

**Beiträge zur Wissenschaft
vom Alten und Neuen Testament**

Herausgegeben von

Walter Dietrich

Ruth Scoralick

Reinhard von Bendemann

Marlis Gielen

Band 232

Veronika Burz-Tropper (Hrsg.)

Gottes-Bilder

Zur Metaphorik biblischer Gottesrede

Verlag W. Kohlhammer

Die Drucklegung des vorliegenden Bandes wurde gefördert durch den Austrian Science Fund: FWF T-627 G-19 (Hertha Firnberg Projekt „Gottes-Rede im Johannes-evangelium“).

1. Auflage 2022

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-040978-1

E-Book-Format:

pdf: 978-3-17-040979-8

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhaltsverzeichnis

Prolegomena.....	7
<i>Wolfgang Augustyn</i> Sich ein Bild machen? Gottesbilder in den Bildkünsten	13
<i>Ruben Zimmermann</i> Ein Bild ist nicht genug. „Mixed Metaphors“ und ihr Wert für die biblische Gottesrede	43
<i>Thomas Hieke</i> Von der Unzulänglichkeit des menschlichen Redens von Gott. Hosea 11 und andere Metaphernsprenger im Alten Testament.....	71
<i>Katharina Pyschny</i> Bilder von Gott. Zu den Gottesmetaphern in den Psalmen	89
<i>Loren T. Stuckenbruck</i> Gottesbilder in den Henoch-Gleichnissen (1 Hen 37 – 71). Ein Überblick	109
<i>Markus Tiwald</i> Die Vatermetaphorik Jesu. Religionspsychologische Überlegungen zum jesuanischen Gottesbild.....	129
<i>Kurt Erlemann</i> Zur Kontrastivität der Gottesbilder in den synoptischen Gleichnissen	143
<i>Veronika Burz-Tropper</i> Der Vater als Winzer. Die Breite der Metaphorik johanneischer Gottesrede.....	155
<i>Jochen Flebbe</i> Die andere Wirklichkeit. Paulus, Gott und die Metapher	173

Andrea Taschl-Erber

Gottesbilder in den Deuteropaulinen.

Metaphernrezeption im Kontext von Bildfeldtraditionen 187

Konrad Huber

Gottes Raum und Gott als Raum.

Ein Beitrag zur Metaphorik der Gottesrede in der

Offenbarung des Johannes 217

Malte Dominik Krüger

Die Bildlichkeit der Gottesrede in der neueren evangelischen Theologie.

Beobachtungen und Überlegungen 245

Jakob Helmut Deibl

Metapher und Zwischenraum.

Thesen zur an-archischen Gottesrede der Bibel 259

Autorinnen und Autoren 273

Namensverzeichnis 275

Verzeichnis antiker Autoren 285

Stichwortverzeichnis 287

Stellenverzeichnis 291

Von der Unzulänglichkeit des menschlichen Redens von Gott.

Hosea 11 und andere Metaphernsprenger im Alten Testament

Thomas Hieke

1. Einführung: Die Unzulänglichkeit des Redens von Gott

In Bertolt Brechts „Dreigroschenoper“ gibt es das „Lied von der Unzulänglichkeit des menschlichen Strebens“. Der Titel hat mich inspiriert: Nicht nur das menschliche Streben nach dem Glück ist unzulänglich, auch das menschliche Streben nach Gott und das menschliche Reden von Gott sind höchst unzulänglich. Wer sich im Kontext der jüdischen oder christlichen Religion ernsthaft vor Augen führt, wie da „Gott“ definiert oder verstanden wird, scheitert schon an diesen Begriffen: „Definieren“ heißt „eingrenzen“ – wie aber vermag man ein Wesen eingrenzen, das *per definitionem* grenzenlos ist? „Verstehen“ heißt „begrifflich und inhaltlich erfassen“ – wie aber vermag der Mensch ein Wesen erfassen, das *per definitionem* unendlich – und das sowohl räumlich als auch zeitlich – ist?

Im Einladungsschreiben zur Tagung heißt es so schön: „Denn es scheint so etwas wie ein Naturgesetz¹ zu sein, dass man von Gott nur in Metaphern, d. h. in menschlicher Sprache sprechen kann. Menschliche Rede von Gott ist immer nur in menschlichen Begriffen und Bildern möglich.“ Sehr richtig, kann man da nur sagen, und man muss noch einen Schritt weiter gehen – bei der *per definitionem* unendlich großen Unterschiedenheit zwischen Gott und Mensch ist menschliches Reden über Gott eigentlich unmöglich.² Eigentlich sage ich deswegen, weil trotzdem Menschen zu, von und über Gott sprechen. Und das ist auch gut so.

1 S. dazu auch Thomas Hieke, Gott bin ich, nicht ein Mensch (Hos 11,9). Die metaphorische Rede von Gott in Hosea 11, rhs (Religionsunterricht an höheren Schulen) 53 (2010) 245–251: 246.

2 S. dazu u. a. Magdalene L. Frettlöh, Gottes „Mutterschößigkeit“ – ein weibliches Gottesbild? Zur möglichen Unmöglichkeit geschlechtsspezifischer Rede von Gott, in: Jürgen E-bach u. a. (Hg.), Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? Band II (Jabboq 3), Gütersloh 2002, 135–217: 138.

Problematisch wird dies nur, wenn sich Menschen dieser grundsätzlichen Unmöglichkeit, eben dieser „Unzulänglichkeit des menschlichen Redens von Gott“ nicht (mehr) bewusst sind und glauben, Gott begrifflich erfasst zu haben, so dass sie Gott handhaben können, etwas über Gott wissen, klug davon reden können und andere so belehren können, dass sie ihnen vorschreiben, was im Namen Gottes zu tun und zu lassen ist. Hier kommt die Macht-Frage ins Spiel, aber die soll nun gerade nicht mein Thema sein – höchstens indirekt. Ich möchte vielmehr zeigen, wie das Alte Testament als erster Teil der christlichen Bibel an mehreren Stellen genau dies deutlich macht: Menschliches Reden von Gott ist allenfalls in menschlichen Begriffen und Bildern möglich, und das auch nur sehr gebrochen. Biblische Texte, die von Gott reden, können gar nicht anders als menschliche Bilder – Metaphern³ – zu verwenden, aber anders als manche Theologen und Kirchenmenschen machen biblische Texte auch deutlich, dass diese Metaphern unzulänglich sind. Manche Stellen sind „Systemsprenger“,⁴ die alles eingespurte

3 Die Metapher ist ein vieldiskutiertes und mit viel Theorie versehenes Phänomen, s. dazu u. a. die folgenden Sammelbände: Pierre van Hecke (Hg.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (BETL 187), Leuven 2005; Pierre van Hecke/Antje Labahn (Hg.), *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven 2010; Danilo Verde/Antje Labahn (Hg.), *Networks of Metaphors in the Hebrew Bible* (BETL 309), Leuven 2020. V. a. letzterer Band fokussiert auf das Zusammenspiel verschiedener Metaphern innerhalb der Hebräischen Bibel sowie auf die Phänomene der „mixed metaphors“, „extended metaphor“, „clusters/chains of metaphors“. – Einen knappen Überblick über antike und neuzeitliche Metaphertheorien (Aristoteles, Paul Ricœur, Benjamin Harshav) bietet Juan Cruz, „Who is like Yahweh?“ A Study of Divine Metaphors in the Book of Micah (FRLANT 263), Göttingen 2016, 16–46; s. ferner den knappen Überblick im WiBiLex-Artikel „Bildworte / Bildreden (AT) von Jutta Krispenz und Klaus Koenen, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15369/ (Oktober 2006), und Marianne Grohmann, *Metaphertheorien und Altes Testament*, ThLZ 142 (2017) 1153–1162. Nach der Arbeitsdefinition von M. Grohmann ist eine Metapher, wörtlich „Übertragung“, „eine Stilfigur, in der mittels eines sprachlichen Bildes, d. h. in übertragenem Sinn, auf einen Sachverhalt Bezug genommen wird“ (so Philipp Löser, *Metapher I. Literaturwissenschaftlich*, RGG 5 [42002] 1165–1166: 1165). Drei Elemente seien nach Grohmann grundlegend für Metaphern: (1) die semantische Dualität, d. h. das Vorhandensein von zwei Bedeutungssphären; (2) eine semantische Spannung, das Moment einer Inkongruenz zwischen eigentlicher und uneigentlicher Bedeutung, und (3) das tertium comparationis als das beiden Bedeutungssphären Gemeinsame sowie eine neue, kreative Gesamtbedeutung. – Zur Metapher in prophetischer Literatur vgl. u. a. Julia M. O’Brien, *Challenging Prophetic Metaphor. Theology and Ideology in the Prophets*, Louisville 2008.

4 Der Begriff stammt eigentlich aus der Pädagogik und Psychiatrie und bezeichnet Menschen, die nicht in Hilfesysteme integrierbar scheinen und aufgrund ihrer Verhaltensauffälligkeiten nur schwer mit Maßnahmen der Kinder- und Jugendhilfe behandelt werden können. Der Begriff drückt die Hilflosigkeit der professionellen Hilfeinrichtungen aus. Populär wurde er durch das mehrfach preisgekrönte deutsche Filmdrama von Nora Fingscheidt aus dem Jahr 2019. Es erzählt die Leidensgeschichte eines neunjährigen Mädchens, das aufgrund seines außergewöhnlichen Verhaltens zwischen Pflegefamilien, Psychiatrie, Heimen und diversen Trainings hin- und herwechselt.

Reden von Gott durchbrechen. Sie bremsen eine voreilige Festlegung auf bestimmte Bilder, Formeln, Aussagen, Qualitäten und Logiken aus. Ich möchte hier den Begriff „Metaphernsprenger“ vorschlagen. Einige Beispiele führe ich an, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Ist man einmal dafür sensibel geworden, stecken Metaphernsprenger fast überall.

2. Hosea 11 als klassischer Metaphernsprenger

„Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb, ich rief meinen Sohn aus Ägypten“ (Hos 11,1)⁵ – von wem ist hier die Rede? Das frage ich Studierende gerne, wenn ich diesen wichtigen Text behandle. Die Antwort ist in der Regel: „Von Gott als Vater“.⁶ Mein Einwand, dass auch Mütter Söhne haben, wird dann klarer, wenn ich die besondere Gestaltung von Hos 11,1–9 erläutere. In diesem Text wird die liebevolle Zuwendung JHWHs zu Israel in metaphorischer Weise beschrieben, die ablehnende Haltung Israels jedoch in konkreten Begriffen („den Baalen brachten sie Schlachtopfer dar“ usw.). Das Handeln JHWHs beschreibt Hos 11 mit einer Begrifflichkeit, die sich *nicht* eindeutig auf die Vater- oder Mutterrolle festlegen lässt.⁷

JHWH sagt von sich: „Ich war es, der Efraim gehen lehrte, der sie nahm auf seine Arme“ (Hos 11,3). Die hebräische Verbform *tirgaltî* ist problematisch, sie könnte von *regel*, „Fuß“ kommen und dann „gehen lehren“ bedeuten.⁸ Auch die

5 Bibelzitate erfolgen in enger Anlehnung an die Einheitsübersetzung von 2016.

6 Dass viele Exegeten (die maskuline Form ist hier intendiert) wie selbstverständlich davon ausgehen, dass es in Hos 11 um ein Vater-Sohn-Verhältnis gehe, wird in der Literatur inzwischen verwundert festgestellt und kritisiert, vgl. z. B. Marie-Theres Wacker, Gott Vater, Gott Mutter – und weiter? Exegese und Genderforschung im Disput über biblische Gottes-Bilder am Beispiel von Hosea 11, in: Andrea Qualbrink/Annebelle Pithan/Mariele Wischer (Hg.), *Geschlechter bilden. Perspektiven für einen genderbewussten Religionsunterricht*, Gütersloh 2011, 136–157: 139–140; Frettlöh, *Mutterschöfigkeit* (Anm. 2) 143–147.

7 Dies ist gegen die ansonsten äußerst wertvollen Beobachtungen von Helen Schüngel-Straumann, *Gott als Mutter in Hosea 11*, ThQ 166 (1986) 119–134, festzuhalten. H. Schüngel-Straumann zeigt deutlich auf, dass die Tätigkeiten auch von Frauen, also von Müttern ausgeübt werden (können), ihre Schlussfolgerung, es handle sich ausschließlich um weibliche Tätigkeiten, geht jedoch zu weit, wie Siegfried Kreuzer, *Gott als Mutter in Hosea?*, ThQ 169 (1989) 123–131, deutlich macht. Zu weiteren Details und weiterer Literatur s. u. a. Frettlöh, *Mutterschöfigkeit* (Anm. 2) 143–150 (mit Bemerkungen zur jüngsten Auslegungsgeschichte); Jürgen Ebach, *Gott ist kein Mann. – Aber warum? Hosea 11,9 und Numeri 23,19 im Diskurs*, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel*, Gütersloh 2004, 214–232: 217–218; Hieke, *Gott bin ich* (Anm. 1) 246–247; Wacker, *Gott Vater* (Anm. 6) 143–145.

8 Der Vorschlag von Schüngel-Straumann, *Gott als Mutter* (Anm. 7) 123–124, das Wort mit „säugen, stillen“ zu übersetzen, wird von Kreuzer, *Gott als Mutter* (Anm. 7) 123–131, mit

weiteren Tätigkeiten wie „auf die Arme nehmen“, „heilen“, „ziehen mit menschlichen Fesseln, mit Banden der Liebe“ und das Heben des Säuglings an die Wangen (11,4)⁹ werden von Vätern und Müttern ausgeübt. Die Konstruktionen scheinen ausdrücklich so gestaltet zu sein, dass eine geschlechtsspezifische Festlegung Gottes auf eine Vater- oder Mutterrolle vermieden wird.¹⁰ Der Text sperrt sich dagegen, Gott in der Bildwelt auf ein bestimmtes Geschlecht festzulegen.¹¹ Da Israel (Efraim) die liebende Fürsorge Gottes fortwährend abweist, muss – eigentlich und konsequent und auch im Sinne der Elternmetaphorik – eine harte Strafe folgen. Eltern *müssen* Konsequenzen ziehen, und auch Gott spielt in Hos 11,5–8 diese Option durch: Der Exodus könnte rückgängig gemacht werden,¹² die Militärmacht Assur wird Israel unterwerfen. All das, was Israel be-

guten Gründen abgelehnt. Brigitte Seifert, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch* (FRLANT 166), Göttingen 1996, 184–185, optiert für die allgemeinere Bedeutung „großziehen“. Zur Diskussion s. auch Ebach, *Gott ist kein Mann* (Anm. 7) 221; Marie-Theres Wacker, *Figurationen des Weiblichen im Hoseabuch* (HBS 8), Freiburg i. Br. 1996, 290–292.

- 9 Dieser Text ist sehr offen gestaltet und könnte auch einen Bildwechsel in die Welt der Arbeitstiere vorbereiten: Der hebräische Text spricht vom „Joch“ („und ich war ihnen wie solche, die das Joch auf ihren Kinnbacken anheben“). Gemeint ist damit, dass JHWH wie ein fürsorglicher Bauer ist, der seinen pflügenden Ochsen ab und zu eine Erleichterung vom harten Joch des Pfluges verschafft. Bringt man eine kleine Konjekture an, kann man anstelle von „Joch“ (‘ōl) mit „Säugling“ (‘ûl) übersetzen, was den Vorteil hat, dass man keinen Bildwechsel annehmen muss: Es geht immer noch um die elterliche Fürsorge; s. dazu Schüngel-Straumann, *Gott als Mutter* (Anm. 7) 124; Joy Philip Kakkanattu, *God’s Enduring Love in the Book of Hosea. A Synchronic and Diachronic Analysis of Hosea 11,1–11* (FAT 2,14), Tübingen 2006, 188; Seifert, *Metaphorisches Reden* (Anm. 8) 191–198.
- 10 Vgl. Seifert, *Metaphorisches Reden* (Anm. 8) 200–201; Annette Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000, 262; Frettlöh, *Mutterschößigkeit* (Anm. 2) 144. – Der Vorschlag von Schüngel-Straumann, *Gott als Mutter* (Anm. 7) 124, statt mit „Wangen“ mit „Busen“ zu übersetzen, wird von Kreuzer, *Gott als Mutter* (Anm. 7) 124–125, mit Recht zurückgewiesen; s. ebenso Kakkanattu, *God’s Enduring Love* (Anm. 9) 61. S. dazu auch die sehr differenzierte und ausgewogene Analyse des Anliegens von Helen Schüngel-Straumann durch Frettlöh, *Mutterschößigkeit* (Anm. 2) 145–146.
- 11 Vgl. Hieke, *Gott bin ich* (Anm. 1) 247.
- 12 Die Einheitsübersetzung von 2016 folgt in Hos 11,5 („Er muss nicht nach Ägypten zurückkehren, doch Assur wird sein König sein“) etwas gezwungen dem masoretischen Text (MT). Dies könnte jedoch als *lectio facilior* angesehen werden, die die harte Aussage der Annullierung des Exodus abmildern will. Damit wäre als ursprünglicher Text (*lectio difficilior*) das Wort für „nicht“ (lō) aus 11,5 zum vorausgehenden Vers zu ziehen und als Personalpronomen „für ihn“ (l-ō) und damit als Objekt zu „zu essen geben“ aufzufassen – dieses Objekt fehlt nämlich in 11,4. Hos 11,5 kann man dann mit „Er muss nach Ägypten zurückkehren, und Assur wird sein König sein“ wiedergeben und darin eine doppelte Strafe sehen: Israel muss in die Sklaverei nach Ägypten zurück (was faktisch nicht eintrat), und was noch übrig bleibt, muss sich Assur unterwerfen (was dann faktisch mit dem Untergang des Nordreiches 722/720 v. Chr. eintrat). S. dazu beispielsweise Jan-Dirk

trifft, wird sehr „un-metaphorisch“ und dafür äußerst konkret und drohend ausgedrückt. Gott sieht sich immer noch in der Elternrolle und fragt sich in Hos 11,8, ob er/sie¹³ diese Strafe auch wirklich vollstrecken will. Es folgen der „Herzensumsturz“ JHWHs und das Auflodern des Mitleids,¹⁴ wie das bei Eltern sicher auch vorkommt. Dann jedoch trennen sich die Wege in Hos 11,9: Während menschliche Eltern konsequent bleiben müssen bzw. irgendwann in ihrer Geduld und Barmherzigkeit erschöpft sind, sprengt Hos 11,9 die Elternmetapher auf:

Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken
und Efraim nicht noch einmal vernichten.
Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch (kî ʾēl ʾānōkî walōʾ ʾiš),¹⁵
der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns.

Gott, der/die sich eben noch wie eine Mutter oder ein Vater um den Säugling Israel gekümmert hat, um ihn großzuziehen, distanziert sich nun generell vom „Menschsein“. Das hebräische Wort ʾiš, das oft mit „Mann“ übersetzt wird, bezeichnet hier nicht das spezifisch „Männliche“ (im Gegensatz etwa zu „weiblicher Geduld“), sondern das „normale“ menschliche Denken.¹⁶ Irgendwann ist bei

Döhling, Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel (HBS 61), Freiburg i. Br. 2009, 313, Anm. 935, der auch dem MT etwas abgewinnen kann: „Doch bleibt auch bei MT die angesagte Fremdherrschaft Assurs sachlich transparent für die im Exodus aus Ägypten (V. 1.11) beginnende und hier neigierte Heilsgeschichte“.

- 13 Es zeigt sich, dass Gott biblisch nicht einseitig und ausschließlich männlich oder weiblich zu identifizieren ist. Daher müsste man Gott eigentlich doppelt determinieren: „der/die Gott“. Um darauf aufmerksam zu machen, dass Gott eben nicht einfach ein „Er“ ist, kann man versuchen, die Pronominalisierung mit „er/ihm/ihn/sein“ zu vermeiden oder wenigstens verfremdend mit femininen Pronomen abzuwechseln, vgl. Frettlöh, Mutterschönigkeit (Anm. 2) 151.
- 14 Verschiedentlich wird vorgeschlagen, anstelle des hebräischen Worts für „mein Mitleid“ (niḥūmāy) „mein Mutterschoß“ (raḥāmāy) zu lesen (s. BHS mit Verweis auf Peschitta und Targum; Schüngel-Straumann, Gott als Mutter [Anm. 7] 128–129; vgl. 1 Kön 3,26), doch damit wäre Gott zu eindeutig auf die Mutterrolle festgelegt. Der Text hat sich bisher gegen eine solche Zuordnung gesperrt; im Übrigen war das Rollenstereotyp vom zornigen Vater und der mitleidigen Mutter wohl schon in der Antike unerträglich. Selbst wenn es unter Menschen typischerweise so sein mag, so greift nun eine Art „Filter“ in der metaphorischen Redeweise der Bibel, der es verhindert, aus der menschengestaltigen („anthropomorphen“) Redeweise von Gott allzu schnell und allzu tief auf das wahre Wesen Gottes Rückschlüsse durchzuführen; s. Hieke, Gott bin ich (Anm. 1) 248.
- 15 Die Septuaginta übersetzt das hebräische Wort ʾiš, das „Mann“ und „Mensch“ bedeuten kann, konsequent mit „Mensch“: διότι θεὸς ἐγὼ εἶμι καὶ οὐκ ἄνθρωπος. Es geht hier nicht um die Differenz von Mann und Frau, sondern um den Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Handeln.
- 16 Vgl. Frettlöh, Mutterschönigkeit (Anm. 2) 147–148, mit differenzierter Bewertung; zur Diskussion und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund s. auch Wacker, Figurationen (Anm. 8) 293–296.

jedem Menschen, ob Mann oder Frau, das Maß voll und die Liebes- und Vergebungsbereitschaft am Ende. Dann ist Schluss – nicht aber bei Gott.¹⁷ Schon vom Kontext her wird Gott nicht auf eine bestimmte Geschlechterrolle bzw. auf die Mutterrolle festgelegt, und auch die Gegenprobe zeigt, dass es nicht um die Gender-Polarität von „Mann“ und „Frau“ geht. Gott ist auch keine Frau, und es wäre kaum angemessen, nur das „typisch Weibliche“ als wahrhaft menschlich oder gar die Inkonsequenz als „typisch weiblich“ anzusehen. Vielmehr liegt hier eine Spitzenaussage der Hebräischen Bibel vor, die menschliche Logik und Begrenztheit aufsprengt: Gott handelt in seiner/ihrer Liebe maßlos inkonsequent, um die Beziehung zu Israel zu retten. Dabei werden Liebe, Treue und Fürsorge aus dem menschlichen Erfahrungsbereich (Beziehung Eltern – Kinder) auf Gott übertragen,¹⁸ und zugleich wird die menschliche Begrenztheit, die zweifellos auch in diesen Begriffen steckt, überboten. Die Metapher wird verwendet, weil es nicht anders geht, und zugleich wird sie gesprengt, weil jede/r weiß, dass Mitleid, Liebe und Fürsorge unter Menschen zwangsläufig Grenzen haben. Der Satz „Gott bin ich und kein Mensch“ macht deutlich: Gott hat diese Grenzen nicht. Genau dieses Anders-Sein Gottes drückt auch die Qualifikation „der Heilige“ aus: Gott ist von der menschlichen Sphäre ganz verschieden und abgesondert. Die Kombination „der Heilige in deiner Mitte“ erscheint dabei wie ein Widerspruch, drückt aber eine für die Bibel ganz typische Spannung von Distanz und Nähe aus: Gott als die/der „ganz Andere“ ist dennoch den Menschen „ganz nahe“.¹⁹

Die Hoseaschrift stellt am Beginn JHWH als treuen Ehemann und Israel als treulose Frau vor und sprengt auch diese Metapher, da der Ehemann die treulose Frau gegen jede menschliche Vernunft doch wieder annimmt (Hos 3,1–5).²⁰ Hos 11 dreht das Gender-Muster um: Jetzt ist Israel der treulose und widerspenstige Sohn, während Gott Mutter und Vater ist. Diese Wechsel in der Metaphorik zeigen, dass es der Hoseaschrift nicht auf eine geschlechtsspezifische Festlegung eines bestimmten Verhaltens Gottes ankommt. Es geht nicht nur um die Mutterliebe Gottes, die dem „männlichen“ Zorn gegenübergestellt wird.²¹ Vielmehr sprengt die Hoseaschrift ein menschlich geprägtes Gottesbild auf und weitet es ins Unvorstellbare: Was bei Menschen nicht mehr denkbar ist, ist bei Gott nicht unmöglich.

17 Vgl. Hieke, Gott bin ich (Anm. 1) 248; Kakkanattu, God's Enduring Love (Anm. 9) 92–93; ferner Brian C. Howell, In the Eyes of God. A Metaphorical Approach to Biblical Anthropomorphic Language (PTMS 192), Eugene 2013, 90.

18 Vgl. Georg Fischer, From Terror to Embrace. Deliberate Blending of Metaphors in Jeremiah 30–31, in: Verde/Labahn, Networks (Anm. 3) 79–91: 86.88, im Blick auf Metaphern in Jer 30–31.

19 Vgl. dazu u. a. Seifert, Metaphorisches Reden (Anm. 8) 263.

20 Vgl. dazu allgemein u. a. Susan E. Haddox, Metaphor and Masculinity in Hosea (SBLit 141), New York 2011, z. B. 92–94, und v. a. Wacker, Figurationen (Anm. 8) 1–139.

21 Diese Vereinseitigung des Stereotyps „männlich“ – „weiblich“ ist in sich wieder sexistisch, d. h. sie wertet das andere Geschlecht ab. S. dazu v. a. Kreuzer, Gott als Mutter (Anm. 7) 130–131.

3. Sprengung der Elternmetaphorik

Die Liebe der Eltern zu ihren (kleinen) Kindern ist das Stärkste, was Menschen erfahren können.²² Damit ist es kein Wunder, dass die Elternliebe als zugkräftige Metapher für Gottes Liebe zu seinem Volk bzw. zum einzelnen Glaubenden herangezogen wird.²³ Insbesondere die Rede von Gott als (barmherzigem) Vater ist altorientalisch sowie alt- und neutestamentlich einschlägig.²⁴ Doch darum soll es hier nicht gehen, sondern um das Aufsprengen auch dieser äußerst starken Metapher. Ein ähnliches Aufsprengen der Metaphorik von starken menschlichen Liebesbanden zeigen auch Ps 27,10 und Jes 49,15: Selbst die größte elterliche Liebe hat Grenzen; Gottes Liebe aber ist grenzenlos.²⁵

In Ps 27,10 spricht die betende Person ihr Vertrauen auf Gott in folgender Weise aus:

Wenn mich auch Vater und Mutter verlassen, JHWH nimmt mich auf.

22 Die Elternliebe ist die Triebfeder des Plots der ungemein erfolgreichen Harry-Potter-Hep-talogie, und der Erfolg der Bücher von J. K. Rowling und der Verfilmungen ist sicher nicht nur dem Fantasy- und Coming-of-Age-Genre zuzuschreiben, sondern auch dieser Grunderfahrung: J. K. Rowling hat hier einen Nerv getroffen, vielleicht sogar den Nerv.

23 Dies ist keineswegs auf den jüdisch-christlichen Gottesglauben beschränkt. Für das alte Ägypten zeigt beispielsweise Alexandra von Lieven, *Father of the Fathers, Mother of the Mothers. God as Father (and Mother) in Ancient Egypt*, in: Felix Albrecht/Reinhard Feldmeier (Hg.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Themes in Biblical Narrative 18), Leiden 2014, 19–36, welche Konzepte göttlicher Elternschaft hier zum Tragen kommen: Schöpfung als Zeugung (durch Selbstbegattung einer als männlich gedachten Urgottheit) oder Geburt (die Geburt des Re aus der Urgöttin und Schöpferin Neith, die nach den Texten aus Esna „der Vater der Väter, die Mutter der Mütter, der eine Gott, der zwei Götter wurde“ ist); Gottheiten als Eltern des Königs (der Pharao als Sohn des Amun-Re und der Königin bzw. später als Verkörperung des Gotteskindes von Amun-Re und der lokalen Hauptgöttin); Gottheiten als Eltern von vergöttlichten Privatpersonen (wie etwa Imhotep als Sohn des Ptah). „Divine parenthood both structured the mythology and thus the hierarchy of the countless gods of traditional religion and it also provided a means to connect all humanity, and the Egyptian state in the person of its king in particular to the gods. In the end, the whole universe amounted to a big patriarchal family of sorts.“ (31–32)

24 Vgl. u. a. Annette M. Böckler, *Unser Vater*, in: van Hecke, *Metaphor* (Anm. 3) 249–261.

25 Vgl. dazu u. a. Maria Häusl, „Ich aber vergesse dich nicht“. Gottesbilder in Jes 49,14–50,3, in: Ilona Riedel-Spangenberg/Erlich Zenger (Hg.), „Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. FS für Helen Schüngel-Straumann, Paderborn u. a. 2006, 237–245; Maria Häusl, *Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie. Rezeption mythischer Vorstellungen*, in: Hubert Irsigler (Hg.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (QD 209), Freiburg i. Br. 2004, 258–289.

Damit wird die Liebe JHWHs als stärker als die stärkste menschliche Liebe, die Liebe von Eltern zu ihren Kindern,²⁶ herausgestellt und die Metapher überboten („gesprengt“). Aus der Perspektive Gottes formuliert die Gottesrede in Jes 49,15 den gleichen Gedanken:

Kann denn eine Frau ihr Kindlein vergessen,
ohne Erbarmen sein gegenüber ihrem lieblichen Sohn?
Und selbst wenn sie ihn vergisst: Ich vergesse dich nicht.

Die rhetorische Frage ist mit „eigentlich nicht“ zu beantworten und bekennt die Stärke der mütterlichen Liebe. Doch dann folgt mit „selbst wenn“ ein Aufsprengen der Metapher in Richtung eines *deus semper maior*: In menschlichen Bildern (Metaphern) von Gott reden ist wichtig und die einzige Möglichkeit, aber dieses Reden hat Grenzen, weil auch menschliche Liebe Grenzen hat, und daher müssen „Metaphernsprenger“ daran erinnern, dass Gott immer noch größer ist, als Menschen es ausdrücken können. Gott ist eben kein Mensch (Hos 11,9).

4. Gott ist kein Mensch

Die Feststellung, dass Gott kein Mann bzw. kein Mensch ist, findet sich noch an zwei weiteren Stellen: Num 23,19 und 1 Sam 15,29.²⁷

1. Der Kontext von Num 23,19 ist die Auseinandersetzung des Sehers Bileam mit dem König Balak von Moab. Balak will, dass Bileam das Volk Israel, das durch Moab ziehen will, verflucht, damit es von Moab leichter vernichtet werden kann. Aber Bileam verweist darauf, dass Gott Israel gesegnet hat, und daher kann er, der Seher und Gottesmann, es nicht verfluchen. In seinem zweiten Orakelspruch sagt Bileam in Num 23,19:

Gott ist kein Mensch (אִישׁ), der lügt, kein Menschenkind, das etwas bereut.
Spricht er etwas und tut es dann nicht, sagt er etwas und hält es dann nicht?

Mit dieser Stelle wird betont, dass Gott sich von einer typisch menschlichen Verhaltensweise distanziert, nämlich dass Menschen nach vorne hin so reden, hintenherum dann aber ganz anders handeln. Oder auch: dass Menschen zuerst etwas zusichern und dann unter dem Eindruck der Drohung eines Mächtigen einknicken und ihrem Versprechen untreu werden. Solches Verhalten ist nicht typisch *männlich* (oder auch *weiblich*), sondern eben *menschlich* – Gott aber steht zu seinem Wort.

26 Zur Elternmetaphorik in Stellen wie Jer 2,27; Jes 45,9–10; Dtn 32,18 und eben auch Ps 27,10 vgl. Frettlöh, Mutterschößigkeit (Anm. 2) 150–151.

27 S. zur Diskussion dieser Stellen in Verbindung mit Hos 11,8–9 v. a. Ebach, Gott ist kein Mann (Anm. 7) 214–232.

2. In 1 Sam 15,28–29 sagt Samuel zu Saul, dass JHWH ihm die Herrschaft über Israel entreißen wird und sagt dann über Gott, dass dieser etwas *nicht* kann:

Er, der ewige Ruhm Israels, kann weder lügen noch bereuen.
Er ist doch kein Mensch (?*ādām*), so dass er etwas bereuen müsste.

Eigenartigerweise heißt es in 1 Sam 15,11 dagegen, dass es Gott *reute*, Saul zum König gemacht zu haben. Mit dieser metaphorisch-anthropomorphen Redeweise wird angedeutet, dass Gott durchaus „Gefühle“ hat, also auf die freien Entscheidungen der Menschen flexibel reagieren kann, insbesondere auf deren Fehlentscheidungen wie Sauls Sakrileg, den König von Amalek und die besten Herdentiere (aus ökonomisch-politischen Erwägungen heraus) zu schonen, obwohl sie der Vernichtung geweiht waren. Auch im Fall der sich bekehrenden Nineviten in der Jonaschrift kann sich Gott des verhängten Unheils gereuen lassen. Gott ist somit wandelbar²⁸ und kann sich ändern im Hinblick auf konkrete Beschlüsse – nicht aber im Sinne von Gottes übergeordnetem Plan, nämlich dem Heil für Israel (und durch Israel für alle Menschen). Damit wird sowohl die Vorstellung von einem willkürlich erwählenden und verwerfenden Gott zurückgewiesen als auch die Annahme eines völlig unbewegten Bewegers, der nicht auf freie Entscheidungen oder auch Bitten der Menschen reagieren kann oder will.

Num 23,19 und 1 Sam 15,29 haben gemeinsam, dass sie Gottes Unwandelbarkeit gegenüber dem Wankelmut, dem politischen Kalkül (König Balak von Moab) und dem Versagen der Menschen (König Saul) herausarbeiten. In *diesem* Sinne ist Gott kein Mann und kein Mensch, weil Gott an seinem übergeordneten Plan festhält.²⁹

In Hos 11,8–9 zeigt sich Gott scheinbar wankelmütig, da er den allzu berechtigten Zorn gegen sein abtrünniges Volk Israel nun doch nicht ausbrechen lässt. Aber: Ist nicht der mächtigere, der nicht zum Sklaven seines eigenen Beschlusses, seines eigenen Zorns (und sei er noch so berechtigt) wird? Gott lässt sich auch hier nicht auf das – nach menschlichem Ermessen nur zu notwendige und berechtigte – Gericht ein, sondern lässt in seiner Allmacht und Souveränität die Liebe in seinem Herzen siegen.

„Gott ist zuverlässig und lässt sich nicht umstimmen *und* [...] Gott lässt sich durch sich selbst umstimmen und ist in dieser Macht über die Macht

28 Vgl. die Studie zu einschlägigen Stellen über die „Reue“ Gottes (Gen 6,5–8; Ex 32,7–14; 1 Sam 15; 2 Sam 24,16; Jer; Hos 11,8–9; Joël 2,13–14; Amos 7,1–6; Jona 3–4) von Döhling, *Der bewegliche Gott* (Anm. 12).

29 Vgl. Döhling, *Der bewegliche Gott* (Anm. 12) 228–229, ferner 234: „1Sam 15,29 und Num 23,19 negieren die Reue Gottes also (nur) insofern, als sie artikulieren, dass Gott mit seinem Wort jenseits der absichtsvoll täuschenden, und faktisch Israels Schaden suchenden oder in Kauf nehmenden, Praktiken menschlichen Wortgebrauchs steht, wie sie Balaq und Saul praktizieren. Die hier für Gottes Reue negierte Logik ist also die der manipulativen Kommunikation.“

zuverlässig,“ so formuliert es treffend Jürgen Ebach.³⁰ Gott lässt sich also – anders als beim Menschen – nicht auf die Machtrolle festlegen, so dass Gott sein Gesicht verlöre, wenn Gott einmal nicht ihre/seine Macht voll ausspielt; Gott hat Macht über die Macht. Es geht nicht um Geschlechterklischees, um typisch männlich oder typisch weiblich, sondern darum, dass Gott auch „Inkonsistenzen“ (aus menschlicher Sicht!) in sich vereinigen kann – und auch dort noch barmherzig sein kann, wo Menschen es längst nicht mehr können. Damit ist die metaphorische Redeweise vom „bereuen“ gesprengt.

5. Gott ist kein Mann (und keine Frau)

Auch wenn Gott kein Mensch ist, kein Mann und auch keine Frau, werden menschliche Konzepte metaphorisch auf Gott übertragen, weil es eben nicht anders geht. Dass damit Schwierigkeiten verbunden sind, macht die Hebräische Bibel auch dadurch klar, dass einerseits ein metaphorisches Szenario aufgebaut wird, aber zugleich in dieses Szenario Unstimmigkeiten eingebaut werden, die die Metaphern sprengen – und damit der Leserschaft vermitteln, dass Gott nicht auf einige wenige Bilder und menschliche Vorstellungen festgelegt werden kann. An zwei Beispielen aus dem Buch Jesaja und am Beispiel der unbelebten Metapher „Fels“ lässt sich dies zeigen.

1. Jes 66,10–13 entfaltet das Bild der tröstenden Mutter:

¹⁰Freut euch mit Jerusalem und jauchzt in ihr alle, die ihr sie liebt! Jubelt mit ihr, alle, die ihr um sie trauert, ¹¹auf dass ihr trinkt und satt werdet an der Brust ihrer Tröstungen, auf dass ihr schlürft und euch labt an der Brust ihrer Herrlichkeit! ¹²Denn so spricht JHWH: Siehe, wie einen Strom leite ich den Frieden zu ihr und die Herrlichkeit der Nationen wie einen rauschenden Bach, auf dass ihr trinken könnt; auf der Hüfte werdet ihr getragen, auf Knien geschaukelt. ¹³Wie einen Mann, den seine Mutter tröstet, so tröste ich euch; in Jerusalem findet ihr Trost.

Vom Kontext her geht es um eine Gruppe im nachexilischen Jerusalem, die unter Bedrängnis und Trauer steht. Ihr wird Trost und Frieden zugesprochen. Die heilvolle Zukunft wird in Form einer „Neugeburt“ dargestellt, die von Zion völlig schmerzfrei erfolgt (Jes 66,7 in Ablösung der Strafbestimmung von Gen 3,16). Das Bild von der Mutter Zion wird in den folgenden Versen fortgesetzt. Am Ende von Jes 66,12 werden die Kinder (= das Volk Israel) getragen und geschaukelt – dabei ist offen, ob dies von der „Mutter Zion“ geleistet wird oder von Gott (*passivum divinum*). In Jes 66,13 ist jedoch klar, dass JHWH sich selbst mit einer Mutter vergleicht. Dieses Bild kommt überraschend, da doch zunächst Zion als Mutter vorgestellt wird. Passender wäre JHWH als „Ehemann“ oder „Vater“. Die Vergleiche und Metaphern

30 Ebach, Gott ist kein Mann (Anm. 7) 227; s. auch ebd., 224.

werden nicht allzu eindeutig gepresst. Die Texte wollen JHWH nicht gender- bzw. rollenspezifisch fixieren.

2. In Jes 46,3–4 ist die Rolle JHWHs wie in Hos 11 nicht eindeutig auf die Vater- oder Mutterrolle festgelegt, denn sowohl Väter als auch Mütter tragen ihre Kinder – aber nicht bis diese „graues Haar“ haben! So wird die Elternmetapher gesprengt:

³Hört auf mich, Haus Jakob und der ganze Rest des Hauses Israel, mir aufgeladen vom Mutterleib,³¹ getragen vom Mutterschoß an!⁴ Bis ins Alter bin ich derselbe, bis zum grauen Haar werde ich schleppen. Ich habe es getan und ich werde tragen, ich werde schleppen und retten.

Vom Kontext her ist Jes 46,1–7 ein Diskussionswort, das von der Götterbild-erpolemik dominiert ist: Das ist ein typisches Thema in Deuterocesaja. Der Text setzt an mit der Last, die Götterbilder für Mensch und Tier darstellen: Sie müssen herumgeschleppt werden, können sich selbst nicht bewegen. Dagegen setzt JHWH in seiner Gottesrede einen deutlichen Kontrapunkt: *JHWH* hat das Volk getragen! Die Rede vom Mutterschoß entgrenzt die Zeit: gemeint ist damit „schon immer“. Die Metaphorik von den Eltern, die das kleine Kind tragen, wird aufgesprengt und überboten: JHWH trägt das Volk auch dann, wenn es bereits ergraut ist, bis ins hohe Alter. JHWH tut also etwas, was Eltern nicht tun bzw. nie schaffen können.³²

3. Ein weiterer Weg, mit dem vermieden wird, Gott auf ein Geschlecht oder auf ein bestimmtes Menschenbild (!) festzulegen, besteht darin, nicht-personale Metaphern als Gegengewicht zur personalen Vorstellung von Gott zu verwenden. Eine charakteristische Metapher aus diesem Bereich ist die Rede

31 Die Vulgata übersetzt hier: *qui portamini a meo utero qui gestamini a mea vulva*. Damit spricht die Vulgata von Gottes Mutterschoß, in dem das Volk getragen wird, und zeichnet JHWH so als Mutter (anders die Nova Vulgata, die stärker dem hebräischen Text folgt: *Audite me, domus Iacob, et omne residuum domus Israel, qui portamini ab utero, qui gestamini a vulva*). S. dazu auch Frettlöh, *Mutterschößigkeit* (Anm. 2) 139–150. Sie fragt: „Hat Hieronymus sich also geirrt, wenn er Gott metaphorisch eine Gebärmutter einverleibte und einen Mutterschoß zuschrieb?“ (141) Dem stellt sie eine Deutung durch Hans-Jürgen Hermisson gegenüber, der im hebräischen Text eindeutig die Vaterrolle zu erkennen glaubt. Insgesamt schlussfolgert sie zu Jes 46,3–4 wie zu Hos 11, dass diese Texte „zu jenen Gottesmetaphern [gehören], die von einer Elternrolle Gottes sprechen und die göttliche Wahrnehmung elterlicher Verantwortung ins Bild setzen.“ (150) Hieronymus’ Version sei eine mögliche Vereindeutigung des hebräischen Wortlauts (155), aufgrund des „Ein-Geschlecht-Modells“ seiner Zeit (weibliche Geschlechtsteile seien nach innen gekehrt männliche) sei aber das Motiv des *uterus patris* kein Hinweis auf eine weibliche Gottesmetaphorik, sondern weiterhin Ausdruck einer männlich konnotierten Gottesvorstellung. (160).

32 Vgl. u. a. Frettlöh, *Mutterschößigkeit* (Anm. 2) 155, die auch von einem Sprengen des Bildes spricht: „Es sind gerade die Bild-Störungen, die im Gebrauch anthropomorpher Gottesbilder dafür sorgen, dass die Andersheit Gottes gewahrt und der Zugriff auf das Geheimnis Gottes verwehrt bleibt.“

von Gott als Fels³³ (*šûr*: Dtn 32,4.18; 1 Sam 2,2; 2 Sam 22,32; Jes 44,8; Hab 1,12; Ps 18,32; 71,3). Blickt man auf die prominente Stelle Dtn 32,4, so wird deutlich, dass auch hier die Natur-Metapher in sich wieder gesprengt wird:

³Ja, ich will den Namen JHWHs verkünden. Preist die Größe unseres Gottes! ⁴[Er ist/heißt:] Der Fels. Vollkommen ist sein Tun (*ha-ûr tmm pl-*); denn alle seine Wege [sind] Recht. Ein Gott der Treue, [es gibt] kein Unrecht, gerecht und gerade [ist] er.

Einerseits „ist“ (oder „heißt“?) Gott „der Fels“ – was ein unbelebtes Objekt ist –, andererseits handelt Gott als Person, und zwar „vollkommen“. In der gleichen poetischen Zeile ergänzen sich die unbelebte Metapher und die Rede von einer handelnden Person gegenseitig.³⁴ Noch schärfer ist der Kontrast in Dtn 32,18, wo Gott der „Fels, der dich gezeugt hat“ (*ûr yld-k*) ist, und in der Parallele der „Gott, der dich geboren hat“ (*l mlle-k*). Paradoxer kann man kaum formulieren: Der (unbelebte) Fels „Gott“ ist zugleich die Person, die wiederum zugleich zeugen und gebären kann, und in Dtn 32,30 kann der vermeintlich unbelebte, unbewegte und unbewegliche Fels sogar sein von ihm gezeugtes und geborenes Volk verkaufen und preisgeben – Gott, der Fels, bleibt souverän und frei. Metaphern aus Natur und Menschenwelt werden so ausgesprochen und zugleich gesprengt – eben, um Gott nicht einseitig auf ein Menschenbild oder ein Naturbild oder ein Geschlecht festzulegen.

6. Metaphernsprengung durch Übersetzung

Auch bei der Übersetzung können Metaphern gesprengt werden. Ein Beispiel dafür ist das Bestreben der Septuaginta, allzu menschengestaltige Rede von Gott („Anthropomorphismen“) zu vermeiden. Ein vielzitierter Klassiker ist die später auch im Buch Judit aufgegriffene Änderung des „Kriegsmannes“ von Ex 15,3.³⁵ Während der hebräische Text sehr drastisch sagt:

33 Vgl. dazu u. a. Kirsten Nielsen, *Metaphors and Biblical Theology*, in: van Hecke, *Metaphor (Anm. 3)* 263–273: 265–270; Kirsten Nielsen, *Metaphorical Language and Theophany in Psalm 18*, in: van Hecke/ Labahn, *Metaphors in the Psalms (Anm. 3)* 197–207: 198–199.207. In letzterem Artikel macht K. Nielsen anhand von Ps 18 den Vorschlag, bei einigen nicht-personalen Sprachbildern eher von Metonymien zu sprechen, die JHWHs Verbundenheit mit dem Kosmos bzw. der Natur ausdrücken, aber nicht direkt als Metaphern für JHWH stehen. Sie schlussfolgert: „Read as a unity the psalm gives the impression that the right way to speak to and about Yahweh cannot be reduced to a particular form of language. The norm here is the combination of various language forms which together can create the image of a God who both relates to this world and yet differs from it.“ (204)

34 Oder sie fordern sich gegenseitig heraus, s. Nielsen, *Metaphors (Anm. 33)* 267.

35 Vgl. dazu u. a. Larry Perkins, *The Lord is a Warrior – The Lord Who Shatters Wars: Exod 15:3 and Jdt 9:7; 16:2*, BIOSCS 40 (2007) 121–138; Judith Lang, *The Lord Who Crushes*

JHWH ist ein Krieger (*YHWH יָשׁ מִלְחָמָה*), JHWH ist sein Name,

macht die Septuaginta in absichtsvoller Änderung daraus (LXX.D):

Der Herr (ist jemand), *der die Kriege zerschlägt*, Herr ist sein Name.

Damit wird Gott nicht zum Pazifisten, gleichwohl sprengt die Septuaginta die Vorstellung eines kriegerischen Gottes, wie sie aus mesopotamischen, altägyptischen und griechischen Darstellungen als ikonographisches Motiv wohl bekannt ist, dezidiert auf. Sie setzt damit fort, was schon im hebräischen Text grundgelegt ist: Gott tritt beim Exoduswunder keineswegs als „Krieger“ auf, auch wenn das Ex 15,3 in lyrischer Stimmung so behauptet. Weder gibt es eine menschengestaltige Gotteserscheinung mit Rüstung, Pfeil und Bogen, noch zieht Gott an der Spitze eines himmlischen Heeres gegen die Ägypter. In Durchkreuzung aller menschlicher Kriegslogik (sowohl auf Seiten der Ägypter als auch der Israeliten) sind es Meeresbewegungen, die die Schlacht entscheiden. Strukturell das gleiche passiert in der Judit-Erzählung: Gegen alle menschlich-männliche Kriegslogik wird die Schlacht durch die ungewöhnliche Tat einer Frau entschieden. Schon in ihrem Gebet ruft Judit Gott als den Herrn an, der Kriege zerschlägt (Jdt 9,7), der also Strategie und Planung der Assyrer *ad absurdum* führt, und in ihrem Dankgebet bestätigt sie dies (Jdt 16,2). An zwei Stellen greift das Buch Judit somit die Septuagintafassung von Ex 15,3 auf und zeigt damit die erhebliche Bedeutung dieser Metaphernsprengung: Die alte, traditionelle Vorstellung vom Kriegsgott wird als Projektion menschlicher Machtphantasien entlarvt und überwunden – zugunsten einer noch viel machtvolleren Gottesvorstellung: Gott vermag menschliche Kriegslogik – eine durchaus starke Metaphernquelle, da der Krieg wie die Liebe großes Potential hat – zu durchkreuzen und etwas völlig Unvorstellbares dagegensetzen.³⁶

Wars. A Study on Judith 9:7; 16:2 and Exodus 15:3, in: Geza G. Xeravits (Hg.), *A Pious Seductress. Studies in the Book of Judith* (DCLS 14), Berlin u. a. 2012, 179–187; Barbara Schmitz, κύριος συντρίβων πολέμου, „The Lord Who Shatters Wars“ (Exod 15:3 LXX). The Formative Importance of the Song of the Sea (Exod 15:1–18 LXX) for the Book of Judith, *Journal of Septuagint and Cognate Studies* 47 (2014) 5–16; Moshe Bar-Asher, The Clause “The Lord is a Man of War” (ה' אִישׁ מִלְחָמָה) and its Reflexes throughout the Generations, in: Jan Joosten/Daniel Machiela/Jean-Sébastien Rey (Hg.), *The Reconfiguration of Hebrew in the Hellenistic Period. Proceedings of the Seventh International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira at Strasbourg University, June 2014* (STDJ 124), Leiden 2018, 1–15; Eberhard Bons, „The Lord is the One Who Crushes Wars“. A Fresh Look at the Septuagint Translation of Exod 15:3, in: Martin Meiser u. a. (Hg.), *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz. 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 21.–24. Juli 2016* (WUNT 405), Tübingen 2018, 158–167.

36 In ähnlicher Weise wird mit der Kriegsmetaphorik in Sach 9,9–17 umgegangen: JHWH erscheint als gerechter Friedenskönig auf einem Esel, zugleich als Krieger, der die Feinde Israels entwaffnet, als Bogenschütze, der Efraim als Pfeil gegen die Feinde verwendet und Schleudersteine einsetzt, und schlussendlich als Hirte, der sein Volk rettet, das als Schafe die Diademsteine in der Krone seines Reiches bildet – ein Netzwerk von Metaphern, das

7. Metaphernwechsel in schneller Folge

Metaphern werden in der Hebräischen Bibel auch dadurch gesprengt, dass in schneller Folge mehrere, durchaus divergierende und nicht miteinander verwandte Bilder sich abwechseln. Ein solcher heftiger Metaphernwechsel ist in Jes 49,14–50,3 zu beobachten.³⁷ Dieser Abschnitt aus Deuterocesaja ist ein Disputationswort, in dem eine Gottesrede die skeptischen Einwände Zions widerlegt und Trost spenden will. Dabei wechseln der Bereich der Familienmetaphorik und der Bereich der Kampfesmetaphorik miteinander ab:

Jes 49,15:	Die Beziehung der leiblichen Mutter zu ihrem Kind (s.o.)
Jes 49,16–17:	Gott als Festungsarchitekt („Mauern“)
Jes 49,18–23:	Gott als fürsorgende/r Verwandte/r
Jes 49,22:	Gott als militärischer Kommandeur („Feldzeichen“)
Jes 49,24–26:	Gott als Löser, Erlöser, Retter und Kriegsherr
Jes 50,1:	Gott als Ehemann und <i>pater familias</i> ³⁸
Jes 50,2–3:	Gott als Chaoskämpfer und Schöpfer ³⁹

jede einseitige Festlegung Gottes auf einen Bildbereich verhindert, jedoch konzeptionell im Bild des „Königs“ einen stringenten Zusammenhang bildet („blended metaphor“ statt „mixed metaphors“); s. dazu Ryan P. Bonfiglio, *The Lord of Hosts Cares for His Flock: Mapping the Shepherd Metaphor in Second Zechariah*, in: Verde/Labahn, *Networks* (Anm. 3) 139–155: 151–155. Bonfiglio vergleicht diese „blended metaphor“ mit einem Rorschach-Test und meint damit, dass die Bereitstellung verschiedener Sprachbilder es der Leserschaft ermöglicht, je unterschiedliche Aspekte zu fokussieren: „In this sense, the blending of divine metaphors in Zech 9,9–17 (and elsewhere) is a theological, and linguistic, response to the challenges of speaking God to the heterogeneous community of postexilic Yehud.“ (155) – S. dazu auch den nächsten Abschnitt: Metaphernwechsel in schneller Folge.

37 S. dazu v. a. Häusl, *Ich aber vergesse dich nicht* (Anm. 25) 237–245.

38 Wenn JHWH fragt: „Wo ist denn die Scheidungsurkunde/der Gläubiger?“, impliziert das den Einwand, JHWH habe seine Frau Zion verstoßen und seine Kinder in die Schuldklaverei verkauft. Die Entgegnung JHWHs negiert die Scheidung – damit wendet sich dieser Text auch gegen die sonst verwendete Ehemetaphorik, in der Israels Abfall von JHWH als Ehebruch und die folgende Vergewaltigung und Scheidung als Strafe gelten (so bei Hosea, Jeremia, Ezechiel). Zion erscheint hier als „Leidtragende“, die aufgrund der Schuld ihrer Bewohner („der Kinder Zions“) fortgeschickt wurde. Im Grunde geht die Ehe- und Familienmetaphorik aber nicht schlüssig auf, denn was bedeutet die Vorstellung, JHWH habe mit der Stadt als solcher (unabhängig von ihren Bewohnern!) eine Beziehung? Insofern ist die Metaphorik mehrfach gebrochen, um die einseitige Festlegung auf ein Gottesbild zu vermeiden.

39 Der implizite Einwand wiederholt den Zweifel an der Wirkmacht JHWHs – beantwortet wird er mit Motiven aus dem Chaoskampf und den Schöpfungsvorstellungen bzw. der Exodusmotivik (das Meer austrocknen lassen). Die Trauer des Himmels in Jes 50,3 kann als Reaktion JHWHs auf die fehlende Reaktion Zions (2a–d) interpretiert werden. Zugleich ist es wieder ein Bild für die Mächtigkeit JHWHs, der Gewitter („schwarzer Himmel“) aufsteigen lassen kann – und daher auch die Geschichte in der Hand hat.

In diesen wenigen Versen werden mehrere Gottesvorstellungen verwendet, die sich abwechseln und überlagern und dabei gebrochen werden, weil sie nicht logisch aufgehen. Bindung und Mächtigkeit werden durch Familien- und Kampfesmetaphorik ausgedrückt. Aber auch dieser Systematisierungsversuch geht nicht auf: Die Metaphorik ist unvollkommen, nicht in allen Punkten ausgedrückt bzw. ausgeführt, in bestimmten Punkten nicht stimmig oder vage, oder sie wird kurzerhand gesprengt, d. h. von Gott wird ausgesagt, wie er die menschlichen Vorstellungen noch übersteigt (z. B. bei der Mutter: Selbst, wenn eine Mutter ihr leibliches Kind vergisst, wird Gott Zion nie vergessen). Wiederum ist keine Geschlechterfestlegung Gottes möglich: Typisch „weibliche“ und typisch „männliche“ Bildwelten wechseln einander ab. JHWH ist Mutter zu ihrem Kind Zion, Ehemann zu seiner Frau Zion, ist Verwandte/r mit der Aufgabe des Löses: JHWH übernimmt die Aufgabe des Schutzes und der fürsorgenden Bindung.⁴⁰

8. Gott als Metaphernsprenger

Schon in Hos 11 und anderen genannten Beispielen überbietet Gott selbst die für ihn/sie verwendeten Metaphern, d. h. in der literarischen Darstellung der Gottesrede in 1. Person widerlegt Gott die menschlichen Bilder – abstrakt in Hos 11,9 mit „Gott bin ich – nicht ein Mensch“ oder in Jes 49,15 „ich vergesse dich nicht“. In Jes 55,8 spricht Gott die grundsätzliche Differenz zwischen menschlichem Denken und göttlichem Planen an.⁴¹

Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken
und eure Wege sind nicht meine Wege – Spruch JHWHs.

Dem entsprechen die rhetorischen Fragen, die die Unvergleichbarkeit Gottes⁴² herausstellen (Jes 40,25; 46,5 in 1. Person, 40,18 in 3. Person):

40 Eine ganz ähnliche Vielfalt von einander abwechselnden, widersprechenden und ergänzenden Metaphern findet Fischer, *Blending of Metaphors* (Anm. 18) 79–91, im poetischen Kern des Trostbüchleins in Jer 30,5–31,22. Er kann zeigen, dass hinter dieser „mixture“ eine literarische Technik steckt, die von einem Gott überzeugen will, der sein Volk trösten und ihm eine neue Orientierung geben will.

41 Vgl. Howell, *In the Eyes of God* (Anm. 17) 90–91.

42 Die Michaschrift hat die Unvergleichbarkeit Gottes schon im Namen, denn „Micha“ ist die Abkürzung für den hebräischen Satz *mī kəYHWH*, „Wer ist wie JHWH?“ – eine rhetorische Frage, die mit „niemand“ zu beantworten ist. Cruz, *Who is like Yahweh* (Anm. 3) 237, hat herausgearbeitet, dass die Endredaktion der Michaschrift bewusst die spannungsvollen und einander widersprechenden Metaphern für JHWH stehen ließ, um ein umfassenderes Bild von Gott zu gewinnen: „Yahweh in the book of Micah is therefore a tensional God. He is ferocious, devastating and punitive, but caring, restoring, forgiving and compassionate at the same time.“

Mit wem wollt ihr mich vergleichen,
dass ich ihm gleich wäre, spricht der Heilige.

Damit wird nicht nur die Unmöglichkeit einer bildlichen Darstellung Gottes (im Sinne der Götzenbilderpolemik) herausgearbeitet, sondern grundsätzlich in Frage gestellt, ob menschliche Bilder ein hinreichender Ausdruck für Gott sein könnten. Mit der Rede an Mose,

kein Mensch kann mich schauen und am Leben bleiben,

macht Gott in Ex 33,20 auf die grundsätzliche Schwierigkeit aufmerksam, dass ein Mensch Gott sehen könnte, und damit auch auf die Unmöglichkeit einer auch nur annähernd adäquaten Beschreibung Gottes. Die Gottesreden des Buches Ijob (Ijob 38,1 – 41,26) tun ein Übriges dazu, die Distanz zwischen Gott und Mensch und damit die Unmöglichkeit, Gott zu erfassen, aufrecht zu erhalten. Das Buch Kohelet geht in eine ähnliche Richtung: Der Mensch kann, selbst wenn er seinen Augen bei Tag und Nacht keinen Schlaf gönnt, das Tun Gottes in seiner Ganzheit nicht wiederfinden (Koh 8,16).

9. Schlussfolgerung: Mögliches und Unmögliches

Von Gott kann der Mensch nur in menschlichen Vorstellungen sprechen, weil er keine andere Vorstellungswelt hat.⁴³ Diese Begrenztheit des Menschen bedingt, dass die elementaren Erfahrungen des Menschen, seine Grundfunktionen und Grundbedürfnisse in die Gottesvorstellungen integriert werden müssen. Beim Glauben an den *einen* Gott (Monotheismus) sind die vielen verschiedenen Erfahrungen und die Verschiedenheit der Menschen (z. B. auch die Dualität von Mann und Frau) in den Gottesvorstellungen wirksam. Damit kann vom *einen* Gott angemessen nur in einer *Vielfalt* der Vorstellungen gesprochen werden. Irmtraud Fischer formuliert es so:

43 Irmtraud Fischer, Vom kreativen Effekt der Zensur alttestamentlicher Gottesbilder. Das alttestamentliche Bilderverbot in seinen historischen Kontexten und seinen Auswirkungen auf die metaphorische Rede von Gott, LiTheS. Zeitschrift für Literatur- und Theatersoziologie 13 (2020), Heft 16: Das Politische, das Korrekte und die Zensur II (http://lithes.uni-graz.at/lithes/20_16.html). DOI: 10.25364/07.13:2020.16.3), 49–57: 57, sieht ein ähnliches Dilemma, wenn sie in diesen Diskurs das biblische Bilderverbot einbezieht und dann fragt: „Wie aber kann Gott imaginiert werden, wenn er nicht dargestellt werden darf? ‚Du *sollst* dir kein Bild machen‘ steht diametral der Notwendigkeit der Glaubenden gegenüber: Du *musst* dir eine Vorstellung von Gott machen!“

Der reflektierte Monotheismus kam also zum Schluss, dass die universal verstandene Gottheit JHWH mit allen möglichen Sprachbildern imaginiert werden kann, jedoch keines dieser Bilder für das Gottesverständnis des Einen und Einzigen genügt, sondern bloß Aspekte davon zu liefern imstande ist.⁴⁴

Während es also schon möglich ist, irgendwie von Gott zu reden, eben nur in menschlichen Bildern und Begriffen, ist es aber unmöglich, damit Gott vollständig zu erfassen oder auch nur annähernd zu begreifen. Immer ist die „größere Unähnlichkeit“ zu berücksichtigen. Etwas plakativ auf den Punkt gebracht: Je mehr Bilder, desto besser; je wilder der Wechsel der Bilder, umso authentischer ist die Rede über Gott. Magdalene L. Frettlöh schreibt:

Nur die Vielfalt von Gottesbildern kann davor bewahren, Gott in *ein* Bild zu zwingen, auf *eine* Rolle festzulegen. Wer sich *ein* Bild von Gott macht, *bildet* sich *ein*, Gott zu kennen, über IHN verfügen, SIE begreifen zu können. Wer ein Gottesbild *anfertigt*, meint, mit Gott *fertig* werden zu können.⁴⁵

Gegen jede Festlegung ist Protest einzulegen, auch im Namen der Bibel selbst, die mit ihren Metaphernsprengern genau das tut. „Gott bin ich, nicht ein Mensch“, so bringt es Hos 11,9 auf den Punkt, oder eben lateinisch: *Deus semper maior*. Das gilt gerade für die uns liebgewordenen anthropomorphen Familienmetaphern (Gott als Vater/Mutter/Bruder [warum nicht Schwester?]) – Gott ist immer mehr als (ein) Vater, (eine) Mutter.

Die Metaphernsprenger der Bibel zeigen damit aber auch, dass niemals ein Mensch Macht über Gott hat, auch nicht in begrifflicher Hinsicht, und insofern sich auch nie anmaßen darf, „im Namen Gottes“ Macht auszuüben – wie soll das auch möglich sein, wenn man eigentlich überhaupt nicht oder allenfalls unzulänglich von diesem Gott sprechen kann? Das Bewusstsein der Begrenztheit und Unzulänglichkeit des menschlichen Redens von Gott sollte allen, die „im Namen Gottes“ auftreten, zu tiefer Demut verhelfen (und Machtmissbrauch verhindern). In diesem Sinne sei noch einmal Jürgen Ebach mit Zustimmung zitiert: „In der Lektüre der ‚Schrift‘ lerne ich, dass niemand und nichts ist, wie es ‚nun einmal‘ so ist. Denn es kann sich ‚bei Gott‘ alles ändern – auch Gott sich selbst.“⁴⁶

44 Fischer, Effekt (Anm. 43) 57.

45 Frettlöh, Mutterschöbigkeit (Anm. 2) 161 (Hervorhebungen im Original).

46 Ebach, Gott ist kein Mann (Anm. 7) 231.