

# I. Theologische Überlegungen zur Rede von Gott

DIRK EVERS

## Kein Bildnis machen? Theologische Bemerkungen zur Dynamik von Gottesbildern

### 1. Einleitung

Die Frage nach dem Gottesbild oder den Gottesbildern ist eine in Auseinandersetzungen um den Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens oft anzutreffende rhetorische Figur. Dabei schillert der Begriff des Gottesbildes eigentümlich zwischen Voraussetzung und Konstrukt, wenn zum einen gesagt wird, dass das Gottesbild des Gesprächspartners bestimmt, was er als wahr oder gültig anzuerkennen bereit ist und er deshalb nicht anders denken und reden kann, als er es tut. Mit dem Gottesbild sind dann die *Voraussetzungen* des Gesprächspartners bezeichnet, von denen er immer schon her kommt. Zum anderen zeigt aber gerade die individuelle Variabilität der Gottesbilder, dass sie subjektiv zu verantwortende Entwürfe und Konstruktionen sind, die in der Geschichte und quer zu den Kulturen, also diachron und synchron, variieren können. Wenn man also vom Gottesbild des Gesprächspartners redet, sucht man ihn zwar auf seine unhintergehbaren Voraussetzungen anzusprechen, aber indem man dies tut, weist man zugleich darauf hin, dass diese als subjektive Überzeugung des Gegenübers ihrerseits wieder objektivierbar sind, so dass man sie herausarbeiten, darstellen, vergleichen, in ihrer Genese rekonstruieren und dann auch Kriterien zu ihrer Beurteilung aufstellen kann.

Wenn wir also danach fragen, was es denn mit Gottesbildern auf sich hat, so können wir nicht nur danach fragen, welche Inhalte sie haben, sondern wir müssen auch danach fragen, welcher erkenntnistheoretische Status ihnen zukommt und welche pragmatische Funktion dieser Begriff in den interdisziplinären Diskursen hat. Was also sind Gottesbilder? Und welche Rolle spielen sie, vor allem, wenn wir auf den Dialog zwischen Religionen und Wissenschaften schauen? Und sind Gottesbilder überhaupt legitim? Kann man *sich* ein Bild von Gott machen? Kann man in ein Bild fassen, was *andere Menschen* über Gott denken? Was ist überhaupt mit der Metapher Gottesbild gemeint?

Und heißt es eben nicht schon in den 10 Geboten: „Du sollst dir kein Bildnis machen.“? Wie immer man jedenfalls als christlicher Theologe die Frage nach den Gottesbildern beantworten mag, man muss sich auf jeden Fall zunächst mit der Tatsache auseinandersetzen, dass der Glaube an den Gott der Bibel jedenfalls mit einer großen Skepsis gegenüber Verbildlichungen Gottes einhergeht. Ich möchte deshalb zunächst in einem ersten Teil meines Beitrags auf die Dynamik der Gottesbilder im Alten und Neuen Testament eingehen, um im zweiten Teil den Begriff des Gottesbildes und das mit ihm verbundene semantische Feld genauer zu analysieren. Den Abschluss bilden sechs zusammenfassende Thesen.

## 2. Gott und Gottesbild

### 2.1 Das Bilderverbot des Alten Testaments

Der alttestamentliche Gottesglaube war ein bildloser Glaube, und diese seine Bildlosigkeit kennt in der unmittelbaren Umwelt Israels keine Parallele. Das Bilderverbot muss dabei im Zusammenhang des Fremdgötterverbots in Israel verstanden werden. So wie das erste Gebot die Verehrung fremder Götter überhaupt ausschließt, so soll das Bilderverbot die *Form* der Verehrung des einen Gottes wahren: „Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen ...“ (Ex 20,4; Dtn 5,8). Über das erste Gebot hinaus verbietet es, Kultbilder von Gott herzustellen. „Israel soll Jahwe allein verehren, und es soll ihn ohne Bild verehren.“<sup>1</sup> Das setzt voraus, dass die Adressaten dieses Gebotes die Möglichkeiten der Gottesverehrung im Bild kannten, und dass sie sie nicht nur als eine Möglichkeit der anderen, sondern als eine Versuchung für sich selbst kannten. Die exegetische Forschung des Alten Testaments hat inzwischen denn auch herausgearbeitet, dass die Bildlosigkeit des Jahwekults ebenso wie seine Monolatrie eher Forderung als immer und überall Wirklichkeit waren. Dennoch gilt, dass die Bildlosigkeit insgesamt durchgängig prägend war, theologisch nie wirklich in Frage gestellt wurde und bis in die Anfänge Israels zurückreicht. Weder im älteren Tempel von Silo noch im Jerusalemer Heiligtum wurde je ein Bild von Jahwe verehrt. Zwar gab es figürliche Darstellungen wie die Cherubim über der Bundeslade, aber selbst die beiden goldenen Stierbilder, die Jerobeam I. in Bethel und Dan errichten ließ, waren wohl eher Postamente des an sich unsichtbaren Gottes. Und das Allerheiligste des nach-exilischen Tempels war dann vollkommen leer. Wir haben jedenfalls keine Hinweise dafür, dass die bildlose Gottesverehrung erst im Laufe der Geschichte Israels eingeführt wurde,

<sup>1</sup> Hermisson, H.-J., Gottes Freiraum – Spielraum des Menschen, ZThK 82, 1985, 129–152, 134.

und was immer sich an Bildern in der Religionsgeschichte des alten Israel findet – und sei es noch so harmlos gewesen –, hat sofort Proteste provoziert. Und so findet sich neben den entsprechenden Verboten in den alten Gesetzessammlungen eine ausgearbeitete Polemik gegen Götterbilder vor allen Dingen bei den Propheten Hosea (Hos 8,4ff.; 10,5f.; 11,2; 13,2) sowie bei Jesaja und Jeremia. Bildliche Verehrungen Gottes gehören also „zur verworfenen, nicht zur bewahrten Religionsgeschichte Israels“.<sup>2</sup>

Warum aber ist das so? Warum dieses eigentümliche Beharren auf der Bildlosigkeit, so dass der Gott Israels im Bild nicht mehr der Gott Israels, sondern so etwas wie ein Fremdgott wäre? Ich will nur zwei wichtige Punkte markieren und im Übrigen auf den Beitrag von Christian Link zu diesem Band<sup>3</sup> verweisen. Die Fortsetzung des Bilderverbots macht klar, worum es geht. Es geht um ein von Menschen gefertigtes Abbild von irgendetwas, „das im Himmel droben oder unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist“ (Ex 20,4; Dtn 5,8), also um die Herstellung einer figürlichen Abbildung Gottes in Analogie zu innerweltlichen natürlichen Gestalten. Erläutert wird dieses Verbot durch den Zusatz, dass der Mensch sich nicht vor solchen figürlichen Abbildungen niederwerfen und ihnen dienen soll. Ein Bild also würde den Menschen in ein falsches Abhängigkeitsverhältnis bringen zu Gestalten, die der israelitische Glaube als bloße Geschöpfe versteht. Die Götzenpolemik der Propheten Hosea und Jesaja treibt diesen Punkt noch weiter. Wer sich einen Gott als Abbild herstellt, projiziert in dieses Abbild seine eigenen Ängste und Wünsche. Die Götter der anderen Völker sind falsche Götter, weil sie zuerst eingebildet und dann abgebildet werden. Die mit den Kultbildern zur Erscheinung gebrachten Mächte „verstricken den Menschen in seine eigenen Einbildungen“.<sup>4</sup> Dagegen gilt es, die Differenz von Welt und Gott, von sichtbarer Schöpfung und unsichtbarem Schöpfer unbedingt zu bewahren, damit der Mensch nicht seinen eigenen Einbildungen verfällt.

Doch, und das ist mein zweiter Punkt, wie kann Israel dann Gott erfahren und verehren? Im Alten Testament wird dies an einer Stelle erörtert. Eine spätere Erläuterung im Deuteronomium setzt das Bilderverbot mit dem Vorgang der Offenbarung am Berg Horeb bzw. Sinai in Verbindung, in deren Verlauf Mose die zwei steinernen Tafeln der Gebote erhielt. „Nehmt euch nun um Eures Lebens willen gut in acht“, heißt es da, „denn damals als der Herr mitten aus dem Feuer zu euch redete, da habt ihr keinerlei Gestalt<sup>5</sup> wahrgenommen“ (Dtn 4,15). Und es wird gleich angeschlossen, dass sich deshalb Israel kein figürliches Kultbild verfertigen und es nicht anbeten und ihm dienen soll. Damit ist klar,

<sup>2</sup> Hermisson, H.-J., a.a.O. (Fn 1), 135.

<sup>3</sup> Link, Ch., Gottesbilder und Bilderverbot, in diesem Band, 26ff.

<sup>4</sup> Assmann, J., Was ist so schlimm an den Bildern? in: Joas, H. (Hg.), Die Zehn Gebote. Ein widersprüchliches Erbe? 2006, 17–32, 23.

<sup>5</sup> Hier steht dieselbe Vokabel wie beim Bilderverbot.

was im Mittelpunkt der Offenbarung in Israel steht: das Wort Gottes in den geschichtlichen Offenbarungen. Gott hat eine Geschichte mit dem Menschen und redet mit ihm, und der Mensch soll darauf antworten und Gott darin dienen, dass er seine Gebote hält. Der Gott Israels, der es aus dem Sklavenhause Ägypten befreit hatte, redet und der Mensch soll antworten. Aber in ein handfestes Bild lässt er sich nicht bringen.

Eine Traditionslinie aber gibt es denn doch, deren Textbestand zwar eng begrenzt ist, die aber große Wirkung entfaltet hat und in der von einem Bild Gottes die Rede ist. Dazu gehört vor allem die bekannte Stelle zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der Schöpfungserzählung der Priesterschrift Gen 1,26f: „Lasst uns Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich. ... Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn“. Diese knappen Formulierungen, die noch an zwei weiteren Stellen im 1. Buch Mose wiederholt werden (Gen 5,3; 9,6) sagen allerdings nichts darüber aus, worin diese Gottesebenbildlichkeit besteht und haben zu vielen Deutungen geführt, die uns an dieser Stelle jetzt nicht weiter zu interessieren brauchen. Es bleibt immerhin bemerkenswert, dass in der biblischen Tradition allenfalls der Mensch, und zwar nicht der besondere Mensch, weder der religiöse Heroe, noch der König oder Pharao, der in Ägypten als Abbild des Sonnengottes verstanden wurde, sondern der Mensch als solcher in seiner Menschlichkeit als Gottes Bild in Frage kommt.

Ich muss es bei diesen Andeutungen belassen. Wichtig war mir der Hinweis darauf, dass seit Abraham, dem Vater des Glaubens, der Glaube Israels und der Christenheit nicht in einer abbildhaften Repräsentation seinen angemessenen Ausdruck findet, sondern ihm Vorgänge zugrunde liegen, die nicht einfach in einem Bild festgehalten werden können. Allenfalls der Mensch selbst in seiner Existenz, in seinen konkreten Bezügen und seinem Angesprochensein durch Gott kommt als Gottesbild in Betracht. Der alttestamentliche Glaube entwickelt also seine Gottesbilder nicht als Repräsentationen von Wirklichkeit, die als Bilder dann über die Wirklichkeit hinausweisen, sondern in Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Vorgängen, die er als den Menschen anredende und ihm seine Wirklichkeit allererst erschließende, religiöse Ursprungssituationen identifiziert und auf die er immer wieder zurückkommt.

Deshalb sind zwar Götterbilder verboten, doch sprachliche Bilder fallen nicht unter dieses Verbot. Im Gegenteil, die biblischen Schriften werden nicht müde, in immer neuen Bildern von dem Gott zu reden, der unsichtbar bleibt, und dabei auch ganz unbefangenen Anthropomorphismen zu verwenden. Dabei wird nicht einfach über oder von Gott geredet, es wird vor allem mit Gott geredet. Mit ihm wird gehadert, ihm wird geklagt und ihm wird Lob gesungen. Da wird Gott angerufen als König, als Richter, als Vater, als Mutter, als Retter und Helfer. Und so wie Gott eifert und zürnt, so erbarmt er sich, er schläft und schlummert nicht, er sieht und hört, er schafft die Welt und wirkt in der Geschichte. Vom Nomadengott der Väter über die Sinai-Offenbarung Jahwes bis

hin zum Gott des Königshauses in Jerusalem wird in immer neuen Geschichten so von ihm erzählt, dass diese Erzählungen Antworten sind auf das, was Israel als Gottes Gegenwart erfahren hat. Und zugleich werden diese Vorgänge kritisch begleitet von der prophetischen Botschaft, die ebenfalls oft mit eindrucksvollen Bildern und Gleichnissen, ja sogar Gleichnishandlungen Gottes Gericht und Gottes Neuanfang mit seinem Volk ansagte – eine Botschaft, die nach dem Zusammenbruch Israels im Exil die Universalität des Gottes Israels weiter steigerte und entgrenzte.

Im Laufe der Geschichte Israels wurden so immer neue Erfahrung mit dem Gott gemacht, der Israel begleitet, der sich nach Ex 3,14 statt einen Namen zu nennen Mose vorstellt als der, der er ist, oder wie Martin Buber und Franz Rosenzweig so treffend übersetzten: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde.“ Und Rosenzweig erläutert, dass damit eben „das Gegenwärtigsein, das Für-euch- und Bei-euch-dasein und -daseinwerden“ zum Ausdruck kommt.<sup>6</sup> Mit diesen Erfahrungen wandelte sich das Gottesverständnis Israels, begann so etwas wie die Arbeit an den sprachlichen Gottesbildern. Das Bilderverbot hat in diesem Zusammenhang also nicht den Sinn, Gott in eine unzugängliche Gestaltlosigkeit und Unerfahrbarkeit auszulagern, sondern es geht ihm um das Offenhalten der Deutungen, die primär Antwortcharakter haben: mit seinen sprachlich gefassten und vermittelten Gottesbildern antwortet der Glaube auf die Erfahrungen, die er mit Gott gemacht hat.

Ich spreche dabei bewusst abstrakt vom Glauben und nicht vom einzelnen Glaubenden, denn auf Gottes Gegenwart dadurch zu reagieren, dass man ihr Ausdruck verleiht, ist kein solitärer oder gar solipsistischer Vorgang. Er vollzieht sich immer durch, mit und für eine Gemeinschaft. Denn ebenso wie die Offenbarungen Gottes Anredecharakter haben, hat auch die menschliche Antwort darauf Vollzugscharakter, indem sie in einem neuen Daseinsverständnis und in einer Gestaltung des eigenen Lebensvollzuges im Licht der erkannten Wahrheit zu ihrem Ziel kommt. Das durch die Gottese Erfahrungen provozierte Daseins- und Wirklichkeitsverständnis drängt zur Artikulation. Artikulation aber lebt von einer Sprach- und Erfahrungsgemeinschaft, die sie allererst ermöglicht.

## 2.2 Das Gottesbild im Neuen Testament

Wenn wir nun auf die Gottesvorstellungen des Neuen Testaments zu sprechen kommen, gilt zunächst, dass die Rede von Gott, wie sie die alttestamentlichen Traditionen entwickelt haben, ungefragt vorausgesetzt wird. Sodann gilt aber auch, dass nicht eine Theorie, ein Konzept von Gott entworfen wird, sondern die Erfahrung Gottes in der Geschichte Jesu Christi im Mittelpunkt steht,

<sup>6</sup> Rosenzweig, F., Kleinere Schriften, 1937, 188.

auf die die neutestamentlichen Texte antworten. Dabei ist durchgängig das Verständnis vorherrschend, dass Gott selbst so in die Geschichte Jesu Christi verwickelt ist, dass auch über Gott nicht mehr unter Absehung von dieser Geschichte geredet werden kann. So spricht z. B. Paulus abkürzend davon, dass wir an den Gott glauben, der Christus von den Toten auferweckt hat (Röm 4,24). Dabei wird das Verhältnis von Gott und Jesus Christus außer im johanneischen Schrifttum noch nicht problematisiert und systematisch reflektiert. Denn die Wahrheit des Anspruchs Jesu Christi zeigt sich in seinem Geschick, so dass auch das Verhältnis zwischen Jesus und Gott als ein Geschehen, „als ein geschichtlich-dialogisches“<sup>7</sup> Geschehen verstanden wird. Dass dann aufgrund der durch die Geschichte Jesu Christi vermittelten Erfahrungen auch neu über Gott geredet werden muss, wird in den neutestamentlichen Texten vor allen Dingen reflektiert, wenn die Artikulation des Christusgeschehens zu traditioneller, sei es jüdischer oder hellenistischer Gottesrede in Spannung gerät und im Gegenüber zu ihr expliziert werden muss.

Die Verkündigung Jesu hat ihr Zentrum darin, dass mit seinem Erscheinen das Gottesreich nahe herbeigekommen ist, dass also durch seine Verkündigung und sein Handeln etwas in dieser Welt geschieht, in dem Gott selbst auf dem Plan ist. Wer Jesu Botschaft auf die Lehre eines neuen Gottesbildes reduziert, missversteht „den performativen Aspekt in der Verkündigung Jesu“,<sup>8</sup> der sich in besonderer Weise in der Bildrede widerspiegelt, die Jesus selbst benutzt hat. Denn dass Jesus vorwiegend in Gleichnissen spricht, hat nicht darin seinen Sinn, dass von Gott eben nur in uneigentlicher Rede gesprochen werden kann. Vielmehr gilt, dass die Hörer der Gleichnisse durch die Geschichte, in die sie mit hinein genommen werden, angesprochen und in ein Geschehen verwickelt werden, das durch die Pointe, auf die das Gleichnis hinführt, sie die Gegenwart der Gnade Gottes erleben und entdecken lässt. Diese Struktur zeigt sich im ganzen Wirken Jesu, in seinen Begegnungen mit Einzelnen wie dem Zöllner Zachäus, dessen Leben dadurch eine radikale Wendung erfährt, aber auch in den Wundertaten Jesu oder in seinen gemeinsamen Mahlzeiten mit den religiös Ausgestoßenen und Deklassierten, in denen ebenfalls die Gottesherrschaft als ein die Menschen verwandelndes Geschehen anbricht. Von daher erschließt sich dann nach Karfreitag und Ostern den Jüngern und Aposteln das ganze Geschick Jesu mit Kreuz und Auferstehung als der grundlegende Durchbruch im Verhältnis zwischen Gott und den Menschen.

Damit wird zum einen fortgesetzt, was im Alten Testament angelegt war, dass Gott als Geschehen erfahren wird, in das der Mensch hinein genommen ist und das deshalb nach Deutung und Ausdruck verlangt, weil in dieser Artikulation der glaubende, das heißt der sich auf dieses Geschehen einlassende Mensch zu sich selbst findet. Doch zugleich ist dadurch, dass dieses Geschehen durch

<sup>7</sup> Demke, Ch., Art. Gott IV. Neues Testament, TRE 13, 645–652, 647.

<sup>8</sup> Ebd.

die Worte, die Geschichte und die Person Jesu Christi vermittelt ist, auch eine umgekehrte Bewegung in Gang gesetzt. Nicht mehr nur die Gotteserfahrungen verlangen nach immer neuen Antworten, in denen sie gedeutet werden und durch die das menschliche Leben Orientierungen empfängt, sondern umgekehrt alle Deutungen Gottes werden aufgehoben und eingefangen in dem Geschehen, in dem Gott Mensch wird. „Das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns“, so die folgenreiche Formulierung im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,14).

Es steht immer noch wie im Alten Testament das Wort im Vordergrund, nun aber das Wort in anderer Gestalt. Gott kommt selbst zur Sprache, Christus wird das eine Wort Gottes, indem in ihm die Nähe Gottes sich vollzieht. In ihm und durch ihn werden die Worte der Torah nicht einfach abgeschafft, aber doch auf ihre Intention, auf die Gottes- und Nächstenliebe hin konzentriert. Als Vollendung des Gesetzes ist Christus auch zugleich sein Ende. Und so kann nun auch im Neuen Testament wieder von einem, ja von dem einen Bild Gottes die Rede sein, das Christus selbst ist (vgl. Joh 12,45; 14,9; Röm 8,29; 2 Kor 3,18; 4,4; Phil 3,21; Kol 1,15). Es ist im Übrigen folgerichtig, dass nur wenige Generationen später auch der Umgang mit Bildern im Christentum erneuert wird. Zwar bleibt das Bilderverbot in Kraft, doch nach anfänglichem Zögern entsteht die reiche, allerdings immer wieder auch umstrittene Bildkultur des Christentums, die in der Ikonenverehrung der Ostkirche bis heute lebendig ist.

### 2.3 Die paradoxe Dynamik von Gottesbildern: Ein erstes Fazit

Halten wir nach dem bisher Vorgeführten einige grundsätzliche Erwägungen zur Dynamik der biblischen Gottesbilder fest. Zentral ist die Einsicht, dass Gottesbilder als Antworten auf Gotteserfahrungen entstehen, in denen der eigentlich unsichtbare und entzogene Gott die Wirklichkeit der Menschen so unterbricht, dass ihre Existenz sich neu bestimmt und durch dieses Ereignis in Anspruch genommen wird. Dabei ist entscheidend, dass das Entstehen und die Dynamik der Gottesbilder und -vorstellungen von dieser Dialektik von Sichzeigen und Entzogenein, von unmittelbarem Betroffensein und Unbestimmbarkeit geprägt sind. In den Gottesbildern wird etwas thematisiert, was eigentlich „nur da ist, indem es sich entzieht“.<sup>9</sup> Dass es sich entzieht und unverfügbar bleibt, schärft das Bilderverbot ein. Dass sich das Unverfügbare aber zeigt und dass es sich so zeigt, dass es den Menschen unbedingt angeht und nach Antwort von ihm verlangt, machen die Gottesbilder deutlich, mit denen die Gemeinschaft der Glaubenden ihren Glauben artikuliert.

<sup>9</sup> Waldenfels, B., Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie, in: Failing, W.E./ Heimbrock, H.-G./ Loth, Th.A. (Hg.), Religion als Phänomen, 2001, 63–84, 84.

Gottesbilder sind also der Versuch einer menschlichen Antwort, sich zum Unverfügbaren in ein Verhältnis zu setzen, so dass dessen Unverfügbarkeit bewahrt und nicht in ein Verfügbares transformiert wird, zugleich aber der Mensch sich glaubend, liebend, hoffend, aber auch lobend, fragend und klagend zu diesem Unverfügbaren verhalten kann. Darin wird die Paradoxie der Gottesbilder deutlich: sie sind aufgrund ihrer Orientierungsleistung unverzichtbar, aber zugleich geprägt durch das Bewusstsein, dass sie nicht die Sache selbst zu fassen vermögen.

Diese Grundstruktur ist allerdings eine, die man in vielen (vielleicht sogar allen?) Religionen wieder finden kann. Denn immer dann, wenn Religionen sich mit Transzendenz in Beziehung setzen, müssen sie sich in irgendeiner Form auf Unbestimmbares beziehen und dies zugleich so tun, dass soziale Formen gefunden werden, um gemeinsam und auf Dauer auf eine konstruktive Weise mit dem Unverfügbaren zu leben.<sup>10</sup> Es muss darum gehen, das Entzogene an das Konkrete zurück zu binden und es zugleich als das Entzogene im Hintergrund präsent zu halten.

Dabei ist die Versuchung, das Unverfügbare verfügbar zu machen oder zu beseitigen, immer gegenwärtig, wenn z. B. durch magische, kultische oder rituelle Praktiken Techniken zu seiner Beherrschung entwickelt werden oder wenn es durch eine institutionalisierte Heilsanstalt verwaltet werden soll. Aber auch an intellektuelle Rationalisierungen ist hier zu erinnern, die Notwendigkeiten konstruieren, wo der Zufall am Werk ist, oder Sinn unterstellen, wo Sinnlosigkeit herrscht – man denke nur an Hiobs Diskussionen mit seinen Freunden. Und so wird die Geschichte der Gottesbilder begleitet von der Geschichte dessen, was Jean-Luc Marion *Idolisierung* nennt und als die Versuche beschreibt, das nicht Fassliche in Bildern, und sei es in sprachlichen Bildern und gedanklichen Konstruktionen, zu fixieren.<sup>11</sup>

Wenn wir uns aber diese Zusammenhänge vor Augen halten, wird der Begriff des Gottesbildes selbst problematisch. Schon der Begriff des Bildes, auch wenn er metaphorisch gebraucht wird, suggeriert ja Distanz und Statik. Ein Bild hält immer etwas fest, und man kann es vor sich hinstellen, um sich nun zu ihm noch einmal betrachtend, beschreibend oder analysierend zu verhalten. Damit aber unterliegt die Rede von den Gottesbildern den gleichen Vorbehalten, die Martin Heidegger dem Terminus *Weltbild* gegenüber geltend gemacht hat. Der Begriff des *Weltbildes* suggeriert nach Heidegger, dass man über „das Seiende im Ganzen ... im Bilde“ sein könnte und es mit all dem, was zu ihm gehört, „als System vor uns steht“.<sup>12</sup> Damit aber zeigt sich im Begriff des Welt-

<sup>10</sup> „Religion“, so beschreibt Niklas Luhmann diesen Sachverhalt, „garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare“, Luhmann, N., *Die Religion der Gesellschaft*, 2000, 127.

<sup>11</sup> Vgl. Marion, J.-L., *L'idole et la distance. 5 études*, Paris 1977.

<sup>12</sup> Heidegger, M., *Die Zeit des Weltbilds* (1938), in: ders., *Holzwege*, 1957<sup>3</sup>, 82.



bildet ein Grundzug des durch Wissenschaft und Technik geprägten neuzeitlichen Denkens, wenn die Welt als Bild begriffen und darin durch den „vorstellend-herstellenden Menschen“ fest-gestellt wird. Denn wenn man sich das Bild der Welt gegenüber stellt und über sie im Bilde ist, so schwingt für Heidegger dabei der Wunsch nach Beherrschbarkeit der Welt mit. Das objektivierte Bild verspricht auch „das Bescheid-Wissen, das Gerüstetsein und sich darauf Einrichten“.<sup>13</sup>

Diesen Hinweisen Heideggers möchte ich im nächsten Abschnitt folgen und mich dazu dem Begriff des Gottesbildes selbst noch einmal kritisch zuwenden. Dabei sollen zunächst einige Überlegungen zur Begriffsgeschichte vorgestellt werden, in denen wir nach der Entstehung des Begriffs fragen. Danach soll er zu ähnlichen, weniger metaphorischen Begriffen ins Verhältnis gesetzt werden.

### 3. Die Ambivalenz der Rede von den Gottesbildern

#### 3.1 Überlegungen zur Begriffsgeschichte

Zunächst ist zu beachten, dass „Gottesbild“ kein präziser und geprägter Begriff der theologischen oder philosophischen Tradition ist, sondern eine Neubildung des 20. Jahrhunderts, die in ganz bestimmte Debatten einzuordnen ist. Das Grimmsche Wörterbuch z. B. kennt diesen Begriff noch nicht, sondern weist nur „Götterbild“ für heidnische Götterstatuen und Bilder nach.<sup>14</sup> Zwar wird dieser Begriff vereinzelt als Schlagwort im Sinne des heutigen „Gottesbildes“ in den Debatten des so genannten Weltanschauungskampfes gegen Ende des 19. Jahrhunderts verwendet, wenn etwa der Berliner Literaturhistoriker Eugen Wolff 1888 von dem „neuen Götterbild“ spricht.<sup>15</sup> Doch in Buch- und Aufsatztiteln taucht „Gottesbild“ erst in den 30er und 40er Jahren des 20. Jahrhunderts auf<sup>16</sup> und gewinnt dann eine gewisse Prominenz in den Debatten um die Entmytholo-

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Während „Götterbild“ vor allem die religiösen bildlichen Darstellungen Gottes insbesondere in den nicht-christlichen Religionen meint, steht das selten gebrauchte „Gottesbild“ entweder für dasselbe, als Kurzform für den Menschen als das Ebenbild Gottes oder aber für Christus.

<sup>15</sup> Vgl. Drehse, V./ Sparr, W., Die Moderne: Kulturkrise und Konstruktionsgeist, in: dies., Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, 1996, 11–29, 11.

<sup>16</sup> Als frühesten Nachweis habe ich Aulén, G., Den kristna gudsbilden, 1927, deutscher Titel: Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart, 1930, gefunden. Kann man mutmaßen, dass die Übersetzung aus dem Schwedischen für die Prägung des Begriffs verantwortlich war?

gisierung der 50er und 60er Jahre.<sup>17</sup> Er wird dabei in augenfälliger Analogie zum Weltbild-Begriff gebraucht. Zwar ist der Begriff des Weltbildes mit dem Deutschen Idealismus prominent geworden und dort mit dem der Weltanschauung verbunden und zum Teil synonym gebraucht gewesen, doch erst in den Debatten um den Weltbildwandel zur Zeit des *Fin de siècle* wurde der Begriff des Weltbildes im heutigen Sinne gebraucht und auf die geschichtlichen Entwicklungen der Kosmologie, der Kulturen und Religionen angewendet, so dass er nun die zum anschaulichen Modell verbundenen Prinzipien und Vorstellungen des alltäglichen oder auch wissenschaftlichen Weltwissens einer Kultur bezeichnete. Es konnte etwa vom „Weltbild des mittelalterlichen Menschen“ oder vom Kopernikanischen Weltbild die Rede sein, und Max Planck sprach in einem Vortrag von 1908 von der „Einheit des physikalischen Weltbilds“.<sup>18</sup> Dass Weltbilder einmal mehr, einmal weniger mit normativen Ansprüchen einhergehen, ergibt sich aus der Tatsache, dass durch sie zugleich der Mensch seinen Platz im Kosmos und in den diesen konstituierenden Zusammenhängen zugewiesen bekommt. Dies kann mit mehr oder weniger starker ideologischer Färbung geschehen, so dass von einem physikalischen, aber auch einem mechanistischen, einem biologischen, aber auch einem biologistischen Weltbild die Rede sein kann.

Der Begriff des Gottesbildes, so vermute ich, hat sich bald darauf als Analogiebildung zum Weltbildbegriff etabliert. Er bezeichnet so etwas wie ein zusammenfassendes Gotteskonzept, das die Summe der fundamentalen inhaltlichen Bestimmungen für das Wort Gott in einer jeweiligen religiösen Tradition, Epoche oder Kultur in sich vereinigt und in seiner integrierenden und anschaulichen Funktion zur Ausrichtung und Prägung des Gottesverhältnisses des Menschen dient und sich zugleich mit normativen Ansprüchen verbindet. Und ebenso wie beim Begriff des Weltbilds die Vorstellung des Wandels der Weltbilder gleich mitgedacht wird und also im Grunde Weltbilder immer nur im Plural vorkommen, wird auch beim Begriff des Gottesbildes vom Wandel in der Moderne gesprochen, der etwa das „Gottesbild der kirchlichen Tradition“<sup>19</sup> als nicht mehr glaubwürdig und zeitgemäß erscheinen lässt, oder vom Zerschneiden des alten Gottesbildes und dem Bedürfnis nach einer modernen Variante spricht, die in den Vorstellungshorizont der Gegenwart einzupassen ist.

Im Übrigen weise ich noch darauf hin, dass der Begriff des Gottesbildes ebenso wie die Begriffe Weltbild und Weltanschauung eine Erscheinung der deutschsprachigen Diskussion ist und kein Äquivalent etwa im Englischen

<sup>17</sup> Vgl. z. B. Bultmann, R., *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*, in: ders., *Glaube und Verstehen* Bd. 4, 1965, 113–127. In der 3. Auflage der RGG verweist das Stichwort „Gottesbild“ auf den Teilartikel Trinität: V. In der Kunst!

<sup>18</sup> Planck, M., *Die Einheit des physikalischen Weltbildes*. Vortrag gehalten am 9. Dezember 1908 in der naturwissenschaftlichen Fakultät des Studentenkörpers an der Universität Leiden, Leipzig 1909.

<sup>19</sup> Bultmann, R., *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*, 113.

kennt. Dort ist vielmehr das deutsche „Weltbild“ als Lehnwort in philosophischen, kulturwissenschaftlichen und wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhängen durchaus gebräuchlich,<sup>20</sup> der Terminus „Gottesbild“ hingegen hat nicht nur kein Äquivalent, sondern ist auch als Lehnwort unbekannt.

Wir halten jedenfalls an dieser Stelle fest: Der Begriff des Gottesbildes ist eine durch die Auseinandersetzungen der Neuzeit geprägt Neubildung, die die Weltanschauungsdebatten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts voraussetzt. Er impliziert die Tatsache, dass Gottesbilder immer im Plural auftreten, sich entwickeln und ändern und in der Neuzeit unter besondere Herausforderungen geraten sind, und dass sie aufgrund ihrer normativen Implikationen in Konkurrenz zueinander stehen. Zugleich zeigt der Begriff, dass man sich der Pluralität und damit auch der Relativität der Gottesbilder bewusst ist und nun in eine beobachtende, deskriptive und also potentiell in diesen Fragen desengagierte Distanz zum Gegenstand treten kann. Wer über Gottesbilder spricht, muss nicht notwendiger Weise selbst ein Gottesbild haben. Der Begriff des Gottesbildes wird so eine weite, vor allem in popularisierten Kontexten gebrauchte Metapher, die immer schon das Bewusstsein der nach-auflklärerischen Moderne, ihr historisch-kritisches Denken, einen unauflöselichen Pluralismus und damit auch die angesprochene Distanz zum Gegenstand voraussetzt. Damit ist aber auch deutlich geworden: Gottesbilder sind eigentlich keine Bilder, sondern durch theoretische Operationen konzeptionalisierte geistige Vorstellungen, die nicht notwendigerweise Bildcharakter haben.

Damit komme ich zu meinem nächsten Punkt: In welchem Verhältnis steht der Begriff des Gottesbildes zu verwandten Begriffen wie Gottesvorstellung oder Gottesgedanke, die ähnliche Neuprägungen sind?

### 3.2 Gottesvorstellungen und Gotteskonzepte .

Das deutsche Wort „Vorstellung“ ist die Übersetzung des lateinischen *idea*, das sowohl Descartes als auch der britische Empirismus in einem bestimmten Sinne umgeformt und neu bestimmt hatten. Descartes bezeichnete *alle psychischen Akte* wie die bewusste Wahrnehmung von Sinneseindrücken, das bewusste Wollen und Wissen, aber auch die Wahrnehmung der eigenen Emotionen, insofern sie zugleich Bewusstseinsinhalte sind, als Ideen: Ideen sind „alles, was in unserem Geist“<sup>21</sup> residiert, sofern sie als „rerum imagines“<sup>22</sup>, als innere Bil-

<sup>20</sup> Vgl. den Eintrag „Weltbild“ im Oxford English Dictionary, dort mit „a view of life“ wiedergegeben.

<sup>21</sup> Descartes, R., *Œuvres de Descartes* Bd. III: Correspondance: Janvier 1640 – Juin 1643, Adam, Ch./ Tannery, P. (Hg.), Paris 1988, 392.

<sup>22</sup> Descartes, R., *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Lateinisch-Deutsch (PhB 27), 1996, 65–67 (III. 6f.).

der der Dinge, Gegenstände und Sachverhalte repräsentieren. Alle Vorstellungen aber, die sich auf anderes beziehen, also „Vorstellungen von etwas“ sind, sind wahrheitsfähig, weil sie in einem Ähnlichkeits- oder Entsprechungsverhältnis zu ihrem Gegenstand stehen, unabhängig davon, ob dieser eine sinnliche Wahrnehmung oder das eigene Gefühl zur Grundlage hat. Dabei kommt den Vorstellungen, die raum-zeitliche Gegenstände repräsentieren, ein größerer objektiver Sachgehalt zu, eine „*realitas obiectiva*“<sup>23</sup>, die dem Erkenntnissubjekt die Gewissheit gibt, dass es nicht selbst die Ursache dieser Vorstellung ist, sondern eine andere, unabhängig von ihm existierende Ursache vorhanden sein muss.<sup>24</sup> In den philosophischen Diskussionen des 17. und 18. Jahrhunderts wird dann vor allen Dingen darüber gestritten, ob die Ideen oder eine bestimmte Klasse von ihnen eingeboren sind und in welchem Verhältnis die Ideen zur Außenwelt stehen. Im englischen Empirismus werden von John Locke *alle* Tatbestände des Bewusstseins als *ideas* aufgefasst, während David Hume noch einmal unterscheidet zwischen *ursprünglichen Wahrnehmungen und Sinneseindrücken* und den nicht unmittelbaren, sondern *reproduzierten Vorstellungen oder Ideen*, die er noch einmal von den *operations of the mind* unterscheidet, die die Vorstellungen miteinander verknüpfen. Humes Absicht war es ausdrücklich, *the secret springs and principles* dieser Vorgänge im menschlichen Geist mit seiner Philosophie in Analogie zur Entschlüsselung der mechanischen Welt durch die Newtonsche Physik zu entdecken.<sup>25</sup> Unklar aber bleibt, und darauf weist die schottische Common-Sense-Philosophie hin, ob unter Vorstellung der *Bewusstseinsakt* oder der *Bewusstseinsinhalt* zu verstehen ist.<sup>26</sup>

An alle diese Überlegungen knüpft auch die deutsche Philosophie an, so dass der schulbildende Christian Wolff in seinen lateinischen Werken zwischen *perceptio* als *Wahrnehmungsakt* und *idea* bzw. *representatio* als *Wahrnehmungsinhalt* unterscheidet, in seinen deutschen Schriften aber mit „Vorstellung“ beides zugleich bezeichnet. Nachdem das deutsche „Vorstellung“ ursprünglich Darstellung bedeutete (bis heute etwa im Begriff der Theatervorstellung bewahrt), geht es in dieser allgemeinen und von Wolff geprägten Funktion in den philosophischen Sprachgebrauch ein und meint von nun an einen Gedanken, der eine reale oder vorgestellte Sache für das Bewusstsein des Denkenden repräsentiert. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts tritt dann auch die Auffassung hinzu, dass sich Vorstellungen gegenüber abstrakteren Gedanken durch den Charakter anschaulich-bildhafter Darstellung auszeichnen. Dieser bildhafte Anteil gewinnt zunehmend an Bedeutung, wenn er mit der Einbildungskraft, dem Gedächtnis und der Lebendigkeit der Anschauung verbunden

<sup>23</sup> Ebd., 70 (III.13).

<sup>24</sup> Ebd., 77 (III.16).

<sup>25</sup> Hume, D., *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (PhB 35), 1993<sup>12</sup>, 14.

<sup>26</sup> Halbfass, W./Onnasch, E.-O., *Art. Vorstellung I*, HWP 11, 1227–1237, 1227.

und in Schopenhauers großem Werk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ gar zum Grundprinzip aller Weltauffassung wird.

Die Ausdifferenzierung der wissenschaftlichen Psychologie im 19. Jahrhundert unternimmt es dann, die Gesetze des Ursprungs, der Verknüpfung und der Kohärenz von Vorstellungen für Denk- und Wahrnehmungsprozesse zu untersuchen und ihr Verhältnis zu Illusionen und Halluzinationen zu bestimmen. Die Verzerrungen von Vorstellungen unter dem Einfluss von Drogen oder in besonderen Stresssituationen werden ebenso untersucht wie die Entstehung von krankhaften Vorstellungen wie Wahn- oder Zwangsvorstellungen. Jedenfalls hat der Begriff der Vorstellung sich im heutigen Sprachgebrauch mit all diesen philosophischen und psychologischen Aspekten aufgeladen.

Gottesbilder, um zu unserem Thema zurückzukehren, scheinen nun so etwas wie Vorstellungen von Gott zu sein, die jedoch deswegen, weil ihnen ein höchst umstrittener Gegenstand zu Grunde liegt, selbst in gefährliche Nähe zur Illusion, ja sogar zum Wahn geraten können (man denke nur an Richard Dawkins Bestseller „Der Gotteswahn“). Man wird darüber diskutieren können, welche semantische Differenz noch einmal zwischen *Gottesbild* und *Gottesvorstellung* besteht. Mir scheint sie kaum systematisierbar zu sein, so dass der Begriff des Gottesbildes zumindest alle Nuancen des Vorstellungsbegriffs umfasst mit einer leichten Betonung des bildhaften, anschaulichen Charakters, der in der Personalität des christlichen Gottesbegriffs seinen Ursprung haben mag. Es sollte aber deutlich geworden sein, dass der Begriff des Gottesbildes ein komplexer, mit vielen expliziten und impliziten Aspekten aufgeladener Begriff ist, der zugleich eine Metapher ist, weil nicht notwendig ein „Bild“ im Sinne einer inneren optischen Imagination mitgedacht werden muss.

Damit sind wir nach unseren Ausführungen über die Dynamik der biblischen Gottesbilder, ihrer eigentümlichen Paradoxie zwischen Zeigen und Entzogen-sein sowie nach unseren Bemerkungen zur dezidiert nach-aufklärerischen Prägung des Gottesbild-Begriffs im Sinne einer Vorstellung oder eines Konzepts in der Lage, ein zusammenfassendes Fazit zu Funktion und Bedeutung von Gottesbildern zu ziehen. Dies soll in sechs Punkten geschehen. Dabei gehe ich den umgekehrten Weg, den mein Vortrag genommen hat, nämlich ausgehend von allgemeinen Überlegungen zum Begriff der Vorstellung zurück zu den Bemerkungen zu den biblischen Gottesbildern.

#### 4. Fazit: Abschließende Thesen

1. Vorstellungen und „Bilder“ von etwas sind nicht die Sache selbst, sondern ihre Repräsentation im Bewusstsein. Je weiter sie sich von der unmittelbaren Wahrnehmung der Wirklichkeit entfernen, ein umso stärkeres interpretatives Moment kommt ihnen zu, und zwar in doppelter Richtung: zum einen sind sie aus Erfahrung gefolgerte Interpretationen, zum anderen sind sie die Grundlage

von Orientierungen in und Erwartungen an noch zu machenden Erfahrungen. Sie haben also einen auf Erfahrung bezogenen kognitiven Gehalt. Der Anhalt von Vorstellungen an der tatsächlichen Wirklichkeit ist dabei mehr oder weniger ausgeprägt. Die Grenze, jenseits derer man sich etwas „nicht mehr vorstellen“ kann, dürfte dabei individuell und auch je nach den Ansprüchen, denen die Vorstellung genügen soll, unterschiedlich sein.

Es ist für gedankliche Vorstellungen, Konzepte und „Bilder“ aber wesentlich, dass sie sich *in irgendeiner Form* auf die Wirklichkeit beziehen. Je nachdem, ob man sich über den Zusammenhang von Vorstellung und Wirklichkeit täuscht, geht die Vorstellung in eine Illusion oder, wenn die Vorstellung an die Stelle der Wirklichkeit tritt, in den Wahn über.

2. Vorstellungen und „Bilder“ existieren nicht für sich, sie „bedürfen eines Trägers“<sup>27</sup> und sind als solche die Vorstellungen einer bestimmten Person. „Jede Vorstellung hat nur einen Träger; nicht zwei Menschen haben dieselbe Vorstellung.“<sup>28</sup>

Dennoch kann man Vorstellungen und „Bilder“ teilen und mitteilen, denn sie sind als kognitive Akte und erst recht, wenn sie zum Ausdruck gebracht werden, durch Sprache und Gemeinschaft geprägt, so dass man auch von einer gemeinsamen Vorstellungswelt spricht. Wieweit unsere Vorstellungen durch die Bedingungen unserer sozialen, sprachlichen und kulturellen Umwelt geprägt sind, ob man diese Prägungen aufdecken kann und was es heißen soll, dass man die gleichen Vorstellungen hat (wenn man sich z. B. etwas als „rot“ vorstellt), ist eine in der Philosophie unterschiedlich beantwortete Frage. Für unsere Fragestellung können wir davon ausgehen, dass „Gottesbilder“ individuell unterschiedlich, aber unter Aufnahme von im sprachlichen, sozialen und kulturellen Raum vorgefundenen Elementen geformt sind. Das setzt voraus, dass Grundzüge einer Gottesvorstellung kommuniziert, entwickelt und bearbeitet werden können, auch wenn eine vollständige Objektivierung nicht möglich ist.

Im Falle der Begriffe „Weltbild“ und „Gottesbild“ schwingt immer der Sinn des Bildes mit, auch wenn an kein inneres Bild gedacht ist. Die „Bildhaftigkeit“ liegt im heutigen Sprachgebrauch darin, dass es sich bei diesen Vorstellungen nicht um isolierte und strukturlose Einzeldinge, sondern um ausgedehnte und zusammenhängende Konzepte mit vielen Aspekten handelt, die vielfältig untereinander und mit unserem Weltwissen verbunden sind. Dabei verbindet sich mit beiden Begriffen sofort die Frage nach ihrer normativen, den Menschen in der Wirklichkeit orientierenden Kraft, insofern der Mensch durch sie über seine Stellung in der Welt und über sein Verhältnis zum Göttlichen „im Bilde zu sein“ beansprucht.

3. Auch Gottesvorstellungen und Gottesbilder sind zum einen Erfahrungen zusammenfassende und zum anderen neue Erfahrungen ermöglichende Vorstel-

<sup>27</sup> Frege, G., *Der Gedanke*, in: ders., *Logische Untersuchungen*, 1993, 30–53, 41.

<sup>28</sup> Ebd., 42.

lungen. In den religiösen Gottesvorstellungen der theistischen Religionen wird dabei das Göttliche als Grund und Garant von Sinn und Ordnung sowie zugleich als Grenze und Überwindung des Sinnlosen und Chaotischen verstanden, vorgestellt und verehrt.<sup>29</sup> Solche Gottesvorstellungen ermöglichen es, sich zu dem nicht direkt erfahrbaren Grund der Wirklichkeit in Beziehung zu setzen. Religionen sind die gemeinschaftliche Lebenspraxis, in der Menschen sich an diesem Unverfügbaren ausrichten, ohne es als solches letztlich begreifen oder gar kontrollieren zu können.

4. Auch die biblischen Gottesbilder haben an dieser Paradoxie Anteil, dass Gottesbilder etwas in ein orientierendes Konzept zusammenfassen, was sich letzter Bestimmbarkeit entzieht. Das Bilderverbot hat darin seinen Sinn, dass es diese Unverfügbarkeit einschärft. Doch zugleich wird dadurch Raum zur Entwicklung menschlicher Gottesbilder in der Sprache gegeben, in hymnischer und klagender Rede ebenso wie in Erzählungen. Die Theologiegeschichte der biblischen Schriften mit ihren unterschiedlichen Traditionen kann als geschichtlicher Prozess der Klärung der gemeinschaftlichen Gottesbilder verstanden werden.

Entscheidend ist, dass die biblischen Gottesbilder Antworten sind auf Erfahrungen Gottes, die durch die Geschichte Israels und durch die Geschichte Jesu Christi vermittelt sind. Dabei ist es vor allem die Wirklichkeit der menschlichen Existenz und ihrer Beziehungen, die gleichnisfähig ist, um das Sichzeigen und Entzogensein Gottes zum Ausdruck zu bringen. Dazu gehören die auf die Stellung des Menschen in seiner Welt bezogenen Schöpfungserzählungen ebenso wie die Vätergeschichten von Abraham, Isaak und Jakob, die Josephsnovelle, die Prophetenworte, ihre Gleichnisse und Gleichnishandlungen, die Bildsprache der Psalmen und vieles andere mehr. Insofern ist der Mensch als solcher, in seiner Menschlichkeit an das Bild Gottes angesprochen.

Für den christlichen Glauben haben alle diese Bilder und Vorstellungen eine letzte Klärung und Zusammenfassung erhalten im Geschick des Gottessohnes, in dessen Botschaft und Gleichnisrede Menschen die Nähe des Reiches Gottes erfahren, die Jesus selbst zusammengefasst hat im Bild des Vaters, und durch dessen Tod und Auferstehung sich die Heil schaffende Nähe Gottes in unüberbietbarer Weise erschlossen hat. In Jesus Christus, dem sich für uns dahingebenden Menschen, mit dem sich der ewige Gott identifizierte, kommen Offenbarung und Entzogensein, Gott und Mensch, das Elend der Gottlosigkeit des Menschen und seine Bestimmung als Kind Gottes auf ganz neue Weise so zusammen, dass die menschliche Existenz im Horizont von Gottes Heilswirken verortet wird und neu werden kann. Zwar gilt auch am Kreuz, dass Gott selbst unsichtbar ist und bleibt, ja dass dort die menschliche Gottverlassenheit mit Händen zu greifen ist. Doch zugleich gilt auch hier und nun in besonderer Wei-

<sup>29</sup> Dalferth, I.U., *Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie?* in: Petzoldt, M. (Hg.), *Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion*, 2004, 171–193, 184.

se, dass von dem Gekreuzigten als dem Bild Gottes her neue Gottesvorstellungen frei gesetzt und alte korrigiert werden können.

Wichtig ist dabei, dass die Gottesbilder immer wieder zurückgebunden werden an die Urerfahrungen des Glaubens und sie trotzdem aus der Paradoxie, der Dialektik zwischen Sichzeigen und Entzogensein nicht herauskommen. Sie sind veränderlich, und sie können und müssen sich verändern, wenn sich unser Verständnis von Welt und Wirklichkeit ändert. Sie sind gebunden an die Erfahrungen, die sie als Antwort provoziert haben und durch die sie ihre Wirklichkeit erschließende und orientierende Kraft gewonnen haben. Sie sind aber zugleich offen zu halten für neue Einsichten, für neue Sprachformen, für Einsichten, die uns durch unsere Welterfahrung zuwachsen. Sie müssen sich deshalb auch in Beziehung setzen lassen zu dem, was die empirisch kontrollierte wissenschaftliche Vernunft über unsere Wirklichkeit zu verstehen in der Lage ist. Gottesbilder müssen expliziert, über sie muss geredet und gestritten werden, und sie müssen auch im Gegenüber zur weltlichen Vernunft nachvollziehbar und verantwortbar expliziert werden. Dabei ist klar, dass diese Explikation der Nachvollziehbarkeit und Verantwortbarkeit den je eigenen Nachvollzug, die je eigene Verantwortung nicht bewirken können, weil dieser sich der grundlegenden Glaubenserfahrung selbst verdankt.

5. Wenn Gottesbilder wirklich *Antworten* auf Glaubenserfahrungen sind und dabei bewusst bleibt, dass sie nicht die Sache selbst sind, sondern die Funktion darin haben, auf das ihnen zugrunde liegende Geschehen zu verweisen und es zu interpretieren, ohne aber seine Entzogenheit aufheben zu können, wenn also dieser Verweischarakter der Gottesbilder und -vorstellungen klar ist, dann ist auch verständlich, warum und mit welchem Recht unterschiedliche Frömmigkeitsstile unterschiedliche Gottesbilder entwerfen, ohne dass das eine als dem anderen überlegen oder es ausschließend anzusehen ist. Unterschiedliche Lebenssituationen, unterschiedliche Kontexte, unterschiedliche Fragen, unterschiedliche Fassungskraft – das alles verlangt auch nach unterschiedlichen Gottesbildern, wenn eben *bestimmte* Menschen in *bestimmten* Situationen sich darin wieder finden sollen. Und wir verstehen, warum wir Kindern ein anderes Gottesbild mitteilen als das, was wir in unserer Lebensmitte entwickelt haben, und warum dieses nicht notwendigerweise falsch ist, jedenfalls dann nicht, wenn es deutlich wird, dass es eben ein Bild ist, das wachsen und sich verändern kann. Ja, es kann sogar trotz intellektuell problematischer Züge eine größere Nähe zur Wahrheit haben, wenn wir beobachten, wie ein Kind in Gott etwas entdeckt, was wir durch unsere Rationalisierung verloren hatten und was wir unter Umständen durch sein Beispiel dann auch für uns wieder entdecken können. Gottesbilder müssen also gelebte Deutungen und als solche kontextsensibel sein. Sie dürfen deshalb nicht mit der Feststellung von Sachverhalten oder dem Entwurf von wissenschaftlichen Modellen verwechselt werden.

6. Gottesbilder sind insofern immer unvollendet. Sie dienen zur Orientierung im Vorläufigen nach relativen, internen und revisionsbedürftigen Kriterien und



wollen und können nicht den Anspruch einer letztbegründeten Theorie über alles erfüllen. Für den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften gilt deshalb, dass die Forderung nach einem umfassenden, zeitgemäßen, religiöse Erfahrung, theologisch-philosophisches Denken und naturwissenschaftliches Wissen integrierenden Gottesbild eine Chimäre fordert. Der Anspruch an ein Gottesbild, die Grundmomente der eigenen Tradition, die Religionskritik der Neuzeit, die exegetischen Einsichten der modernen wissenschaftlichen Theologie, alles eingebettet in eine umfassende Theorie der Religionen, dazu den neusten Stand der physikalischen Kosmologie, Relativitätstheorie und Quantentheorie, Evolutionsbiologie und Hirnforschung, Psychologie und Soziologie zu integrieren, wäre schlechthin eine Überforderung. Es könnte auch seine Funktion nicht mehr ausüben, uns zu dem ins Verhältnis zu setzen, was unsere Existenz grundlegend bestimmt und uns unbedingt angeht. Hier ist der „Bild“-Charakter des Gottesbildes, wenn es etwa die Züge des Vaters aus dem Gleichnis vom verlorenen Sohn annimmt, unhintergebar.

Gottesbilder sind immer strittig, weil sie sich grundlegenden Erfahrungen verdanken, die nicht demonstriert werden können, weil sie in individueller Verantwortung ausgebildet und expliziert werden und weil sie immer wieder in der Gefahr stehen, das, worauf sie verweisen, zu verfehlen. Gottesbilder, -vorstellungen, -begriffe oder -gedanken lassen sich nicht bestätigen, widerlegen oder rechtfertigen vor einem allgemeinen Forum der Vernunft, sondern nur relativ zu den Grundüberzeugungen und Erfahrungen, denen sie sich verdanken. Deshalb geht es in einer Diskussion um Gottesbilder nicht ohne Stellung zu beziehen, es geht nicht ohne Bekenntnis. Man kann sie nur explizieren, indem man auch seinen Glauben expliziert und damit anderen Überzeugungen widerspricht. Gottesbilder sind immer konkret situiert, weil in ihnen Individuen und Gemeinschaften Stellung beziehen und nicht nur etwas explizieren, sondern mit dem, was sie unbedingt angeht, auch sich selbst mit ihrer eigenen Existenz zum Ausdruck bringen.