das führt auf zwei verschiedene und doch zusammenhängende Hinweise des Alten Testaments in der Frage nach der Bedeutung des Bildes zwischen Gott und Mensch. Der eine kommt aus einer sehr spezifischen theologischen Konzeption der Priesterschrift, der andere ist ein verbreitetes und gar nicht spezifisch alttestamentliches Phänomen religiöser Rede.

3.2 Imago Dei

Einmal gibt das Alte Testament die überraschende Auskunft: Der Mensch, der sich keine eigenen Gottesbilder machen soll, ist selbst Bild Gottes. Die grundlegende Bedeutung von Gen 1,26 ff. für die theologische Anthropologie hat unzählige exegetische Untersuchungen ausgelöst,¹³⁸ die bis heute zu keiner Einigung geführt haben; hier müssen einige abgrenzende Sätze genügen.

136) Vgl. die Visionsberichte Jesajas (Jes 6) und Ezechiels (Ez 1)!

137) Vgl. das Gespräch mit K. Barth o. S. 52 ff.

Gen 1,26 ff. ist nicht repräsentativ für die Anthropologie des Alten Testaments; außer Ps 8 gibt es dazu kaum eine Parallele,¹³⁹ aber die Priesterschrift ist ein später theologischer Entwurf, der in alttestamentlicher *Literatur* kaum mehr Wirkungen zeigen kann. Ein gewisses Vorbild findet sich in der Berufungsvision Ezechiels, Ez 1,26:

„Ähnlichkeit wie das Aussehen eines Menschen war oben über ihm.“

Dort wird die menschengestaltige Erscheinung der Herrlichkeit Gottes angedeutet. Das setzt Korrespondenz voraus, ist aber noch nicht reflektiert auf das Verhältnis des Menschen zu Gott.

Die exponierte Stellung der Aussage von der Gottebenbildlichkeit verleiht ihr einiges Gewicht; gleichwohl ist sie zuerst als ein Stück *priesterschriftlicher* Theologie zu verstehen, nicht gleich als die Lehre des Alten Testaments vom Menschen. Erst dann kann man weiter fragen, ob darin nicht auch eine bestimmte Grundeinsicht des Alten Testaments über das Wesen des Menschen aufgenommen ist.

Die Vorstellung vom Menschen als Gottes Bild ist religionsgeschichtlich nicht singular, besonders in ägyptischen Texten belegt, vor allem als Aussage über den König: In ihm erscheint die (höchste) Gottheit auf Erden; er ist Gottes „lebendes Abbild auf Erden“¹⁴⁰. Im einzelnen ist das sehr differenziert, schon deshalb, weil das Ägyptische eine ganze Reihe von Bildbegriffen ins Spiel bringt, die nicht alle dasselbe besagen; hier muß das Pauschale genügen.¹⁴¹ Daneben begegnet in Ägypten sehr selten auch die allgemeinere Aussage von der Gottebenbildlichkeit aller Menschen;¹⁴² sie kommt aber als Vorbild für die priesterschriftliche Formulierung nicht in Betracht. Das Vorbild ist vielmehr die Königsaussage, und als ein solcher – als König, Herrscher – wird der Mensch ja auch im weiteren angesprochen.

138) C. Westermann, Genesis, BK I/1, 197–222. – W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17, Neukirchen 1973, 127–149. – E. Otto, Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten, FS G. von Rad (s. Anm. 41) 335–348. – H. Wildberger, Das Abbild Gottes (1965), in: ders., Jahwe und sein Volk, Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, TB 66, München 1979, 110–145. – O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Mit einem Beitrag von E. Hornung, Der Mensch als „Bild Gottes“ in Ägypten, München 1967. – W. Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, BN 68 (1993), 35–48.

139) Vgl. C. Westermann, Genesis, 204.

140) Vgl. E. Otto, a. a. O., (s. Anm. 138) 345.

141) Zur Differenzierung vgl. den Beitrag von E. Hornung in O. Loretz, Gottebenbildlichkeit (s. Anm. 138).

142) Lehre für König Merikare, Pap. Petersburg 1116A, 130–138, s. A. Volten, *Analecta Aegyptiaca* IV, Kopenhagen 1945.

Wenn Begrifflichkeit und Vorstellungsmaterial wieder religiöses Erbe sind, vornehmlich aus der Theologie Ägyptens, so ist doch evident, daß der Priester die Tradition in ganz anderem Sinn verwenden muß. Das wird klar, wenn man Zusammenhänge überschaut und nicht Motive vereinzelt – zur Gottebenbildlichkeit des Königs gehört dort beispielsweise göttliche Zeugung und Geburt des Gottkönigs. Das ist für die Priesterschrift durch das erste Gebot ausgeschlossen und erst recht nicht auf den Menschen als König nach Gen 1,26 ff. und Ps 8 zu übertragen. Aber wie ist dann Gottebenbildlichkeit des Menschen zu verstehen?

Die Beziehung zum Bilderverbot liegt nahe und ist auch öfter notiert worden.¹⁴³ Man hat erwogen, den Menschen als Bild Gottes von der Funktion her zu verstehen, die sonst die Gottesbilder haben: nämlich die Gottheit in Erscheinung treten zu lassen.¹⁴⁴ Aber auch wenn man Göttlichkeit des Menschen dabei ausdrücklich ausschließt,¹⁴⁵ kommt der Mensch als Ausnahme vom Bilderverbot nicht in Betracht, schon deshalb nicht, weil das Bilderverbot ja kultische Verehrung meint. Darüber hinaus könnte die Priesterschrift, die Jahwes Heiligkeit betont, nicht von solcher Erscheinung Gottes im Menschen reden.¹⁴⁶ Die Funktion des Ebenbildes Gottes ist im Unterschied zu der der Bilder zu bestimmen, und das Bilderverbot wird mit Gottes Menschenerschöpfungsakt nicht partiell aufgehoben.

Was bedeutet Gottebenbildlichkeit des Menschen dann? Ganz knapp kann man sagen: Sie bedeutet Herrschaft des Menschen über die Tiere und die Verwaltung des gemeinsamen Lebensraums Erde¹⁴⁷ als

143) Dafür ist bedeutungslos, daß für ‚Bild‘ hier *צלם* steht, während die Gottesbilder nur selten so bezeichnet werden – das Gottesbild heißt in der Regel *פסל* ‚Schnitzbild‘ oder *פסוקה* ‚Gußbild‘ oder auch *שקין* ‚Greuel‘ etc. Aber das alles konnte der Priester in Gen 1,26 ff. nicht gebrauchen.

144) So W. H. Schmidt, Schöpfungsgeschichte (s. Anm. 138) 144: „Wesen des Bildes ist es, das Abgebildete in Erscheinung treten zu lassen, so erscheint Gott dort, wo der Mensch erscheint“; ähnlich H. Wildberger, Abbild Gottes, a. a. O. (s. Anm. 138), 139: „Es gibt nur ein legitimes Bild, durch das Gott sich in der Welt manifestiert, und das ist der Mensch“. Noch weiter geht E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken, SBS 112 (1983), 90: Die Aufgabe des Menschen sei „wie ein Götterbild Erscheinungsweise und Offenbarungsmedium göttlicher Wirkmächtigkeit auf der Erde zu sein“.

145) Z. B. H. Wildberger ebd.

146) So mit Recht C. Westermann, Genesis, 211 f.

147) Vgl. W. Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, ThQ 161 (1981), 244–264. Ob die Herrschaft über die Erde ursprünglich ist, hängt an der Beurteilung des Textes in V. (26.)28; vgl. E. Zenger, Gottes Bogen (s. Anm. 144) 40 f.; P. Weimar, BN 23 (1984), 86 f., Anm. 23.

Stellvertreter (und nicht Repräsentant!) Gottes; sie bedeutet nach Gen 9,6 Unantastbarkeit seines Lebens: Mit beidem werden Elemente der Königstradition aufgenommen. Als Stellvertreter ist er in Gen 1 das Wesen, das Gott unmittelbar anspricht und damit in ein besonderes Verhältnis zu sich setzt,¹⁴⁸ und auch darin ist der Mensch in seiner königlichen Rolle gesehen.

Zu dem heute so kritisch gesehenen Herrschaftsauftrag ist hier nur zu bemerken, daß Herrschaft Verantwortung bedeutet, und daß der Begriff königlicher Herrschaft im weiteren theologischen Horizont, nämlich in den messianischen Texten, noch einmal neu ausgelegt wird. Es geht darin um die definitorische Kraft der *Entstehung* von Herrschaft; alttestamentlich gehören dazu die Stichworte „Ohnmacht des Messias“¹⁴⁹ oder „stellvertretendes Leiden des Gottesknechts“. Wird in solchen Konzeptionen das Modell königlicher Herrschaft wieder auf einen einzelnen konzentriert, so hat das seine tiefe Bedeutung für die Auslegung der Gottebenbildlichkeit aller Menschen im neutestamentlichen Horizont. Dafür nur zwei Beispiele: das Wort des Menschensohns beim Endgericht

„Was ihr getan habt einem dieser meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25,40)

oder die Bemerkung über Gottes- und Nächstenliebe:

„Wenn jemand sagt: „Ich liebe Gott“, haßt aber seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer nicht liebt seinen Bruder, den er sieht, der kann nicht lieben Gott, den er nicht sieht.“ (1Joh 4,20; vgl. 3,17)

In solchen Sätzen ist der Mensch Stellvertreter nicht nur in der Herrschaft, sondern auch im Dienst und im Sich-Dienen-lassen. Der Nächste, der etwas tut oder an sich tun läßt, ist nicht Gott – aber er vertritt ihn.

Natürlich steht das nicht in Gen 1,26–28, aber es paßt dazu, läßt sich damit verbinden, als Explikation von „Ebenbildlichkeit“. Gott setzt den Menschen in ein Sonderverhältnis zu sich – aber darin ist die Un-

148) W. Groß, a. a. O. (s. Anm. 147), 258 wendet ein: Angesprochen würden im Imperativ auch die Wassertiere (V. 22); dennoch sieht auch er in der anderen Formulierung V. 28 eine Hervorhebung der Anrede an die Menschen (Anm. 59). Man muß darüber hinaus bei den Segenselementen unterscheiden: Der Fruchtbarkeitssegen ist selbstwirkendes Wort; dagegen ist der Herrschaftsauftrag ein auszuführender Befehl.

149) Vgl. W. H. Schmidt, Die Ohnmacht des Messias. Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagungen im Alten Testament, KuD 15 (1969), 18–34.

terschiedenheit von Gott und Mensch gewahrt. Zugleich klingt damit ein theologischer Grundsatz an, der uns schon in der prophetischen Eschatologie begegnete: Gott definiert sich am Menschen – in seinem Handeln am Menschen; hier im Schöpfungshandeln. Auch solche Auslegung geht natürlich über den eigenen Sinn der Priesterschrift hinaus. Aber es ist die Aufgabe der Theologie des Alten Testaments, den ursprünglichen und so genau wie möglich zu ermittelnden Sinn der Texte darauf zu befragen, was er zum größeren Zusammenhang beiträgt.

Der Mensch als Bild Gottes: Da liegt Feuerbach nahe, und er hat ja berühmte Vorgänger in der frühen griechischen Philosophie.¹⁵⁰ Das Thema also: Projektion – des Menschen und seiner Wünsche und Träume auf den Himmel oder hier auf eine göttliche Figur. Nun sind wir über die ‚Wünsche und Träume‘ mit der Auslegung im alt- und neutestamentlichen Horizont längst hinaus. Aber schon die Intention der grundlegenden Aussage von der Ebenbildlichkeit ist damit verfehlt – auch außerhalb Israels. G. von Rad kann einmal sagen,¹⁵¹ nicht Gott sei anthropomorph, sondern der Mensch theomorph verstanden. Das heißt: Es kommt hier sehr wohl auf eine Denkrichtung an, und da war das Alte Testament zutiefst davon überzeugt, daß der Mensch nur dann recht verstanden sei, wenn er von Gott her verstanden war. Das ist wiederum in dem Satz von der Gottebenbildlichkeit bewahrt. Also nicht, wie man üblicherweise meint: Der Mensch ist erst einmal das Sichere und Klare, und dann kann man sich von da aus möglicherweise noch aufschwingen zu einer Gottesvorstellung. Aber nicht der Mensch ist das Maß aller Dinge und so denn zuletzt auch Gottes Maß. Sondern gerade umgekehrt: Was der Mensch ist, Ebenbild Gottes, das kann nur in Aussagen über das Verhältnis Gottes zum Menschen sachgemäß zur Sprache kommen.

Was ist also der Mensch als Ebenbild Gottes? Die orientalische Antike hat gewußt, daß er nicht „das Maß aller Dinge“ ist. Der Mensch das Maß aller Dinge – das war bekanntlich ein erkenntnistheoretischer und zugleich „aufklärerischer“ Satz des Sophisten Protagoras, und er hat ein begrenztes Recht, sofern er auf Möglichkeit und Vollzug von Erkenntnis bezogen wird. Man kann den Satz auch als weise Selbstbe-

150) Vgl. Xenophanes von Kolophon, fragm. 14–16; 6.–5. Jh. v. Chr.

151) Theologie I (s. Anm. 2), 159.

schränkung lesen (obwohl er so nicht gemeint war): menschliche Erkenntnis nur nach dem Maß des Menschen. Die religiöse orientalische Antike war demgegenüber nicht etwa mangelhaft aufgeklärt, ein gewisser Anthropozentrismus ist überall spürbar, beispielsweise in der Weisheit, aber auch in Gen 1. Aber sie hat den (hier nicht ausgesprochenen) Satz vom Menschen als dem ‚Maß‘ überboten durch das Wissen von einer definierbaren *Fremdbestimmung* des Menschen.

Die Einsicht der orientalischen Antike äußert sich in einer Reihe im Grundsatz ähnlicher Modelle: Sie gehen alle davon aus, daß der Mensch nicht von sich selbst her zu definieren ist, sondern von Gott oder den Göttern, und das heißt zunächst nur: von der ihm zukommenden Rolle in der Welt, von der Funktion in der Welt, von seinen Beziehungen zur Welt, von seinen Möglichkeiten in der Welt und seinen Begrenzungen durch Welt: variablen Grenzen, aber jedenfalls immer Grenzen. So oder ähnlich ließe sich in unsere Sprache übersetzen, was in den Religionen der Antike zur Debatte stand. Die spezifische Differenz *Israels* liegt darin, daß der *Gott*, von dem her der Mensch zu definieren ist, ein anderer ist, und insofern wird die Einsicht der altorientalischen Religionen noch einmal überboten. Dabei ist nicht zu vergessen, wieviel Israel im Gespräch mit den Religionen für die Wahrnehmung seines Gottes gelernt hat. Aber da bleibt im Gefolge des ersten und zweiten Gebots ein Unterschied mit theologischen Konsequenzen, konkret in diesem Fall: Auch in Ägypten können die Menschen „Ebenbilder“ des Schöpfer- und Sonnengottes heißen, und das meint wohl letztlich: gleichen Wesens, wenn auch unendlich unterlegen. Der Gott Israels dagegen ist nicht gleichen Wesens wie Welt und Mensch. Aber der Mensch ist definiert durch die Beziehung Gottes zum Menschen, durch eine Korrelation, die Gott gesetzt hat. Diese Korrelation muß näher ausgelegt werden: Das geschieht durch die Geschichte Gottes mit Israel hin immer aufs neue, es geschieht auf der Textebene auch im Fortgang des priesterschriftlichen Entwurfs, und es geschieht für den christlichen Glauben zuletzt am Kreuz, „in Christus“; so, daß dies Geschehen erneut die Nötigung zu seiner Auslegung provoziert, also Theologie.

3.3 „Menschlich von Gott reden“

Theologie muß menschlich von Gott reden, da sie anders nicht reden kann. Man muß aber fragen, ob solche Begründung mit dem begrenzten menschlichen Vermögen überhaupt zureicht. Sie ist dann unzureichend, ja unangemessen, wenn sie unterstellt, daß die menschliche Rede von Gott nur ein Notbehelf sei, nur uneigentlich, nur um menschlicher Schwäche willen. Denn das bedeutete, daß von Gott „wie er wirklich ist“ (oder ähnlich) überhaupt nicht die Rede sein könnte. Das ist ein philosophisches Vorurteil (oder eine Errungenschaft philosophischer Theologie), aber nicht biblische Theologie.

Das biblische Phänomen, an dem das hier noch zu zeigen ist, sind die Anthropomorphismen im Alten Testament. Denn darin erscheint „menschliche Rede von Gott“ in ihrem präzisen Sinn – nicht bloß, was selbstverständlich ist, daß Menschen reden, sondern darüber hinaus, daß Gott in solcher Rede in Menschengestalt vorgestellt wird, mit menschlichen Gemütsreaktionen auftritt, dazu mit menschlichen Handlungsweisen; dafür sagen wir abkürzend: Anthropomorphismen.¹⁵²

Vom alttestamentlichen Bilderverbot sind die Anthropomorphismen nie erfaßt worden, jedenfalls nicht in alttestamentlicher Zeit. Es liegt also etwas an der Differenz der sprachlichen zu den handwerklichen Bildern, entsprechend der Wahrnehmung durch Ohr oder Auge. Wieder ist aber daran zu erinnern, daß das Bilderverbot das kultisch verehrte Bild im Sinn hat. Dafür sind Anthropomorphismen natürlich ungeeignet.

Ein Zitat¹⁵³ zeigt das Gewicht der Frage. Es verweist auf einen Moment der frühen Kirchengeschichte:

„Cassian berichtet ... von dem lästigen Mönch Serapion, der selbst dann noch an der Ketzerei der Anthropomorphiten festhielt, als sogar der Bischof selbst (Cyrill von Alexandria) sich eingeschaltet hatte, um ihn von der Unhaltbarkeit seines vermenschlichten Gottes zu überzeugen. Nach endlosen Gesprächen gab der Mönch,

152) Zum Problem der Anthropomorphismen gibt es ein engagiertes dogmatisches Buch von Harminus Martinus Kuitert, *Gott in Menschengestalt. Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel*, BETH 45, München 1967 (Übs. aus dem Holländischen). Daneben ist der kurze und präzise Aufsatz von Eberhard Jüngel, *Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik* (1982), in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, Theologische Erörterungen III, München 1990, 110–131 zu nennen.

153) Zitiert aus dem Vorwort von H. M. Kuitert (s. Anm. 152).

durch soviel Gelehrsamkeit überzeugt, schließlich nach und bekannte seine Irrtümer. Die Zufriedenheit der Prälaten war jedoch nur von kurzer Dauer, so fährt Cassian fort, denn am nächsten Morgen meldete sich Serapion mit den Worten: „Heu me miserum! Tulerunt a me deum meum, et quem nunc teneam non habeo vel quem adorem aut interpellum iam nescio.“¹⁵⁴ Sein Glaube hatte die so eifrig unternommene Aufklärung nicht überstanden.“

Der Mönch gehörte zu den Sekten der „Anthropomorphiten“ – ein Sammelbegriff; sie verstanden die Bibel wörtlich und hielten an der Menschengestaltigkeit Gottes fest. Das andere Extrem der frühen Kirchengeschichte repräsentieren die Gnostiker, Marcion zumal: Er nimmt die Bibel auch wörtlich, verwirft darum den alttestamentlichen Gott. Denn der wahre Gott kann nicht menschengestaltig sein. Darin ist Marcion wieder mit der Kirche einig: die aber dennoch am Alten Testament festhält und nun die Anthropomorphismen mannigfach interpretieren muß. – Damit ist das Problem bezeichnet, das sich weit durch die Theologiegeschichte hindurchzieht, aber hier nicht zu verfolgen ist.

Dagegen ist lehrreich, wie das Problem in zwei bedeutenden alttestamentlichen Theologien aus der Mitte des 20. Jh.s verhandelt wird.¹⁵⁵ Ludwig Köhler hat ihm einen eigenen Paragraphen gewidmet (§ 3); er zeigt zuerst, daß Anthropomorphismen im Alten Testament überall geläufig sind: z. B. Gott spricht, redet, ruft, hört, sieht, riecht, lacht, pfeift. Er hat Augen, Ohren, Mund, Lippen, Zunge, Hände, Finger, Arme, Füße, Herz usw.¹⁵⁶ Zuvor hatte Köhler betont, daß dem „Gott des AT ... jeder geschlechtlich bestimmte Zug“ fehlt. „Die Geschlechtlichkeit ist ihm fern. Es wird von ihm als von einem Manne geredet, damit wir ihn nicht als Sache, Kraft, unpersönliches Wesen verstehen, sondern uns ihm personenhaft gegenübergestellt wissen. Aber diese Redeweise ist nur Zugeständnis an die menschliche Schwachheit des Begreifens, und sie ist nicht wirkliche, zutreffende Umschreibung eines Sachverhaltes. Gott ist kein Mann. Gott ist Gott schlechthin.“¹⁵⁷ Positiv beschreibt Köhler die Funktion der Anthropomorphismen: Sie

154) „Wehe mir Elendem. Sie haben mir meinen Gott weggenommen, und den ich nun behalten soll – den habe ich nicht, ja ich weiß nicht einmal, wen ich verehere oder anrufe.“

155) L. Köhler (s. Anm. 74); W. Eichrodt (s. Anm. 73). In neueren alttestamentlichen Theologien wird das Thema meist gar nicht oder nur am Rande behandelt. Eine Ausnahme ist die Theologie von H.-D. Preuß, Bd. 1, 280–283.

156) Belege a. a. O., 4.

157) A. a. O., 3.

sollen „Gott den Menschen zugänglich machen ... Sie tun Gott als personhaft dar. Sie verwehren den Irrtum, als sei Gott eine ruhende unbeteiligte abstrakte Idee ... Gott ist ein lebendiger Gott“.¹⁵⁸ Hier kommt Köhler zu treffenden Formulierungen und es ist – gegen Kuitert – belanglos, daß die alttestamentlichen Anthropomorphismen solche Front gegen die abstrakte Gottesidee nicht kannten, da sie das de facto leisten. Aber Köhler kommt zugleich in ein Dilemma: Dieser hier so lebendig geschilderte Gott ist nicht zutreffend, eigentlich, sondern bloß mit Rücksicht auf menschliche Schwäche so beschrieben. Und was ist dann der eigentliche Gott? – Die Darstellung Köhlers zeigt freilich, daß mit derlei Aussagen keine statischen Angaben über Gott gemacht werden sollen: keine Beschreibung eines absoluten Wesens – das wäre ganz verfehlt.

Bei Walter Eichrodt ist etwas anderes zu lernen. Er verhandelt die Anthropomorphismen im § 6, „Das Wesen des Bundesgottes“, A. „Die Aussagen über das göttliche Sein“ – und hier (im Anschluß an I „Der Personcharakter der Gottheit“) unter II. „Die Geistigkeit der Gottesvorstellung“. Der Zusammenhang ist bezeichnend für das Verständnis. Wieder ist der charakteristische Ausgangspunkt: Eigentlich ist Gott geistig, nur geistig vorzustellen – aber ... – Auch hier zuerst das Positive: Er ist Person, personhaft, nicht abstrakt, kein „Welturgrund“ etc. – wie schon daran ersichtlich sei, daß er einen Namen hat, und ich füge hinzu: Auch der Name Gottes ist ein Anthropomorphismus. *Aber:* Da lauert die Gefahr „allzu starker *Vermenschlichung der Gottheit*“,¹⁵⁹ vor allem eben in den Anthropomorphismen. Nun sieht Eichrodt darin auch etwas Nützliches: Der Vergleich mit der Religionsgeschichte läßt ahnen, „warum die alttestamentliche Stufe nicht von der Geistigkeit Gottes reden sollte. Denn überall, wo wir auf diesen lehrhaft verarbeiteten Begriff stoßen, da sehen wir die religiöse Unmittelbarkeit erlahmen und eine wirkliche Gemeinschaft mit Gott zweifelhaft werden. Die Religion schmilzt auf einen kühlen Deismus oder eine rationale Moralphilosophie zusammen oder sie verfällt in pantheistische Spekulationen, und sucht das religiöse Bedürfnis durch Gefühlsmystik zu befriedi-

158) A. a. O., 6.

159) A. a. O., 134.

gen.¹⁶⁰ Nur im Christentum – meint Eichrodt – könne man darauf verzichten, da die „Person Jesu“ im „Zentrum“ das nicht mißdeutbare „Zeugnis von dem persönlichen Gott“ gibt – unbeschadet der Geistigkeit Gottes. Und noch ein letztes Zitat: „So verstehen wir es als weise Selbstbeschränkung, wenn Gott sich zunächst als Persönlichkeit darbott und erfassen ließ, während sein geistiges Wesen wie von einem Schleier überdeckt blieb“.¹⁶¹ – Also: eine überwundene, aber pädagogisch notwendige *Vorstufe* religiöser Entwicklung.

Man muß das Anliegen dieser Theologien verstehen. Es entspricht einem zentralen Satz der Theologie: Gott bleibt Gott – als unverzichtbare Aussage neben dem anderen, ebenso notwendigen Satz: Gott kommt zur Welt, Gott wird Mensch. Wenn das notwendig gesagt und gedacht werden muß, stellt sich aber die Frage: Heißt „Gott bleibt Gott“ nach dem biblischen Zeugnis wirklich: „Gott bleibt Geist“? Wohl gibt es im Neuen Testament Aussagen, die scheinbar in diese Richtung gehen; aber wie grundlegend sind solche Formeln? In welchem Kontext stehen sie? Wie sind sie zu verstehen? Was meint also Joh 4,24:

„Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten.“

Das ist nach Rudolf Bultmann „keine Definition im griechischen Sinne, die die Seinsweise, die Gott an sich eigen ist, bestimmen wollte“, sondern „der Satz ... sagt, was Gott *bedeutet*, nämlich, daß er für den Menschen der Wunderbare sei, der wunderbar am Menschen handelt“.¹⁶² Da wird „Geist“ zu Recht im alttestamentlichen Sinn ausgelegt, und so hat der neutestamentliche Satz mit den idealistischen (oder philosophischen, gnostischen) Besorgnissen um Gottes Gottheit nichts zu tun. Wobei im übrigen zu bedenken wäre, daß ein idealistisches „Gott ist Geist“ ebenso welthafte Rede von Gott ist wie die anthropomorphe; und wieso „Geist“ etwas wesentlich Edleres sein soll als zum Beispiel „Hand“, das hat auch noch niemand gezeigt. Aber lassen wir das auf sich beruhen. Der biblische Gott ist zwar auch „Geist“; aber das ist nicht so „geistig“ wie bei uns gemeint. Denn Geist, רִיחַ, heißt als Gottesprädikat im Alten Testament wirkende, lebensschaffende oder

inspirierende göttliche Kraft. – Was läßt sich danach über die Anthropomorphismen im Alten Testament sagen?

a) Für beide Theologien hat die anthropomorphe Rede von Gott einen pädagogischen Sinn: Sie soll der völligen Abstraktion und Verflüchtigung Gottes wehren, ihn nicht zu einem bloßen Prinzip werden lassen. Man muß darüber hinaus positiv sagen: Die Anthropomorphismen reden von Gott als dem „lebendigen Gott“, als dem, der sich dem Menschen zuwendet und an den sich der Mensch wenden kann: der Mensch als das Bild Gottes und als sein Stellvertreter und Partner.

Gewiß ist anthropomorphe Rede von Gott kein Effekt der Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen – Anthropomorphismen sind ja viel älter und allgemeiner. Aber was allenthalben in Israel und seiner Umwelt ganz unreflektiert gebräuchliche Rede von Gott ist,¹⁶³ bekommt mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit in ihrem biblischen Zusammenhang einen theologischen und anthropologischen Grund. Ist der Mensch Stellvertreter, ist er als solcher verantwortlich, hat er demgemäß dem ihn ansprechenden Gott zu antworten, dann gehört zu seinem geschaffenen Wesen als Ebenbild auch die Möglichkeit einer Gott entsprechenden Sprache.

Dem Spott des frommen Xenophanes¹⁶⁴ aber, wie gute Gründe er zu seiner Zeit angesichts der homerischen Götter gehabt haben mag, kann man gelassen begegnen. Wenn denn die Ochsen Götter hätten und die Götter in ihrer Sprache die Gestalt von Ochsen annähmen, dann täten die Ochsen recht daran. Denn auch in den Tauromorphismen *der Ochsen* ginge es um einen Gott in Beziehung – zu Ochsen. Aber wir sind nun einmal keine Ochsen und sprechen die Sprache der Menschen.

Anthropomorphismen reden also von Gott in Menschengestalt nicht bloß der menschlichen Schwäche zuliebe. Wer mit einem philosophischen Gottespostulat im Hinterkopf argumentiert, der muß den eigentlichen Gott – Gott, wie er wirklich ist – im Verborgenen lassen, wie das schon Xenophanes erfuhr,¹⁶⁵ und mit einem uneigentlichen Gott vorlieb nehmen. Aber dann ist Gott in Wirklichkeit nicht offen-

160) A. a. O., 135.

161) A. a. O., 135 f.

162) R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK, Göttingen 1971/1962=1941, 141 z. St.

163) Ägypten ist ein Sonderfall, der hier nicht mehr erörtert werden kann.

164) S. Anm. 150.

165) Vgl. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, 55 f.

bar, und der Mensch ist verloren und in noch viel schlimmerer Weise orientierungslos als der Mensch im Weltall.

b) Beide Theologien beobachten, daß es im Alten Testament keine Entwicklung „nach oben“ gibt: Gerade die Propheten, Vertreter einer (angeblich) geistigen Religion, gebrauchen „schmerzlich“ viele Anthropomorphismen! Aber die Entwicklung findet wider Erwarten auch im Neuen Testament nicht statt – wiewohl sich hier gelegentlich Einflüsse zeitgenössischer Philosophie geltend machen mögen. Auch das Christentum kann offenbar auf das „menschlich von Gott reden“ nicht verzichten.

c) Wir haben zu Beginn aufgezählt, was alles an menschlichen Zügen – Körperteilen, Handlungen, Empfindungen erscheint. Gewöhnlich denkt man bei den Anthropomorphismen nur an die besonders drastischen Züge: an Körperlichkeit, menschlich banale Handlungen, theologisch anstößige Gefühlsregungen wie Zorn und Haß oder auch die Reue Gottes. Aber es gehört viel mehr dazu, sobald man einmal die Ebene der visuell anschaubaren Konkreta verläßt. Denn Wille und Plan Gottes, Liebe und Trauer, die Schöpfung durch das befehlende Wort oder die offenbarende Rede an Propheten und Gottesmänner sind durchweg Figuren nach der Analogie menschlicher Verhaltensweisen und Konstellationen, ebenso Gottes Herrschaft und Reich, sein Königtum oder sein Richteramt und vieles andere mehr. Wollte man das alles abziehen, bliebe wenig oder nichts vom Alten Testament – vielleicht das sprachlose fascinosum und tremendum, vielleicht das totaliter aliter, die Negation, aber nicht einmal eine mathematische Formel und auch nicht die aristotelische Gedankenfigur des „unbewegten Bewegers“, nichts, woran der Mensch sich orientieren könnte. Wäre das alles, kämen wir religiös zurück zu den sprachlosen Anfängen diffuser Machterfahrung oder zum redseligen Agnostizismus oder allenfalls, mit Heinrich Böll zu reden, zu „jenem höheren Wesen, welches wir verehren“.

Das zeigt nur: Die angestrebten Differenzierungen zwischen mehr oder weniger „geistigen“ Analogien menschlicher Rede von Gott taugen nichts, obwohl die *angemessenen* Metaphern sorgsam zu wählen und zu unterscheiden sind. Aber das gilt ja für jede theologische Aussage.

d) Wenige Beispiele mögen zeigen, wie die anthropomorphe Rede von Gott im Alten Testament gebraucht wird:

„Bei alledem weicht nicht sein Zorn,
und noch ist seine Hand ausgereckt.“ (Jes 9,11.16.20)

Das ist der Kehrvers in dem großen Unheilsgebet Jesajas über Nordisrael: Schlag auf Schlag hat das Unheil Israel getroffen, und Jahwe wird das zu Ende führen – bis zum Ende Israels.

Oder:

„An jenem Tag *pfeift* Jahwe der Fliege ... und der Biene ...“

das heißt, er holt Ägypten und Assur herbei (Jes 7,18).

Oder:

„... der Mund Jahwes hat geredet.“ (Jes 40,5)

Oder:

„Ewig hab' ich geschwiegen,
war still, hab an mich gehalten:
wie eine Gebärende will ich schreien,
stöhnen und (nach Luft) schnappen zumal.“ (Jes 42,14)
„... Der da *thront* über dem Kreis der Erde,
so daß ihre Bewohner wie Heuschrecken sind.“ (Jes 40,22)

Das könnte man seitenweise fortsetzen – es sind beliebig „erblätterte“ Beispiele. Was haben sie gemeinsam? Sie zeigen Jahwe in Aktion oder in Beziehung, immer in einer bestimmten Hinsicht, eine Tat, eine Verhaltensweise aussagend; auch die Körperteile werden gerade um ihrer Funktion willen, also wieder in Bezug auf die Aktion, genannt. Das heißt negativ (worauf Köhler auf seine Weise hinwies): Sie sind in aller Regel nicht Feststellungen, keine statischen Beschreibungen Gottes „an sich“. Das widerspräche gerade ihrem Wesen. Selbst da, wo auf bestimmte Weise von „Gott an sich“ die Rede ist: nämlich vom verborgenen Gott, der schweigt – da ist solch Anthropomorphismus von der Beziehung, vom Reden, vom Offenbarsein Gottes her geprägt und allein möglich.

e) Demnach heißt „menschlich von Gott reden“ nicht sagen: Gott ist dies und das (ein Mann zum Beispiel). „Jahwe ist ein Kriegsheld“ (Ex 15,3) – um noch ein Beispiel zu geben – soll sagen: Er hat sich als solcher erwiesen. „Menschlich von Gott reden“ bedeutet vielmehr: diesem Gott entsprechen. Das heißt, *sachgemäß* von dem Gott reden, der in Beziehung bleibt, der sich in seinem Handeln am Menschen definiert.

Dem entspricht menschliche (anthropomorphe) Rede von Gott so, daß sie metaphorisch und damit gerade „eigentlich“ von Gott redet.

Metaphorische Rede ist sammelnde Rede, die mehr zur Sprache bringen kann und deren „Mehrwert“ zuletzt unaufgebbar ist.¹⁶⁶

f) Anthropomorphe Rede von Gott ist notwendig, aber nicht jede anthropomorphe Rede von Gott ist sachgemäß. Das Gebot der Sachkritik gilt hier wie anderwärts auch. Oft umstrittene Anthropomorphismen sind etwa die vom *Zorn* und von der *Eifersucht* Gottes.¹⁶⁷ Aber nun ist ja keine Frage, daß gerade die Rede von Gottes *Eifersucht* einen unverzichtbaren Grundsatz des Jahweglaubens, den Satz von Jahwes Einzigkeit, so interpretiert, daß er nicht eine abstrakte religiöse Wahrheit bleibt, sondern den Menschen unbedingt angeht. „Monotheismus“ allein wäre nur ein religiöses Spitzenprodukt, eine denkerisch-philosophische Abstraktion, wie sie auf andere Weise auch anderwärts zu gewinnen war.¹⁶⁸ Aber in Israel ging es darum, der realen Forderung des einen Gottes zu genügen und deswegen auf die geheime oder offene Vergöttlichung der aus der Welt heraus begegnenden Mächte zu verzichten.

Ähnlich wäre nun zu fragen, wo die Rede vom *Zorn* Gottes ihren sachgemäßen theologischen Ort hat. Sie ist ja wie die Rede von seiner Liebe ein Hinweis auf das göttliche Engagement und dann speziell auf den Ernst seines Anspruches an den Menschen, seiner Forderung, der der Mensch zu entsprechen hat, schließlich Hinweis auf das Gericht über die Sünde. In den gleichen Sachzusammenhang gehört der oft als ganz unangemessen empfundene Anthropomorphismus von der *Reue* Gottes. Daß damit entscheidende Aussagen des Jahweglaubens zur Sprache kommen, hat Jörg Jeremias eindrücklich gezeigt.¹⁶⁹

g) An dieser Stelle ist nun auch von dem Anliegen feministischer Theologie zu reden, Gott in weiblichen Metaphern zu begreifen. Wenn das im Alten Testament nur begrenzt geschieht, so hängt das wieder mit einer Sachkritik an den Religionen der Umwelt des alten Israel zusammen.

166) Vgl. dazu E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, (1974) = ders., *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen*, BETh 88, München 1980, 103–157.

167) Vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzes im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 352.

168) Eine sehr instruktive Erörterung der mit dem Begriff anstehenden Probleme gibt E. Stolz, *Einführung* (s. Anm. 61), 4–21.

169) J. Jeremias, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, Bibl.-theol. St. 31, Neukirchen 1997.

men: Die weiblichen Gottesmetaphern sind besetzt durch Fruchtbarkeit, Sexualität, sie sind ihrem Wesen nach polytheistisch und heben die Transzendenz Gottes auf, indem sie die Welt vergöttlichen.¹⁷⁰ Weibliche Gottesmetaphern haben heute in einer kräftigen Strömung der feministischen Theologie das gleiche Ziel. Aber wo man die gebotenen Grenzen wahrt und sich zugleich vor Absurdität und Geschmacklosigkeiten hütet, da soll man allerdings fragen, in welchen weiblichen anthropomorphen Metaphern Gott heute *sachgemäß* zur Sprache kommen kann. Nur: Solange es dabei um den Unterschied der Geschlechter geht, droht erneut die Sexualisierung Gottes und damit ein grundlegendes Mißverständnis des Gottes Israels. Sexualität ist die gute Gabe des Schöpfers, keine geeignete Gottesmetapher.

h) Nach solchen Abgrenzungen zurück zur Hauptlinie. Wir sagten: Anthropomorphe Rede ist sachgemäße Rede von dem Gott, der sich in seinem Handeln am Menschen definiert, und der nur so – indem er zum Menschen kommt (oder am Ende „Mensch wird“) – angemessen als der gedacht, geglaubt, bekannt werden kann, der Gott bleibt. Er ist der offenbare Gott, und er ist der „verborgene Gott“ nur in dieser Klammer: als der offenbare Gott (man denke nur an das Motiv der Klagepsalmen: Gott schweigt, verbirgt sein Angesicht). Daß er offenbar ist, bedeutet nicht, daß es keine Grenzen menschlicher Einsicht und Erkenntnis gäbe.

Anthropomorphe Rede von Gott ist entsprechende Rede von dem Gott, der sich neu und endgültig in seinem eschatologischen Handeln am Menschen definiert. Das bedeutet für die christliche Gemeinde: in seinem Handeln an Jesus Christus.

Von daher – von dieser Summe her – sind die Anthropomorphismen hier theologisch verstanden. Das ist keine abstrakte Deutung für das Stichwort „Anthropomorphismen“. Es gibt sie ja allenthalben – in unzähligen Religionen, und so auch in Israels Religion. Aber von einem solchen neutralen Beobachtungsort her versteht man die Anthropomorphismen des Alten Testaments nicht zureichend. Sie verweisen über sich hinaus – im Zusammenhang eines eschatologischen Gotteshandelns, das am Kreuz vollendet wird.

170) Das wird augenscheinlich in den großen Schöpfungs- und Weltentstehungskonzeptionen des Alten Orients.

Und im Blick darauf darf man am Ende sagen: Die Formel „Gott wird Mensch – in Christus“ – ist der Anthropomorphismus aller dieser Anthropomorphismen. Sie ist ihr Maß.

4. Die Auslegung des Alten Testaments durch die „externe Mitte“

Von der Personalität Gottes waren wir ausgegangen, die sich im Verhältnis Jahwes zu Israel und seiner Auslegung im ersten Gebot wie im Bilderverbot und seinem theologischen Umfeld entschieden zur Geltung bringt. Diese Personalität wiederholt sich in der „externen Mitte“ des Alten Testaments, in der Person Jesu Christi, mehr noch: Sie kommt darin zu ihrem Ziel. Das ist, wie es gar nicht anders sein kann, von dieser „externen Mitte“ her geurteilt: Die Wahrnehmung des neuen Gotteshandelns ist ja dafür die unabdingbare Voraussetzung.¹⁷¹

Von dem Standort am „Ende der Geschichte“ her ist es evident, daß in der Person Jesu Christi verschiedene „Überlieferungsgeschichten“, also theologische Traditionen des Alten Testaments als Elemente der Religionsgeschichte Israels, an ihr Ziel kommen.

Gewiß nicht alle, denn wie in jeder theologischen Summierung, die angesichts des neuen Gotteshandelns noch einmal zu vollziehen war, sind Unterscheidungen und Ausschlüsse nötig. Wenn Paulus die Rechtfertigung *aus Glauben* als zentrale Bedeutung des Christusgeschehens verstehen lehrt, so geschieht das in Anknüpfung an alttestamentliche Tradition: ausdrücklich etwa in der Auslegung der Abrahamgeschichte (Röm 4), der Sache nach unter Aufnahme einer anthropologischen Einsicht der Prophetie von der Unfähigkeit des Menschen, das Gute zu tun (Jer 13,23; 17,1; 17,9)¹⁷², die eine ganz neue Praxis Gottes notwendig macht (Jer 31,31–34 als Entsprechung und notwendige Ergänzung zu Jer 17,1). Mit dieser Anknüpfung werden zugleich Akzente für die Auslegung gesetzt, mit der andere Aussagen des Alten Testaments in den Hintergrund rücken oder zu negieren sind. Noch deutlicher sind An-

171) Vgl. o. S. 29.

172) Davon geht wohl nur Jer 17,1 auf Jeremia selbst zurück, aber die Frage der Originalität ist hier zweitrangig: Es ist eine Summe der vorexilischen Prophetie, in der jeremianische Texte wie Jer 5,1–5; 6,9–10; 6,27–30 oder ein jesajanisches Fazit wie Jes 30,8 ff. und viele andere summiert sind.

knüpfung und Widerspruch in anderen Fällen, schon in Jesu Lehre und Praxis – in den Antithesen der Bergpredigt wie in Jesu Stellung zum Sabbat,¹⁷³ mehr noch gegenüber Texten, die die endzeitliche Vernichtung der Völker feiern.¹⁷⁴ Aber hier ist daran zu erinnern, daß die Kirche den Kanon des Alten Testaments nicht in „gereinigter“ Gestalt übernommen hat, sondern alle seine Texte beibehalten, und das bedeutet, daß auch Abgrenzungen und Ausschlüsse gegenüber dem Alten Testament je und je neu mit der „externen Mitte“ und in Auslegung des Alten Testaments verantwortet werden müssen.

Gewiß wäre es eine falsche Auslegung, wenn christliche Völker die Zwangsbekehrung oder Ausrottung „heidnischer“ Völker mit dem Alten Testament, etwa mit der Forderung des Deuteronomiums zur Ausrottung der Landesbewohner, begründet haben sollten. Die Ausrottung ist im alten Israel nicht praktiziert worden, und die Forderung ist schon im alttestamentlichen Horizont nicht zu erfüllen, sondern nur in ihrer Intention zu verstehen: Israel soll seine Sonderrolle als Volk Jahwes bewahren und „nicht wie die Völker“ werden, denn andere Völker dienen anderen Göttern.

Mag also negativ manches evident erscheinen, so sind doch die Texte zuerst auszulegen, und dabei ist die konkrete Situation im Leben eines Volkes zu bedenken. Aber positiv ist einiges von vornherein festzuhalten.

Zu den theologischen Traditionen, die in der Person Jesu Christi zum Ziel kommen, gehört der Grundzug des „Immanenzwillens“ des jenseitigen Gottes.¹⁷⁵ Wir sind jenem Grundzug auch in der Beziehung Jahwes zu seinem Volk, „Jahwe und Israel“ als der internen Mitte des Alten Testaments, begegnet, als einer wesentlichen Gottesaussage, die auch da nicht aufzugeben war, wo das Ende Israels anzusagen war.¹⁷⁶ Man könnte überlegen, ob die „externe Mitte“ nicht wieder als eine Relation zu bestimmen wäre, etwa „Jesus Christus und das neue Gottesvolk aus Juden und Heiden“. Doch das gehört zur Auslegung dieser Mitte; *zuerst* ist festzuhalten, daß die neutestamentlichen Zeugen in Person und Geschichte Jesu Christi selbst die Beziehung von Gott und Mensch wahrgenommen haben.

In der Beziehung der christlichen Gemeinde zu Jesus Christus kommt der theologische Maßstab, der mit der Exklusivität des Verhält-

173) Marth 5,21 ff.; Mk 2,23–28; 3,1–5.

174) Die Frage des endzeitlichen Geschicks der Völker ist ja bereits im Alten Testament sehr verschieden beantwortet!

175) Vgl. o. S. 62.

176) S. o. S. 62 f. und 66.

nisses von Jahwe und Israel vorgegeben ist, erneut zur Geltung. Das erste Gebot wird von der christlichen Gemeinde im *solus Christus* bewahrt. Wieder ist das der entscheidende Maßstab, an dem jetzt nicht nur das alttestamentliche, sondern auch das neutestamentliche Zeugnis von Gott zu messen ist. Ist Gott mit Jesus Christus in seiner Gemeinde und in der Welt präsent, so ist das *solus Christus* jetzt die verbindliche Auslegung und Weiterführung des ersten Gebots. Was das *solus Christus* bedeutet, ist umgekehrt mit dem Zeugnis der ganzen Heiligen Schrift auszulegen. Diese Korrelation und Wechselbeziehung ist festzuhalten; daß sie kein leerer Zirkelschluß ist, muß sich am Verständnis der Texte erweisen.

Davon, daß auch das zweite Grundgebot Israels von der bildlosen Verehrung Gottes mit seiner Intention und seinem theologischen Umfeld im neutestamentlichen Geschehen zur Geltung und zu seinem Ziel kommt, war schon im vorigen Abschnitt die Rede, das ist hier nur zu ergänzen. Wenn mit dem Menschen als Bild Gottes das Bilderverbot nicht aufgehoben, sondern bestätigt wird, indem der Mensch als Gottes Stellvertreter in der Herrschaft über die Erde eingesetzt ist, so wird das hier noch einmal überboten. Was für die Menschheit *nicht* gelten kann – daß Gott da erschiene, wo der Mensch erscheint –, das gilt nun in der Tat von dem einen Menschen, mit dessen Geschichte und Geschick Gott sich identifiziert, in dem er sich noch einmal neu definiert. Das hat, wie schon angedeutet, Konsequenzen für die Rolle des Menschen als Gottes Stellvertreter in der Herrschaft über die Erde. Ist Gottes Herrschaft und Reich nicht mit Gewalt, sondern durch Leiden und Tod Jesu Christi gewonnen, so hat das Konsequenzen für den Sinn von Herrschaft überhaupt. Die Herrschaft Jesu Christi wird zum Maßstab der Herrschaft des Menschen (Matth 20,25–28). Wieder ist das schon mit Texten des Alten Testaments zu lernen.¹⁷⁷

Das alles ist hier nur anzudeuten. In einer Theologie des Alten Testaments wäre es in einer Auslegung der Texte zu entfalten, an die die neutestamentliche Theologie anknüpfen kann. Aber eine Bemerkung zum Umgang mit der vergangenen Religionsgeschichte ist noch nötig.

Wenn mit dem neutestamentlichen Maßstab, der „externen Mitte“ des Alten Testaments, auch theologische Entscheidungen der Religions-

geschichte Israels, sogar solche, die mit im Kanon versammelt sind, revidiert werden können, so bedeutet das *nicht* die Ermächtigung der Theologie, nach Belieben auf religiöse Erscheinungen der Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt zurückzugreifen. Das vornehmste und deutlichste Beispiel ist noch einmal das erste Gebot. Es geht in christlicher Theologie nicht an, unter Berufung auf religiöse Praktiken im alten Israel und vollends auf Glauben und Praxis seiner Nachbarn zur Verehrung einer Mehrzahl von Göttern zurückzukehren und so die Welt zu remythologisieren oder Jahwe eine göttliche Partnerin an die Seite zu stellen und im Effekt die Unterscheidung von Gott und Welt zu verwischen, die der Jahweglaube mit dem ersten Gebot gelernt hatte. Es bleibt, wie oben gezeigt, für den christlichen Glauben bei den grundlegenden Maßstäben, die aus Israels Religionsgeschichte und seiner Wahrnehmung Gottes erwachsen sind.

Die Frage, ob man nicht aus den Religionen der Vergangenheit – auch über den alttestamentlichen Kanon hinaus – und denen der Gegenwart etwas lernen könne, so wie Israel aus den Religionen seiner Welt gelernt hat, ist damit nicht abgewiesen. Man kann und soll das in der Tat, und ein sinnvolles Gespräch mit den zeitgenössischen Religionen setzt die Bereitschaft dazu voraus. Das alte Israel kann einmal davon sprechen, daß der *eine* Gott in aller Welt verehrt wird (Mal 1,11), und daß, theologisch gesprochen, Gottes Offenbarung über „sein Volk“ hinausgehen kann, ist begründet in seiner Freiheit. Aber für das, was Christen aus den Religionen lernen können, sind mit der Heiligen Schrift und ihrer *einen* Mitte klare Maßstäbe gesetzt. Von dieser *einen Mitte* ist zu reden, weil die „interne“ und die „externe“ Mitte des Alten Testaments in der einen Geschichte Gottes zusammengehören.

177) S. o. S. 85 f.

Schlußwort

Ist das Alte Testament ein Geschichtsbuch? Daran, daß es nicht nur von Israels Geschichte redet, sondern aus Israels Geschichte erwachsen ist, wie kompliziert das Verhältnis auch immer sei, ist allerdings gelegen. Wäre es anders, bewahrte es nur die Fiktionen von Romanschriftstellern nebst einigen Erbauungsschriften des 3. Jh. v. Chr., hätten seine Texte ihre Bedeutung wenn nicht ganz, so doch überwiegend verloren, für Juden und Christen.¹⁷⁸ Christliche Theologie müßte sich auf das Neue Testament konzentrieren und das Alte Testament nur noch als Ideologie des neutestamentlichen Zeitalters berücksichtigen.

Eine Religionsgeschichte Israels (oder eher Palästinas) kann das Alte Testament und damit auch eine Theologie des Alten Testaments nicht ersetzen. Ihre Bedeutung für die Theologie liegt allein darin, daß das Alte Testament in ihr, zusammen mit Israels Gesamtgeschichte, seinen geschichtlichen Realgrund hat.¹⁷⁹ Deshalb ist sie auch in die Theologie des Alten Testaments einzubeziehen.

Das Arbeitsfeld einer auf das Buch konzentrierten Theologie des Alten Testaments wäre danach in zwei Richtungen zu erweitern: in Richtung auf die Vorgeschichte des Alten Testaments in der Lebenswirklichkeit eines Volkes, aus dem Israel immer erst werden soll, und in Richtung einer theologischen Interpretation von dem Standort aus, der dem christlichen Theologen durch das neue Gotteshandeln angewiesen ist und von dem her das Alte Testament erst zum Alten Testament wird. Dieses neue Gotteshandeln liegt im Gefälle alttestamentlicher Ge-

schichte und wird nur in ihrem Zusammenhang verstanden, um wiederum zum Verstehenshorizont des Alten Testaments zu werden.

Ist die Theologie des Alten Testaments damit überfordert? Es gibt ja eine ganze Reihe von Versuchen, Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie zu verbinden. Aus älterer Zeit ist beispielsweise neben dem Werk von Bernhard Stade und Alfred Bertholet¹⁸⁰ die zweiteilige „Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage“ von Ernst Sellin¹⁸¹ zu nennen, und es spricht nicht gegen seinen Ansatz, daß die Durchführung und z. T. der spezielle Aspekt¹⁸² heute nicht mehr genügen. Neuerdings haben Werner H. Schmidt und Antonius H. J. Gunneweg¹⁸³ die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der Theologie wieder aufgenommen, aber auch Gerhard von Rad hatte mit dem der Theologie vorangestellten „Abriß einer Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen in Israel“ den geschichtlichen Horizont des Alten Testaments partiell gesondert dargestellt. Schließlich ist die Aufgabe begrenzt: Sie verlangt keine *er-*

178) N. P. Lemche, Irrweg (s. Anm. 55), 82 setzt, weil er das Alte Testament nur als Dichtung ohne Wirklichkeit begreifen kann, konsequenterweise an die Stelle der Beziehung zwischen Text und Geschichte die zwischen Text und Leser. Aber in dieser Beziehung soll erneut wahr werden, was einmal wirklich war.

179) Vgl. o. S. 36. – Auch R. Albertz, Religionsgeschichte Israels statt Theologie (s. Anm. 80), will die Religionsgeschichte Israels nicht vom Alten Testament ablösen, wenn es ihm darum geht, „mit Hilfe historischer Rekonstruktion den in den alttestamentlichen Texten ‚gefrorenen‘ Dialog in ein lebendiges Streitgespräch verschiedener israelitischer Menschen und Gruppen zurückzuübersetzen“ (23). Das ist erstrebenswert, nur kann die Darstellung dieses Streitgesprächs nicht *an die Stelle* einer Theologie des Alten Testaments treten, die allerdings neben dem Weg das Ziel, über den Streit hinaus das Ergebnis zu berücksichtigen hat.

180) B. Stade, A. Bertholet, Biblische Theologie des Alten Testaments, Erster Band: Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums, Tübingen 1905 (B. Stade), Zweiter Band: Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Jesu Christi, Tübingen 1911 (A. Bertholet).

181) E. Sellin, Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage, Erster Teil: Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, Leipzig 1933; Zweiter Teil: Theologie des Alten Testaments, Leipzig 1936.

182) „Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und Theologie des A. T. bilden zusammen eine untrennbare christlich-theologische Disziplin. Erstere schildert die Geschichte, d. i. das Werden und Wachsen der Religion des israelitisch-jüdischen Volkes ... Letztere schildert systematisch die religiöse Lehre und den Glauben, die sich in der jüdischen Gemeinde auf Grund der ... für heilig erklärten Schriften gebildet haben, aber nur, soweit sie Jesus Christus und seine Apostel als Voraussetzung und Grundlage ihres Evangeliums, als Offenbarung des von ihnen verkündeten Gottes anerkannt haben“ (Theologie, Erster Teil, 1). Die Einschränkung hat ihre Probleme, zumindest müßte sie nicht historisch, sondern theologisch formuliert werden, was Sellin im Nachsatz auch unternimmt: „soweit sie also, um Luthers im weitesten Sinne des Wortes zu verstehenden Ausdruck zu gebrauchen, ‚Christum treiben‘“. Zum speziellen Aspekt vgl. auch o. S. 52 mit Anm. 31. Nachdrücklich zu unterstreichen ist aber Sellins Feststellung: „Umgekehrt ist eine Theologie des A. T. ohne eine vorausgehende israelitisch-jüdische Religionsgeschichte ein Bau in die Luft hinein, bei dem verkannt ist, daß alle görtliche Offenbarung eine geschichtlich vermittelte ist“. Religionsgeschichte Israels und Theologie des Alten Testaments „gehören ... für die christliche Theologie organisch und untrennbar zusammen“ (a. a. O., 1 f.).

183) W. H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen 1996; A. H. J. Gunneweg, Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, postum herausgegeben von Irene Gunneweg und Manfred Oeming, Stuttgart, Berlin, Köln 1993.

schöpfende Geschichte und Religionsgeschichte, die es nirgends gibt; hier wie immer ist auszuwählen, aber nicht nur das, was das Alte Testament ausdrücklich akzeptiert, sondern auch das, wovon es sich absetzt. Eine eigenständige „Religionsgeschichte Palästinas im ersten Jahrtausend v. Chr.“ hat daneben ihren Sinn. Ebenso ist die „Biblische Theologie“ ein arbeitsteiliges Unternehmen, und der Anteil des alttestamentlichen Theologen daran ist die Frage, was die Texte des Alten Testaments zu dem neuen Gotteshandeln in Jesus Christus beitragen und wie sie im Horizont dieses Gotteshandelns zu verstehen sind.

