

# Die leibliche Dimension der alttestamentlichen Gottesbeziehung

(Rainer Albertz)

## I. Einleitung

In seiner vielbeachteten Abhandlung über die Frau im Alten Testament<sup>1</sup> kommt Frank Crüsemann, den ich zu seinem 50. Geburtstag herzlich grüßen möchte, u.a. auf den erstaunlichen Tatbestand zu sprechen, daß es im Alten Testament und im Judentum - anders als weiterhin in der christlichen Kirche - nie zu einer vergleichbaren "Dämonisierung der Sexualität" und einer "Abwertung der Leiblichkeit" gekommen ist.<sup>2</sup> Hinsichtlich des ersten Aspekts hat Crüsemann selber wesentliche Gründe aufgedeckt; hinsichtlich des zweiten möchte ich im Folgenden einige Beobachtungen beisteuern.<sup>3</sup>

Das Thema Leiblichkeit wird in der alttestamentlichen Wissenschaft traditionellerweise als Thema der Anthropologie verhandelt.<sup>4</sup> Hier gehört es zum Konsens, daß das Alte Testament das dichotomische Menschenbild der griechisch-abendländischen Tradition noch nicht kenne. Und man verweist auf die Beobachtung, daß alle anthropologischen Begriffe, die in ihm vorkommen - egal, ob sie von der Bezeichnung von Körperteilen<sup>5</sup> bzw. menschlichen Organen herkommen<sup>6</sup> oder geistig-seelische Funktionen des Menschen ausdrücken<sup>7</sup> -, die ganze Person des Menschen bezeichnen können und damit - unter mannigfachen Aspekten - allesamt Anteil haben an einem ganzheitlichen Menschenbild.<sup>8</sup> Einen tiefgreifenden Unterschied kenne das Alte Testament nicht zwischen "Leib" und "Geist", sondern nur zwischen dem lebendigen und toten Körper.<sup>9</sup>

Es fragt sich aber, ob wir mit einer solchen anthropologischen Beschreibung schon zu dem eigentlichen Grund vorgestoßen sind, der in der alttestamentlichen Tradition die uns geläufige Abwertung menschlicher Körperlichkeit unmöglich gemacht hat. Denn auch ein solches ganzheitliches Menschenbild entsteht ja nicht von ungefähr, sondern muß etwas mit den zentralen Existenzenerfahrungen, d.h. den religiösen Erfahrungen der alttestamentlichen Menschen zu tun haben. Damit stoßen wir aber auf die Frage, welche Rolle der körperlichen Erfahrungswelt bei der Ausbildung der alttestamentlichen Gottesbeziehung zukommt.

Angesichts dieser Fragestellung zeigt sich nun aber in der alttestamentlichen Forschung ein eigenartiges Paradox. Seit G.v.Rad hat sich weithin die Erkenntnis durchgesetzt, daß die Gottesbeziehung Israels primär durch geschichtliche, nicht etwa durch leiblich-kreatürliche Erfahrung konstituiert sei.<sup>10</sup> Dies führte dazu, daß z.T. dieselben Autoren, die das ganzheitliche alttestamentliche Menschenbild betonen, mit Nachdruck die Geschichtlichkeit des israelitischen Gottesverhältnisses gegen eine Sakralisierung des Naturhaft-Körperlichen hervorheben. Ihrer Meinung nach sei Israel über die Jahrhunderte hin in einem ständigen Abwehrkampf gegen die "kanaanäische Religion" gewesen, die sie pauschal als "Fruchtbarkeitsreligion" bestimmen.<sup>11</sup>

Hier soll gar nicht geleugnet werden, daß die geschichtlich-politische Befreiungserfahrung ein wesentlicher Impuls der israelitischen Religion gewesen ist; es sei auch zugestanden, daß im Verlauf der israelitischen Religionsgeschichte unter dem Druck, gegen drohende Überfremdung die eigene Identität zu definieren, immer wieder einmal religiöse Vorstellungen und Riten ausgeschieden worden sind, die der Erfahrungswelt des Geschlechtlichen Raum geben wollten, so etwa die Verehrung einer weiblichen Begleiterin neben Jahwe<sup>12</sup> oder die Kultprostitution<sup>13</sup>. Aber hier sei doch die Frage gestellt, wie es bei einer so postulierten, der Sphäre des Leiblichen und Sexuellen generell feindlichen Tendenz der israelitischen Gottesbeziehung zu dem oben beschriebenen alttestamentlichen Menschenbild gekommen sein soll, das keine Abwertung dieses Bereiches kennt. Und es drängt sich zumindest der Verdacht auf, daß sich das Pathos, mit dem zuweilen die Frontstellung der "geschichtlichen" israelitischen Religion gegen den - weitgehend ohne Primärquellen erschlossenen - "kanaanäischen Fruchtbarkeitskult" betont wird,<sup>14</sup> nicht zuletzt insgeheim aus der abendländischen Tradition einer Abwertung des Leiblichen speist.

Die hier zutage tretende Paradoxie läßt vermuten, daß die geschichtlich-politische Ausrichtung des Gottesverhältnisses keineswegs für die gesamte israelitische Religion zutrifft. Sie gilt vielmehr nur für eine Schicht in ihr, nämlich für die Beziehung Jahwes zum Volk als ganzem, die ich an anderer Stelle "offizielle Religion" genannt habe.<sup>15</sup> Sie gilt dagegen keineswegs für die Beziehung Gottes zum einzelnen Menschen im Kreis seiner Familie, also der Religionsschicht, die ich als "persönliche Frömmigkeit"

bezeichnet habe. Vielmehr läßt sich erkennen, daß hier Erfahrungen zum Tragen kommen, die tief im Bereich des Körperlich-Kreatürlichen verankert sind. Wenn das alttestamentliche Menschenbild keine Abwertung der Leiblichkeit kennt, dann hängt dies - so meine ich - damit zusammen, daß die Religion Israels auf der Ebene familiärer Religiosität eine so elementare leibliche Dimension hatte, daß es für die Menschen des Alten Testaments völlig abwegig gewesen wäre, das Zentrum der eigenen Existenz im geistig-seelischen Bereich zu suchen. Dem soll im Folgenden nachgegangen werden.

## II. Der körperliche Erfahrungshintergrund in der Gottesbeziehung des einzelnen

---

### 1. Ich setze ein mit dem Heilsorakel

*Jes 41,10 Du brauchst keine Angst zu haben, denn ich bin bei dir,  
du brauchst dich nicht zu fürchten, denn ich bin dein Gott!  
Ich stärke dich, ja, ich helfe dir (auf),  
ich halte dich mit meiner heilenden Rechten.*

Es ist in seiner vorliegenden Form an Jakob/Israel gerichtet, doch kann mit Sicherheit nachgewiesen werden, daß es sich ursprünglich um die göttliche Antwort handelt, die ein Liturg einem einzelnen Menschen auf seine Klage hin erteilt.<sup>16</sup>

Dem angstvoll Schreienden versichert Gott seine Nähe, den unter dem Ansturm der Todesmächte Zusammenbrechenden faßt er bei der Hand und hilft ihm auf. Den gleichen Vorgang des Tröstens kennen wir auch aus dem zwischenmenschlichen Bereich: "Du brauchst keine Angst zu haben, ich bin doch bei dir!", sagt die Mutter zu ihrem Kind, das von bösen Fieberträumen aufgewacht ist und weint. Sie faßt es bei der Hand und streichelt es, sie nimmt es auf den Arm und drückt es an sich. Und wirklich, unter dem Eindruck der körperlichen Nähe der Mutter, ihrer tröstenden Stimme, der Wärme ihrer Hand und der Zuneigung und Geborgenheit, die die Berührung mit ihrem Körper vermittelt, weicht die Angst zurück, das Kind beruhigt sich und hört auf zu weinen.

Die schützende und tröstende Erfahrung körperlicher Nähe wird auch noch von Erwachsenen gemacht. Schwer verletzte Unfallopfer schildern immer wieder, wie verlassen sie sich gefühlt haben und wie wichtig es für sie war, daß einer bei ihnen blieb, der mit ihnen redete und sie tröstete. Der Zuspruch: "Du brauchst keine Angst zu haben, ich bin bei dir, alles ist gut!", ist für einen Menschen in solcher Lage wirklich die Wende. Er ist nicht mehr allein dem Tod ausgeliefert, er kann wieder Hoffnung schöpfen weiterzuleben.

Analog zu diesen elementaren körperlichen Erfahrungen im zwischenmenschlichen Bereich ist die Vorstellung, daß Gott mit einem Menschen ist und ihm gegen alle Bedrohungen beisteht, zu einem wesentlichen Element der persönlichen Frömmigkeit geworden, das sich von den frühesten bis in die spätesten Schichten durch das ganze AT hindurchzieht. Davon, daß Gott mit dem einzelnen ist, wenn er einen gefährlichen Weg gehen muß, berichten die Vätererzählungen und das Buch Tobit.<sup>17</sup> Das Mit-Sein Gottes in der Bedrohung durch Krankheit bekennen neben den Heilsorakeln die Vertrauenspsalmen und die Personennamen.<sup>18</sup> Wie nah dieses Motiv persönlicher Frömmigkeit an der realen körperlichen Erfahrung immer geblieben ist, zeigt sich an zwei Punkten: So wie die körperliche Nähe eines vertrauten Menschen in der Situation der Bedrohung immer etwas Positives ist, so ist auch das Mit-Sein Gottes für den einzelnen immer eine positive Erfahrung. Dagegen kann die Tatsache, daß Jahwe inmitten des Volkes wohnt, für dieses zu einer tödlichen Bedrohung werden.<sup>19</sup> Genausowenig, wie das Kind, das sich ängstigt, erst eine Bedingung erfüllen muß, um die bergende körperliche Nähe seiner Mutter zu erfahren, genausowenig ist das Mit-Sein Gottes je von einer Bedingung abhängig gemacht worden.<sup>20</sup> Es ist immer unbedingt geblieben, weil es auf einer so elementar-kreatürlichen Ebene liegt, daß es von der weitreichenden Ethisierung, der die israelitische Religion vor allem in späteren Zeiten unterworfen war, nicht erreicht werden konnte. In diesem seinem unbedingten und immer positiven Charakter ist das Mit-Sein Gottes ein Spiegelbild für die hohe körperliche Verletzbarkeit des einzelnen Menschen.

2. Die Erfahrung der schützenden Nähe Gottes spielt über die Vorstellung vom Mit-Sein Gottes hinaus eine zentrale Rolle in der persönlichen Frömmigkeit. Wenn etwa die Klagenden Gott immer wieder bitten: "Verlaß mich nicht ('āzab)!"<sup>21</sup> oder "Sei nicht ferne (rāḥaq)!" dann wollen sie sich angesichts der tödlichen Bedrohung, die auf sie zukommt, eben dieser schützenden Nähe Gottes versichern. Dahinter steht die Vorstellung, daß der einzelne den Todesmächten hilflos preisgegeben ist, wenn Gott ihn verläßt:

*Ps 71,10 Denn meine Feinde reden über mich,  
die mich gefangennehmen wollen, beratschlagen zusammen:  
11 "Sein Gott hat ihn verlassen.  
Verfolgt und ergreift ihn!  
Denn er hat niemand (mehr), der (ihn) schützt!"*

Die schützende Nähe Gottes will auch das recht häufig vorkommende Vertrauensbekenntnis aktualisieren: "Bei dir, Jahwe, berge (*ḥāsā*) ich mich!" (Ps 71,1)<sup>23</sup>. So wie ein Kind in seiner Angst auf seine Mutter zugelaufen kommt und an ihrem Körper Schutz sucht, so birgt sich der Klagende bei Jahwe und appelliert damit an ihn, ihm diesen Schutz auch zu gewähren. Wie konkret dieses Vertrauensbekenntnis in der Klage gemeint ist, zeigt sich daran, daß korrespondierend dazu wirklich die Vorstellung belegt ist, daß Gott den Menschen schützend auf den Arm nimmt:

*Jes 46,3f. Hört mich an, Haus Jakob und der Rest des Hauses Israel!  
Ihr, die ihr von Geburt an schützend auf den Arm genommen ('āmas/ś)  
und von Geburt an getragen wurdet.  
Ja, bis in (euer) Greisenalter bin ich derselbe,  
und bis ihr grau werdet, bin ich's, der (euch) trägt.  
Ich habe (euch) geschaffen, so nehme ich (euch) hoch,  
ja, ich trage (euch schützend)  
und lasse (euch der Gefahr) entrinnen.*

Angesprochen ist in diesem Text zwar das Volk, doch ist noch allzu deutlich, daß sich der Prophet Vorstellungen bedient, die aus dem individuellen Leben stammen. Der Text steht dem Heilsorakel, also der göttlichen Antwort auf die Klage des einzelnen sehr nahe. Daß es sich ursprünglich um eine Gotteserfahrung des einzelnen Menschen handelt, belegt das Vorkommen von theophoren Personennamen mit dem gleichen Verb *'amasjā* "Jahwe hat (schützend) auf den Arm genommen" u.ä.<sup>24</sup> Das heißt, so selbstverständlich, wie eine Mutter ihr Kind, das weinend auf sie zugelaufen kommt, auf ihren Arm nimmt und an ihrer Brust birgt, so schützt und tröstet Gott den einzelnen Menschen, und zwar nicht nur in seiner Kindheit, sondern durch sein ganzes Leben hindurch. Der konkrete körperliche Erfahrungshintergrund ist hier mit Händen zu greifen.

In den gleichen Erfahrungshorizont gehört das häufig belegte Bekenntnis in den Klagen: "Auf dich, Jahwe, vertraue ich"<sup>25</sup>, dem die Feststellung des Beters des 22. Psalms korrespondiert, daß Jahwe es war, der ihm Vertrauen an seiner Mutter Brust einflößte (V.10). Denn wie stark das Vertrauen des Kindes gerade auch auf der Erfahrung körperlicher Zuwendung seiner Eltern gründet, ist durch die Forschungen der modernen Sozialpsychologie wieder ans Licht gekommen.<sup>26</sup>

3. Die schützende Nähe Gottes, die immer wieder in den individuellen Gebeten beschworen und in den Heilsorakeln zugesprochen wird,

weist auf ein enges persönliches Verhältnis zwischen Gott und jedem einzelnen Menschen: Die vertrauensvolle Anrede Jahwes als "mein Gott"<sup>27</sup> bzw. "mein Rettergott"<sup>28</sup> oder "mein Schutzgott"<sup>29</sup> ist ein Charakteristikum der Klage des einzelnen. An einer Reihe von Stellen wird dieses persönliche Vertrauensverhältnis sogar durch ein explizites Bekenntnis "Du bist (doch) mein Gott" u.ä. aktualisiert.<sup>3</sup>

Dieses enge persönliche Gottesverhältnis hat insofern etwas mit körperlichen Erfahrungen zu tun, als im AT die Begriffe für Körper bzw. dessen Teile nicht allein die Körpersubstanz bezeichnen, sondern auch besonders enge personale Beziehungen ausdrücken können: še'ēr b<sup>e</sup>v̄sārō "Fleisch seines Fleisches" ist ein juristischer Terminus, der die engsten Blutsverwandten eines Menschen bezeichnet.<sup>31</sup> In etwas weiterem Sinn meint die Wendung 'azmī ūb<sup>e</sup>śārī "mein Gebein und mein Fleisch" den Verwandten überhaupt.<sup>32</sup> In Gen 2,23 wird sie verwendet, um die Frau als den entsprechenden Partner des Mannes zu bezeichnen; die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau heißt hier "und sie werden ein Fleisch sein". Die besonders enge Beziehung in der ein einzelner zu seiner Familie und dem Kreis seiner Verwandten steht, wird somit als körperliche Beziehung begriffen.

Normalerweise ist dieses Verwandtschaftsverhältnis selbstverständlich und braucht nicht extra ausgesprochen zu werden. In besonderen Fällen jedoch, etwa wenn die Verwandtschaftsbeziehung bedroht ist<sup>33</sup> oder wenn eine politische Beziehung als quasi verwandtschaftliche qualifiziert werden soll<sup>34</sup>, wird das Verwandtschaftsverhältnis beschwörend konstatiert und damit aktualisiert. Das Erstaunliche ist nun, daß dabei ganz ähnliche Sprachformen auftauchen wie in dem religiösen Bekenntnis "du bist (doch) mein Gott": Juda mahnt seine Brüder, Joseph nicht zu töten, mit dem Hinweis: "Ist er doch unser Bruder und unser Fleisch" (Gen 37,27); der vertriebene König David appelliert an den gegnerischen Feldherrn Amasa: "Bist du nicht von meinem Gebein und meinem Fleisch?" (2.Sam 19,14), und Laban erkennt seine Versorgungsverpflichtung für Jakob an mit den Worten: "Du bist ja mein Gebein und mein Fleisch" (Gen 29,14).

Überall wird eine enge personale Beziehung beschworen. Allerdings fehlt eine funktional genau entsprechende Parallele zu der Gebetsformulierung, es geht überall nur um eine Verwandtschaftsbeziehung unter Brüdern. Genau entsprechend wäre ein Appell des Sohnes gegenüber seinem Vater: "Du bist (doch) mein Vater" o.ä.; er ist aber in der Bibel zufällig nicht zwischenmenschlich belegt, sondern nur

schon auf Gott übertragen.<sup>35</sup> Um so häufiger begegnet er in altassyrischen und altbabylonischen Geschäftsbriefen:<sup>36</sup>

AbB 1,116<sup>2'</sup> iš-tu u<sub>4</sub>-mi ma-du-tim<sup>3'</sup> a-bi ù a-hi at-ta-ma  
Seit langem bist du mir Vater und Bruder!

ATHE 30<sup>29</sup> a-bi<sub>4</sub> a-ta<sup>30</sup> be-li at-ta  
Mein Vater bist du, mein Herr bist du!

Hier wird jedesmal zu dem Briefpartner eine quasi enge verwandtschaftliche Beziehung beschworen, um ihn dazu zu bewegen, sich entsprechend fürsorgend zu verhalten und eine Bitte des Absenders zu erfüllen. Das entspricht ziemlich genau der Funktion des Bekenntnisses "du bist (doch) mein Gott/mein Vater" in den Klagegebeten des einzelnen.

Nimmt man alle diese Beobachtungen zusammen, dann darf man wohl schließen, daß das enge persönliche Verhältnis zwischen Gott und dem einzelnen in Analogie zu einem Verwandtschaftsverhältnis begriffen wird; am genauesten ist die Entsprechung zum Eltern-Kind-Verhältnis.

Es war deutlich geworden, wie stark in Israel solche Verwandtschaftsverhältnisse gerade auch unter ihrem körperlichen Aspekt gesehen wurden. Dem körperlich-kreatürlichen Charakter der Verwandtschaftsverhältnisse entspricht das Gottesverhältnis des einzelnen insofern, als es nicht durch seine Entscheidung begründet wird. Das Bekenntnis, "Du bist (doch) mein Gott", ist ja nicht im Sinne einer Entscheidung für einen bestimmten Gott gemeint, welche die Abkehr von anderen Göttern einschliesse. Nein, es hat wie auch die Parallelen aus dem zwischenmenschlichen Bereich rein affirmative Bedeutung; es soll damit in einer Krisensituation ein Vertrauensverhältnis aktualisiert werden, das schon lange davor bestand. Genausowenig wie sich ein Kind für seine Eltern zu entscheiden braucht, sondern in eine Vertrauensbeziehung zu ihnen hineinwächst, bevor diese ihm überhaupt bewußt wird, so kommt auch der einzelne immer schon von einer bestehenden Vertrauensbeziehung zu seinem Gott her.

4. Das wird nun noch deutlicher, wenn wir nach der Begründung dieser persönlichen Vertrauensbeziehung fragen. Die Antwort finden wir z.B. in dem Bekenntnis der Zuversicht, das der Beter des 22. Psalms spricht:

*Ps 22,10 Ja, du bist es doch, der mich aus dem Mutterleib zog,  
der mir Vertrauen einflößte an meiner Mutter Brust,  
auf dich bin ich geworfen von Mutterleib an,  
vom Leib meiner Mutter an bist du doch mein Gott!*

Die persönliche Gottesbeziehung eines jeden Menschen gründet also letztlich in seinem Geschaffen-Sein.<sup>37</sup> Weil Gott ihn geschaffen und nach seiner Geburt liebevoll umsorgt hat, ist er sein Gott, so wie Vater und Mutter durch Zeugung und Geburt und die Fürsorge in den ersten Lebensjahren zu seinen Eltern werden. Die Analogie zur Verwandtschaftsbeziehung geht also noch viel weiter. Die Gottesbeziehung ist dem Menschen mit seiner Geburt, und das heißt mit der Entstehung seines Lebens mitgegeben, sie hängt darum unmittelbar mit seinen kreatürlichen körperlich-geistig-seelischen Lebensfunktionen zusammen; sie ist, könnte man pointiert sagen, eine Funktion seines Stoffwechsels.

Im Unterschied zur Gottesbeziehung des Volkes, die durch einen geschichtlichen Akt begründet wurde<sup>38</sup>, ist damit die Gottesbeziehung des einzelnen tief im Kreatürlichen verankert. Sie ist ihm mit seinem Leben vorgegeben, er kann sie darum im Laufe seines Lebens auch eigentlich nicht verlieren. In allen Krisen und Bedrohungen seines Lebens kann sich der einzelne Mensch darauf berufen, von seinem Gott geschaffen worden zu sein, kann sich vertrauensvoll an seinen Schöpfer klammern, solange er überhaupt noch atmet. Das läßt sich nun wirklich an den Klagegebeten des Psalters verifizieren: Es ist ein auffälliger Zug in den Klagen des einzelnen, daß die persönliche Vertrauensbeziehung des einzelnen zu seinem Gott auch in der Not-situation weithin intakt bleibt; sie wird gegen die Bedrohung der Todesmächte beschworen und trägt den einzelnen wirklich durch die Gefahr hindurch. Der persönliche Gott steht auch in der Not auf der Seite des Menschen. Nur in besonders extremen, langanhaltenden Not-situationen wird Gott selber dermaßen feindlich erfahren, daß darüber die Vertrauensbeziehung zu ihm zerbricht.<sup>39</sup> Das bedeutet gleichzeitig, daß der Lebenswille des Kranken zerbricht, er will nicht mehr gesund werden, sondern sterben. Wer seinen Gott aufgibt, gibt damit sein Leben auf; man vergleiche den erschütternden Rat, den die Frau Hiobs ihrem todkranken Mann gibt: "Fluche Gott und stirb!"

Weil dem Menschen seine Gottesbeziehung mit seinem Körper mitgegeben ist, hängt sie auch letztlich nicht von seinem Verhalten ab. Sie ist unbedingte. Wohl kann der einzelne seine persönliche Vertrauensbeziehung zu Gott durch sein Verhalten verkümmern lassen, aber letztlich kann er sie nicht verlieren, was immer er auch tut, auch nicht durch Sünde oder Unglaube. Die einzige Möglichkeit des Menschen, die persönliche Gottesbeziehung aufzukündigen, wäre der Selbstmord, die eigenmächtige Zerstörung seines Körpers. An diesen



Extremsituationen zeigt sich noch einmal sehr deutlich, wie unlöslich Gottesbeziehung und Körperlichkeit des Menschen aufeinander bezogen sind.

Auch die soeben aufgezeigte Unbedingtheit und weitgehende Unverlierbarkeit der Gottesbeziehung des einzelnen entspricht der familiären Beziehung der Eltern zu ihren Kindern. Auch familiäre Beziehungen sind ja - von Extremsituationen abgesehen - unaufkündbar, auch sie hängen letztlich nicht vom Verhalten der Familienmitglieder ab. Ein erschütterndes Zeugnis davon gaben in der jüngsten Vergangenheit die Eltern der Kinder, die Terroristen geworden sind; sie halten selbst noch an ihren Kindern fest, obwohl sie Verbrecher sind. Die leibliche Abstammung, aber mehr noch die intensiven körperlichen und emotionalen Kontakte in der frühen Kindheit und das räumlich nahe Zusammenleben in einem gemeinsamen Haushalt schaffen personale Beziehungen von einer derartigen Intensität und Festigkeit, daß sie normalerweise selbst gegen enormen gesellschaftlichen Druck das ganze Leben von Eltern und Kindern durchhalten. Das schließt zwar Konflikte in der Familie nicht aus, aber die Konflikte werden doch von der engen personalen Beziehung umschlossen und in ihrer zerstörerischen Wirkung abgebremst.

Die Gottesbeziehung des einzelnen orientiert sich also an der intimen, tief im Körperlichen und Emotionalen begründeten personalen Bindung, die zwischen Eltern und ihren Kindern besteht. Ja, sie überbietet diese sogar noch an Festigkeit, sie bleibt selbst dann noch bestehen, wenn diese mit dem Heranwachsen der Kinder abnehmen oder gar zerbrechen sollte:

*Ps 27,10 Selbst wenn Vater und Mutter mich verlassen sollten,  
so nimmt Jahwe mich auf!*

5. Damit stellt sich abschließend die Frage nach dem gemeinsamen Erfahrungshintergrund dieser persönlichen Frömmigkeit. An vielen Stellen hatte sich bei ihrer Darstellung der Vergleich zu Vorgängen und Beziehungen zwischen Eltern und ihren Kindern geradezu aufgedrängt: Der Vorgang des Tröstens im Heilsorakel, des Sich-Bergens und des Vertrauens auf Gott, die Erfahrung der schützenden körperlichen Nähe, des Auf-den-Arm-genommen-Werdens, das alles weist auf die Erlebniswelt des Kleinkindes. Das gleiche gilt für die personale Vertrauensbeziehung als ganze. Ich möchte darum die These aufstellen Die Erfahrungen, die der einzelne Mensch mit seinem Gott macht, entsprechen weitgehend denen, die er als kleines Kind mit seinen Eltern gemacht hat.

So wie die enge personale Beziehung zwischen den Eltern und ihrem Kind dadurch konstituiert ist, daß es von ihnen gezeugt und geboren ist, so ist die persönliche Gottesbeziehung des einzelnen dadurch begründet, daß er von seinem Gott geschaffen ist. So wie ein kleines Kind aufgrund der liebevollen Zuwendung seiner Eltern "vorbewußt" in eine Vertrauensbeziehung zu ihnen hineinwächst, die sich auch über Krisen durchhält und normalerweise unaufkündbar ist, so wie es bedingungslos bei ihnen Schutz und Trost findet, wenn es sich ängstigt, so erfährt der einzelne seinen Gott, und zwar auch dann noch, wenn er längst erwachsen geworden ist und sich von seinen Eltern ein Stück weit gelöst hat.

Das bedeutet: Die persönliche Vertrauensbeziehung zu Gott entspricht ungefähr dem, was heute in der modernen Sozialpsychologie a-theologisch mit "Urvertrauen" umschrieben wird.<sup>41</sup> Wie notwendig für die Ausbildung dieses Urvertrauens eine intensive, liebevolle Zuwendung der Bezugsperson ist, ist z.T. experimentell nachgewiesen worden.<sup>42</sup> Und diese Zuwendung ist in diesem Stadium der Eltern-Kind-Beziehung in hohem Maße eine körperliche; für die Ausbildung des Urvertrauens spielen damit körperliche Nähe und körperlicher Kontakt eine ganz entscheidende Rolle. Wenn sich die persönliche Frömmigkeit im AT gerade an der frühkindlichen Elternbeziehung orientiert, dann gibt sie damit gerade auch den körperlichen Erfahrungen eine konstitutive Rolle für die Gottesbeziehung des einzelnen.

### III. Gott als Vater und Mutter

Als Erfahrungshorizont der persönlichen Frömmigkeit konnte die frühe Eltern-Kind-Beziehung wahrscheinlich gemacht werden. Das bedeutet aber normalerweise, daß sich die persönliche Gottesbeziehung an Erfahrungen orientiert, die das kleine Kind mit beiden Elternteilen macht. Sie lassen sich keineswegs auf den männlichen Teil, die Vater-Kind-Beziehung einschränken, im Gegenteil, vieles, was ich herausgearbeitet hatte, ist eigentlich sogar typischer für die Mutter-Kind-Beziehung: die Geburt des Kindes, die körperliche Nähe, das schützende Auf-den-Arm-Nehmen, das Trösten. Das würde bedeuten, daß in der persönlichen Frömmigkeit mit den körperlichen Erfahrungen gerade auch die mütterlichen Verhaltensweisen in die Gottesbeziehung Eingang gefunden hätten.

Diese Folgerung scheint nun allem zu widersprechen, was bislang zum Gottesbild im AT herausgearbeitet wurde. Da galt Jahwe als männlicher Gott kat' exochen, von dem man peinlich alle weiblichen Vor-

stellungen ferngehalten habe. Dieses Urteil ist sicher berechtigt für weite Strecken der offiziellen Jahwereligion. Wie allgemein bekannt, durften ja in Israel die Frauen auch nicht am offiziellen Tempelkult teilnehmen. Doch es fragt sich, ob dieses Urteil auch für die Frömmigkeit in den Familien gilt. Denn in den gottesdienstlichen Feiern der Familie hatten die Frauen wichtige Funktionen (vgl. etwa bis heute in der Sabbatfeier), ja es stellt sich sogar die Frage, ob die Frauen in der familiären Frömmigkeit nicht sogar die dominierende Rolle spielten (vgl. die Klage der kinderlosen Frau, die Geburt, in der Frühzeit auch die Benennung der Kinder durch die Mutter).

Der traditionellen Sicht scheint es zu entsprechen, daß im AT wohl einige Male "Vater"<sup>43</sup>, nicht aber "Mutter" als Gottesbezeichnung verwendet wird. Darin unterscheidet sich das AT etwa von der babylonischen Religion, in der einmal ummu "Mutter" als theophores Element in den Personennamen begegnet<sup>44</sup>, ein anderes Mal jedem Menschen neben einem männlichen auch ein weiblicher Schutzgott zugeordnet wird.<sup>45</sup>

Doch mir scheint, dieser Unterschied ist kein grundsätzlicher: Denn sieht man sich die theophore Verwendung des Vaterbegriffs im AT einmal genauer an, dann ergibt sich ein überraschendes Bild: Wenn Jahwe Vater genannt wird, dann geht es fast ohne Ausnahme immer um seine Zuwendung, sein Erbarmen<sup>46</sup>, so z.B. explizit in dem Vergleich

*Ps 103,13 Wie sich ein Vater seiner Söhne erbarmt,  
so erbarmt sich Jahwe derer, die ihn fürchten.*

Die Vaterbezeichnung wird also gebraucht, um ein intimes Vertrauensverhältnis zwischen Gott und den Menschen zu aktualisieren, es geht so gut wie nie um eine Autoritätsbeziehung.<sup>47</sup> Das heißt, gerade die Züge, die wir für die patriarchalische Vaterfigur in Israel für typisch halten: seine Vollmacht über die Familie, seine unbedingte Gehorsamsforderung, seine Strenge, das Züchtigen seiner Kinder, fehlen gerade im Bild des göttlichen Vaters. Ich möchte das so interpretieren, daß in der Zeichnung des göttlichen Vaterbildes auch sehr stark mütterliche Züge wirksam wurden.

Dafür spricht nun noch eine andere Beobachtung. Die Vorstellung von Jahwe als Vater steht an einer Reihe von Stellen noch in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Menschenschöpfungsmotiv.<sup>48</sup> Zum Teil ist es schon auf Israel oder den König übertragen, ursprünglich bezog sich die Vaterschaft Gottes jedoch auf den einzelnen, gewöhnlichen Menschen.<sup>49</sup> Dabei ist zum Teil noch ganz konkret an eine Erschaffung durch Zeugung und Geburt Gottes gedacht. Wegen dieser mas-

siven körperlich-kreatürlichen Implikationen der Vaternvorstellung ist diese auch nur sehr zögernd von der offiziellen Theologie Israels aufgenommen worden, eigentlich erst, als die Frontstellung gegen die kanaanäische Fruchtbarkeitsreligion der Vergangenheit angehörte.<sup>50</sup>

Das Erstaunliche ist nun, daß, wo die Überlieferung dieser urtümlich körperlichen Schöpfungsvorstellung Raum gibt, die geschlechtliche Festlegung als Mann durchbrochen wird: als Vater zeugt Jahwe nicht nur (Ps 2,7), sondern gebiert auch unter Wehen (Dtn 32,18; vgl. Jer 2,27). D.h. die Differenzierung der Geschlechter gilt für Gott nicht in der gleichen Weise: Jahwe wird zwar im AT nur Vater genannt, aber er übernimmt als Vater doch auch die Funktionen der Mutter.

Diese Sicht bestätigen nun die wenigen Stellen, an denen auch einmal die Mutter-Kind-Beziehung zum Vergleich für das Gottesverhältnis Israels herangezogen wird:

*Jes 49,15 Vergißt eine Frau ihren Säugling,  
daß sie ihr leibliches Kind nicht dauert?  
Selbst wenn sie es vergessen sollte,  
ich vergesse euch nicht.*

*Jes 66,13 Wie einen seine Mutter tröstet,  
so werde ich euch trösten.*

In einer Zeit, in der die geschichtliche Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk äußerst fraglich geworden ist, suchen die exilischen Heilspropheten Deutero- und Tritojesaja nach einer neuen Basis, auf der sie sich begründen ließe. Sie finden sie u.a. in der tief im körperlich-emotionalen Bereich verwurzelten Bindung der Mutter an ihr Kind.<sup>51</sup> Offensichtlich war sie noch besser als die Vater-Kind-Beziehung geeignet, dem verzweifelten Volk über die Katastrophe hinweg neue Hoffnung zu geben, daß Jahwe es nicht aufgegeben habe. Denn diese kreatürliche Beziehung ist ja von geschichtlichen Krisen gar nicht angreifbar. Damit machen die Propheten genau die körperlichen Erfahrungen für die offizielle Religion nutzbar, die bis dahin den Horizont der persönlichen Frömmigkeit gebildet hatten.

Papst Johannes-Paul I. erregte großes Aufsehen, als er feststellte: "Gott ist Vater, mehr noch, er ist Mutter". Er hat diesen Satz wahrscheinlich vor allem seelsorgerlich gemeint. Doch dieser Satz gilt meiner Meinung nach auch für das AT, zumindest für die Schicht innerhalb der Religion Israels, die ich "persönliche Frömmigkeit" genannt habe. Wohl war es in der monotheistischen Jahwe-Religion nicht möglich, Gott als männlich-weibliche Zweiheit aufzufassen wie etwa in der babylonischen Religion, und wohl verhinderte die

Frontstellung gegen die kanaanäische Religion lange Zeit, weibliche Züge in Jahwe hervorzukehren, das ändert aber nichts daran, daß die Israeliten in ihrer persönlichen Gottesbeziehung ihren Gott zugleich väterlich und mütterlich erfuhren. Hier umfaßte Gott alles an liebevoller Zuwendung, schützender Nähe und enger Vertrauensbeziehung, was der einzelne als kleines Kind sowohl von seiner Mutter als auch von seinem Vater erfahren hatte. Das Gottesbild der persönlichen Frömmigkeit, in der die körperlichen Erfahrungen eine so große Rolle spielen, ist darum sehr viel stärker als das der offiziellen Jahwe-religion von weiblichen Zügen geprägt.

## A n m e r k u n g e n

- (1) "...er aber soll dein Herr sein" (Genesis 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, F.Crüsemann/H.Thyen, Als Mann und Frau geschaffen, Exegetische Studien zur Rolle der Frau 2, 1978, 13-106.
- (2) Vgl. S.91.
- (3) Die folgende Abhandlung war ursprünglich für einen weiteren Band der Anm. 1 genannten Schriftenreihe bestimmt, der aus verlegerischen Gründen nicht mehr publiziert wurde.
- (4) Vgl. dazu<sup>2</sup> einschlägig H.W.Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, 1977, 21-123.
- (5) bāsār, š<sup>e</sup>ar "Fleisch", 'āšām "Knochen".
- (6) bātān, rāḥām "Mutterleib", mē'ā "Eingeweide", kabēd "Leber", k<sup>e</sup>lājot "Nieren", lēb "Herz".
- (7) nāfāš eigentlich "Kehle", dann: "Verlangen, Leben, Seele" n<sup>e</sup>šāmā "Lebensatem", rū<sup>a</sup>ḥ "Atem, Elan, Geist" vgl. N.H.Snaith, The Distinctive Ideas of the Old Testament, 1947. A.R.Johnson, The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel, 1949.
- (8) H.W.Wolff, Anthropologie, 23, spricht in diesem Zusammenhang vom hebräischen synthetisch-stereometrischen Denken im Unterschied zu unserem analytisch-differenzierenden.
- (9) So bezeichnen die Begriffe pāgār und g<sup>e</sup>wijjā "Körper, Person" häufig den toten Körper = Leichnam; es ist die n<sup>e</sup>šāmā, der "Lebensatem", der das Lebendig-Sein vom Tot-Sein unterscheidet (Dtn 20,16; Jos 10,40; 11,11.14; 1.Kön 15,29; 17,17; Ps 150,6, man vgl. auch die zweistufige Darstellung der Menschenschöpfung in Gen 2,7: zuerst wird der Leib geformt, dann mit der n<sup>e</sup>šāmā belebt.
- (10) Vgl. die Überschrift des 2. Hauptteils seiner Theologie des AT: "Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen", Bd.I, 1962, 117ff. und den Sammelband von W.Pannenberg, Offenbarung als Geschichte, KuD Beih. 1, 1971; R.Rendtorff, Geschichte und Überlieferung, Studien zur Theologie der altl. Überlieferungen FS G.v.Rad, 1961, 81-94 = Ges.Stud. ThB 57, 1975, 25-38 und viele andere; gegen die Überzeichnungen dieser Sicht, die in dem geschichtlichen Handeln Jahwes das Spezifikum der israelitischen Religion überhaupt sehen wollen, vgl. die berechtigten Kritiken von B.Albrektson, History and the Gods, 1967 und J. Barr, Alt und Neu in der biblischen Überlieferung, 1967, 61-98; Den Grundansatz G.v.Rads halte ich aber immer noch für zutreffend.
- (11) Vgl. etwa G.v.Rad, Theologie I, 40ff.; W.Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, TW 3, 1972, 56f.; H.W.Wolff, Dodekapropheten 1. Hosea, BK IV/1, 1965, XVIIIIf.
- (12) Vgl. auf der einen Seite Jer 44,15ff. und die Inschriftenfunde aus Kuntillet-Ajrud, Ḥirbet el-Qôm und Elephantine und auf der anderen Seite die deuteronomistische Polemik dagegen: Ri 2,13; 3,7; 10,6; 1.Sam 7,4; 12,10.
- (13) Vgl. Hos 4,14f.; 2.Kön 23,4 und das Verbot in Dtn 23,18f.
- (14) Vgl. etwa die Auslegung von Hos 7,14 durch H.W.Wolff, Hosea, 163: "Statt der besonnenen und gehorsam ergebene Rufe zu Jahwe stoßen sie heulende Brunstschreie ... auf ihren Beischlaf lagern ... in den Fruchtbarkeitsriten aus."
- (15) S. R.Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion, Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, CThM A9, 1978, bes. 23-96.

- (16) Vgl. J.Begrich, Das priesterliche Heilsorakel, ZAW 52, 1934, 81-92 = Ges.Stud.z.AT, ThB 21, 1964, 217-231, nur kann man nicht mehr davon ausgehen, daß der Sprecher in jedem Fall ein Priester war, s. zur privaten kasuellen Bittzeremonie E.Gerstenberger, Der bit-tende Mensch. Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Te-stament, Habil.theol. (Masch.), Heidelberg 1971, 128; 162; gegen H.E.von Waldow, Anlaß und Hintergrund der Verkündigung des Deute-rojesaja, Diss.theol. Bonn 1953, 89; 101f vgl. R.Albertz, Welt-schöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und in den Psalmen, CThM A3, 1974, 48.
- (17) Gen 28,15; 31,3; 48,21.-Tob 5,17 u.ö.; hier ist es ein Engel Gottes (Rafael), der in Menschengestalt Tobias begleitet. Das Mit-Sein Gottes hat neben der schützenden Funktion noch die der fördernden Funktion bekommen (Gen 21,22; 26,28; 39,2f.21.23 u.ö.).
- (18) Ps 91,15; Jes 41,10; 43,2.5; Jer 30,11; Ps 23,4; zu Personennamen vgl. R.Albertz, Persönliche Frömmigkeit, 240 (Anm.459).
- (19) Ausgedrückt mit b<sup>e</sup>qārāb z.B. Mi 3,11; negativ in Ex 33,3.5; Am 5,17. Die Gefährlichkeit soll Jos 3,5.10 durch Reinigungsriten, Dtn 6,15 durch Gehorsam eingedämmt werden, vgl. dazu R.Albertz, Persönliche Frömmigkeit, 87 und 242.
- (20) Nur in der dtr Stelle 1.Kön 11,38 wird Jahwes Mitsein mit dem Kö-nig unter eine Bedingung gestellt; das ist als Konsequenz eines ideologischen Mißbrauchs des Motivs in der Königstheologie zu ver- stehen, s. R.Albertz, Persönliche Frömmigkeit, 168f.
- (21) Ps 27,9; 38,22; 71,9.18 vgl. 17,11 und die Klage Ps 22,2.
- (22) Ps 22,12.20; 35,22; 38,22; 71,12a vgl. die Klage Ps 22,2.
- (23) Dazu Ps 7,2; 11,1; 16,1; 25,20; 31,2; 57,2; 141,8.
- (24) Vgl. dazu die Kurzformen 'āmāša' 'amāsāi und 'āmoš; eine ähnliche Vorstellung taucht mit anderen Verben nasa "tragen" Dtn 1,31 (Vater-Sohn!); Ps 91,11f und laqah Hos 11,3 cj. auf.
- (25) Ps 13,6; 25,2; 26,1; 28,7; 31,15; 55,24; 56,4.5.12; 86,2; 143,8 in Vertrauenspsalmen Ps 27,3; 91,2; nominal Ps 71,5.
- (26) s.u. 9.
- (27) 'ēlī oder 'alohāi begegnet 29mal in den 39 KE und zwar in 19 ver- schiedenen Exemplaren, vgl. R.Albertz, Persönliche Frömmigkeit, 33 und 221 Anm. 70ff.
- (28) Mit verschiedenen nominalen Ableitungen von jš<sup>c</sup> 4mal Ps 25,5; 27,9; 88,2; 51,16 vgl. Ps 38,23.
- (29) Ps 43,2 und noch eine Reihe ähnlicher Wendungen, s.a.a.O. 33.
- (30) 8mal in den 39 KE Ps 22,11; 63,2; 140,7; Ps 31,15; 86,2; 143,10; Ps 25,5; 43,2 in korrespondierenden Gattungen Jes 44,17; Ps 118,28; Jes 31,18 vgl. Ps 89,27; 16,2.
- (31) Lev 18,6; 25,49; š<sup>e</sup>ār allein Lev 18,12.13; 20,19; 21,2; Nu 27,11.
- (32) Gen 29,14 par zu "mein Bruder" Gen 29,15; 2.Sam 19,14; mit anderen Suffixen 2.Sam 5,1; Ri 9,2; bašar allein Gen 37,27; Jes 58,7; Neh 5,5.
- (33) Gen 37,27
- (34) Ri 9,2; 2.Sam 5,1; 19,14.
- (35) Jer 2,27; Ps 89,27; plur. Jes 63,17; 64,7.
- (36) Weitere Belege CAD A/I s.v. abu.

- (37) Vgl. Ps 119,73; 138,8; Jer 2,27; Hi 10,3.8-10; 35,10 und R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, 33-42, dazu die korrespondierenden Heilsorakel Jes 43,1; 44,2.21.24; 49,5; 54,5
- (38) Anstelle des Bekenntnisses der Zuversicht in der Klage des einzelnen steht in der Klage des Volkes ein geschichtlicher "Rückblick auf Jahwes früheres Heilshandeln", vgl. dazu R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 27ff. und J. Kühlwein, *Geschicht in den Psalmen*, CThM A2, 1973.
- (39) Vgl. R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 38-43; in etwa 6 der 39 Klagen des einzelnen Ps 6; 38; 41; 69; 88; 102.
- (40) Hi 2,9 Der ungeheuerliche Satz ist im MT euphemistisch verändert
- (41) Vgl. E.H. Erikson, *Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit, Identität und Lebenszyklus*, 1966, 55-122; D. Classens, *Familie und Wertsystem. Eine Studie zur 'zweiten soziokulturellen Geburt' des Menschen*, *Soziologische Abhandlungen* 4, 1962, 77-93 E.H. Erikson deutet mehrfach an, daß eine Beziehung zwischen Urvertrauen und Religion besteht, 74; 85; 113.
- (42) Vgl. z.B. R.A. Spitz, *Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen. Direkte Beobachtungen an Säuglingen des ersten Lebensjahres*, 3. Aufl. 1973.
- (43) S.u. Anm. 46.
- (44) S. J.J. Stamm, *Die akkadische Namengebung*, MVÄG 44, 1939 = 1968, Register s. v. ummu.
- (45) Klar ausgeprägt allerdings erst im 1.JT.; vgl. z.B. die stereotypen Formulierungen in den Handerhebungsgeboten, W. Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen 'Gebetsbeschwörungen'*, *Studia Pohl, Series Major* 5, 1976, 50-52. Auch in Israel hat es Ansätze zu einer vergleichbaren Praxis gegeben, die allerdings offiziell bekämpft und ausgeschlossen wurde, s.o. Anm.12.
- (46) So Dtn 32,6b; Jes 63,15.16; 64,7; Jer 2,27; 3,4f.19; Mal 2,10; Ps 68,6; 103,13 vgl. Ps 27,10; bezogen auf den König 2.Sam 7,14 Ps 2,7; 89,27; 1.Chr 17,13; 22,10; 28,6. Ausnahmen sind Mal 1,6 und Prov 3,12; Mal 1,6 wird der Respekt gegenüber den alten Eltern, wie er im 4. Gebot gefordert wird, einmal bestreitend auf Jahwe als den göttlichen Vater übertragen, die Stelle gehört damit in eine ganz andere Traditionslinie, vgl. R. Albertz, *Hintergrund und Bedeutung des Elternggebots im Dekalog*, ZAW 90, 1978, 3 - 374. In der theologisierten Weisheit (Prov 3,12) wird das Strafhandeln Gottes mit der Züchtigung des Vaters bei der Kindererziehung verglichen; auch hier handelt es sich um eine vereinzelte, ad hoc gebildete Übertragung, die zum sonstigen Reden von der Vaterschaft Jahwes keine Beziehung hat.
- (47) Nur Mal 1,6; Prov 3,12.
- (48) Jer 2,27; Jes 64,7; Dtn 32,6b.18; Mal 2,10; Ps 2,7.
- (49) So Jer 2,27; Mal 2,10; die plur. Verwendung in der KV Jes 63,15 64,7 zeigt noch deutlich die Herkunft aus der Klage des Einzelnen (Bekenntnis der Zuversicht); die Verbindung von Vaterschaft und Menschenschöpfung Gottes ist auch religionsgeschichtlich häufig belegt, s. R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, 85-8
- (50) Jer 2,27 ist das Zitat eines Vertrauensbekenntnisses an kanaänische Gottheiten. Hier wird schlaglichtartig einmal deutlich, in welcher religiösen Sphäre die göttliche Vaterschaft einmal zu Hause war. Dennoch wendet sich Jeremia nicht gegen die massiv kreatürliche Vorstellung der Gottesbeziehung als solche, sondern dagegen, daß sich die Israeliten in ihren privaten Gebeten in dieser Weise an andere Götter wenden und nicht an Jahwe (vgl. Jer 3,4f.19), vgl. R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, 152-154.



- (51) Diese Übertragung muß man im größeren Rahmen einer sehr viel weitergehenden Anleihe an Formen und Vorstellungen der persönlichen Frömmigkeit in der Exilszeit sehen, vgl. R.Albertz, Persönliche Frömmigkeit, 178-190.