

# DER IMPERFEKTE UND PERFEKTE GOTT

Zum Spezifikum alttestamentlicher Gottesrede

Jürgen van Oorschot

## I. IRRITATIONEN UND OFFENE FRAGEN

»Wenn Gott als Maßstab ins Spiel kommt, kann es für den Menschen gefährlich werden. Denn Gott ist im umfassenden Sinne vollkommen, in all seiner Performance und auch ästhetisch.« Diese Aussage findet sich zu Beginn eines Aufsatzes von Christian Frevel, der sich biblisch-anthropologischen Überlegungen zur Vervollkommnung des Menschen widmet.<sup>1</sup> Frevel stellt sich damit in eine lange antike und abendländische Tradition, die Gott als ein Wesen denkt, über dessen Perfektion hinaus nichts gedacht werden kann. Klassisch formuliert es Anselm von Canterbury 1078 im zweiten Kapitel seines Proslogion: *»et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.«* (Und zwar glauben wir, dass Du etwas bist, über das nichts Größeres gedacht werden kann).<sup>2</sup> Diesem Gott eignet insofern denotwendig Allwissenheit, Allmacht und Allgüte. Wenn dann noch die patristische Vorstellung vom Schöpfer, der sich als ursprungslos und ungezeugt von aller Schöpfung unterscheidet, hin zur Aseitität vertieft wird, dann ist die Perfektion Gottes als beziehungslose Selbständigkeit gefasst: Gott ist als höchste Substanz »durch sich selbst und aus sich selbst all das, was sie ist.«<sup>3</sup> So erneut Anselm von Canterbury, nun in seinem Monologion.

Auf diesem prägenden Hintergrund verwundert es nicht, wenn die Begegnung mit alttestamentlichen Gottesbildern noch bis in das letzte Jahrhundert hinein zu immensen hermeneutischen Anstrengungen nötigte oder schlicht iritierte.<sup>4</sup> Vor allem an den anthropomorphen Redeweisen wird die Differenz zwischen der philosophischen und theologischen Tradition mit ihrem mehr als perfekten Gott und den alttestamentlichen Texten offensichtlich. Selbst unter

---

<sup>1</sup> Vgl. Frevel, Christian, *Gib mir das Leben!* (Jes 38,16) – Biblisch-anthropologische Blicke zur Vervollkommnung des Menschen. In: Bahne, T. / Waldner, K. (Hg.), *Die Perfektionierung des Menschen? Religiöse und ethische Perspektiven*, Münster 2018, 217–280 und 362–366, hier 217.

<sup>2</sup> Von Canterbury, Anselm, *Proslogion*. Untersuchungen, lateinisch-deutsche Ausgabe, Schmitt (Hg.), Stuttgart / Bad Cannstatt 1962, c.2, 85.

<sup>3</sup> Von Canterbury, Anselm, *Monologion*, lateinisch-deutsche Ausgabe, Schmitt (Hg.), Stuttgart / Bad Cannstatt 1964, c.6, 57.

<sup>4</sup> Zu den Hermeneutiken eines mehrfachen Schriftsinnes vgl. Wischmeyer, Oda (Hg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken*, Berlin / Boston 2016.

den historisch und religionsvergleichend arbeitenden Forschern zeigt sich ein Unbehagen angesichts des Phänomens.

»In vielen andern Religionen liegen solche (anthropomorphen - JvOo) Aussagen auf dem eigentlichen Niveau der Gottesanschauung; im AT fallen sie mehr auf, weil sich dort ein geistigerer Gottesbegriff, besonders bei den Propheten, vorbereitet. Die eigentliche Stätte der A.men (Anthropomorphismen - JvOo) im AT sind die älteren Sagen [...]. Neben den Sagen liebt die A.men die Poesie, die ja überall das Altertümliche zu erhalten strebt [...]. Später, als die Religion geistiger und abstrakter wurde, besonders unter dem Einfluss des griechischen Geistes sind die A.men zurückgetreten und sind die anthropomorphischen Aussagen des AT vielfach umgedeutet worden.«<sup>5</sup>

So ordnet ein Hermann Gunkel den Anthropomorphismus gleich zweifach in die Vorstellung von sich höher entwickelnden Religionen ein. Zum einen gehört er zu den »naiven [...] Anschauungen, wie sie der Jugendzeit des Menschengeschlechts eigentümlich« sind – so prägnant in derselben Denkweise Friedrich Delitzsch.<sup>6</sup> Zum anderen enthält auch das Alte Testament noch Spuren dieser »naiven« Vorstellungs- und Denkweise, die eine konsequente Fassung des Gottesgedankens verhindert, auch wenn es schon Ansätze zu deren Überwindung einschließt. Auch innerhalb des Alten Testaments gibt es also eine Entwicklung weg von den naiven Anfängen hin zur Geistigkeit einer Religion der Propheten.<sup>7</sup> Noch Ernst Sellin (Theologie des Alten Testaments 1933, 44) und Walter Eichrodt (Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, 1935, 4f.) greifen in ihrer Verteidigung des Alten Testaments gegen kritische Einwände auf diese Erklärung zurück. Das persönliche, körperliche Erscheinen Gottes verschleierte zusammen mit anderen Anthropomorphismen die »Vergeistigung der Theophanie« (Eichrodt, Bd. 2, Kap. 12), wie sie auf der Höhe des alttestamentlichen Prophetismus erreicht werde.

Nach 1945 und dem Ende des Kampfes um das Alte Testament hat sich in Deutschland das Klima merklich verändert. Nun tritt eine neutralisierende Rechtfertigung anthropomorpher Rede in den Hintergrund. Ein theologisches Verstehen des Anthropomorphismus und seiner Bedeutung für die alttestamentliche Gottesrede muss damit nicht verbunden sein. So kann Gerhard von Rad geradezu hymnisch die Geistigkeit eines Jahwisten beschreiben, der unbefangen und ohne jedes Bedenken Gott in der Abendkühle des Gartens Eden umhergehen sieht (G. von Rad, Das erste Buch Mose, ATD 1, Göttingen 1987 (12. Auflage), 11). Auch in seiner Theologie kontrastiert er, wie auch Walter Zimmerli, kritische Einsprüche gegen eine anthropomorphe Rede von Gott schlicht durch den Verweis auf die Gegenwelt des Alten Testaments. Sie denke den Menschen von Gott her, theomorph. Insofern verfehle die Aussage, Israel verstehe

<sup>5</sup> Gunkel, Hermann., Artikel Anthropomorphismus, RGG<sup>1</sup>, sp. 550f.

<sup>6</sup> Delitzsch, Friedrich, Babel und Bibel. Ein Vortrag, Leipzig 1902, 50.

<sup>7</sup> Vgl. Kratz, Reinhard Gregor, Die Entstehung des Judentums. Zur Kontroverse zwischen E. Meyer und J. Wellhausen, ZThK 95, (1998), 167–184.

seinen Gott anthropomorph die Sinnspitze des Alten Testament – zumal der Abstand zwischen Gott und Mensch fraglos vorausgesetzt werde.<sup>8</sup> Ein Offenbarungstheologischer Grundansatz neutralisiert damit eine Infragestellung durch die konkreten Texte und Traditionen.

Horst-Dietrich Preuss greift in seiner »Theologie des Alten Testaments« (Bd. 1, 1991, 281) eine ältere systematisch-theologische Denkfigur auf, nach der der Anthropomorphismus als Angleichung (Akkommodation) Gottes an das Denk- und Vorstellungsvermögen der Menschen zu verstehen ist. In scharfer Antithetik formuliert er: »Er (Gott – JvOo) will Beziehung zwischen sich und uns, uns und sich. So gibt er sich durch sein erwählendes Handeln auch in unsere Aussagebedingungen hinein, und doch gibt es nichts, womit man ihn vergleichen könnte.« Erkenntnistheoretisch und theologisch bleiben hier viele Fragen offen. Der unvergleichliche und perfekte Gott erscheint als der immer schon verglichene und damit imperfekte?

## 2. DER PERFEKTE GOTT IM MODUS DES IMPERFEKTEN – EINE HERMENEUTISCHE THESE

Lassen sie mich der materialen Spurensuche nach Perfektion und Imperfektum in der alttestamentlichen Rede von Gott eine These voranstellen, die für den exegetischen und theologischen Umgang mit seinem unverkennbaren Doppelbefund eine Richtung weist. Nach meiner Wahrnehmung findet sich in den Strata des Alten Testaments zum einen die Nutzung von religiös und politisch eingeführten Begriffen, Motiven und Traditionen, die Gott als den Heiligen oder sein vollkommenes Handeln von einer imperfekten und fragwürdigen Welt der Menschen abhebt. Die Abgrenzung Gottes von den Menschen und von anderen Göttern kann ihn als den Unvergleichbaren denken. In letzter Konsequenz tritt diese Unvergleichbarkeit aus den altorientalischen Selbstverständlichkeiten einer polytheistischen Gottesvorstellung heraus und formuliert einen Ein-Gott-Glauben.<sup>9</sup> Der einzige Gott wird in anderen Textbereichen als der Heilige oder in seiner Gerechtigkeit Singuläre von allem imperfekten Profanen und Sündhaften abgesondert. Zum anderen stellt die Art und Weise der Rede von JHWH diesen Gott vergleichend an die Seite von Menschen und anderen Göttern. So durchzieht etwa ein spezifischer Anthropomorphismus das gesamte Alte Testament, ohne dass die monotheistische Gottesauffassung eine solche anthropomorphe Rede in irgendeiner Weise zurückdrängen würde. Und selbst wenn seine Heiligkeit oder Vollkommenheit ausgesagt wird, wird dabei eine Differenz zur religiösen Kennzeichnung eines perfekten Gottes markiert. Dieser Doppelbefund führt mich dazu die Redeweisen zum perfekten Gott JHWH als kultisch,

<sup>8</sup> Von Rad, Gerhard, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, 1987<sup>o</sup>, u. a. 159; Zimmerli, Walther, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, 1999<sup>o</sup>, 28.

<sup>9</sup> Vgl. den Überblick bei Bauks, Michaela, Art. Monotheismus (AT), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27997/> (letzter Aufruf 19.11.2019).

ästhetische und ethische Grenzbestimmung zu verstehen, präsentiert im Modus des imperfekten Gottes.

Der perfekte Gott und damit der Gottesbegriff ist dabei als Grenzbegriff zu verstehen. Systematisch-theologisch verwendet etwa Ingolf Dalferth die Rede vom Grenzbegriff, um die immer verbleibende Unangemessenheit menschlicher Rede von Gott zum Ausdruck zu bringen. »Wir können Gottes Einfachheit [...] zur Sprache, aber nicht auf einen modell- und vorstellungsfreien Begriff bringen: Begreifen läßt sie sich nur als Grenzbegriff.«<sup>10</sup> Es gilt bleibend zu bedenken, »daß diese begrifflich konstruierten Gottesgedanken Gott nicht wahrhaft begreifen können, weil dieser durch eine immer noch größere Differenz von dem unterschieden ist, als was wir ihn denken: Gott wird gedacht wie gedacht, aber der Gottesgedanke ist ein bloßer Grenzgedanke, legitimiert durch seine Funktion für anderes.«<sup>11</sup> Meine These geht insofern über diese Überlegungen hinaus, als sie ein vor-theologisches und vor-philosophisches Wissen um eine solche Unangemessenheit bereits in den alttestamentlichen Texten erkennt. Die spezifische Durchbrechung der Perfektion Gottes beinhaltet dieses Wissen um die Gottesrede als Grenzaussage, ohne dass dies reflektiert oder zum Gegenstand eines Metadiskurses gemacht würde. Lassen sie es mich mit Blick auf den Anthropomorphismus abgekürzt so sagen: Die anthropomorphe Rede von Gott ist kein Unfall oder ein vermeidbares Missgeschick. Sie ist Absicht. Und daher ist dieser Modus der Gottesrede auch inhaltlich zu gewichten.

### 3. DER PERFEKTE GOTT IM MODUS DES IMPERFEKTEN – ZUR VOLLKOMMENHEIT UND HEILIGKEIT

Perfekte Rede von Gott liegt dann, wenn es um Vollkommenheit und Heiligkeit geht, traditionell und von der Sache her nahe. Wie sieht es damit im Alten Testament aus?

Von der Vollkommenheit ist im Alten Testament in vier Bedeutungsnuancen die Rede: kultisch, ästhetisch, ethisch und theologisch, wie es u. a. Erbele-Küster in ihrem instruktiven Lexikonartikel<sup>12</sup> dargelegt hat. Meist kommt bei dieser Rede die Wurzel  $\text{כִּמָּן}$  zur Anwendung. Das »vollständig sein« bzw. »vollständig / fertig werden« wird als physische Makellosigkeit vom Opfertier gefordert (Lev 22,17–25) und kann in Lev 22,31–33 als Anforderung auf die Priesterschaft übertragen werden. Jeweils geht es um die kultische Brauchbarkeit und Reinheit, die an klar definierten Kriterien ablesbar ist. Wenn dies als

<sup>10</sup> Dalferth, Ingolf U., Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992, 8.

<sup>11</sup> Dalferth, Gott, 11.

<sup>12</sup> Vgl. insgesamt zum folgenden Erbele-Küster Dorothea, Art. Vollkommen / Vollkommenheit, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34323/> (letzter Aufruf 19.10.2019) und Kedar-Klopfenstein, Benjamin, Art. *tāmam*, ThWAT Bde. VIII, Stuttgart 1995, sp. 688–701.

Forderung einer »absoluten Vollkommenheit«<sup>13</sup>, des Optimum, verstanden wird, so signalisiert dies jedoch eine qualitativ jenseitige Kategorie, die eher zu Missverständnissen führt. Es geht um das Gute, Gesunde, Zweckmäßige und Schöne – in dem schlichten Sinn: für Gott nur das Beste.

Weisheitliche und weisheitlich beeinflusste Texte kennen eine ethische Vollkommenheit des Menschen als vollkommenen und so gerechten Lebenswandel (Ps 15; Ps 24; Hi 1–2). Diese begegnet als orientierende, anzustrebende Größe im weisheitlichen Bildungskontext bzw. als Maßstab ethischer Reinheit im Kult (Toreinlassliturgie) und als qualifizierende und deklaratorische Aussage über Einzelnen (Hiob: Hi 2,3; Josua: Jos 27,14; David: 1. Sam 16,18; Noah: Gen 6,9). Der deklaratorische Charakter wird dadurch deutlich, dass die Vollkommenheit an keiner Stelle als ethische Perfektion positiv aufgewiesen wird. Gedacht ist vielmehr an eine Vollständigkeit und Ganzheit, die in dem jeweiligen Kontext den Erwartungen und dem Wünschbaren entspricht. Abgrenzend von einer Perfektion wird Vollkommenheit bei den Protagonisten Hiob oder Abraham (Gen 17,1) narrativ (Gen 12,10–20; Gen 16 – Gefährdung der Ahnfrau) oder in Selbstaussagen (Hi 13,26) mit ethisch bedenklichen bzw. schuldhaften Verhalten verknüpft. Das Ideal einer menschlichen Vollkommenheit im Sinn innerer und äußerer Ganzheit, die einer Perfektion nahe kommt, zeichnet erst Dan 1,4, partiell bereits vorbereitet durch die Erzähltradition zu David (1. Sam 16,18). Äußere Schönheit (Ästhetik), Begabung und Weisheit (Harfenspiel; Entscheidungsfähigkeit) fließen hier zusammen. Erkennbar handelt es sich um eine ideale Projektion, in der unterschiedlichste Traditionen zusammenfließen. Angesichts der idealisierenden Rede von menschlicher Vollkommenheit fällt auf, dass die Vorstellung nicht auf Gott selbst angewandt wird. Vollkommen sind seine Tora (Ps 19,8), seine Werke (Dtn 32,4) und sein Weg (2. Sam 22,31=Ps 18,31). In Reaktion auf das von Gott kommende Vollständige und Ganze soll der Mensch sich ungeteilt und umfassend zu JHWH halten: *תְּמִים תִּהְיֶה עִם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ* (Dtn 18,13). Auch an dieser Stelle wird also sorgsam darauf geachtet, Begrifflichkeit und Vorstellungen des Perfekten nicht ungebrochen auf Gott anzuwenden. Vollkommenheit bleibt in der Gottesrede ein Grenzbegriff, der Gott einzig in seiner Relation zu Mensch und Welt beschreiben kann. Die Rede von der Heiligkeit führt in eine sich ausschließende Unterschiedenheit bzw. Gegensätzlichkeit, bei der zwischen heilig und profan scharf getrennt wird:

וְלִהְיוֹת לְכֹלֵל גֵּיזוֹ הַקֹּדֶשׁ וְגֵיזוֹ הַקֹּל וְגֵיזוֹ הַטָּמֵא וְגֵיזוֹ הַטְּהוֹר

»Ihr sollt unterscheiden zwischen dem, was heilig und profan / nicht heilig ist und zwischen dem, was unrein und dem was rein ist.« (Lev 10,10)

Diese Unterscheidung hat nicht allein für den Kultus eine elementare Bedeutung. Mit ihr steht und fällt auch der angemessene und damit lebenserhaltende

<sup>13</sup> Erbele-Küster, Art. Vollkommen / Vollkommenheit, 1.

Umgang Israels mit seinem Gott, wie es der Schuld aufweis im Ezechielbuch lehrt (Ez 22,26; 44,23). Was gehört zu Gott und verträgt sich mit seiner Präsenz und was nicht? Im Rahmen unserer Spurensuche könnte man auch fragen: Was gehört zum Perfekten, Göttlichen, und was zum Imperfekten, Menschlichen?

Die Rede vom Heiligen wird auch direkt auf Gott übertragen werden. Die Heiligkeit Gottes begegnet als Moment seiner Unvergleichbarkeit (Ex 15,11 u. ö.) und ist eine tautologische Selbst- oder Fremdbeschreibung JHWHs als Gott. Im Ezechielbuch erweist er sich als heilig, indem er als Retter Israel heimbringt und sich damit als Gott zeigt (Ez 20,41; 28,22.25; 36,23 u. ö.). Auch dabei wird die Kennzeichnung mit dem Prädikat »heilig« als ein Wechselbegriff für Gott verwandt. Die Heiligkeit kann dann auch auf seinen Namen übertragen werden (Ez 20,39; 39,7.25 u. ö.).

Im Heiligkeitgesetz des Leviticus-Buches wird die Heiligkeit als Forderung an den Menschen gerichtet. Der Mensch soll sich in seinem Tun an Gott orientieren und sich so auch von anderen Völkern unterscheiden (Lev 20,26; 19,37). Diese ethische Unterscheidung wird als Heiligkeit ausgesagt und dabei vom Menschen gefordert (Lev 19,2; auch Gen 17,1 – Abraham) sowie zugleich als Wirken Gottes verstanden (Lev 20,7f.; 22,6). Auffällig ist nun, dass im Heiligkeitgesetz nur an wenigen Stellen<sup>14</sup> ein aus Gottes Handeln abgeleiteter inhaltlicher Maßstab für das Tun des Menschen benannt wird. Die inhaltliche Entfaltung in Lev 19 orientiert sich in ihrer ganzen Vielfalt an den Geboten und Verboten des religiösen und sozialen Zusammenlebens, wie sie auch in anderen Sammlungen begegnen.<sup>15</sup> Die Rede vom heiligen Gott und seiner dabei denkmöglichen Perfektion erweist sich darin wiederum als Grenzaussage. Sie wird nicht zum materialen, inhaltlichen Maßstab sondern legitimiert vielmehr eine ethische Zielstellung im Sinne des traditionell in den Überlieferungen zu findenden Ethos. Insofern erscheint mir die Rede von einer *Imitatio Dei* mit Blick auf das Heiligkeitgesetz auch im Grunde irreführend.<sup>16</sup>

#### 4. DER PERFEKTE GOTT IM MODUS DES IMPERFEKTEN – DER VERZICHT AUF SYNTHESSEN

Im Zusammenhang der Frage nach Theologie(n) im Alten Testament wurde in den zurückliegenden Jahrzehnten wiederholt auf die Unangemessenheit und gleichzeitige Unverzichtbarkeit des Theologiebegriffs aufmerksam gemacht.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Dazu vgl. Hopf, Matthias, Zwischen Sollen und Sein. Einige rechtanthropologische Überlegungen zum Menschenbild in Lev 19. In: Wagner, Andreas / van Oorschot, Jürgen (Hg), Individualität und Selbstreflexion in der Literaturen des Alten Testaments, VWGTh 48, Leipzig 2017, 364–368.

<sup>15</sup> Dazu Milgrom, Jacob, Leviticus 17–22 (AB 3B), New York 2000, z.ST.

<sup>16</sup> So auch in Korrektur von Chr. Frevel, *Vervollkommnung*, 233.

<sup>17</sup> Köhler, Ludwig, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1966<sup>4</sup>, 2; Waschke, Ernst-Joachim, Art. *Theologie des Alten Testaments*, <https://www.bibelwissenschaft.de>

Auf dem »Weg des Alten Testaments zu seiner Theologie«, wie Christoph Levin dies sehr passend formulierte<sup>18</sup>, lassen sich jedoch Reflexionsgestalten in den einzelnen Literaturwerken erkennen, welche diese Traditionsliteratur deutlich über die ansonsten in altorientalischen Literaturwerken erkennbare Syntheseleistung hinausführen. Es findet sowohl eine wechselseitige, interpretierende Bezugnahme auf vorliegende Texte als auch eine weiterführende Zusammenschau und kritische Relativierung von Tradition und darin verdichteter Pragmatik statt. Greifbar werden diese Prozesse vor allem in der kompositionskritischen und redaktionsgeschichtlichen Erschließung der verschiedenen Literaturwerke und Stimmen, die Ernst-Joachim Waschke und Konrad Schmid insofern mit Recht zum Ausgangspunkt einer Theologie des Alten Testaments bestimmen.<sup>19</sup> Dass ein solches Vorgehen auch für eine Anthropologie naheliegt, sei hier nur am Rand vermerkt.

Lassen sich also »Vorformen von Theologie in unterschiedlichen Implizierungs- und Explizierungsgraden«<sup>20</sup> und damit im Anschluss an Wilhelm Dilthey und Rudolf Bultmann Gestalten impliziter Anthropologie und Theologie feststellen<sup>21</sup>, so beseitigt dies gerade nicht den pluriformen und multiperspektivischen Charakter der alttestamentlichen Rede von Gott. Weder in der anthropomorphen Rede von JWHW noch sonst gibt es im Alten Testament den Versuch zu einer Vereinheitlichung der Rede von Gott zu kommen. Sowohl die Tora als auch die großen Prophetenkorpora präsentieren ein mitunter verwirrendes Neben-, Mit- und Gegeneinander von Stimmen. Nirgends begegnet die Konzentration oder Reduktion auf eine Einheit als Ziel oder Qualitätsmarker einer Rede von Gott. Es findet sich vielmehr eine Vielzahl und Vielfalt von Einzelmomenten. Mit Konrad Schmid und den Ergebnissen einer 60 jährigen redaktionsgeschichtlichen Forschung lässt sich festhalten, dass diese »strukturierte Multiperspektivität auf bestimmte Topoi« hin »editorisch gewollt und thematisch reflektiert« ist (Schmid, *Theologie*, 98). Dieser Verzicht auf eine eigene Synthese in der Rede von Gott wirkt umso markanter, als er auch durch die monotheistischen Tendenzen und Programme seit der Perserzeit nicht konterkariert wird. Die monotheistische Gottesvorstellung, wie sie seit dem ausgehenden 6.

---

/stichwort/33374/, 1 (letzter Aufruf 19.10.2019); Schmid, Konrad, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 2019, 45–46.

<sup>18</sup> Levin, Christoph, *Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie*, ZThK 105 (2008), 125–145.

<sup>19</sup> Waschke, Art. *Theologie des Alten Testaments*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33374/>, 4 (letzter Aufruf 19.10.2019) und Schmid, *Theologie*, 45–52, 105–108.

<sup>20</sup> Schmid, *Theologie*, 48.

<sup>21</sup> Zum Begriff der impliziten Anthropologie vgl. Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Studien*, 7. Bd., Göttingen 1992<sup>9</sup>, 279: In den Texten spiegeln sich unterschiedliche Menschenbilder meist implizit – sie »enthalten ein unausgesprochenes und vielfältig gebrochenes menschliches Selbstverständnis, eine [...] implizite Anthropologie.« – und sind durchgängig nicht systematisiert. Weiter Bultmann, Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984<sup>9</sup>, 585.

Jh. v. Chr. im Hintergrund der Entstehung und Weiterentwicklung des alttestamentlichen Schrifttums vorauszusetzen ist, geht Hand in Hand mit einem Verzicht auf eine Vereinheitlichung und mit einem selektiven Anthropomorphismus.

Selektiv ist der Anthropomorphismus insofern, als die anthropomorphe Gottesrede nicht *ein* Gottesbild erzeugt. Sie präsentiert eine Vielfalt und Pluralität von Einzelmomenten und -segmenten. Daher sollten wir auch nicht von *einem* Körperbild Gottes sprechen<sup>22</sup>, da dies die Vorstellung einer Zusammenschau evoziert. Dieses Vorgehen findet in der Vielfalt der altorientalischen Götterbilder für ein und dieselbe Gottheit eine Parallele. Auch dort kann etwa die mesopotamische Ischtar als Frauengestalt, als Löwe oder als Stern dargestellt werden. Damit wird signalisiert, dass man um die Differenz zwischen Gottesstatue und Gottheit weiß.<sup>23</sup> Gott oder Göttin lassen sich in den Bildern nie ganz erfassen. Die Unfassbarkeit des Gottes JHWH wird alttestamentlich selbst an den Stellen deutlich, die von seinem Aussehen reden. In Dan 7,9 (»Alten an Tagen«) und Jes 6,1 wird nur indirekt seine Menschengestaltigkeit angedeutet, wenn von seinem »Gewand« (Dan 7,9) oder dessen »Saum« (Jes 6,1) bzw. von den »Haaren seines Kopfes« (Dan 7,9) oder von seinem »Sitzen« gesprochen wird. Ez 1,26–28 und Ez 8,2 wählen die vorsichtig vergleichende Rede von einer »Gestalt wie das Aussehen eines Menschen« (Ez 1,26). Neben diesen Hinweisen wird die Unfassbarkeit JHWHs mehrfach explizit reflektiert.<sup>24</sup> Dies kann in den Spitzensatz münden, dass Gott kein Mensch ist.<sup>25</sup> Auf der Linie dieser Zurückhaltung verbindet die anthropomorphe Rede Anschaulichkeit und Menschennähe mit dem Ausbleiben eines Gottesbildes. Die Texte verfahren selektiv und die Auswahl orientiert sich, meist funktional, an der jeweiligen Aussageintention.

## 5. DER PERFEKTE GOTT IM MODUS DES IMPERFEKTEN – DER VERZICHT AUF EINDEUTIGKEIT BZW. DIE KONTEXTUELL VERBORGENEN SINNDIMENSIONEN

Diesem Makrobefund auf der Ebene des Tanach entsprechen die Beobachtungen zur Eigenheiten hebräischer Grammatik und Poetik, wie sie unter dem Stichwort der Stereometrie und zum Parallelismus membrorum zuletzt noch

<sup>22</sup> So Wagner, Andreas, Gottes Körper, Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh 2010, passim, in Anlehnung an kulturwissenschaftliche Debatten.

<sup>23</sup> Zum Verständnis der Kultbilder im Alten Orient vgl. Berlejung, Angelika, Theologie der Bilder, Göttingen 1998, und Schellenberg, Annette, Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen, ATHANT 101, Zürich 2011, 88–91 und 251–253.

<sup>24</sup> Ex 8,6; Dtn 33,26; Jes 40,18.25; 46,5.9; Jer 10,6f. und Ps 86,8.

<sup>25</sup> Vgl. Num 23,19; 1. Sam 15,29; Hos 11,9.

einmal von Andreas Wagner vorangetrieben wurden.<sup>26</sup> Benno Landsberger hatte in seiner Arbeit zur Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt aus dem Jahr 1926 aus der Struktur des Akkadischen auf eine von den Sumerern abweichende geistige Struktur der Babylonier geschlossen. Seine Argumentation bewegt sich auf der Ebene der Morphologie und der Syntax. U. a. weist der Parallelismus membrorum des Akkadischen und der anderen semitischen Sprachen auf eine »Stereometrie des Gedankenausdrucks«<sup>27</sup> hin. Sachverhalte und Gegenstände würden durch zwei parallele, einander ergänzende Aussagen und nicht durch analytisch scharf voneinander getrennte Begriffe erfasst. Nun ist nach den Arbeiten von Andreas Wagner deutlich, dass sich auch im Akkadischen, Hethitischen, Ugaritischen, Aramäischen und Griechischen für Körperteilbezeichnungen ein synthetisches Bedeutungsspektrum nachweisen lässt.<sup>28</sup> Damit ist die These widerlegt, dass mit dieser Auffassung eine semitische Besonderheit von Sprache und Denken vorliegt. Eine Argumentation, die semitische oder althebräische Besonderheiten anhand des Parallelismus membrorum entfaltet<sup>29</sup>, wäre darüber hinaus sprach- und kulturvergleichend mit Befunden im Finnischen und Chinesischen in Beziehung zu setzen.<sup>30</sup>

Trotz dieser einschränkenden Beobachtungen bleibt es für das Althebräische auffällig, dass diese Sprache als offenes und durch ihre Kontexte zu bestimmendes Medium zu verstehen ist. Erst in der Relation konkretisiert sich die gemeinte Sache. Ein Zugang zur Sprechweise der alttestamentlichen Texte hat seinen Ausgangspunkt nicht bei festen Begriffsinhalten oder bei einer Hierarchie von Bedeutungen zu wählen. Vielmehr ist nach den textlichen, inhaltlichen und pragmatischen Kontexten zu fragen. Eine nicht wissenschaftliche Sprache, wie sie die Texte des Alten Testaments bestimmt, erzeugt Eindeutigkeiten also nicht auf der semantischen Ebene durch präzise Begriffsdefinitionen oder durch eine entsprechend geringe Bedeutungsbreite der Termini. Die Sprechweise der alttestamentlichen Literatur zielt dementsprechend in der Regel nicht auf eine Reduktion von Komplexität oder auf eine definatorische Abgrenzung und Präzisierung. Sie nimmt Komplexität auf und geht mit ihr um, indem sie diese beibehält und zugleich durch pragmatische, textliche und inhaltliche Bezüge Eindeutigkeit intendiert. Man kann sich dies etwa an dem anthropologisch zentralen Begriff *naefaesch* verdeutlichen, der je nach Kontext mal wie ein Gegenstand mit Ausdehnung und bestimmten Qualitäten (Sach 11,8; Ri 10,16; Jes 5,14; 1Sam 1,15), mal verknüpft mit bestimmten Körper-

<sup>26</sup> Wagner, Andreas / Müller, Katrin (Hg.), Synthetische Körperauffassung im Hebräischen und den Sprachen der Nachbarkulturen, AOAT 416, Münster 2014.

<sup>27</sup> Landsberger, Benno, Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. In: Ders. Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft, (1926) Darmstadt 1965, 17f.

<sup>28</sup> Wagner / Müller (Hg.), Synthetische Körperauffassung, 231-236.

<sup>29</sup> Etwa Janowski, Bernd, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 13-21.

<sup>30</sup> Gentz, Joachim, Zum Parallelismus in der chinesischen Literatur. In: Wagner, Andreas (Hg.), Parallelismus membrorum, Fribourg / Göttingen 2007, 241-269.

teilen (Gen 42,21; Ex 15,9) oder als Objekt von Handeln und Verantwortung des Menschen (Ex 21,30; Num 30,3) begegnet. An anderen Stellen kann er Ersatzbegriff für den Menschen selbst sein oder speziell den Menschen als Betenden benennen. Die Sprechweise des Alten Testaments praktiziert also eine mehrstimmige, plurivoke Verwendung von Begriffen. Diese Eigenart kann nicht als die Denkweise eines Volkes Israel oder eines Kulturkreises (altorientalisch, semitisch oder hebräisch) ausgelegt werden. Vielmehr wird hierin primär eine bestimmte Verwendung von Sprache in Verbindung mit einer bestimmten Spracheigenart greifbar.

Rückt man diese Beobachtungen in den Zusammenhang unserer Überlegungen und nimmt sie als Eigenart der alttestamentlichen Rede von Gott und deren Hermeneutik ernst, so unterstreicht dies die Bedeutung der Kontexte theologischer Rede und der im Leser der Texte stattfindenden Verstehensprozesse. Man kann hier auch mit Konrad Schmid vom »implizit theologischen Charakter vieler alttestamentlicher Texte« sprechen.<sup>31</sup> »Interpretationen werden nicht textlich expliziert, sondern entstehen im Rezeptionsprozess der Leserschaft.«<sup>32</sup> »Es scheint also eine Eigenart dieser poetischen Gestaltungsweise zu sein, Gottes Handeln im Hintergrund anzudeuten, ohne darüber explizit ein Wort zu verlieren.«<sup>33</sup> Auch wenn man bei der theologischen Ausdeutung dieser Eigenheiten sicher behutsam sein und sich jeweils auf die einzelnen Textstrata beziehen sollte<sup>34</sup>, so fügt sich die erkennbare Kontextabhängigkeit und Unbestimmtheit in den Rahmen unserer Beobachtungen. Wir haben es mit einer Rede von Gott zu tun, die schon grammatisch Vieles nicht expliziert. Und zumal auf der kompositionellen Ebene und im Geflecht der redaktionellen Bezüge liegt manche Sinn dimension unausgesprochen bereit, die erst ein(e) Leser(in) je und dann erschließen kann. Mit dem perfekten Wesen Gott wird hier in einer verbergenden, Offenheiten schaffenden Weise umgegangen. Der perfekte Gott im Modus des Imperfekten.

## 6. DER PERFEKTE GOTT IM MODUS DES IMPERFEKTEN – DER VERZICHT AUF DAS JENSEITS

Religionsgeschichtlich und theologisch wird das Verhältnis von Mensch und Gott zu Tod und Totenreich im Alten Testament deutlich im Raum des dies-

<sup>31</sup> Schmid, *Theologie*, 49.

<sup>32</sup> Schmid, *Theologie*, 50.

<sup>33</sup> Schmid, *Theologie*, 52.

<sup>34</sup> Wenn Schmid, *Theologie*, 51, daraus schließen will, »dass bestimmte Sinnperspektiven eines Textes nur dargestellt werden können, dass man über sie schweigt«, scheint mir dies einen Schritt zu weit zu gehen. Aus der Unbestimmtheit und Kontextabhängigkeit kann kaum verallgemeinernd auf eine apophatische Theologie im Sinn einer *theologia negationis* geschlossen werden. Ob dies für den Textzusammenhang von Jer 1,13–14 auf dem Hintergrund von Jer 4,6–7 und Jer 6,1 gilt, wäre in einer Einzelanalyse zu besehen.

seitigen Lebens platziert. Leben und Gottesbeziehung vollziehen sich zwischen Geburt und Tod. Der Tod ist in weiten Teilen des Alten Testaments die definitive Grenze menschlichen Lebens, wenn auch nicht seines Daseins. Der Mensch, der stirbt, »legt sich hin und steht nicht mehr auf« (Hi 14,12). Die Unterwelt ist ein Land »ohne Wiederkehr« (Hi 10,21), in dem auch das Lob Gottes verstummt (Ps 6,6; 88,11-13; Jes 38,18). Der Mensch ist in seiner Gottesbeziehung also ganz auf das Diesseits bezogen, ohne dass eine Existenz nach diesem Leben oder ein Totenreich bestritten würde. Die Verstorbenen gibt es auch nach ihrem letzten Atemzug, wenn alle *naefesch* sie verlassen hat (Gen 35,18; Ps 86,13; vgl. 1Kön 17,22). Ihre körperliche Präsenz als Tote legt davon ebenso Zeugnis ab wie Erfahrungen mit Verstorbenen (1Sam 28; Dtn 18,11; Jes 8,19). Das Alte Testament bestreitet all dies nicht. Es sieht in der Welt der Toten allerdings keinen religiös neutralen Raum, keine Art gott-lose Zone. Die breite Rede vom Totenreich, der *Sch'ol*, macht das überdeutlich. Räumlich stellt der Israelit sie sich als große Tiefe unter der Welt der Lebenden vor. Durch das Grab, »die Grube«, steigt man in sie ein, ganz der unmittelbaren Anschauung entsprechend. Theologisch bedeutsamer werden der Tod und das Totenreich als eine Macht erlebt. Sie greift nach Menschen. Auch mitten in der Lebenswelt kann sie ihren Schatten auf ihn werfen. Wird er von Feinden in die Enge getrieben oder leidet er an einer Krankheit, so gerät er in die Sphäre des Todes. Dieser Realität gegenüber gibt es keine Neutralität. Die dahinterstehende Lebenswirklichkeit einer hohen Kindersterblichkeit und einer geringen Lebenserwartung machen dies auf ihre Weise plausibel. Gegen die Omnipräsenz des Todes gilt es anzugehen, ihr zu widerstehen. Dies ist die vornehmste Aufgabe des »lebendigen Gottes«, als welcher JHWH immer wieder angedet wird. Auf diesen aktiven, rettenden Gott sollen die Israeliten ihre Hoffnung setzen. Spätestens seitdem er in Israel als der einzige Gott erkannt wurde, sieht man in ihm konkurrenzlos die Quelle der Hoffnung.

Konzentration auf das (diesseitige) Leben und Verzicht auf ein Jenseits als Erkenntnis- oder Kraftquelle gehen hier Hand in Hand. In der Welt der Toten und Ahnen soll der Israelit nicht die Perspektiven und die Kraft für seine Lebenswelt suchen. JHWH ist der eine und einzige Gott der Lebenden. Anthropologisch folgt daraus, dass menschliches Leben auf die Welt der Lebendigen gewiesen wird. Hier ist der Raum von Aktivität und Gotteslob. Hier ist Lebenszeit. In der Existenz nach diesem Leben herrscht Vergessen und Passivität. Die Toten existieren jenseits von Liebe und Hass. Sie können auf nichts mehr Einfluss nehmen. Ihr Dasein versinkt ganz in die Passivität, sowohl gegenüber der Welt der Menschen als auch Gott gegenüber. Im Tod lobt man ihn nicht. So wie Israel nichts von einer jenseitigen Totenwelt erhoffen soll, so auch nicht von einer jenseitigen Existenz (Koh 9,4-6). Das Alte Testament präsentiert damit ein Gottes- und Menschenbild, das in einer kämpferischen Antithese auf ein Leben in diesseitiger Begrenzung als Raum der Gottesbeziehung und der menschlichen Entfaltung verweist. In Kenntnis anderer anthropologischer und theologischer Räume erfolgt dieser Verzicht auf ein Jenseitiges. Erneut wird ein spezifisches Profil des perfekten Gottes im Modus des Imperfekten sichtbar.

## 7. DER PERFEKTE GOTT IM MODUS DES IMPERFEKTEN – DER ANTHROPOMORPHISMUS IM DIENST KONKRETEN HANDELNS UND KONKRETER ZUWENDUNG

Der konkrete Modus der anthropomorphen und damit imperfekten Gottesrede kann hier in seinen verschiedenen Nuancen nicht dargestellt werden.<sup>35</sup> Besieht man sich die spezifische Art und Weise des alttestamentlichen Anthropomorphismus, so wird deutlich, dass deren spezifische Leistungsfähigkeit darin besteht, den *einen* Gott anschaulich als kommunikationsfähigen und handelnden zur Sprache zu bringen: »der alttestamentliche Gott ist kein ferner, weltabgewandter Gott, sondern ein mit den Menschen kommunizierender und in der Welt handelnder Gott.« (Wagner, Körper, 156.)

Diese spezifische Kennzeichnung weist auf eine Aufgabe hin, die schon Jörg Jeremias in seiner kleinen Arbeit zur Reue Gottes<sup>36</sup> benannt hatte. Das Profil des alttestamentlichen Anthropomorphismus, sprich: der Modus des Imperfekten im AT, wird erst dann sichtbar, wenn er in seinen konkreten Ausprägungen und Kontexten erschlossen wird. Menschenbilder und Gottesbilder sind nicht deckungsgleich. So gibt es Körperteile, die beim Menschen Erwähnung finden, jedoch zur Beschreibung Gottes und seines Handelns nicht verwandt werden.<sup>37</sup> Diese Vergleichbarkeit in der Unvergleichbarkeit zeigt sich auch bei der Übertragung zwischenmenschlicher Erfahrungen von Liebe, Zorn, Rache und Reue auf Gott. Hier kommt es zu Sinnverschiebungen. Erst diese präzisierende Erfassung des Anthropomorphismus verleiht den Befunden ihre Plastizität. Welches menschliche Handeln und welche menschlichen Körperteile werden von den alttestamentlichen Schriften in welcher Weise für analogiefähig für ihre Gottesrede gehalten und welche nicht?

Verfolgt man diese Spur, so zeigt sich alttestamentlich wenig überraschend, dass keine geschlechtsbezogenen Körperteile wie Lende, Gesäß, Hüfte, Leiste, Scham, Schamteile, Penis, Hoden, Vorhaut im Zusammenhang mit Gott zur Sprache kommen. Sexualität und Geschlechterrollen stehen hier nicht in Verbindung zu JHWH. Damit wird im Unterschied zu geschlechtlich klar einzuordnenden Gottheiten eine Identifikation JHWHs mit einem Geschlecht vermieden sowie eine Distanz zu sexuell konnotierten Kulturen gewahrt. Zugleich wird die Sexualität damit konsequent im Bereich des Menschen und seiner Geschöpflichkeit verortet. Sie gehört zum diesseitigen Leben. Ihr Gebrauch bzw. der Verzicht auf sie bilden kein Element der Gottesbeziehung.

Eine vergleichbare Zurückhaltung zeigt sich bei der Rede von Vater und Mutter. Angesichts der basalen Bedeutung des direkten sozialen Umfeldes von Familie und Sippe sowie auf Grund der Rolle der Familienreligion in der Perser-

<sup>35</sup> Dazu vgl. Wagner, Gottes Körper, und van Oorschot Jürgen, Art. Anthropomorphismus, <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/13433/> (letzter Aufruf 19.10.2019).

<sup>36</sup> Jeremias, Jörg, Die Reue Gottes, Neukirchen-Vluyn 1997<sup>2</sup>, 150–152.

<sup>37</sup> Wagner, Körper, 135f.; Wagner, Art. Körper (AT), <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/23856/> (letzter Aufruf 19.12.2019).

zeit wäre *prima vista* auch der soziomorphen Zugriff auf Rollen aus diesem Bereich naheliegend. Im Unterschied zur neutestamentlichen Gottesrede begegnet Gott als Vater jedoch nur randständig und literarhistorisch spät. So ersetzt in Jes 63,16 Gott als Vater für die betenden Israeliten die Väter Abraham und Israel. Der Text gibt dafür auch eine Erklärung: Die bisherigen Väter, so die Klage, wissen nichts von ihnen. Ostentativ löst Gott als Vater und, wie der Text ergänzt, auch als Schöpfer Israels (Jes 64,7) diese vormalige Tradition ab. In Mal 1,6 ist von Gott Vater noch ein zweites Mal die Rede. Hier fordert er von Israel dem Elterngebot entsprechend seine *kabod* ein. Die nun direkte Parallelisierung zu menschlicher Elternschaft verbindet sich auch hier mit Gott Vater als dem Schöpfer (Mal 2,10), genauso wie sie in einer älteren Variante mit JHWH als Schöpfer Israels zu finden ist. (Dtn 32,6 - vgl. Sir 23,1; Sir 23,4). Diese perserzeitlichen und frühhellenistischen Redeweisen können dann auch für die Reformulierung der Davidszusagen verwandt werden. So ruft David JHWH als seinen Vater an (Ps 89,27) und das Verhältnis zwischen Gott und König kann reziprok als Vater-Sohn-Verhältnis ausgesagt werden (2.Sam 7,14). Die traditionell besondere Fürsorge Gottes für Witwen und Waisen bringt Ps 68,6 dann ebenfalls unter Rückgriff auf die Einführung der göttlichen Vaterrolle zur Sprache.

Ist im Vergleich zur späteren christlichen Tradition schon die zurückhaltende und weitgehend späte Verwendung der Vaterrolle für Gott auffällig, so ist mit Blick auf die Rolle der Mutter keine einzige, direkte Übertragung auf Gott feststellbar. Einzig die indirekte Parallelisierung des zeugenden Vaters und der in Wehen liegenden Mutter mit Gott als dem Schöpfer Israels in Jes 45,10 kommt dem nahe. Ansonsten werden nur einzelne Züge des Handelns Gottes in Vergleichen mit dem einer Mutter verbunden.<sup>38</sup> Im Ergebnis zeigt sich damit eine doppelte Zurückhaltung in der Nutzung solcher familiärer soziomorpher Parallelen in den Texten: Zum einen vermieden sie weitestgehend eine patriarchale Zeichnung JHWHs, was im damaligen Lebenszusammenhang unweigerlich mit der Rolle des Vaters gegeben wäre. Zum anderen bringen sie ihn nicht in Zusammenhang mit Fruchtbarkeit, die wesentliche Funktion, die mit einer Mutterrolle im Sozialleben und in der Religion des Alten Orients verbunden wäre.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Die ausführlichen Debatten, die mit unterschiedlichen althebräischen Begriffen wie Erbarmen u. a. verknüpft sind, haben die Konnotationen und die Potentiale für ein Gottesverständnis in Aufnahme und in Transzendierung von Frauen- und Männerbildern in den letzten Jahrzehnten deutlich gemacht - vgl. u. a. Wacker, Marie-Theres, Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott, Münster 2004; Winter, Urs, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt, OBO 53, Fribourg und Göttingen 1983, und Maier, Christl M., Art. Göttin, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19772/> (letzter Aufruf 19.11.2019).

<sup>39</sup> Gesondert zu betrachten ist die Rolle Gottes als Ehemann im Verhältnis Gottesvolk und JHWH, insbesondere im Hoseabuch - vgl. u. a. Wacker, Marie-Theres, Figurationen

Herrscht hier Zurückhaltung, so werden die Momente der Herrschaft, Macht und Rangordnung breit anthropomorph thematisiert. Zunächst wird dabei deutlich gemacht, dass JHWH außerhalb aller sozialen oder politischen Rangordnungen steht. Die Texte bringen dies dadurch zum Ausdruck, dass Körperbegriffe, die detailliert den Kopf beschreiben, auf Gott keine Anwendung finden. Dazu gehören etwa Schädel, Glatze, Scheitel, Stirn, Augapfel, Augenbraue, Augenhöhle, Ohrläppchen, Schläfe, Haare, Graues Haar, Haupthaar, Stirnhaar, Locke, Zöpfe, Bart, Gaumen, Gebiss, Zahnfleisch, Gurgel. Mit diesen Körperteilen verbinden sich Gesten, die eine soziale Über- oder Unterordnung ausdrücken.<sup>40</sup> Im Zwischenmenschlichen ist davon etwa im Hohenlied vielfach die Rede. Vom Kopf Gottes selbst sprechen die alttestamentlichen Texte nur dreimal und von anderen mit dem Kopf verbundenen Körperteilen gar nicht.

Diese andere, mit menschlicher Rangordnung nicht vergleichbare Macht erfahren Israel und die Menschen als wirksam, wenn Gottes Hand eingreift. Die Hand ist das am zweithäufigsten im Alten Testament erwähnte Körperteil Gottes. Der wirksame Gott ist der mit seiner Hand an seiner Schöpfung, seinem Volk und einzelnen Menschen tätige Gott. Die Schöpfung ist »Werk seiner Hand« (Ps 19,2); seine »Hände haben den Himmel ausgebreitet« (Jes 45,12). Befreit er sein Volk aus Ägypten, dann handelt er »mit starker Hand und ausgestrecktem Arm« (Dtn 4,34; Dtn 5,15; Dtn 7,19; Dtn 11,2; Dtn 26,8 u. ö.), eine Formel, die das Deuteronomium und deuteronomistische Texte gleichlautend zur Beschreibung des Exodus gebrauchen. Die Hand steht weiter für ein machtvolles Agieren Gottes (Ex 15,4; Ps 89,11), das auch einzelnen Menschen neue Kraft zuführt (1. Kön 8,46 – Elia) oder sie unter seiner Gewalt beeinflusst (Jes 8,11; Ez 3,14).

Der Funktion seiner machtvollen Wirksamkeit zugehörig sind auch Gottes Arm, seine Rechte und seine Füße. Seine Füße bringen Machtausübung und Präsenz (Ez 43,7) zum Ausdruck; so etwa, wenn Gottes Tempel (Ps 132,7), der Zion (Ps 99,5; Thr 2,1) oder die ganze Welt (Jes 66,1) als Schemel seiner Füße bezeichnet werden. Dort betet man den präsenten Gott an (Ps 99,5; Ps 132,7). Macht und Schutz gewährt Gottes Arm und seine Rechte (Dtn 4,35; Ps 89,11; Jes 51,9), wobei sich diese Redeweise nicht im Bereich der individuellen Klage findet.

Herrschaft und Macht im Handeln Gottes prägen auch die Auswahl der Rollen aus dem sozialen und politischen Leben, die auf Gott bezogen werden. Diese Auswahl ist ebenso naheliegend wie selektiv.<sup>41</sup> Gehäuft findet sich (verbal und

---

des Weiblichen im Hosea-Buch (HBS 8), Freiburg u. a. 1996, und Kelle, Brad E., Hosea 2. Metaphor and Rhetoric in Historical Perspective, SBL Academia Biblica 20, Leiden/Boston 2005.

<sup>40</sup> »Köpfe/Häupter eurer Stämme« Dtn 1,15; »das Haupt erheben«/»das Haupt erhebt sich« Ps 110,7; Ps 27,6; Ps 83,4.

<sup>41</sup> Der selbstverständliche, von keiner grundlegenden Distanz zu anthropomorphen Darstellungen geprägte Rückgriff, der jedoch zugleich selektiv vorgeht, zeigt sich auch bei

substantivisch) die Identifikation Gottes mit einem König. Der Gott Israels herrscht als König (Ex 15,18) und die Inthronisation dieses Königs, der zugleich Herr des Himmels ist (Dtn 33,26), erfolgt in der Versammlung der Stämme Israels (Dtn 33,5). Die Qualität dieser Herrschaft wird in Anlehnung an die der irdischen Könige (in Juda bzw. Israel (Ps 45,7) sowie alten Orient generell) als »ewig« (*olam*) gekennzeichnet. (Dies geschieht vor allem in bekenntnisartigen Formulierungen des Psalters (Ps 10,16; Ps 29,10). In eigener Prägung präsentieren die JHWH-Königspsalmen Herrschaft und Königsein Gottes (Ps 47; Ps 93; Ps 95–99).) Sachlich verbunden mit der Königsthematik ist das altorientalische Herrschaftsmotiv des Hirten, das alttestamentlich auch auf JHWH angewandt wird<sup>42</sup>, erstaunlicherweise jedoch nie direkt mit dem Königsein Gottes verbunden ist. Die breit entfaltete, soziomorphe Rede von Gott als König entspricht der Bedeutung dieser Herrschaftsform im Alten Orient sowie deren geschichtlicher Gestaltungskraft im vorexilischen Israel und auch Juda. Als Reaktion auf die negativen Erfahrungen mit dem irdischen Königtum kann man die perserzeitliche Rede vom Königsgott JHWH in der Zionstheologie sowie die breite Entfaltung theokratischer Traditionen verstehen. Artikuliert wird das Königsein Gottes als souveränes und beständiges sowie als Ausdruck seiner heilvollen, Gerechtigkeit schaffenden Gegenwart.

Macht ist schon in der Königsgestalt mit *zedaqa* verknüpft. Die Kennzeichnung Gottes als Richter bringt dies noch einmal explizit zum Ausdruck. Wiederholt wird er direkt als Richter bezeichnet (meist mit Part. von *schpt* – u. a. Ps 50,6; Ps 75,8; Jer 11,20; Ps 9,5; Gen 18,25; Ps 93,13). Zahlreiche verbale Aussagen zur göttlichen Aufgabe der Rechtsfindung und -sicherung zeigen, dass diese Funktion zentral zum alttestamentlichen Gottesbild gehört. In die gleiche Richtung weist die Rede von JHWH als *goel*, eine Kennzeichnung aus Sippe und Recht. Wir finden sie gehäuft in Deuterocesaja (Jes 43,14; Jes 44,24; Jes 48,17; Jes 49,7; Jes 54,8). JHWH übernimmt damit die Funktion des Rechtswahrs, die ursprünglich einem nahen Verwandten zum Erhalt der Familie und ihres Besitzes zugeordnet war.<sup>43</sup> Wie bereits bei der Rolle des Königs werden auch hier Funktionen mittels anthropomorpher Rollenzuschreibung aus dem menschlich-diesseitigen Bereich durch Gott übernommen. Gott als König und Richter ersetzt in der Text- und Traditionswelt die menschlichen. Bei der Königsfigur ist offensichtlich, dass hier nach dem Ende der Königtümer in Israel

---

der Anleihe, die bei menschlichen Tätigkeiten und Berufen gemacht werden. So kann JHWH ebenso als Krieger, אִישׁ מִלְחָמָה (Ex 15,3), oder als Kriegsheld, כְּגִבּוֹר (Jes 42,13), wie als Wächter (Ps 121,4–8), Töpfer (Jer 18,6; Jes 64,7) oder Arzt (Ex 16 – vgl. Dtn 32,39) vorgestellt werden. Durch die Beschreibung einer entsprechenden Tätigkeit erscheint er implizit als Bauer oder Gärtner (Jes 27,12; Gen 2,8f.; Jes 61,4; Ez 28,13; Ez 31,8f.), als Winzer und Besitzer eines Weinbergs (Jes 5; Ps 80,9–17), als Bauherr (1. Sam 25,28; 2. Sam 7,11), als Vogelfänger (Hos 7,12) oder als Hebamme (Ps 22,10f.; Hi 10,18).

<sup>42</sup> Gen 48,15; Gen 49,24; Jer, 31,10; Ez 34; Ps 23,1; Ps 80,2.

<sup>43</sup> Ergänzend vgl. Hi 19,25 und Ps 78,35; Ps 19,15. Mehrfach kann Gott auch als Zeuge benannt werden (Gen 31,50; Ri 11,10; Jer 42,5; Mal 2,14).

und Juda eine Leerstelle theologisch ausgefüllt wurde.<sup>44</sup> Die Anthropomorphismen in diesem Bedeutungsfeld präsentieren Gott demnach als regulative Macht und Herrschaft, die im Gegenüber und in Korrektur zu menschlichen Herrschaftsformen und -ausübungen ins Spiel kommt. So souverän dieser Gott regiert, so gerecht ist er auch.

Noch häufiger als von Gottes Hand, ergo seiner Macht, ist von seinem Gesicht die Rede. Mit 598 Belegen ist dies der am meisten erwähnte Körperteil Gottes. Körperteile Gottes – und dies muss man sich an dieser Stelle noch einmal vor Augen halten – werden nicht mit einem beschreibenden sondern mit einem funktionalen Interesse verwandt. So bringt ein »leuchtendes Angesicht«, dass der König (Prv 16,15) oder Gott dem Volk oder einzelnen Menschen zuwendet (Num 6, 22–24; Ps 67,2; Ps 80,4; Ps 80,8; Ps 80,20), die lebensförderliche Zuwendung zum Ausdruck. Wird jemand vom Angesicht Gottes ausgeschlossen (Ps 51,13 – verworfen) oder wendet sich dessen Angesicht gegen eine Stadt (Jer 21,10), so bedeutet dies Unheil und Lebensverlust. Zu- oder Abwendung, Nähe und Kommunikation spielen im Spektrum anthropomorpher Rede eine zentrale Rolle, wie schon Andreas Wagner herausgearbeitet hat. Ergänzend zum Angesicht sind daher Gottes Nase sowie seine Augen, Ohren und Mund von Bedeutung.

Durchgängig mit einer Emotion Gottes und der ihr entsprechenden Handlung verknüpft, ist die Rede von Gottes Nase. Sie steht – ganz wie beim Menschen auch – für seinen Zorn, mit dem er auf das Handeln des Volkes oder der Menschen reagiert (Jer 21,5). Wenn seine Nase brennt, dann ist sein Zorn entbrannt (Ex 4,14; Ex 32,12), sprich: Gott zürnt. Gesteigert kann von dem Aufblühen des Feuers in seiner Nase, ergo einem stark auffallenden Zorn geredet werden (Dtn 32,22). Unmittelbar auch für unsere heutige Vorstellung einleuchtend ist die Rede von Gottes Auge(n), seinen Ohren und seinem Mund. Sie stehen durchgängig für seine Wahrnehmungsfähigkeit und seinen Wahrnehmungswillen (Ps 94,6; Ps 34,16; Ps 139,16). Vor allem im Bereich der Gebetsliteratur bekennt der Beter damit die fürsorgliche Achtsamkeit Gottes (Ps 33,18; Ps 10,17; Ps 116,2) oder er erbittet sie (Ps 17,6).

In das Bedeutungsfeld göttlicher Nähe und Präsenz gehört auch die Anwendung der *naefaesch*-Vorstellung auf Gott. So wird mit diesem althebräisch komplexen und jeweils nur durch seinen Kontext näher bestimmbareren Begriff ganz analog zur Rede beim Menschen die vitale Präsenz und Potentialität Gottes ausgedrückt. Wenn Gott sich gegen etwas wendet oder etwas hasst, dann ist es seine *naefaesch*, die in dieser Richtung agiert (Lev 26,30; Lev 26,43; Jes 1,14;

<sup>44</sup> Soziale wie politische Macht und Herrschaft bringt auch der Begriff  $\text{יְיָ}$ , Herr, Gebieter (Ggs.  $\text{עַבְד}$ , Knecht, Sklave) zum Ausdruck und kennzeichnet damit ein Macht- und Herrschaftsverhältnis zwischen Personen, das anders als der Begriff  $\text{אֲדֹנָי}$ , Herr, Besitzer, nicht auf den Besitz und Eigentumsaspekt konzentriert ist. In der um das Possessivsuffix ergänzten Form  $\text{אֲדֹנָי}$ , 'ādonāj, wird der Begriff exklusiv für Gott verwandt (ca. 440 Belege, davon 315 in Verbindung mit dem Tetragramm JHWH). Damit zeigt sich eine exklusive Reservierung dieser Redeweise.

Ez 23,18). Umgekehrt kann auch eine auf Gutes ausgerichtete Intention Gottes mit *naefaesch* ausgesagt werden: mit ganzem Herzen und ganzer *nafaesch* handelt JHWH für sein Volk (Jer 32,29). Hier greift das Jeremia-Buch eine geprägte dtn-dtr Wendung auf, die dort als Forderung zur unbedingten Gottesliebe begegnet (Dtn 6,5).<sup>45</sup>

Nähe, Zugewandtheit und Kommunikation gehören nach diesen Befunden deutlich zu den Spezifika alttestamentlicher Gottesrede. Diese gewinnt ihre Anschaulichkeit als kultbildlose Religion<sup>46</sup> auch durch den Anthropomorphismus. Der Verzicht auf theriomorphe Traditionen, wie sie vor allem in Ägypten breit vertreten sind, unterstreicht dieses Moment. Tiergestaltige Gottesbilder stellen in der Regel die Andersartigkeit und Fremdheit der Gottheit in den Vordergrund. Israel und das Judentum bekommt vielmehr einen kommunizierenden und zugewandten Gott sprachlich vor Augen gestellt.

Beim konkreten Blick auf diesen selektiven Anthropomorphismus wird einmal mehr deutlich, dass er – wie bereits mehrfach klar wurde – als Teil des inhaltlichen Profils der alttestamentlichen Rede verstanden werden muss.

## 8. DER PERFEKTE GOTT IM MODUS DES IMPERFEKTEN - DER THEOMORPHISMUS

Als weiteres, letztes Element einer alttestamentliche Rede vom perfekten Gott im Modus des Imperfekten findet sich in priesterschriftlicher und Psalmentheologie ein Theomorphismus des Menschen, indem sie vom königlichen Menschen sprechen. So wird in Gen 1 und Ps 8 der menschlichen *species* die Rolle eines Königs und damit die Vertretung Gottes auf Erden übertragen. Wie im Anthropomorphismus ist auch dies funktional gedacht. Es geht hier ebenso wenig um die Vergöttlichung des Menschen wie es an anderer Stelle um die Vermenschlichung Gottes geht. Königliche Aufgaben und Funktionen werden dem Menschen als Mandat übertragen und er vertritt Gott, indem er die Schöpfung bewahrt und die Gerechtigkeit erhält. Trat bislang mehrfach Gott etwa als König und Richter an die Stelle menschlichen Handelns, so verkehren diese Texte die Rollen: Die imperfekten Menschen vertreten Gott. Die universal gültige Rolle und Bestimmung des Menschen greift damit auf einen zum Theomorphismus gewendeten Anthropomorphismus zurück. Wenn der imperfekte Mensch zum

<sup>45</sup> Das sachliche Problem, bei wem Gott schwören soll, da er selbst die höchste Instanz ist, bei der Menschen sonst schwören, löst die Rede von der *nafaesch* Gottes: JHWH schwört bei seiner *naefaesch*. Hier fungiert diese Redeform als Selbstdistanzierung, wie dies auch bei deren Anwendung auf den Menschen zu beobachten ist.

<sup>46</sup> Spätestens seit der Perserzeit ist dies unstrittig. Ob wir im Jerusalemer Tempel mit einem Kultbild zu rechnen haben, wird kontrovers debattiert – vgl. etwa Köckert, Matthias, Die Entstehung des Bilderverbots. In: Groneberg, Brigitte / Spieckermann, Hermann (Hg.), Die Welt der Götterbilder, (BZAW 376), Berlin / New York 2007, 272–290.

Repräsentanten des perfekten Gottes bestimmt wird, wandeln sich beide, Mensch und Gott, und damit auch das Denken zu Perfektion und Imperfektum.

## 9. AUSBLICK

Zum Abschluss kann ich hier nicht mehr als diese Aussage noch einmal in eine Frage und Aufgabe zu verwandeln: Was bedeuten diese Überlegungen zum Doppelcharakter alttestamentlicher Gottesrede: der perfekte Gott als Grenzaussage und der imperfekte Gott als Modus seiner Darstellung? Was dies für die Theologie bedeutet, dazu mag ein Gespräch im Gesamtrahmen der theologischen Disziplinen und insbesondere mit der Systematischen Theologie weiterhelfen. Zugleich wäre jedoch auch zu prüfen, welche Konsequenzen diese Gottesrede für das alttestamentliche Menschenbild hat. Erfassen die von Christian Frevel in dem eingangs schon erwähnten Aufsatz benannten Verweisstrukturen zwischen Mensch und Gott wirklich angemessen unsere Texte: »Die Zielperspektive der Vervollkommnung (des Menschen - JvOo) ist Gott.« »Menschsein hat ein Ziel. Das Woraufhin des Menschseins ist *nicht* der Mensch. Es ist sein Wovonher, also Gott!« (234)

Die alttestamentliche Gottesrede jedenfalls kennt in ihren unterschiedlichen Spielarten ein wechselseitiges Verweisverhältnis zwischen Gott und Mensch, in dem die Perfektion und Perfektionierung nach meiner Einsicht allein als Grenzbestimmung auftaucht. Weder der Mensch noch Gott lassen sich in den Vorstellungen des Perfekten oder Imperfekten angemessen erfassen.