

I. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellungen

Thomas Hieke

Einführung

„Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20) – das muss Gott dem Mose sagen, der doch „Auge in Auge“ mit dem Herrn redete (Ex 33,11; Dtn 34,10). Das sollte uns vorsichtig werden lassen in unserer Rede von Gott, die manchmal allzu selbstsicher verkündet, wer und was und wie Gott ist. Die Bibel betont dagegen eine merkwürdige Spannung: Einerseits genießt Mose eine einzigartige Nähe zu Gott, die ihn schließlich auch befähigt, Gottes Weisung (die Tora) den Israeliten zu vermitteln. Andererseits ist Mose ein Mensch wie jeder andere, der Gott dann doch nicht schauen kann. Die Spannung setzt sich ins Neue Testament hinein fort, wo die johanneische Literatur betont: „Niemand hat Gott je gesehen“ (Joh 1,18; 1Joh 4,12) – Jesus, der menschgewordene Logos, hat Kunde von Gott gebracht. Da aber Jesus für die Gläubigen nicht mehr sichtbar ist, empfiehlt der erste Johannesbrief die gegenseitige Liebe als zwischenmenschliche Verwirklichung dessen, was Gott ist: „Gott ist die Liebe“ (1Joh 4,8). Es bleibt dabei: Niemand hat Gott je gesehen, so dass er behaupten könnte, er wüsste, wie Gott aussieht oder gar, wie Gott ist. Als Gott Mensch in Jesus von Nazaret wurde, hat Jesus nicht gesagt, wie Gott wirklich ist – man hätte ihn nicht verstanden –, sondern hat das Reich Gottes in Gleichnissen und Bildern verkündet. Es scheint ein Naturgesetz zu sein: Von Gott kann man nur in Metaphern reden, in Mythen, in menschlicher Sprache. Wie das Alte Testament dies tut, wird auf den folgenden Seiten anhand wichtiger Beispiele demonstriert.

Niemand hat Gott
je gesehen

1. Gott als Schöpfer

1.1 Der Mythos

Einer der Aspekte, die den Menschen zum Menschen machen, besteht darin, dass er nach seinem „Woher?“ fragt. Ähnlich bedeutsam wie die „Sinnfrage“ nach der Zukunft ist die Frage nach

der Vergangenheit: „Woher komme ich?“ und: „Woher kommt diese Welt?“. In der Neuzeit übernimmt die Naturwissenschaft mit ihren Modellen auf der Basis eines gewaltigen Datenmaterials die Vorherrschaft in der Beantwortung der Frage nach dem „Woher?“. In anderen Zeiten mit weitaus weniger Daten haben die Menschen andere Antworten gegeben – diese gilt es mit Respekt zu behandeln und nicht als „veraltet“ abzuqualifizieren.

Die Suche nach dem „Woher?“ mündet in die Frage nach dem Ur-Anfang – man stellt sie auch deshalb, weil man in ihrer Antwort eine sinnstiftende Kraft vermutet, die bis in die Gegenwart von Relevanz ist. Die Texte der Bibel sind nicht die ersten und nicht die einzigen, die die Frage nach dem „Woher“ bis zum Ur-Anfang zurückverfolgen. Daher ist es für das Verständnis der biblischen Rede von Gott als Schöpfer wichtig, sich durch Kenntnisnahme der Mythen im biblischen Umfeld in das damalige Denken hineinzubegeben. Auch wenn der Begriff „Mythos“ im Alltagssprachgebrauch negativ konnotiert ist, so kann er bei neutraler Verwendung hilfreich sein. Der Mythos stellt demnach den Sprachversuch dar, die vorhandenen Daten aus Beobachtungen und Messungen in einem Gesamtmodell zu interpretieren. Die Menschen der Frühzeit und Antike im Umfeld der Entstehung des Alten Testaments gestalten dazu Mythen, die in einer fernen Zeit, jenseits dieser Geschichte, spielen, an denen eine Gottheit oder mehrere Götter beteiligt sind, in denen die Ereignisse einmalig und großartig sind und eine Ordnung der vorfindlichen Welt begründen, wobei der Schöpfer/die Schöpfer ein Teil dieser Welt ist/sind (Immanenz). Zum Verständnis der biblischen Schöpfungstexte ist die Kenntnis ihres altorientalischen Hintergrunds wichtig, um ihre Herkunft und ihre Gegenaussagen erfassen zu können.

Sinnstiftende Kraft
im Ur-Anfang

Mythos

1.2 Ein Blick in die Religionsgeschichte

1.2.1 Enuma Elisch

Aus Abschriften vom 9. bis 2. Jh. v. Chr. ist der Text „Enuma elisch“ erhalten, dessen Alter umstritten ist. Er wurde in Babylon am großen Neujahrsfest aufgeführt. Die Anfangsworte „Enuma elisch“ bedeuten „Als droben“. Dieser Mythos dient zur Verherrlichung des babylonischen Staatsgottes Marduk, dessen Sieg über seine Konkurrentinnen und Konkurrenten und seine Erhebung zum Götterherrn gleichzeitig die Entstehung der Welt aus einem

furchtbaren Kampf der Götter schildert. Die Materie ist die getötete Ur-Göttin Tiamat, aus der durch Trennung Himmel und Erde gebildet werden; aus dem Blut des Kingu, Tiamats mächtigstem Helfer, erschafft Marduk die Menschen als Diener der Götter.

(Text: TUAT-AF III, 565–602; RTAT 106–110)

Durch Trennung werden Himmel und Erde gebildet

1.2.2 Das Denkmal memphitischer Theologie

Dieser Text, der im 8. Jh. v. Chr. entstand, wurde von dem Ägyptologen Adolf Erman so genannt, der ihn 1909 veröffentlichte. Ptah, der Gott von Memphis, wird als oberster Gott und Ursprung aller weiteren Götter verehrt. Aus Ptah sind alle anderen Götter hervorgegangen, er belebt alle Götter. Herz und Zunge sind die wichtigsten Organe; wie sie über den anderen Organen stehen, so steht Ptah an der Spitze von allem. Durch Erdenken im Herzen und Aussprechen der Zunge wird von Ptah alles erschaffen, auch die heiligen Texte, die den Kult regeln. Ptah wird so „der die Menschheit schuf und die Götter hervorbrachte“. Am Ende ruhte Ptah aus/war zufrieden. Das ägyptische Wort *hṯp* kann sowohl mit „ausruhen“ als auch mit „zufrieden sein“ übersetzt werden; die Vorstellung erinnert an Gen 2,1–3.

(Text: TUAT-E 170-175)

Durch Erdenken im Herzen und Aussprechen der Zunge wird von Ptah alles erschaffen

1.2.3 Der Große Hymnus des Echnaton

In der ägyptischen Götterwelt gibt es mehrere Götter, die die solare Macht personifizieren. Re-Harachte wurde beispielsweise in Menschengestalt, einem Falkenkopf und der Sonnenscheibe auf dem Kopf abgebildet. Aton bezeichnet die Sonne in ihrer gemeinhin sichtbaren Gestalt. Eine kultische Verehrung der Sonnenscheibe Aton als Gott beging man etwa ab Amenhotep/Amenophis III., dem Vater Echnatons (Amenophis IV., 14. Jh. v. Chr.). Echnaton hingegen macht Aton zu Beginn seiner Regierungszeit zur höchsten Gottheit. Nachdem er im Jahre 5 seiner Herrschaft in die neue Hauptstadt Achet-Aton (Tell el-Amarna) zieht, werden dort alle anderen göttlichen Kulte verboten, so dass Aton der einzige (monotheistische) Gott wurde. Von Echnaton ist ein großer Hymnus auf den Gott Aton, repräsentiert in der Sonnenscheibe, überliefert. Dieser Hymnus hat enge Berührungspunkte mit Ps 19,5–7 sowie vor allem Ps 104. Die Schöpfung wird in beiden Texten als etwas Großartiges und Lebendiges bestaunt. Der Haupt-

Aton, die göttliche Sonnenscheibe

unterschied besteht darin, dass in Echnatons Hymnus die Sonnenscheibe göttlich ist (Aton), in der Bibel dagegen ein Geschöpf Gottes.

(Text: TUAT II, 848–853)

1.3 Schöpfungstexte der Bibel

1.3.1 Genesis 1–3

Genesis 1 Der Schöpfungstext in Genesis 1 ist kein Faktenbericht über die Entstehung der Welt „wie es wirklich war“, sondern eine Vorstellung der Welt als von Gott geschaffen und geordnet. Diese Ordnung gilt weiterhin: Der Anfang wird nicht zurückgelassen, sondern bestimmt die Welt und die Menschen. Ziel und Höhepunkt des Textes ist nicht der Mensch, sondern nach dem 6+1-Schema die Ruhe Gottes am siebten Tag, die Heiligung des siebten Tages als Ruhetag. Diese Schöpfungsordnung liefert auch die Begründung des Sabbats in der Fassung des Dekalogs von Ex 20. Die in Gen 1 erwähnten Zeiteinheiten (v.a. Tag/Nacht) sind alle in der Natur zu beobachten; nahezu alle Zeiteinheiten sind aus der Natur ableitbar. Das gilt jedoch nicht für den Wochenrhythmus von 6+1. Diese „künstliche“ Zeiteinteilung ist – nach Ausweis von Gen 1 – durch Gott als Geschenk in die Schöpfungsordnung eingestiftet worden.

Sabbat als Geschenk
Die Macht liegt allein bei Gott: Sein Wort erschafft alles, seine Tat bewirkt alles in analogieloser Weise. Die Schöpfung wird entmythisiert und entgöttlicht: Die Urflut ist keine Gottheit mehr. Sonne und Mond werden nicht genannt, da diese Begriffe auch Götternamen sind. Vielmehr sind die Gestirne Lampen mit Kalender- und Uhrfunktion. Die Schöpfung ist vollendet (abgeschlossen) und „sehr gut“. Der Segen ermöglicht die Fortpflanzung ohne weiteres Eingreifen Gottes. Diese Schöpfung ist der Entwurf der Welt, wie sie sein soll.

Gott allein erschafft alles sehr gut
Geschrieben wurde der Text in einer Zeit, in der Israel alles verloren hatte: Die Babylonier hatten im 6. Jh. v. Chr. die Stadt Jerusalem erobert und zerstört, der Tempel lag in Schutt und Asche, weite Teile der Bevölkerung waren ins Exil nach Babylon verschleppt worden. Inmitten dieses Chaos behauptet der Text, dass Israel hoffen darf: Gott nimmt das Ja zu seinem Volk und zum Land Israels als „Lebenshaus“ für sein Volk nicht zurück. Gott steht zu seiner Verheißung – und zwar, solange die Schöpfung besteht. Trotz aller chaotischen Bedrohungen ist die Schöp-

Gottes Ja zu seinem Volk

fung auf heilvolles Leben angelegt – und mit dieser Schöpfung hat Gott auch für sein Volk als Teil dieser Schöpfung die Verantwortung übernommen. Damit aber bedeutet das Heil der Menschen auch das Heil der Schöpfung, Gott will keine Erlösung an der Schöpfung vorbei. Die Erde ist als Lebenshaus für alle gewollt. Die Zerstörung der Erde ist eine Absage an den Schöpfergott und eine Behinderung des von Gott in der Schöpfung gewollten Heils.

Im Schöpfungstext von Genesis 2–3 wird Gott relativ *anthropomorph* (menschengestaltig) dargestellt: Der Mensch wird von Gott aus Staub vom Ackerboden geformt und hat direkten Kontakt zur Gottheit. Diese Unmittelbarkeit geht durch die „Sünde“ des ersten Menschenpaares verloren. So wird erklärt, warum der Mensch nicht (mehr) unmittelbar Gott begegnen kann.

Genesis 2–3

Gott stattet den Menschen mit allen lebenswichtigen Dingen aus. So erhält der Mensch eine ihn erfüllende Aufgabe mit Verantwortung (Bebauen und Hüten des Gartens) sowie eine lebensförderliche Weisung. Das Gebot, von einem bestimmten Baum nicht zu essen, ist paradigmatisch und als „Abstraktion“ gemeint: Die an sich unverständliche Weisung eines „Speiseverbots“ steht stellvertretend für alle Weisungen Gottes, die Gott dem Menschen (im weiteren Verlauf bis hin zur Tora am Sinai) mitteilen wird. Für sie gilt: Auch wenn sie der Mensch (noch) nicht durchschaut, er muss sie befolgen, sonst droht der Tod. Letztere Sanktion ist keine akute „Todesstrafe“, sondern ein paradigmatischer Hinweis: Das Übertreten dessen, was Gott dem Menschen als Gebot/Verbot mitteilt, führt immer in die Sphäre des Todes.

Gottes Fürsorge
für den Menschen

Gottes Weisung

Lebensabträglich („nicht gut“) wäre ferner die Einsamkeit des Menschen. Dafür schafft Gott Abhilfe, wobei die Tiere keine adäquate Lösung sind. So baut Gott aus einem Teil des Menschen eine Frau als „göttliche“ Abhilfe. Der Begriff der „Hilfe“ kehrt in den Psalmen dort wieder, wo von der Hilfe Gottes die Rede ist (Ps 20,3; 33,20; 70,6)! „Hilfe“ ist also nicht abwertend gemeint. Erst jetzt, nach der göttlichen „Operation“, ist von Mann und Frau (später von Adam und Eva) die Rede.

Gottes Abhilfe der
Einsamkeit des
Menschen

Der Mensch erreicht gegenüber Gott seine sittliche Autonomie: Nicht mehr Gott bestimmt, was lebensförderlich („gut“) ist, vielmehr nimmt es der Mensch selbst in die Hand, zu erkennen (und zu bestimmen), was „gut“ (lebensförderlich) und „böse“ (lebensabträglich) ist. Der Mensch gibt sich sein Gesetz selbst. Nach biblischer Darstellung anerkennt Gott das als unleugbare Realität: „Der Mensch ist geworden wie unsereiner, dass er Gut und Böse erkennt“ (Gen 3,22).

Autonomie

Sterblichkeit Es gibt hier keinen Unterschied mehr zwischen Mensch und Gott – daher erhält eine zweite Differenz, das Sterben-Müssen, umso größere Bedeutung. Mit dem Ausschluss des Menschen vom Baum des Lebens (und damit von der Unsterblichkeit) erklärt der Text eine Grundfrage menschlichen Lebens: Was soll es, dass der Mensch um seine Sterblichkeit weiß, aber nichts dagegen tun kann? Antwort der Bibel: Es ist so von Gott verfügt. Am Ende der christlichen Bibel taucht das Motiv vom Baum des Lebens wieder auf: Ein eschatologischer Ausblick in der Offenbarung des Johannes betrifft die Überwindung des Todes überhaupt, so dass es keinen Tod mehr geben wird (21,4) – dann hat der Mensch Anteil am Baum des Lebens (22,2 und 22,19) und ist – wie Gott – unsterblich. Diese Hoffnung bildet eine literarische Klammer um die christliche Bibel.

1.3.2 Psalm 104

Loblied auf den Schöpfer Psalm 104 ist kein eigentlicher Schöpfungstext, sondern ein Loblied auf den Schöpfer, der alles wunderbar geordnet hat. Der Psalm thematisiert die Gestaltung der Elemente (Licht, Himmel, Himmelsee, Wind, Feuer, Erde, Bändigung der Urflut, Berge und Täler) und die Harmonie der Schöpfung, das ökologische Gleichgewicht der Lebensbereiche: Wasserkreislauf, Tiere, Menschen – alle sind gut versorgt. Harmonie bestimmt auch die Zeit: Mond und Sonne sind zuverlässige Zeitgeber; Tag und Nacht entsprechen unterschiedlichen Lebensbereichen. Die Nacht gehört den wilden Tieren; der Tag ist das Betätigungsfeld des Menschen.

Ökologisches Gleichgewicht und Harmonie

Leben als fortwährender Prozess

Es gibt zahlreiche Bezüge von Ps 104 sowohl zum Alten Orient und Alten Ägypten als auch zu anderen Schöpfungsaussagen innerhalb der Bibel – und dennoch hat der Text sein eigenes Gepräge. Der Mensch hat nicht wie in Gen 1 einen herausragenden Schöpfungsauftrag oder eine besonders markierte Stellung in der Schöpfung. Die Systematik ist nicht chronologisch angelegt wie in Gen 1 (6+1-Tage-Schema), sondern eher zyklisch: das Leben ist ein fortwährender Prozess, Tag und Nacht wechseln sich ab, ebenso Werden und Vergehen. „Schöpfung“ ist nicht nur einmaliges Handeln Gottes – auch der Mensch hat Anteil daran, indem er die Natur kultiviert (Ackerbau, Weinbau). Ps 104 konstatiert keine erhebliche Differenz zwischen den heutigen realen Abläufen und dem Schöpfungsplan Gottes – anders als in der Urgeschichte (Gen 2–3). Anders als Aton, die göttliche Sonnenscheibe, ist JHWH nicht Teil der Schöpfung – trotz allen immanenten Wir-

kens geht JHWH nicht in der Schöpfung auf, sondern steht ihr gegenüber. JHWH ist personaler Schöpfer einer Harmonie, die dann aber auch ohne sein permanentes Eingreifen segensreich ablaufen kann (anders als in Ägypten, wo der Sonnenkreislauf eine permanente Kosmogonie, Tag für Tag, darstellt).

1.3.3 Deuterocesaja

Neben dem Buch Genesis ist Deuterocesaja (Jes 40–55) derjenige biblische Bereich, der am intensivsten von Gott als Schöpfer spricht. Dabei wird das schöpferische Handeln Gottes dem geschichtlichen Handeln zugeordnet. Die geschichtliche Situation der Exilszeit (6. Jh. v. Chr.) erklärt, warum gerade in dieser Zeit die Rede von Gott (JHWH) als Schöpfer an Bedeutung gewinnt. Nahezu alle religiösen Institutionen sind verloren: Die einst als unzerstörbar gedachte Stadt Jerusalem ist von den Babyloniern eingenommen und zerstört worden; der als unverletzlich gedachte Tempel wurde gebrandschatzt. Auf welche Traditionen und theologischen Inhalte kann Israel im Exil noch bauen? Der (unbekannte) Prophet, dessen Worte (und ihre Fortschreibungen) in das Jesajabuch Aufnahme gefunden haben, findet u.a. in der Rede von der Schöpfung (und Gott als Schöpfer) Ansatzpunkte für eine Trostbotschaft. Seine aufrichtenden und aufrüttelnden Reden folgen bestimmten Formen, die wiederum der Situation angemessen sind: Heilsorakel, Diskussionsworte, Gerichtsszenen.

Das Heilsorakel dreht sich im Kern um die Zusage „Fürchte dich nicht“, die mit einem folgenden Begründungssatz untermauert und abgesichert wird. Im folgenden Beispiel Jes 43,1 wird das Heilsorakel mit einer Botenspruchformel („so spricht JHWH“) eingeleitet, wobei der Gottesname JHWH mit typischer Schöpfungsterminologie erweitert ist. Die Schöpfungsverben „erschaffen“ und „formen“ werden dabei im Partizip verwendet, so dass die Sprache des partizipialen Hymnus anklängt:

Heilsorakel

Zitat

„Jetzt aber – so spricht JHWH, der dich geschaffen hat, Jakob, und der dich geformt hat, Israel: Fürchte dich nicht, denn ich habe dich ausgelöst, ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir.“
(Jes 43,1)

Diskussionswort Beim Diskussionswort stellt Gott zunächst eine provozierende These auf und fordert so zur Stellungnahme heraus. Im Beispiel Jes 40,25–31 läuft die Argumentation so, dass Gott, der Heilige (ein für das ganze Jesajabuch typisches Gottesepitheton!), daran erinnert, dass er alle Sterne erschaffen hat (Jes 40,25–26). Das ist zunächst gegen den mesopotamischen Astralkult gerichtet: Die Sterne sind keine Gottheiten, sondern vom einen und einzigen Gott geschaffene Lichter, die ein großes Heer bilden. Dass keiner zu fehlen wagt, ist eine metaphorische Rede, die sich die Ordnung des Sternenhimmels zunutze macht: Die Sterne kehren mit großer Regelmäßigkeit wieder, weil ihnen Gott, der Allgewaltige, diese Ordnung auferlegt hat. So zeugt der regelmäßige Lauf der Himmelskörper nicht für ihre Göttlichkeit, sondern für die Ordnung schaffende Macht JHWHs. Der zitierte Einwand des Volkes in Jes 40,27 wird im folgenden Vers widerlegt: Der Schöpfer der Erde (!) hat Kraft genug, dem ermatteten Volk Israel aufzuhelfen (Jes 40,30–31). Die Situation des Volkes im Exil war von großer Depression und Verzweiflung gekennzeichnet. Die Ursache dafür war auch der innere Zweifel an der Richtigkeit des eigenen Glaubens: Hat sich JHWH nicht darin, dass sein Tempel und seine Stadt (Jerusalem) zerstört wurden, als der schwächere Gott erwiesen? Wo bleibt die große Macht des Gottes Israels? Der seelsorgerlich tröstende Prophet (Deuterocesaja) erinnert an die Tradition, dass JHWH, der einzige Gott, auch die Erde geschaffen hat – und daher hat er Macht genug, auch das deprimierte Volk Israel wieder aufzurichten.

Gerichtsszene Die Gerichtsszene in Jes 45,18–25 bildet den äußeren Rahmen für die tröstende Botschaft des Propheten. Die Gottesrede leitet der Prophet mit einer stark erweiterten Botenspruchformel ein – und diese Erweiterungen weisen wieder auf das Schöpfungsthema hin: Hier spricht nicht irgendein Gott, sondern der Schöpfer der Welt (Himmel und Erde), der die Erde als Lebenshaus (Genesis 1!) gemacht hat (nicht als „Wüste“, als *tohu*, vgl. Gen 1,2: aus dem *tohu wa bohu* wird der geordnete Lebensraum von Himmel und Erde!). Diese Präsentation Gottes als Schöpfer eines wohlgestalteten Lebensraumes verleiht der Rede wesentliches Gewicht.

**Gottes
Geschichtsmacht** Innerhalb der Rede wird Gottes Geschichtsmacht deutlich, indem betont wird, dass Gott alles vorher angekündigt hat. Daher gibt es auch keine anderen Götter – denn nur ein lebendiger Gott kann die Geschichte vorausplanen und das Angekündigte Wirklichkeit werden lassen. Und so, wie sich das von den Propheten angekündigte Gericht bewahrheitet hat – Deuterocesaja setzt die Gerichtspredigt der vorexilischen Propheten voraus –, so wird sich auch die angekündigte Rettung bewahrheiten.

Der Rekurs auf die Schöpfung stützt die Argumentation Gottes (Jes 42,5–9): Gott (JHWH) hat Himmel und Erde gemacht und verleiht allen Lebenden seinen Geist – daher hat er die Macht, seine gesamten Geschichtspläne (insbesondere die Befreiung des gefangenen Volkes) in die Tat umzusetzen. Diese Geschichtspläne beziehen auch den Perserkönig Kyrus mit ein (Jes 44,24–28).

Kyrus II. (559–529 v. Chr.) hatte in einer beispiellosen Erfolgsserie das medische Reich, Kleinasien und Babylonien mit Syrien-Palästina erobert. In Babylon, dessen Herrschaft bereits durch innenpolitische und religionspolitische Querelen geschwächt war, zog Kyrus als Befreier kampflos ein – die Priester begrüßten ihn, denn (so stellt es Kyrus auf dem so genannten Kyruszylinder dar) er erlaubte die Wiedererrichtung des alten Marduk-Kultes, den der letzte babylonische König Nabonid (556–539 v. Chr.) durch die Verehrung des Mondgottes Sin ersetzen wollte.

Gottes Werkzeug zur Verwirklichung der Geschichtspläne ist der Perserkönig Kyrus. Dies wird in Jes 45,1–8, dem so genannten Kyrus-Orakel, näher entfaltet. Kyrus wird als Messias (Gesalbter) JHWHs vorgestellt. Der Text betont die Allmacht und die Einzigkeit JHWHs – sogar der persische Großkönig (und mit ihm alle Welt) müssen dies einsehen. Die Konsequenz aus diesem Monotheismus lautet: Wenn es nur einen Gott allein gibt (der JHWH ist), ist dieser eine und einzige Gott auch für das Unheil und das Dunkel verantwortlich. Möglicherweise nimmt diese Aussage auf einen in der persischen Religion (aber auch in anderen polytheistischen Systemen) belegten Dualismus (der Glaube an einen guten Gott und einen bösen Gott) kritisch Bezug. Dass JHWH hier auch die Finsternis erschafft, ist im Alten Testament einzigartig. Nach Genesis 1 liegt die Finsternis bei der Erschaffung der Welt bereits vor, Gott muss nur das Licht erschaffen und nennt auch nur das Licht gut, nicht die Finsternis (Gen 1,1–5). – Der Text endet jedoch nicht mit der harten Aussage von Jes 45,7 („ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil“), sondern mit dem festen Vorsatz Gottes:

Der Perserkönig
als Gottes
Werkzeug

Zitat

„Taut, ihr Himmel, von oben, ihr Wolken, lasst Gerechtigkeit regnen! Die Erde tue sich auf und bringe das Heil hervor, sie lasse Gerechtigkeit sprießen. Ich, der Herr, will es vollbringen“ (Jes 45,8).

Letztliches Ziel Gottes sind Gerechtigkeit und Heil

1.3.4 Die Gottesreden im Ijobbuch (Ijob 38–41)

Gott als der
schlechthin
Überlegene und
Unvergleichliche

Das Hauptthema der Gottesreden im Ijobbuch (Ijob 38–41) ist das gegenwärtige Walten Gottes als Schöpfer und Erhalter der Welt, als der schlechthin Überlegene und Unvergleichliche. Sie beginnen jeweils mit einer Herausforderung Ijobs: Ähnlich wie Ijob Gott zur Stellungnahme herausforderte, so tritt Gott (JHWH) im Wettersturm an Ijob heran und verfolgt zwei Ansätze: (1) den Vorwurf an Ijob, von Dingen zu reden, von denen er keine Ahnung hat, so dass er unberechtigterweise Gott und seine Schöpfung in einem schlechten Licht erscheinen lässt; (2) die Aufforderung Ijobs zum Kampf und dazu, Gott zu belehren: In ironischer Weise unterstellt Gott, dass Ijob doch Bescheid wisse über alles – daher könne er ja zu Gottes Anfragen Stellung nehmen. Im Folgenden stellt Gott Fragen, die kein Mensch beantworten kann. Als Beispiele für die Hinfälligkeit des Menschen werden Ijob zwei Geschöpfe Gottes vorgehalten, die der menschlichen Verfügbarkeit völlig entzogen sind: Nilpferd (Behemot) und Krokodil (Leviathan) – man möge es einmal probieren, Hand an das Krokodil zu legen (Ijob 40,32)! Der Verweis auf diese Tiere dient dazu, Ijob zu zeigen, dass die menschliche Welt (anders als in Genesis 1) nicht das Zentrum des Kosmos ist, sondern nur ein kleiner Teil davon.

Die Antwort Ijobs (Ijob 42,1–6) anerkennt die Allmacht und Majestät Gottes, indem Ijob seine Sprachlosigkeit einsieht: Auf diese Argumentation Gottes kann der Mensch nichts mehr erwidern.

Biblische Schöpfungsrede begegnet schwerpunktmäßig im Buch Genesis, in den Psalmen (v.a. Ps 104), in Deuteronesaja und den Gottesreden des Ijobbuches. Sie wird unter dem Eindruck altägyptischer und altorientalischer Mythen formuliert, setzt aber auch eigene Akzente (Transzendenz Gottes, Monotheismus). Die Schöpfungsrede thematisiert nicht nur die Schöpfung als solche, sondern dient oft auch als unterstützendes Argument für eine Botschaft des Trostes und der Ermutigung.

2. Die Selbstvorstellungen Gottes im Buch Exodus

„Theologie: Rede von Gott“ – es gibt viele Möglichkeiten, von Gott zu sprechen. Die Bibel selbst redet zwar oft über Gott, legt aber auch das Reden zu Gott, also das Gebet, nahe. In einer dritten literarischen Redeweise kommt Gott selbst zu Wort. Theologisch

besonders dichte Abschnitte sind so gestaltet, dass Gott über sich selbst in erster Person spricht. Gerade im Buch Exodus, dem zweiten Buch Mose und der Bibel, stellt sich Gott mehrfach selbst vor.

Gott spricht über sich selbst in erster Person

2.1 Der Gottesname

Mit dieser Gestaltungsweise erhebt das Buch Exodus den Anspruch, authentisch von Gott zu sprechen: Wenn etwas so dargestellt wird, dass es Gott über sich selbst aussagt, hat es innerbiblisch ein besonderes Gewicht. In der ersten Szene, in der sich Gott gegenüber Mose selbst vorstellt und seinen Namen offenbart, zeigt sich Gott als Bekannter: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Ex 3,6). Damit ist die Brücke in die Vergangenheit zum Buch Genesis und den dort ergangenen Verheißungen geschlagen. Zugleich wird in die Zukunft geblickt: **Trotz** seiner Einwände wird Mose berufen, das Volk Israel aus der Unterdrückung durch die Ägypter zu führen. Der Höhepunkt ist die Offenbarung des „Eigennamens“ Gottes (Ex 3,14–15): JHWH (Jahwe). Die Erklärung dieses Namens als „der Ich-bin“ ist mehr ein Rätsel als eine Antwort, offen für vielerlei Deutungen, so dass z.B. die griechische Übersetzung daraus „den Seienden“ macht, was gut in die griechische Philosophie passt. Gott wird durch diesen „Namen“ nicht greifbar und verfügbar, anders als es sonst mit Namen der Fall ist: Hier verleiht die Kenntnis des Namens keine Macht über das Wesen. Dennoch ermöglicht die „Namensoffenbarung“ eine enge Beziehung zwischen Mose und Gott, die für das nun Folgende auch notwendig ist. Die Namensoffenbarung wird aber erst in Ex 34,5–7 vollendet, wenn im Zuge der Bundeserneuerung der eigentliche „Inhalt“ der Gottesoffenbarung mitgeteilt wird (s.u.).

Brücke zum Buch Genesis

Der Gottesname verleiht keine Macht über Gott

Der Gottesname im Alten Testament

Der Gottesname ist in der Hebräischen Bibel unvokalisiert überliefert und besteht aus den vier Konsonanten J-H-W-H (יהוה) – das so genannte Tetragramm, das bisweilen auch in christlichen Darstellungen, z.B. der Dreifaltigkeit, auftaucht). Nach jüdischer Tradition wird der Name nicht ausgesprochen, um das Verbot des Namensmissbrauchs in den Zehn Geboten nicht zu verletzen. Die jüdischen Gelehrten, die den Konsonantentext der Hebräischen Bibel im 8.–10. Jh. n. Chr. mit Vokalzeichen versehen

Tetragramm

haben (die Masoreten), haben zu diesen vier Konsonanten die Vokale eines anderen Wortes gesetzt, so dass die Leser sofort wissen, dass etwas anderes zu lesen sei als eigentlich geschrieben steht. Als Ersatz wurde das hebräische Wort für „Herr“ (*'adonaj*) gewählt (bzw. dort, wo bei JHWH schon „Herr“ stand, das Wort *'elohim* = Gott). Wenn man nicht durchschaut, dass die Vokalzeichen andeuten, dass ein ganz anderes Wort laut zu lesen sei (nämlich *'adonaj* oder *'elohim*), versucht man künstlich die Vokale mit JHWH zu verbinden, so dass die berühmt gewordene Fehillesung „Jehova“ entsteht. Dagegen konnte die sprachwissenschaftliche Forschung erheben, dass das Tetragramm vermutlich Jahwe oder Jahwä ausgesprochen wurde. Es ist jedoch sinnvoll, den Respekt der Tradition vor diesem Gottesnamen beizubehalten. Damit ergibt sich ein Unterschied zwischen Schriftsprache und gesprochener Sprache, wie er auch im Alltag immer wieder begegnet.

Eine inhaltliche Füllung der Namensoffenbarung anhand von Ex 3,14 gelingt nicht. Es bleibt das Rätsel „Ich (bin) ich“ – eine Wendung, die auf Ex 34,6 vorausverweist, wo wörtlich „JHWH ist JHWH“ steht und dann eine nähere Bestimmung Gottes folgt (s.u.). Im Gegensatz zu den vielen eine klare Bedeutung und Zuständigkeit ausdrückenden Götternamen der Antike zeigt sich hier eine Besonderheit des israelitischen Gottesglaubens.

Kyrios

Die griechische Übersetzung (Septuaginta) gibt JHWH durch *kýrios* (Herr, Besitzer) wieder. Im Griechischen bezeichnet *kýrios* denjenigen, der über eine andere Person oder Sache entscheidet. Hingegen geht es nicht um die vielleicht mitklingende Assoziation von „Herr“ als Gegensatz zu „Dame“. In den deutschen Übersetzungen finden sich die Wiedergaben mit *JHWH*, *Jahwe*, *Herr* und *HERR*. Martin Buber (1878–1967) und Franz Rosenzweig (1886–1929) wählen als eigenen Weg die Großschreibung des Personalpronomens zur „Umschrift“ des Tetragramms, also *ER*, *SEIN*, *ICH*, *MEIN* – je nach Kontext. Moses Mendelssohn (1729–1786) gibt in seiner Toraübersetzung (ca. 1774–1776) den Namen mit *der Ewige* wieder, was die jüdische Tradition in aller Welt bis heute sehr stark prägt. Eine weitere Umschreibung bzw. Leseweise ist *Ha-Schem* („der Name“). Die Übersetzung „Bibel in gerechter Sprache“ wechselt mit verschiedenen Varianten (u.a. *der/die Ewige*, *Schechina*, *Adonaj*, *der/die Lebendige*, *der/die Eine*, *der/die Heilige*) ab.

Die Thematik von Ex 3–4 kehrt in Ex 6,2–8 wieder. Der erste Versuch des Mose, das Volk beim Pharao freizubekommen, scheitert, das Volk ist verzagter und die Situation der Unterdrückung schlimmer als vorher. Gott macht noch einmal deutlich, wer er ist.

Zitat

„2 Gott redete mit Mose und sprach zu ihm: Ich bin JHWH. 3 Ich bin Abraham, Isaak und Jakob als El-Schaddai (Gott, der Allmächtige) erschienen, aber meinem Namen (= Wesen) ‚JHWH‘ nach habe ich mich ihnen nicht zu erkennen gegeben. 4 Auch habe ich einen Bund mit ihnen geschlossen und habe versprochen, ihnen das Land Kanaan zu geben, das Land, in dem sie als Fremde lebten. 5 Ferner habe ich gehört, wie die Israeliten darüber stöhnen, dass die Ägypter sie wie Sklaven behandeln. Da habe ich meines Bundes gedacht, 6 und deshalb sag zu den Israeliten: *Ich bin JHWH. Ich führe euch aus dem Frondienst für die Ägypter heraus und rette euch aus der Sklaverei. Ich erlöse euch mit hoch erhobenem Arm und durch ein gewaltiges Strafgericht über sie.* 7 Ich nehme euch als *mein Volk* an und werde *euer Gott* sein. Und ihr sollt *erkennen*, dass ich JHWH bin, euer Gott, der euch aus dem Frondienst in Ägypten herausführt. 8 Ich führe euch in das Land, das ich Abraham, Isaak und Jakob unter Eid versprochen habe. Ich übergebe es euch als Besitz; ich bin JHWH.“ (Ex 6,2–8)

In stark komprimierter Form und unter Verwendung mehrerer Formeln wird die „Heilsgeschichte“ auf den Punkt gebracht: Gott stellt sich mit seinem Namen vor, der noch nichts über seinen Träger aussagt (Selbstvorstellungsformel). Daher füllt Gott diesen Namen mit seiner Verheißung: die Befreiung des Volkes aus der Sklaverei (Herausführungsformel), die Annahme als „mein Volk“ (Bundesformel), die Erkenntnis, was Gott ausmacht, nämlich die Freiheit vom Frondienst (Erkenntnisformel) und die Gabe des Landes als Ort für ein Leben in Freiheit. Damit ist alles gesagt, was das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk konstituiert und wer und was dieser Gott JHWH ist – oder sein wird, denn im Erzählverlauf muss sich das, was in der Vergangenheit verheißend wurde und in der Gegenwart behauptet wird, in der Zukunft erst noch bestätigen.

Heilsgeschichte

2.2 Der erwählende und befreiende Gott

Der befreiende Gott JHWH erweist sich als machtvoller Gott, der sein Volk befreien kann. Was in Ex 3,12 angekündigt wurde, erfüllt sich in Ex 19,1–2: Nach erfolgreichem Auszug kommt das Volk am Berg Sinai an. Wieder eignet sich dieser Punkt im Erzählverlauf, um das Verhältnis zwischen Gott und Israel, dem Haus Jakobs (Rückbezug zu Gen 46,27!), zu rekapitulieren und erneut zu definieren. Dabei sagt Gott auch viel über sich selbst.

Zitat

„3 Mose aber stieg hinauf zu Gott. Da rief JHWH zu ihm vom Berg her: „So sollst du zum Haus Jakobs sagen und den Israeliten verkünden: 4 Ihr selbst habt gesehen, was ich Ägypten getan habe. Dann habe ich euch auf Geiersflügeln getragen und euch zu mir gebracht. 5 Jetzt aber, wenn ihr wahrhaftig auf meine Stimme hören werdet, meinen Bund bewahren werdet, dann werdet ihr mein eigenes Volk unter allen Völkern sein, wenngleich mir die ganze Erde gehört, 6 werdet ihr mir aber ein priesterliches Königreich sein, ein heiliges Volk. Dies sind die Worte, die du zu den Israeliten sprechen sollst.“ (Ex 19,3–6)

Das Befreiungs- und Auszugsgeschehen wird in die poetische Metapher von den Geiersflügeln (traditionell: „auf Adlers Fittichen“) gekleidet. Diese Tat Gottes schafft die Ausgangsbasis für die Realisierung dessen, was vorher mit der Bundesformel („mein Volk, euer Gott“) bereits angedeutet wurde: Gott baut die einzigartige Beziehung zu bestimmten Menschen, die mit den Erzeltern begonnen hat, nun auf der Ebene des Volkes aus. Dabei ist dies nicht das gleichsam naturbedingte Verhältnis einer Nation zu ihrem Nationalgott – Gott gehört vielmehr die ganze Erde. In diesem kurzen Satz spiegelt sich ein monotheistisches Bekenntnis, denn neben diesem Gott kann es keine anderen Götter mehr geben. Dieser einzige Gott, der der Herrscher der Welt ist, erwählt sich in freier Souveränität ein Volk – Israel – zu einer besonderen Aufgabe. Obwohl die Erwählung ungeschuldete Gnade ist, ist sie an eine Bedingung geknüpft: Wenn das Volk auf Gottes Stimme hört und die Weisung JHWHs befolgt („meinen Bund bewahrt“), dann wird es Gottes „besonderes Eigentum“. Der hebräische Begriff bezeichnet das Eigentum des Königs. Auch wenn die Beziehung JHWHs zu Israel nicht selten in der Sprache der Liebe formuliert wird (z.B.

Der erwählende
Gott

Mal 1,2), so verfolgt Gott damit eine bestimmte Absicht über Israel hinaus. Israel soll eine „königliche Priesterschaft“ sein. Wie der Priester im Kult zwischen den Menschen („Laien“, Volk) und Gott eine Brücke baut (*pontifex*), so soll Israel durch seine Existenz eine Brücke zwischen Gott (JHWH) und den Völkern sein. Daher muss es auch ein „heiliges Volk“ sein – denn nur im Status der Heiligkeit kann sich der Priester Gott nähern. Für die Begegnung mit dem heiligen und lebendigen Gott ist eine Vorbereitung und eine Absonderung aus dem Alltag („Heiligung“) nötig – das zeigen auch die Vorbereitungen auf die Erscheinung Gottes in Ex 19,10–15. Als „heiliges Volk“ kann Israel eine besondere Nähe zu Gott erfahren – und von daher Mittler des Heilswillens Gottes für die Völker sein. So hat sich Gott das ausgedacht, so wird Gottes Konzept in Ex 19,5–6 in Gottes eigener Rede beschrieben. Die Gestaltung als *Gottesrede* verleiht dem Gesagten großes Gewicht.

Königliche
Priesterschaft und
heiliges Volk

Im Erzählverlauf folgen nun die Weisungen JHWHs in Form von zwei Rechtskorpora (als *Gottesreden!*): die Zehn Gebote (Dekalog; Ex 20,1–17) und das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Deren Grundlage ist die Identität Gottes, die Gott in eigener Rede formuliert.

Zitat

„Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus.“ (Ex 20,2)

Mit der Formel „Ich bin JHWH“ stellt sich Gott selbst vor. Dieser Satz ist die Präambel (in jüdischer Zählung das Erste Wort) und die unverzichtbare Voraussetzung aller göttlichen Weisungen. Damit setzt Gott die Bundesbeziehung in Kraft und verwirklicht den in Ex 6,6–8 (s.o.) angekündigten Bund. Die Ge- und Verbote ergehen auf der Basis der Freiheit, zu der Gott sein Volk geführt hat. Liest man den Dekalog im Erzählzusammenhang, kann sein Vorspruch auch anders gedeutet werden: „Ich *allein* (nur ich!) bin JHWH, dein Gott“. Damit ist der Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs, für Israel der einzige Gott zu sein, formuliert und das Erste Gebot („du sollst neben mir keine anderen Götter haben“) vorbereitet. Der Dekaloganfang markiert so drei wesentliche Elemente des biblischen Gottesglaubens: die *Geschichtsbezogenheit* („aus Ägypten herausgeführt“), die *Ausschließlichkeit* (Erstes Gebot) und die *Bildlosigkeit* (Zweites Gebot; Ex 20,4).

Drei Elemente
des biblischen
Gottesglaubens:
Geschichts-
bezogenheit,
Ausschließlichkeit,
Bildlosigkeit

Die letzten beiden Punkte werden für Israel zum Artikel, mit dem alles steht und fällt. Das Scheitern Israels an der Alleinver-

Scheitern an der
Alleinverehrung
JHWHs:
Das Goldene Kalb

ehrerung JHWHs wird in der Beispielgeschichte vom Goldenen Kalb vorweg genommen. Die Sünde des Volkes besteht darin, die Erfahrung der Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten, die es mit dem unsichtbaren JHWH gemacht hat, auf ein von Menschenhand gemachtes sichtbares Ding (ein „Goldenes Kalb“ in Anlehnung an die Stierbilder der kanaänischen Religion im Umfeld Israels und in Anspielung an die Gottesbilder Jerobeams in 1 Kön 12,28) zu übertragen (Ex 32,4; s.u.). Der Verlauf der Geschichte Israels, die in den biblischen Schriften als ein Hin- und Her zwischen Abfall von JHWH, Strafe und Vergebung dargestellt wird, spiegelt sich in dieser dramatischen Konstellation. Das Scheitern Israels bringt nun einen weiteren, zentralen Grundzug biblischer Rede von Gott zum Vorschein: die Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft JHWHs.

Die Vergebungs-
bereitschaft Gottes

2.3 Der barmherzige Gott

Aufgrund der Fürbitte des Mose (Ex 32,31–32) gewährt JHWH dem Volk Vergebung. Als Zeichen dafür erbittet Mose von JHWH, Gott möge ihm seine Herrlichkeit sehen lassen (Ex 33,18). Das ist eine an sich vermessene Forderung nach unmittelbarer Nähe zu Gott. Gott lehnt nicht direkt ab, trifft aber entsprechende Vorsichtsmaßnahmen zum Schutz des Mose. Und Mose sieht Gott auch nur „von hinten“ (Ex 33,23; EÜ: „meinen Rücken“). Der hebräische Ausdruck kann auch zeitlich aufgefasst werden: „im Nachhinein“ – und das kommt der menschlichen Weise der Gotteserfahrung am nächsten. Der Mensch erfährt Gott nicht unmittelbar, sondern deutet im Nachhinein sein Leben in den Spuren Gottes. Die Erfahrung, dass trotz größten Scheiterns immer wieder ein Neuanfang möglich ist, kleidet die Bibel in die Rede vom gnädigen und barmherzigen Gott. Als ein solcher stellt sich JHWH in jenem dramatischen Erzählmoment vor, in dem er an Mose vorüberzieht.

Gnadenformel

Zitat

„6 Dann zog JHWH vorüber vor ihm und er rief aus: „JHWH (ist) JHWH. Ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und von großer Huld und Treue, 7 der tausenden (Generationen) Huld bewahrt, der Schuld, Frevel und Sünde wegnimmt – aber er spricht nicht einfach frei –, der die Schuld der Väter prüft bei den Söhnen und Enkeln, bei der dritten und vierten Generation.“ (Ex 34,6–7)

Dieser Zentraltext biblischer Theologie wird in der Forschung „Gnadenformel“ genannt. Der erste Satz („JHWH ist JHWH“) erinnert an die vorausgehenden Selbstvorstellungen Gottes in Wort und Tat. JHWH hat sich als der erwiesen, als der er sich am Beginn des Exodusbuches angekündigt hat. Und jetzt nimmt JHWH zum Scheitern der Menschen Stellung. Die Vergebungsbereitschaft und Barmherzigkeit Gottes, die Gottes souveräne Entscheidung ist (Ex 33,19), erstreckt sich über Tausende (Nachkommen oder Generationen). Dieser erste Teil könnte dahingehend missverstanden werden, dass dann die sittlich-ethische Entscheidung des Menschen irrelevant wird und seine Verantwortlichkeit aufgehoben ist – gleichgültig, was er tut, Gott wird ohnehin vergeben. Dass dem nicht so ist, macht der zweite Teil deutlich, der eine Grundspannung in biblischer Gottesrede aufbaut (s. auch Ex 20,5–6). Gott spricht nicht einfach frei: Die menschliche Verantwortlichkeit bleibt bestehen, die göttliche Barmherzigkeit ist keine Automatik. So wird Gott prüfend nachsehen, ob die nachfolgenden Generationen, die dritte und vierte – ein Zeitraum, den ein Normalsterblicher noch überschauen kann –, in die gleichen Frevel und Sünden verfallen. „Wie die Alten sunen, so zwitschern auch die Jungen“ – wenn sich menschliches Fehlverhalten so fortpflanzt, will Gott diesen Generationenzusammenhang aufbrechen. Daher kann Gott nicht darauf verzichten, die Menschen zur Rechenschaft zu ziehen. Wie sich Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit Gottes verhalten, zeigen die Zahlen: Tausend zu drei/vier. Diese Asymmetrie lässt hoffen, übersteigt aber auch jegliches menschliche Verstehen. Nur menschliche Liebe, die zwischen Gatten, noch mehr aber zwischen Eltern und Kindern, kann annähernd ein schwaches Analogon dafür abgeben, was Gott hier an Liebe zu Israel (und damit auch zu allen Menschen) aufbringt (s.u. zu Hosea 11). Die gesamte Geschichte Israels und das biblische Zeugnis überhaupt können unter diesem zentralen Konzept gesehen werden.

Grundspannung
biblischer
Gottesrede

Barmherzigkeit
und Strafgerechtig-
keit Gottes

2.4 Der eifersüchtige Gott

Hat man einmal erkannt, dass die einzig angemessene Sprache über Gott die der Liebe ist, darf es nicht mehr Wunder nehmen, wenn im unmittelbaren Anschluss an die Gnadenformel eine auf den ersten Blick ansößige Selbstvorstellung Gottes folgt.

Zitat

„Denn du sollst dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen, denn JHWH, eifersüchtig ist sein Name, ein eifersüchtiger Gott ist er.“ (Ex 34,14)

Privilegrecht

Auch wenn hier in dritter Person formuliert wird, steht dieser Satz doch in einer Gottesrede (Gott spricht also in der Logik des Textes über sich in dritter Person). Der Kontext ist das so genannte „Privilegrecht“: In Anlehnung an die mittelalterliche Gesellschaftsstruktur wird JHWH als Lehensherr gesehen, der seinen Untertanen Schutz und Sicherheit gewährt, dafür aber unbedingte Loyalität und Gefolgschaft verlangt. Für die meisten Verse in Ex 34,10–26 mag diese Konstellation angemessen sein, aber das in Ex 34,14 angesprochene Verhältnis geht tiefer und ist mit der Analogie einer menschlichen Liebesbeziehung zu beschreiben. Jemand, der so große Liebe und Vergebungsbereitschaft realisiert, wie JHWH seinem Volk in der vorausgehenden Geschichte entgegengebracht hat, darf eifersüchtig sein, will er nicht in völlige Beliebigkeit und Bedeutungslosigkeit herabsinken. Die Eifersucht JHWHs, die sich konkret darin zeigt, dass Israel die Spuren der Verehrung anderer Gottheiten beseitigen soll, ist Ausdruck von Gottes grenzenlosem Engagement für Israel, das Volk, das Gottes Krongut, Gottes besonderes Eigentum ist. Es geht bei der Eifersucht um die einzigartige Beziehung zwischen JHWH und Israel (s. auch Ex 20,5–6). Daher ist der Name auch eifersüchtig (nicht „der Eifersüchtige“ wie in EÜ) – JHWH als Name ist „nichtssagend“, weil damit keine bestimmte Funktion oder Eigenschaft Gottes akzentuiert wird, vielmehr wird mit diesem „eifersüchtigen“ Namen die ausschließliche Beziehung zwischen Israel und seinem Gott JHWH offenbart. Die Eifersucht Gottes ist keine Eigenschaft „an sich“, sondern drückt die emotionale Beziehung Gottes zu Israel in menschlichen Analogien aus. Gott liebt sein Volk Israel in übergroßer Weise, so dass die Eifersucht die Kehrseite davon ist, wenn man von der Liebe Gottes sprechen will. Wer die Emotion der Liebe besitzt, kann auch eifersüchtig sein. Wer liebt, ist auch leidenschaftlich (auf menschlicher Seite zeigt Elija diese Leidenschaft für Gott in 1 Kön 19,10.14). Es muss möglich sein, von den Leidenschaften Gottes zu sprechen, andernfalls ist auch die analoge Redeweise von der Liebe Gottes zu hinterfragen.

Eifersucht als
Zeichen der Liebe

Somit kann sich eine Theologie der Heiligen Schrift nicht der Rede vom eifersüchtigen Gott verschließen. Auch das Neue Testament spricht mitunter vom Feuereifer Gottes (Hebr 10,27). Es

kann in dieser Gottesvorstellung ein kritisches Potential liegen, die Rede von der Liebe Gottes wirklich ernst zu nehmen (und Liebe entwickelt Leidenschaft!) und zugleich die Gesamtheit des Zeugnisses von AT und NT in der Theologie als Rede von Gott auszuschöpfen. Von der Bibel her können so erstarrte „Gottesbilder“ wieder aufgebrochen werden. Dazu kann v.a. die alttestamentliche Rede vom unbeschreibbaren, unsichtbaren aber nahen Gott dienen: „Ein eifersüchtiger Gott ist JHWH, dein Gott, in deiner Mitte“ (Dtn 6,15).

2.5 Gottes Wohnen bei den Menschen

Der Wunsch Gottes, inmitten seines Volkes zu wohnen (Ex 25,8), wird in zwei großen Blöcken im Exodusbuch angegangen: der Plan des Heiligtums und dessen Ausführung (Ex 25–31 und Ex 35–40). Mose wird auf dem Sinai ein detaillierter Plan mitgeteilt – doch der komplexe Text ist keine Bauanleitung in dem Sinne, dass dieses Heiligtum jederzeit wieder errichtet werden könnte. Vielmehr sollen sich die Leser und Hörer vor ihrem geistigen Auge ein prachtvolles Zeltheiligtum aus feinsten Materialien vorstellen. Doch die bereits erwähnte „große Sünde“ des Volkes mit dem „Goldenen Kalb“ macht es unmöglich, dass Gott inmitten seines Volkes mitzieht (Ex 33,5). Daher wird das ursprüngliche Konzept geändert und das Heiligtum mit anderer Funktion realisiert: Das Zelt wird zum Ort der Begegnung (EÜ: Offenbarungszelt; Luther: Stiftshütte) zwischen Mensch und Gott. Gott sichert seine Gegenwart zu, wenn das Volk und seine Priester die angeordneten Weisungen für die kultische Begegnung und Versöhnung (s. das Buch Levitikus) befolgen. Am Ende des Buches Exodus lässt sich die Herrlichkeit Gottes im Zelt nieder (Ex 40,34) und zieht so mit dem Volk mit.

Geändertes
Konzept: Ort der
Begegnung

Im Buch Exodus finden sich auffällig viele verschiedene Gottesvorstellungen, die meist in direkter Gottesrede („Selbstvorstellungen Gottes“) formuliert werden (Mitteilung des Gottesnamens, der befreiende und erwählende Gott, der barmherzige Gott, der eifersüchtige Gott, Gott inmitten der Menschen). Die besondere Zuwendung Gottes zu Israel ist eine Herausforderung und Aufgabe: die beispielhafte Verwirklichung von Gottes lebensförderlicher Weisung vor den Augen der Völker.

3. Gott als der Einzige

Monotheistische
Weltreligionen

Ganz selbstverständlich spricht man heute von den drei „monotheistischen“ Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam. Dabei ist von der Religionsgeschichte her zu beachten, dass sich die letzteren beiden mit ihrem „monotheistischen“ Bekenntnis vom Judentum her ableiten. Dabei vertritt der Islam den Anspruch, hinter Christentum und Judentum auf die wahre, auf Abraham beruhende Ur-Religion (*millat Ibrahim*) zurückzugreifen (z.B. Sure 16,120–123). Für das Judentum wiederum gilt, dass der streng monotheistische „Ein-Gott-Glaube“ am Ende einer längeren geschichtlichen Entwicklung steht. Diese Beschreibungen wiederum sind religionsgeschichtliche Kategorien der Neuzeit. Insbesondere der Begriff „Monotheismus“ als religionswissenschaftliche Kategorie ist eine Prägung der Aufklärung des 17. Jh. (u.a. von Henry More).

3.1 Die geschichtliche Entstehung der Verehrung des *einen* Gottes JHWH in Israel

Die lange Geschichte des Bekenntnisses zum einen und einzigen Gott kann hier nur skizzenhaft angedeutet und zusammengefasst werden.

3.1.1 Die biblische Darstellung

In der narrativen Linie der Bibel selbst ist die Verehrung des *einen* Gottes JHWH ein stetiges Problem, da Israel immer wieder davon abweicht.

(1) Die erste große Krise entsteht noch an jenem Ort und in jener Phase, die für Israel konstitutiv geworden sind: Schon am Sinai, dem idealen Offenbarungsort und Begegnungsort JHWHs nach dem Auszug aus Ägypten, fällt Israel von JHWH ab (Ex 32).

Das Goldene Kalb

Als Mose auf dem Berg ist, fordert Israel in seiner Orientierungslosigkeit Aaron auf: „Mach uns Götter, die vor uns herziehen“ – und dem von Aaron produzierten „Goldenen Kalb“ werden die konstitutiven Erfahrungen der Befreiung aus Ägypten und der Rettung aus der Sklaverei, die Israel mit dem unsichtbaren JHWH gemacht hat, übertragen. *Das* ist die eigentliche Sünde: Nicht das Anfertigen eines Götterbildes an sich ist das Problem, sondern die Identifizierung des von Menschenhand gemachten Dings mit der

göttlichen Macht. Das ist das Grundproblem mit Götterbildern, daher werden sie im Zweiten Gebot des Dekalogs kategorisch geächtet. In einem aufwändigen Prozess und durch Fürbitte des Mose gelingt die Versöhnung zwischen JHWH und Israel.

(2) Sobald Israel auf dem Weg ins Gelobte Land ist, übernimmt es von den Moabitern die Verehrung ihres Gottes *Ba'al Pe'or* (EÜ: Baal-Pegor; Num 25). Das ist in der Tora die spiegelbildliche Geschichte zur Erzählung vom Goldenen Kalb. Auf den Abfall reagiert JHWH mit einem Strafgericht. Dieses Strafgericht wird durch eine Eifertat des Priesters Pinhas – die exemplarische Tötung eines Israeliten, der sich mit einer Midianiterin eingelassen hatte – abgewendet.

Baal-Pegor

(3) Nach der Sesshaftwerdung sind die kanaanäischen Götter, die biblisch als *Baale* bezeichnet werden (z.B. Ri 2,11), eine Versuchung für Israel, von JHWH abzufallen. Weitere solcher Götter sind die *Astarten* (z.B. Ri 2,13) und die *Ascheras* (EÜ: Kultpfähle; z.B. Ri 3,7; der Plural bezieht sich jeweils in verächtlich machender Form auf die vielen Götterbilder). Die Israeliten fallen in zyklischen Abständen immer wieder von JHWH zu der Verehrung dieser Götter(bilder) ab. JHWH reagiert mit einem Strafgericht, das darin besteht, dass die Feinde Israels das Volk militärisch bedrängen. Die Israeliten wiederum schreien zu JHWH um Hilfe, JHWH erweckt eine charismatische Retterfigur („Richter“ genannt) und befreit Israel – usw.

Baale, Astarten,
Ascheras

(4) Auch in der weiteren Geschichte Israels wird in biblischer Darstellung die Frage der Alleinverehrung JHWHs zum Artikel, mit dem das Schicksal des Königs und des Volkes steht und fällt. Die Wende zum Negativen in der Geschichte Salomos wird mit seiner Hinwendung zu den fremden Göttern seiner vielen Frauen aus anderen Nationen begründet (1 Kön 11,1–13). Die Folge ist die Auflösung der Personalunion von Nordreich und Südreich.

Alleinverehrung
JHWHs

(5) In der Königszeit gibt es mit dem Propheten Elija eine exemplarische Gestalt, die sich im Widerstreit mit König Ahab massiv für eine Alleinverehrung JHWHs und die Abschaffung der zusätzlichen Baalverehrung einsetzt. Eine sehr eindrucksvolle Geschichte ist die Auseinandersetzung Elijas mit den Baalspriestern auf dem Berg Karmel (1 Kön 18). Der Baalskult wurde in der Hauptstadt des Nordreiches Samaria unter König Ahab durch dessen phönikische Frau Isebel eingeführt.

Elija

(6) Die weitere Geschichte Israels und Judas wird nach dem immer gleichen (deuteronomistischen) Paradigma erzählt: Die Verehrung fremder Götter durch Israel und Juda führen in Untergang und Katastrophe. Vor allem das Verhalten der Könige

Die deuteronomistische
Beurteilung
der Könige

steht dabei auf dem Prüfstand, und in der Regel versagen die hohen Amtsträger. Insbesondere das Nordreich kommt sehr schlecht weg, da das Aufstellen von Stierbildern durch König Jerobeam I. in Bet-El und Dan (1 Kön 12,28) nach Ansicht der biblischen Texte nicht mehr innerhalb der Grenzen der legitimen JHWH-Verehrung zu vermitteln ist. Zur klaren Kennzeichnung der Dimension dieser „kultischen Innovation“ des Jerobeam wird die gleiche Terminologie wie beim „Goldenen Kalb“ von Ex 32 verwendet. Es geht also um das „Grundsätzliche“, und Jerobeams Tat bringt Israel (jetzt das Nordreich) dahin, wo Israel schon am Sinai war: an den Rand der Vernichtung durch JHWH, als nur noch die Intervention des Mose retten konnte. Damit ist in biblischer Darstellung das Ergehen des Nordreichs von Anfang an eine Geschichte des Abfalls, die zwangsläufig in den Untergang führen muss. Aber auch die Südreichkönige werden kaum besser beurteilt: Ihnen wird angekreidet, dass sie die Elemente der fremden Kulte, insbesondere die so genannten „Höhenheiligtümer“, nicht entfernt haben. Die „Höhen“ sind Orte regionaler JHWH-Verehrung, die vielleicht auf kanaanäische Kultorte zurückgehen bzw. Orte synkretistischer Verehrung mehrerer Gottheiten sind. In jedem Fall ist so das (deuteronomistische) Ideal der Kulteinheit und Kultreinheit der alleinigen JHWH-Verehrung an *einem* zentralen Kultort (nämlich dem Tempel in Jerusalem) nicht möglich.

Hiskija, Joschija

(7) Zwei „Reformer“ gibt es unter den Südreichkönigen: Hiskija (728–699 v. Chr.) beseitigte die „Höhen“ und realisierte zum ersten Mal die Kultzentralisation in Jerusalem (möglicherweise sind in seiner Regierungszeit das deuteronomische Kerngesetz [Dtn 12–26] und das Grundbekenntnis Dtn 6,4 formuliert worden). Manasse (699–643 v. Chr.) macht diese Reform wieder zunichte und führt – unter assyrischem Druck – die polytheistischen Elemente, insbesondere auch den assyrischen Astralkult, wieder ein. Der zweite Reformator ist König Joschija (641–609 v. Chr.), der die „Höhen“ abschafft, und zwar sowohl die lokalen JHWH-Heiligtümer, deren Priester nach Jerusalem geholt und dort alimentiert werden, als auch die Kultstätten für fremde Götter.

Hosea

(8) In prophetischer Literatur wird neben der offiziellen Religionspolitik der Könige auch das Verhalten des Volkes greifbar. Dass auch breitere Schichten des Volkes mehrere Götter neben JHWH verehrten, wird in den Worten Hoseas greifbar. Die Hinwendung Israels zu fremden Göttern ist das große Thema in dieser Schrift. Die beherrschende Metapher ist die der Ehe: Israel ist die untreue, hurerische Frau, die von ihrem liebenden Ehemann JHWH abfällt und sich promiskuitiv anderen „Liebhabern“

(fremden Göttern) anbietet. – Dieses Thema ist auch einer der zentralen Aspekte im Buch Jeremia. Jeremia verurteilt die Verehrung fremder Götter (Jer 1,16; 7,6.9.18 u.ö.), namentlich in Gestalt des Baal (Jer 2,8; 7,9 u.ö.), der „Himmelskönigin“ (Ishtar; z.B. 7,18) und der Gestirne. – Auch bei Ezechiel finden sich deutliche Spuren dafür, dass in Juda zahlreiche fremde Kulte praktiziert wurden. Ezechiel macht dieses Tun dafür verantwortlich, dass Jerusalem zerstört wird und die Bewohner ins Exil müssen (vgl. Ez 5,11; 6,3–6; 16; 20; 23).

Jeremia

Ezechiel

3.1.2 Die religionsgeschichtliche Sicht

Die biblische Darstellungsweise ist tendenziös: Ihr Interesse ist nicht die Dokumentation der Geschichte, wie sie war, sondern die Vermittlung der deutlichen Botschaft, dass Israel nur dann sein Wohlergehen erlebt, wenn es allein JHWH verehrt und die fremden Kulte aus seiner Mitte entfernt. Wie sieht nun die Religionsgeschichte diesen Entwicklungsprozess?

(1) Möglicherweise war die Religion des entstehenden Israel zunächst so wie die seiner Umwelt: polytheistisch. Dann aber entstand die so genannte „JHWH-allein-Bewegung“, die mit Hosea im 8. Jh. v. Chr. zum ersten Mal greifbar wird. So wird aus der Bevorzugung der Verehrung JHWHs in Israel ein Ausschließlichkeitsanspruch: Israel hat nur JHWH zum Gott und verehrt keine fremden Götter (JHWH-Monolatrie). Diese Richtung des JHWH-Glaubens hat sich zunächst nicht durchgesetzt; die Propheten Amos und Jesaja zeigen kein Interesse an diesem Gedanken. Möglicherweise bekam die JHWH-allein-Bewegung durch die assyrische Krise Judas um 701 v. Chr. neuen Auftrieb: In dieser Zeit wurden weite Teile Judas von den Assyern verwüstet und große Bevölkerungsteile deportiert oder getötet – dennoch wurde Jerusalem wie durch ein Wunder nicht angetastet. So entstand die Ideologie, dass JHWH, der Stadtgott von Jerusalem, seine heilige Stadt und seinen Tempel geschützt hat – man hoffte nun, dass dieser Gott, wenn man ihn denn allein verehrt, Schutz und Befreiung von der assyrischen Oberherrschaft ermöglichen würde. In diese Zeit fällt auch die Kultreform des Hiskija, der mit der Entfernung eines Schlangensymbols aus dem Jerusalemer Tempel wohl eine Forderung der JHWH-allein-Bewegung erfüllt hat (2 Kön 18,4). Einen weiteren Höhepunkt erlebt die JHWH-allein-Bewegung wieder unter König Joschija, der in Jerusalem einen reinen JHWH-Kult etabliert.

JHWH-allein-Bewegung, Monolatrie

JHWH übernimmt Attribute und Eigenschaften anderer Götter

(2) Nach einer anders akzentuierenden Sichtweise war JHWH ein Sturm- und Kampfgott, der in Israel seit dem 10. Jh. weitgehend monolatrisch verehrt wurde. Im kulturellen Austausch mit Ägypten und Mesopotamien wachsen diesem Gott JHWH weitere Attribute, Eigenschaften und Funktionen zu – er eignet sich gewissermaßen die Funktionen der anderen (kanaanäischen) Götter nach und nach an und verdrängt diese. So wird JHWH allmählich zu einem mit der Königsdynastie in Jerusalem eng verbundenen Universalgott, der als Sonnengott (Solarisierung) für Recht und Gerechtigkeit sorgt. Man könnte dies einen „kumulativen Monotheismus“ nennen. Ab dem 7. Jh. v. Chr. ist dieser Prozess mit exklusiv-polemischen Tendenzen verbunden. Diese polemische Ausgrenzung beginnt mit Elija, Elischa und Hosea und setzt sich dann in der deuteronomischen Bewegung seit Hiskija fort.

Nach dem Exil
Jeremia,
Deuterocesaja

Es darf als Konsens gelten, dass im und nach dem Exil der Monotheismus in weiten Kreisen die theologischen Konzeptionen dominiert. Das gilt für Jeremia und die deuteronomische und deuteronomistische Bewegung, vor allem aber für Deuterocesaja. Dieser unbekannte Prophet im babylonischen Exil formuliert unter dem Einfluss persischer (zarathustrischer) Lehre die Nichtexistenz anderer Götter als JHWH. Gerade in der Krise des Exils ist für Israel der Überstieg vom Henotheismus (*ein* Nationalgott Israels) zum Monotheismus (JHWH ist der Herr der ganzen Welt) möglich und nötig: Diese Gottesvorstellung ermöglicht die Wahrung der eigenen Identität, die Abgrenzung von anderen Völkern, die Stärkung des eigenen Selbstbewusstseins, die Furchtlosigkeit gegenüber den Großmächten Babylon und Persien.

3.2 Das Grundbekenntnis des Judentums: „Höre Israel“ (Dtn 6,4–9)

3.2.1 Der Kontext

Dekalog: Prolog und Erstes Gebot

Im vorausgehenden Kapitel Dtn 5 trägt Mose dem Volk den Dekalog vor. Dabei wird an die Situation der Sinaitheophanie (Ex 19–20) erinnert. Der so genannte Prolog stellt JHWH als den Befreier Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten vor – und unmittelbar auf die Erinnerung dieser geschichtlichen Tat, die die Befreiung und Erwählung Israels, also eine positive Zuwendung JHWHs, thematisiert, folgt das Erste Gebot (Dtn 5,6–7): Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. Die folgenden Sätze prä-

zisieren dieses Gebot, das die Verehrung fremder Götter für Israel ausschließt. Damit wird die Existenz anderer Götter nicht ge-
leugnet, im Gegenteil, man könnte sogar sagen, dass fest von
deren Dasein ausgegangen wird und dass sie die einmalige Bezie-
hung zwischen JHWH und Israel gefährden. Daher werden sie
durch das Erste Gebot aus dem Gesichtskreis und der Beziehungs-
sphäre JHWH–Israel kategorisch ausgeschlossen. Man könnte
dies einen „praktischen Monotheismus“ nennen, denn für Israel
gibt es keine anderen Götter. Andere religionswissenschaftliche
Begriffe für dieses Phänomen sind „Henotheismus“ (eine Glau-
bensgemeinschaft hat nur *einen* Gott) oder „Monolatrie“ (alleinige
Verehrung *eines* Gottes). Mit diesem Verständnis des Ersten Ge-
bots wird es auch leichter, das in Dtn 6,4 formulierte Grundbe-
kenntnis angemessen und vom Kontext her zu verstehen.

Monolatrie

Auf das Erste Gebot folgen dann die weiteren Gebote. Kapitel 5
schließt mit der Ermahnung, dass das Volk das ganze Gebot, die
Gesetze und Rechtsvorschriften, die Mose dem Volk lehren soll,
einhalten und weder nach links noch nach rechts davon abwei-
chen soll.

Dieses Thema der Gebotsparänese wird auch in Dtn 6,1–3 auf-
gegriffen (eine Überleitung zu den „Gesetzen und Rechtsvor-
schriften“, die auf den Dekalog folgen). Motiviert wird die Einhal-
tung der Gebote durch die Verheißung von langem Leben,
Wohlergehen, zahlreicher Nachkommenschaft im Land, in dem
Milch und Honig fließen.

3.2.2 Der Text des „Höre Israel“ – *Sch'ma' Yisra'el* (Dtn 6,4–5)

Zitat

4a Höre Israel!

b JHWH, unser Gott, JHWH ist einzig.

5 Darum sollst du JHWH, deinen Gott, lieben
mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deiner
ganzen Kraft.

Im Hebräischen bestehen die Verse 4 und 5 aus 16 Wörtern in
einer bestimmten rhythmischen Form: Nach drei Paaren folgen
vier Wörter, und darauf folgen wieder drei Paare. Die vier Wörter
von V 4b können auf verschiedene Weisen übersetzt werden, die
nuancenartige Unterschiede zeigen. (1) Die Übersetzung „JHWH

Übersetzungen

ist unser Gott, JHWH ist einer/einzig“ spielt an die Bundesformel an: „JHWH, der Gott Israels, Israel, das Volk JHWHs“ (s. dazu z.B. Ex 6,7; Jer 11,4; Jer 24,7; ferner Jer 30,22; 32,38; Ez 11,20; 14,11; 34,30; 36,28; 37,23; Joël 2,27; Sach 8,8; 13,9). Doch die Annahme von zwei Sätzen verlangt von den vier Wörtern sehr viel. Daher ist diese Übersetzung weniger wahrscheinlich. (2) Die Wiedergabe „JHWH, unser Gott, ist ein JHWH“ unterstellt, dass es lokale Differenzierungen von JHWH gab. Tatsächlich fand man in Kuntillet ‘Ajrud (zwischen Gaza und Elat) Inschriften, die von „JHWH von Teman“ und „JHWH von Samaria“ sprechen (TUAT II, 563–564). Doch im Kontext von Dtn 5–6 geht es nicht um mehrere „Jahwes“ (Polyjahwismus), sondern um die Verehrung *fremder* Götter. Daher sind als Übersetzung vorzuschlagen: (3) „JHWH, unser Gott, JHWH ist einzig“ (so Septuaginta, Vulgata, EÜ, Lutherbibel 1545) oder (4) „JHWH ist unser Gott, JHWH allein“ (so Lutherbibel 1984). Gemeint ist damit: JHWH ist der einzige Gott für Israel, Israel verehrt keinen anderen Gott. Das Erste Gebot des Dekalogs und das *Sch’ma* ‘*Yisra’el* legen sich so gegenseitig aus: Beide bekunden auf ihre Weise die Bindung an den einzigen wahren Gott, die für Israel verpflichtend ist. Es geht hier um einen „praktischen Monotheismus“ oder eine „Monolatrie“, die Alleinverehrung JHWHs durch Israel.

JHWH, unser
Gott, JHWH
ist einzig

3.2.3 Die Herkunft von Dtn 6,4

Diese bekennnishaft vorgetragene JHWH-Monolatrie könnte aus der Kultreform des Königs Hiskija von Juda (728–699 v. Chr.) stammen, wenn 2 Kön 18,1–6 einen historisch verlässlichen Kern überliefert. Die Abschaffung der „Kulthöhen“ betrifft die lokalen JHWH-Heiligtümer im Lande, die aus Baal-Heiligtümern hervorgegangen waren. Womöglich waren dies auch Orte, an denen mehrere Gottheiten nebeneinander verehrt wurden. Die Vertreter der JHWH-allein-Bewegung konnten durch die Abschaffung dieser Heiligtümer erreichen, dass der JHWH-Kult an einem zentralen Ort konzentriert wurde, an dem auch die Kontrolle einfacher war. Die Kultreform des Hiskija scheint dies beabsichtigt zu haben, und daher könnte aus dieser Zeit sowohl das deuteronomische Kerngesetz (Deuteronomium 12–26) mit der Kultzentralisation stammen als auch das „Höre Israel“ (Dtn 6,4), das gewissermaßen den theologischen Unterbau für die Zentralisierung des Kultes liefert: Wenn JHWH nur einer ist und der einzige Gott Israels, kann und soll er natürlich auch nur an *einem* Ort verehrt werden, am Tempel

Kultreform des
Königs Hiskija

Kultzentralisation

in Jerusalem. Der Untergang des Nordreiches, den Hiskija miterleben musste, erschien wohl geradezu als Bestätigung dieser Forderung. Zwischenzeitlich (unter der langen Regentschaft von König Manasse in der ersten Hälfte des 7. Jh. v. Chr.) wurde dieses Prinzip aufgrund des assyrischen Kulturdrucks wieder vernachlässigt. Israel (jetzt nur noch im Staat Juda vertreten) verehrte unter Manasse – notgedrungen und mit der Belohnung wirtschaftlicher Prosperität aufgrund inneren und äußeren Friedens unter assyrischer Vorherrschaft – neben JHWH auch Assur, den Staatsgott der fremden Macht (und wahrscheinlich auch alle anderen Gottheiten, die das polytheistische Umfeld implizierte). Erst mit dem Nachlassen des assyrischen Drucks aufgrund des Niedergangs der Großmacht und unter der Regentschaft des Königs Joschija von Juda (641–609 v. Chr.) kann das „Reformvorhaben“ erneut angepackt werden. Wenn in der Geschichte von der Auffindung des „Buches der Weisung“ (2 Kön 22,8) ein historischer Kern steckt, sind wohl die Deuteronomiumstexte (mindestens Deuteronomium 12–26 im Kernbestand) damit gemeint. Andernfalls müsste man annehmen, dass die Texte erst in der Joschija-Zeit zur Legitimation von Kultreformen entstanden sind. In jedem Fall dürfte gewiss sein, dass die Stufe der Alleinverehrung JHWHs in Israel/Juda (Monolatrie) in der (späten) Königszeit als programmatisches Konzept erreicht worden ist. Dies gilt allerdings nur in bestimmten theologisch führenden Kreisen, die nicht immer die Oberhand hatten. Unter König Joschija waren sie bestimmend, doch riss dessen vorzeitiger Tod in der Schlacht bei Megiddo (609) auch diese Leute, die man als die Trägerkreise der Deuteronomium-Überlieferung bezeichnen könnte (die Deuteronomisten), in die Krise. Ihre Nachfahren können im und nach dem Exil den Untergang Judas und des davidischen Königtums damit erklären, dass sich die Nachfolger Joschijas nicht an das „Buch der Weisung“ gehalten haben und Gott daher strafend eingreifen musste. Dtn 6,4 bleibt also ein Programmsatz, ein Bekenntnissatz, dessen Inhalt sich in der konkreten Ausgestaltung des religiösen Lebens und Handelns bewähren muss.

Kultreform des
Königs Joschija

3.2.4 Auslegung von Dtn 6,4–5

Der Aufruf „Höre Israel“ begegnet in genau dieser Form noch in Dtn 5,1; 9,1; 20,3 und 27,9 (sonst nirgends). Man könnte dahinter den Aufruf zur kultischen Versammlung oder eine weisheitliche Tradition vermuten. In Dtn 6,4; 9,1 und 20,3 geht es um die We-

Bundes-
erneuerung

ckung von Aufmerksamkeit vor einem wichtigen Geschehen. Dabei eröffnet Dtn 6,4 mit „Höre Israel“ die Bundeserneuerung Israels mit Gott durch die Äußerung des folgenden Bekenntnisses. Man kann dieses Reden als „performativ“ bezeichnen: Indem jemand das „Höre Israel, JHWH, unser Gott, JHWH ist einzig“ äußert, vollzieht er eine Bundeserneuerung. Dem entspricht der Beleg in Dtn 27,9: „Mose und die levitischen Priester sagten zu ganz Israel: Sei still, und höre, Israel: Heute, an diesem Tag, bist du das Volk des Herrn, deines Gottes, geworden“. Es ist der Kontext des Bundes im Lande Moab, der aufgrund der von Mose aufgeschriebenen Worte dieser Weisung/Tora „heute“ mit dem Volk geschlossen wird. Die Worte des Bekenntnisses sind ein wirkmächtiger Text, der das, was er aussagt, durch das Aussprechen auch konstituiert und bewirkt: die exklusive Bundes- und Liebesbeziehung des einen Gottes JHWH mit Israel.

Monolatrie

Das Bekenntnis „JHWH, unser Gott, JHWH ist einzig“ ist zunächst in dem Sinne zu verstehen, dass es andere Götter geben mag, nicht aber für Israel. JHWH ist der einzige Gott Israels. Die in V 5 anklingende Liebessprache könnte auch für V 4b einen Verständnishorizont eröffnen: Im Hohenlied bezeichnet der Liebende seine Geliebte als seine Einzige:

Zitat

„Sechzig Königinnen (hat Salomo), achtzig Nebenfrauen und Mädchen ohne Zahl. Doch einzig ist meine Taube, die Makellose, die Einzige ihrer Mutter, die Erwählte ihrer Gebälerin. Erblicken sie die Mädchen, sie preisen sie; Königinnen und Nebenfrauen rühmen sie“ (Hld 6,8–9).

Einzig

Die echte, personale Liebe ist offenbar immer ganzheitlich und einzigartig – so einzigartig will JHWH für Israel sein. Nach Kräften wird im menschlichen Bereich nach Analogien gesucht, wie das Gottesverhältnis Israels (bzw. allgemein das Verhältnis Gott–Mensch) bezeichnet werden kann. Weitere Belegstellen dafür, dass das hebräische Wort für „einer“ auch „einzig, allein“ bedeuten kann, sind z.B. Gen 11,1 (ein und dieselbe Sprache); Gen 22,2 (Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak); Dtn 17,6; 19,5 (der einzige Zeuge); Dtn 32,30 (ein einziger gegen Tausend); Sach 14,9.

Beim folgenden Liebesgebot in Dtn 6,5 wechselt die Anrede in die zweite Person Singular: Auf „*unser* Gott“ folgt „*du* sollst“. Das

logische Subjekt bleibt Israel – das wird an V 9 deutlich, in dem von den Stadttoren die Rede ist. Die in V 5 genannte Aufforderung geht aus dem Grundbekenntnis von JHWHs Einzigkeit für Israel hervor. Aus der Aussage, dass JHWH der Gott Israels ist, folgt das Gebot der Liebe: „JHWH ist unser Gott, darum sollst du JHWH, deinen Gott, lieben.“ Und aus der zweiten Aussage, dass JHWH der *einzig* Gott für Israel ist, folgt das dreimalige „ganz“ in V 5.

Gebot der
Gottesliebe

Das hebräische Wort für „lieben“ hat eine ähnlich breite Bedeutungspalette wie sein deutsches Äquivalent. Es geht dabei um eine Liebe der Tat. In Dtn ist zunächst davon die Rede, dass JHWH Israel geliebt hat und daher aus Ägypten befreit hat, z.B. Dtn 4,37; 7,8; 10,15; 23,6. Von dieser (ersten) Liebe JHWHs zu Israel ausgehend wird die Liebe Israels zu JHWH als *Antwort* dargestellt, so Dtn 6,5 und auch 7,9; Dtn 10,10–13; ferner Dtn 11,1.13.22; 13,4; 19,9; 30,6.16.20. Gemeinsam ist allen diesen Stellen die signifikante *Verbindung* der Liebe mit dem Halten der Gebote und dem tatkräftigen Gehorsam gegenüber JHWH. Die Liebe zu Gott realisiert sich für Israel also im Leben nach der Weisung JHWHs – ein Gedanke, der im Johannesevangelium wiederkehrt (Joh 14,15; 15,10; vgl. auch 1 Joh 5,2–3). Die Liebe geht aber nicht im Gesetzesgehorsam auf, sondern sie ist das innere Prinzip, die Wurzel des Gehorsams – es geht nicht um ein äußeres, mechanisches Befolgen des Buchstabens, sondern um eine innere Haltung des Herzens (als Verstandeszentrum!). Das Herz soll sich in Freiheit und Einsicht an die lebensförderliche Weisung JHWHs halten.

„lieben“

Ein gewisses Vorbild oder Analogon für diese Konzeption fanden die deuteronomischen Tradentenkreise im System der neuassyrischen Vasallenverträge. Der assyrische Großkönig verlangte von den von ihm unterworfenen Königen, die er zu seinen Vasallen machte, absolute Loyalität. Diese Loyalität wurde auch in Begriffen der Liebessprache eingefordert (z.B. die Vasallenverträge Asarhaddons mit den medischen Fürsten, TUAT I, 160ff; Zitat 167): „Keinen anderen König und keinen anderen Herrn sollt ihr über euch anstellen“ – möglicherweise ist dieser Satz ein Vorbild für das Erste Gebot des Dekalogs. Näher aber als diese Analogie liegt der Urgrund der Liebesmetaphorik, nämlich der Bereich von Ehe und Familie sowie Freundschaft. Die Beobachtungen aus dem zwischenmenschlichen Bereich werden auf die hohe Politik (assyrische Staatsverträge) ebenso wie auf die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk Israel hochgerechnet.

Neuassyrische
Vasallenverträge

Die Trias „mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Kraft“ kommt in dieser Kombination nur noch in 2 Kön 23,25 zur Charakterisierung von König Joschija vor

Mit deinem ganzen
Herzen, mit deiner
ganzen Seele, mit
deiner ganzen Kraft

– dieser „Idealkönig“ hat in beispielhafter Weise das Grundbekenntnis und Grundgebot des Deuteronomiums erfüllt. Das wird durch diesen Bezug deutlich gemacht. Die Kombination „mit ganzem Herzen und ganzer Seele“ ist im Dtn mehrfach belegt (Dtn 4,29; 10,12; 11,13; 13,4; 26,26; 30,2.6.10) und ist immer auch mit der Befolgung der Gebote verbunden.

„Herz“ bezeichnet in der biblischen Anthropologie den Sitz des Verstandes und des Entscheidungszentrums. „Seele“ ist die Standardübersetzung für das hebräische Wort *nefesch*, das ein breites Bedeutungsspektrum von „Atem, Kehle“ über „Bedürftigkeit“ bis hin zu „Leben“ und „Person“ hat. „Mit ganzer Seele“ meint hier also die gesamte Person und Persönlichkeit, alles, was zu ihr gehört, von ihrer Bedürftigkeit bis hin zu ihrer Lebendigkeit. Die „Kraft“ ist im Hebräischen ein substantiviertes Adjektiv, das „viel“ oder auch „übermäßig“ bedeutet. Vielleicht ist dieser dritte Begriff dazu da, die beiden anderen zu steigern. Andererseits gibt es auch die Deutung, dass es um die „wirtschaftlichen Möglichkeiten“, also die „Finanzkraft“ geht.

Die beiden Verse Dtn 6,4–5 sind die zentrale Achse dieses Kapitels; die weiteren Verse sind als Kommentar dazu und Ausgestaltung der Grundgedanken. Für die rabbinische Tradition ist die Rezitation des „*Höre Israel*“ ein performativer Akt, d.h. durch das Aussprechen der Worte nimmt ein (jüdischer) Mensch das Joch des Himmelreiches auf sich (*mBer* 2,2). Dies kommt noch vor der Rezitation von Dtn 11,13, mit der man das Joch der Gebote auf sich nimmt. Die Mischna deutet diese traditionelle Abfolge der Rezitation von Versen aus dem Buch Deuteronomium so, dass der Mensch zuerst die Beziehung mit Gott betont („Joch des Himmelreiches“: die Grundbekenntnis zum einzigen Gott) und dann die Liebesbeziehung zu Gott im Halten der Gebote konkretisiert.

Wenn das Dtn den Bund mit JHWH so konzipiert, konterkariert es die neuassyrischen Vasallenverträge: Diese „Staatsverträge“ waren knechtende Sklavenverträge, die von der assyrischen Militärherrschaft oktroyiert wurden. Dem setzt Dtn ein Konzept der Liebe entgegen: Der Bund mit JHWH ist eine Quelle des Segens und der Freude, und wer sich in den Bund mit JHWH begibt, lehnt jede Art von irdischer Unterwerfung und Knechtschaft ab.

Das Neue Testament folgt der rabbinischen Interpretation des „*Höre Israel*“ als Hauptgebot. So nennt auch Jesus das Gebot der Gottesliebe das erste und wichtigste Gebot (Mk 12,28–34; Mt 22,34–40; Lk 10,25–28). Als zweites wird diesem wichtigsten Gebot das Gebot der Nächstenliebe aus Lev 19,18 an die Seite gestellt. Diese Kombination liegt aber im Horizont von Dtn 6,4–5: Die

Performativer Akt

Ablehnung jeder irdischen Unterwerfung und Knechtschaft

Hauptgebot im Neuen Testament

Liebe zu Gott realisiert sich ja im Halten der Gebote, und unter diesen Geboten ist sicher das Nächstenliebegebot ein ganz wesentliches. Das Dtn zielt insgesamt auf eine von sozialer Gerechtigkeit gekennzeichnete solidarische und geschwisterliche Gesellschaft. Insofern liegt das neutestamentliche Doppelgebot voll und ganz in der Linie des Deuteronomiums.

Die folgenden Bestimmungen dienen dazu, das genannte Konzept, in das ja schon die ganze Weisung JHWHs integriert ist (JHWH lieben heißt: seine Weisung befolgen!), zu verinnerlichen. Das steht hinter der Metapher „sollen auf deinem Herzen sein“. „Diese Worte“ sind zunächst das unmittelbar vorausgehende, also Grundbekenntnis und Grundgebot (Dtn 6,4–5), dann aber auch alle „Worte“, die Mose als Offenbarungsmittler an göttlicher Weisung an Israel weitergibt. Das Buch „Deuteronomium“ heißt in jüdischer Tradition *debarim*, Worte, in Anspielung an den Buchanfang – aber wohl auch daran, dass Mose im Dtn die Weisung (die „Worte“) Gottes an das Volk weitergibt (nicht nur den Dekalog, die „Zehn Worte“, sondern die gesamte Tora).

Diese Worte befolgt jede/r, die/der JHWH liebt und an JHWHs Gebot festhält. Die Verinnerlichung des Gebotes soll durch fortwährende textliche Präsenz gewährleistet werden. In der Familie sollen die Worte an die nachfolgende Generation („Söhne“ wohl im Sinne von „Kindern“) weitergegeben werden. Die Worte sollen immer wieder aufgesagt werden, also meditierend gemurmelt werden (ähnlich wie in Jos 1,8 und Ps 1,2). Die folgenden Zeilen sind Doppelausdrücke, die die Ganzheit des Lebens (privater und öffentlicher Bereich, Tag und Nacht) beschreiben. So betet man im Judentum das „Höre Israel“ (als Verweis auf die ganze Tora) als Morgen- und als Abendgebet. Diese Worte sollen das ganze Leben durchwirken.

Verinnerlichung
und tägliche
Präsenz

3.3 Monotheismus im Deuteronomium

Losgelöst von seinem Kontext betrachtet ist das Grundbekenntnis von Dtn 6,4 kein absolut monotheistisches Bekenntnis. Gerade der Bezug zum Ersten Gebot zeigt, dass die Einzigkeit JHWHs sich auf das Volk Israel bezieht: JHWH ist der einzige Gott für Israel. Dennoch ist der Text offen genug, um in und nach dem Exil, als sich der theoretische Monotheismus für Israel herausgebildet hatte, monotheistisch gelesen werden zu können. Im Buch Deuteronomium gibt es eine Reihe von Versen (aus dieser späteren, exilisch-nachexilischen Zeit!), die ein klares monotheistisches Bekenntnis formulieren: Dtn 4,35; 4,39; 32,39.

Monotheistisches
Bekenntnis

Kanonischer
Lesevorgang

Die ersten zwei Belege stammen aus Dtn 4,32–40: Dieser Abschnitt spricht sehr euphorisch von der Erwählung und Gottesbegegnung Israels. Dieses Ereignis sei weltweit einzigartig, niemals habe sich ein Gott derart fest an seine Nation gebunden und diese geliebt – und das Ziel dieser Erwählung ist: Israel soll die Einzigkeit JHWHs erkennen und sich zu Herzen nehmen. Die Verse 35 und 39 formulieren mit wünschenswerter Klarheit, dass es faktisch keine anderen Götter gibt. Entstehungsgeschichtlich stellt die ausdrückliche Formulierung des theoretischen (absoluten) Monotheismus in Dtn 4,35,39 die späteste Stufe dar – aber von dieser Stufe aus lassen sich die im kanonischen Lesevorgang folgenden Verse Dtn 5,7 und 6,4 auch in diesem Sinne verstehen. Weder das Erste Gebot noch das Grundbekenntnis („Höre Israel“) sprechen von der Existenz anderer Götter. Sie schließen die Verehrung von allen anderen „Göttern“ oder was auch immer aus – die religiöse Bindung und die kultische Verehrung gebührt für Israel allein JHWH. Geht man mit Dtn 4,35,39 im kanonischen Lesevorgang davon aus, dass es gar keine anderen Götter gibt, dann kann man das Erste Gebot als ein Verbot verstehen, sich in kultischer oder hilfeschender Weise an etwas/jemanden zu wenden, das/den es gar nicht gibt, also sich nicht an Hirngespinnste und „Nichtse“ (1 Chr 16,26; Ps 96,5; Jes 2,8; Ez 30,13; Hab 2,18 u.ö.; nach Lev 19,4 sind das von Menschenhand gemachte „Götter“) zu hängen. Und das Grundbekenntnis Dtn 6,4 wäre im Lichte von Dtn 4,35,39 als Bekenntnis zum einen und einzigen (und das heißt nun einzig existierenden) Gott JHWH zu lesen. Genau so wurde es zur Zeit Jesu im Judentum gelesen und wird es bis heute in Judentum und Christentum verstanden.

Der dritte Beleg, Dtn 32,39, steht im so genannten Moselied. Das Moselied (Dtn 31,30–32,44) ist eine eigenständige Dichtung innerhalb des Deuteronomiums. Sie reflektiert die Geschichte Israels auf eine weisheitlich geprägte Art und Weise, wie sie etwa mit dem Geschichtspsaln 78 vergleichbar ist. Die monotheistischen Aussagen von V 39 passen gut zu Deuteronomesaja (vgl. Jes 45,7; s.o.). In hymnischer Sprache wird in einer Gottesrede, in der JHWH über sich selbst und seine Allmacht spricht, betont, dass JHWH kein Gott gegenübersteht. Für alles, Tod und Leben, Verletzung und Heilung, ist JHWH allein verantwortlich. Sehr nahe steht dieser Konzeption auch der Abschnitt Jes 43,10–13, der in einem Diskussionswort deutlich macht, dass es außer JHWH keinen Gott gibt.

Monotheismus
als Trost

Im exilischen Kontext hat der Durchbruch des theoretischen (absoluten) Monotheismus eine tröstende Funktion: Israel kann bei seiner Identität und seinem Gott JHWH bleiben, denn dieser Gott

ist der einzige Gott – die anderen Götter der anderen Völker, die sich als siegreich über Israel und Juda erwiesen haben, gibt es nicht. Das Unglück Judas und Israels ist die Strafe JHWHs für die Sünden der Könige und des Volkes – diese Strafe ist abgebußt (wie Jes 40,1–2 deutlich festhält!), und daher wird dieser eine Gott JHWH in seiner Allmacht und Geschichtsmacht die Weltläufe so lenken, dass Israel in das Gelobte Land heimkehren kann. Das alles ist deshalb kein Problem für JHWH, weil JHWH der Schöpfer der Welt und der einzige existierende Gott überhaupt ist. Es löst sich damit die Frage, ob JHWH mächtiger oder schwächer ist als Marduk, der Stadtgott Babylons – Marduk gibt es gar nicht. Andererseits handelt man sich mit dem absoluten Monotheismus andere Probleme ein: Nun muss dieser eine und einzige Gott JHWH auch für das Unheil verantwortlich sein: Jes 45,7 und Dtn 32,39 sagen das überdeutlich.

Nun sind die bisher genannten Sätze allermeist Bekenntnistexte, die die Einzigkeit JHWHs (JHWH als einziger Gott, während die anderen Götter gar nicht existieren) behaupten bzw. als Glaubensinhalt darstellen. Noch kann man darüber streiten, ob es nur einen Gott JHWH gibt oder viele Götter. Wie aber sieht es aus, wenn es für alle Menschen *evident* wird, dass JHWH der einzige Gott ist? Sach 14 schildert in einer apokalyptischen Vision den Tag JHWHs: Es wird verwirrende Kämpfe und Umstürze in den Naturabläufen geben, aber wenn JHWH selbst kommt, wird er König über die ganze Erde sein, und JHWH wird der Einzige sein und sein Name der Einzige (Sach 14,9). Mit dem Begriff „der Einzige“ wird deutlich an das Grundbekenntnis Dtn 6,4 angespielt. Die Vorstellung dahinter ist, dass es jetzt nicht bei einem Glaubensbekenntnis bleibt, sondern die Einzigkeit JHWHs (und seines Namens als Repräsentanz unter den Menschen) in apokalyptischer Weise evident wird.

Apokalyptische
Evidenz

Der biblische Monotheismus hat sich in einem längeren religionsgeschichtlichen Prozess entwickelt. In einem polytheistischen Umfeld werden JHWH als dominierender Gottheit mehr und mehr Attribute der anderen Götter zugeschrieben; eine Bewegung tritt für die Alleinverehrung JHWHs (Monolatrie) in Israel ein. Ergebnis dieser monolatrischen Bestrebungen sind etwa das Erste Gebot (Fremdgötterverbot; Dtn 5,7) und das Grundbekenntnis „Höre Israel“ (Dtn 6,4). Im und nach dem Exil kristallisiert sich für Israel der Glaube heraus, dass JHWH der einzige Gott ist und es keine anderen Götter gibt (Monotheismus). Von derartigen Bekenntnissen in Dtn 4,35,39 her gelesen, sind auch das Erste Gebot und das Grundbekenntnis „Höre Israel“ als monotheistische Aussagen zu verstehen.

4. Die Metaphorik der Rede von Gott

Menschliche Rede von Gott ist immer nur in menschlichen Begriffen, Bildern und Vorstellungen möglich. Dies ist schon mehrfach deutlich geworden und soll nun an einem Beispiel näher ausgeführt werden. Hosea 11 ist ein Basistext für die biblische Rede vom liebenden Gott – und damit auch für die Übertragung („Metapher“) zwischenmenschlicher Erfahrungen auf das Verhältnis zu Gott. Zugleich wird die Metapher aufgesprengt und ins Unvorstellbare gesteigert.

4.1 Hosea 11 als Beispiel („Gott bin ich, nicht ein Mensch“)

4.1.1 Gott und die Liebe

Der Prophet Hosea tritt zwischen 750 und 722 v. Chr. im Nordreich Israel in der Hauptstadt Samaria auf. Das Land stand zu dieser Zeit unter dem Einfluss der kanaanäischen Kultur, die in ihrer Religion Göttinnen und Götter verehrte. Sie waren für die Fruchtbarkeit des Landes verantwortlich. Für die Bauern des Landes, die vom Regen und vom Wachsen der Saat abhängig waren, waren diese personifizierten Naturkräfte „greifbarer“ als der unsichtbare Gott Israels, JHWH. In diesem Spannungsfeld bewegt sich der Prophet Hosea und plädiert dafür, dass Israel allein JHWH verehrt und nicht Baal, dem kanaanäischen Fruchtbarkeitsgott, „hinterherhurt“. Der Abfall Israels von JHWH wird in der Hoseaschrift mit der Metapher sexueller Treulosigkeit und Promiskuität ausgedrückt (Hos 1–3). Es geht dabei nicht um die Abqualifizierung von Sexualität, sondern um die Ausschließlichkeit des Gottesverhältnisses Israels. Dennoch ist es aus heutiger (gendersensibler) Sicht problematisch, derartige Metaphern zu verwenden.

Im zweiten Hauptteil der Hoseaschrift (Hos 4–11) brandmarkt der Prophet die Verehrung fremder Götter als Abfall von JHWH – er überträgt dazu die zwischenmenschliche Erfahrung der Verletzung durch sexuelle Treulosigkeit auf das Verhältnis zwischen Israel und Gott. Wie eine Ehe zerrüttet, wenn ein Partner zu den Prostituierten geht oder sich wie eine Prostituierte verhält, so zerstört Israel das Verhältnis zu JHWH, wenn es die fremden Götter verehrt. Der Abschnitt wird mit Hos 11 abgeschlossen. Dabei wird eine weitere zwischenmenschliche Erfahrung der Liebe auf das Gottesverhältnis übertragen: Wie die Eltern ihren Säugling, so liebt JHWH sein Volk Israel – und noch mehr. Das ganze

Kapitel ist eine durchgehende Rede Gottes an und über das Volk, die der Prophet zitiert.

Auf die in Hos 11,1–4 geschilderte elterliche Liebe Gottes zu Israel folgt in 11,5–7 die Gerichtsankündigung: Weil Israel immer wieder vor JHWH davonläuft, ist irgendwann das Maß voll. Die dauernde Treulosigkeit muss bestraft werden. Soweit bewegt sich der Text noch in „menschlichen“ Bahnen – doch mit Hos 11,8–9 wird die Metaphorik durchbrochen: Gottes „Herzensumsturz“ lässt eine Liebe, Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft erkennen, die jede menschliche Vorstellen übersteigt. Gott ist Gott, nicht ein Mensch. In den abschließenden Versen Hos 11,10–11 ruft Gott zur Heimkehr aus aller Zerstreuung.

4.1.2 Gottes Fürsorge (Hos 11,1–4)

Zitat

„1 Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb, ich rief meinen Sohn aus Ägypten. 2 Je mehr ich sie rief, desto mehr liefen sie von mir weg. Sie opferten den Baalen und brachten den Götterbildern Rauchopfer dar. 3 Ich war es, der Efraim gehen lehrte, ich nahm ihn auf meine Arme. Sie aber haben nicht erkannt, dass ich sie heilen wollte. 4 Mit menschlichen Fesseln zog ich sie an mich, mit den Ketten der Liebe. Ich war da für sie wie die (Eltern), die den Säugling an ihre Wangen heben. Ich neigte mich ihm zu und gab ihm zu essen.“

Drei Reflexionsgänge stellen Gottes Fürsorge mit der Metapher der elterlichen Liebe dar. Israel reagiert darauf jeweils ablehnend. Im ersten Anlauf (V 1–2) wird auf die grundlegende Erwählung des Volkes durch JHWH im Exodusgeschehen reflektiert – Israel beantwortet das mit dem Weglaufen (eines störrischen Kindes – noch metaphorisch!) und konkret mit der Verehrung der Baale. Dieses Wort ist ein abfällig gemeinter Plural des kanaanäischen Fruchtbarkeitsgottes Baal; die Mehrzahl spielt auf die leblosen Götterbilder an. Der zweite Anlauf (V 3) beginnt mit dem betonten „ich war es“ – und darauf folgen drei Verben, die das Handeln Gottes beschreiben. Dabei ist eine Einengung der Metaphorik auf die *Mutter*-Rolle allein nicht möglich. Auch die weiteren Verben, die Gottes Handeln beschreiben, „auf die Arme nehmen“, „heilen (auch: pflegen)“, bezeichnen Tätigkeiten von Müttern *und* Vätern! Israel hat jedoch diese Fürsorge Gottes nicht erkannt. V 4 betont im dritten Anlauf, dass Gott sich um Israel kümmerte, wie Eltern für ihren Säugling

Gottes Fürsorge
in der Metapher
elterlicher Liebe

Keine Festlegung
Gottes auf die
ausschließliche
Vater- oder
Mutterrolle

da sind. V 4b kann man wörtlich so wiedergeben: „Ich war da für sie wie solche, die den Säugling an ihre Wangen heben“. Die etwas holprige Konstruktion soll eine geschlechtsspezifische Zuweisung Gottes an „Vater“ oder „Mutter“ vermeiden. Der Text sperrt sich dagegen, Gott selbst in der Bildwelt auf ein bestimmtes Geschlecht festzulegen. Die vermittelte Botschaft ist deutlich: Gott ermöglicht, schützt und bewahrt Leben. Israels Antwort ist jedoch Treulosigkeit und Undankbarkeit, so dass Gott strafend eingreifen muss.

4.1.3 Israels Reaktion und Gottes Strafe (Hos 11,5–7)

Zitat

„5 Doch er muss wieder zurück nach Ägypten, Assur wird sein König sein; denn sie haben sich geweigert umzukehren. 6 Das Schwert wird in seinen Städten wüten; es wird seinen Schwätzern den Garaus machen und sie wegen ihrer Pläne vernichten. 7 Mein Volk verharret in der Treulosigkeit; sie rufen zu Baal, doch er hilft ihnen nicht auf.“

Die Heilsgeschichte wird rückgängig gemacht

Die Strafe Gottes kann man sich dramatischer kaum vorstellen: Wenn es heißt, dass Israel „wieder zurück nach Ägypten muss“, dann droht Gott damit, den Exodus, der grundlegend für die Existenz Israels ist, rückgängig zu machen. Der politisch aktuelle „Sklaventreiber des Vorderen Orients“ zur Zeit Hoseas war aber die Großmacht Assur – neben aller bildhafter Rede fehlt doch nicht der Klartext, der unmissverständlich sagt, dass die Unterwerfung unter die Herrschaft Assurs droht. Die Rede davon, dass Baal nicht „aufhilft“, passt zur Elternmetaphorik: Baal kann nicht „großziehen“, wie es JHWH als Vater/Mutter mit Israel macht. – Zwischen V 7 und V 8 findet der große Umschwung im Text statt. Nun wendet sich Gott in direkter Anrede an Israel als „Du“. Dabei richtet Gott vier rhetorische Fragen an sich selbst.

4.1.4 Gottes Herzensumsturz (Hos 11,8–9)

Zitat

„8 Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim, wie dich aufgeben, Israel? Wie könnte ich dich preisgeben wie Adma, dich behandeln wie Zebodjim? Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf. 9 Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Efraim nicht noch einmal vernichten. Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns.“

Die Elternmetaphorik in der Gottesrede beginnt sich gegen das (sicher berechnete) Strafen Gottes durch Umkehrung der Heilsgeschichte zu sperren: Können Eltern so strafen, dass sie ihr Kind vernichten? Die Städte Adma und Zebojim werden innerbiblisch mit Sodom und Gomorra verbunden (Gen 14,2.8; 10,19). Alle vier Städte gelten als Beispiele für eine völlige Zerstörung als Strafe für die Sünde gegen Gott (Dtn 29,22). Das Buch Deuteronomium kündigt eine solche Vernichtungsstrafe für Israel an, falls es den Bund mit JHWH verlässt und fremde Götter verehrt. Doch die Bildsprache von Hos 11 erträgt dies nicht: Wenn Gott Vater und Mutter für Israel ist, kann es nicht so weit kommen – und so tritt an die Stelle der vernichtenden Strafe der „Herzensumsturz“ in Gott. Das „Herz“ ist das Zentrum des Willens, des Verstandes und der Entscheidungen. Gott erscheint in dieser Bildsprache als ein vernunftgeleitetes Wesen, das sich bei allem berechtigten Zorn immer noch unter Kontrolle hat – wie ideale Eltern, die zwischen Strenge und Zuneigung den richtigen Weg finden.

Herzensumsturz

Im Folgenden wird begründet, warum es in Gott zu diesem „Herzensumsturz“ bzw. dieser „Selbstbeherrschung“ Gottes kommt. Gott, der sich eben noch wie eine Mutter oder ein Vater um den Säugling Israel gekümmert hat, um ihn großzuziehen, betont nun – gegen alle möglichen Missverständnisse – dass Gott der unvergleichlich Andere ist und bleibt: „Ich bin Gott, nicht ein Mensch“. Gott distanziert sich vom „normalen“ menschlichen Denken: Irgendwann ist bei jedem Menschen, ob Mann oder Frau, das Maß voll und die Liebes- und Vergebungsbereitschaft am Ende. Dann ist Schluss – nicht aber bei Gott. Hier liegt eine Spitzenaussage des Alten Testaments vor: Gott handelt in seiner Liebe maßlos inkonsequent; denn es geht Gott nicht um die Wahrung des Gesichts, sondern um die Rettung der Beziehung zu Israel. Gott ist dabei sowohl Mutter als auch Vater, wobei die Grenztheit dieses Bildes ins Unermessliche aufgesprengt wird: Liebe, Treue und Fürsorge werden aus dem menschlichen Erfahrungsbereich auf Gott übertragen und entgrenzt.

Gott bleibt der unvergleichlich Andere

Die Hoseaschrift stellt am Beginn JHWH als treuen Ehemann und Israel als treulose Frau vor und „bricht“ auch dieses Bild (da der Ehemann die treulose Frau gegen jede menschliche Vernunft doch wieder annimmt: Hos 3,1–5). Hier arbeitet der Prophet ebenfalls mit einem Gegensatz, der aber das *gender*-Muster umdreht: Jetzt ist Israel der treulose und widerspenstige Sohn, während Gott Mutter und Vater ist. Diese Wechsel in der Metaphorik zeigen, dass es Hosea nicht auf eine geschlechtsspezifische Festlegung eines bestimmten Verhaltens bzw. Gottes ankommt. Es geht

Brüche in der Metaphorik

Hosea nicht nur um die Mutterliebe Gottes, die dem „männlichen“ Zorn gegenübergestellt wird. Vielmehr sprengt Hosea ein menschlich geprägtes Gottesbild auf und weitet es ins Unvorstellbare: Was bei Menschen nicht mehr denkbar ist, ist bei Gott nicht unmöglich.

Der Heilige

Die Unterschiedenheit Gottes von der menschlichen Welt wird auch durch die Bezeichnung „der Heilige“ unterstrichen. „Heilig“ bezeichnet das Anderssein und Abgesondertsein Gottes von der menschlichen Sphäre – gerade das macht einerseits eine Begegnung erst möglich, andererseits auch ein Handeln Gottes gegen jede Erwartung. 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 der „ganz Andere“ ist dennoch den Menschen „ganz nahe“.

4.1.5 Metaphern und ihre Grenzen

An Hos 11 lässt sich zeigen, wie die Bibel mit dem Problem ringt, dass sie einerseits nur in menschlichen Begriffen und Bildern von Gott sprechen kann, andererseits die Sprachmuster zu kurz greifen. Gott ist Gott und kein Mensch, kein Mann und keine Frau. Wenn Gott ein Mann wäre, könnte er nicht den Menschen männlich und weiblich als sein Abbild erschaffen (Gen 1,26–27)! Die Aussage, Gott sei ein Mann oder männlich, spricht der Frau jede Gottesbildlichkeit ab – und das steht gegen den Text. Umgekehrt gilt: Gott ist keine Frau – andernfalls würde man wiederum dem Mann die Gottesbildlichkeit absprechen und sich ein Bild von Gott machen. Das biblische Bilderverbot (v.a. Dtn 4,16–19) kann auch als Verbot aufgefasst werden, Gott auf eine bestimmte Geschlechterrolle festzulegen.

Wenn die Hebräische Bibel davon spricht, dass Gott ein „Mann“ sei, tut sie das nur an zwei Stellen: Ex 15,3 („JHWH ist ein Mann des Krieges; JHWH ist sein Name“) und Jes 42,13 („JHWH zieht aus wie ein Held, wie ein Mann der Kriege entfacht er den Eifer“ – zu beachten ist hier das distanzierende „wie!“). *Beide* Stellen werden in der griechischen Übersetzung (Septuaginta) geändert: Es heißt jeweils, dass der Herr (Übersetzung für JHWH) die Kriege zerschlägt. Gemeint ist damit, dass das Eingreifen Gottes zugunsten Israels in einer Weise erfolgt, die jeglicher männlicher oder menschlicher Kriegslogik entzogen ist und zu

einem unerwarteten Ende der Kampfhandlungen führt. Möglicherweise wendet sich die Formulierung „Gott bin ich und kein Mann“ in Hos 11,9 ebenso gegen eine einseitige Sicht Gottes als „Kriegsmann“. Da die Bibel nur in menschlichen Kategorien von Gott sprechen kann, tut sie dies immer mit dem Problem der Zweigeschlechtlichkeit der Gattung „Mensch“ – Gott aber kann und darf nicht auf eine bestimmte *gender*-Rolle festgelegt werden. Darum ringen die biblischen Texte und erscheinen daher mit Recht widersprüchlich.

In Hos 11,8–9 zeigt sich Gott scheinbar wankelmütig, da er den berechtigten Zorn gegen sein abtrünniges Volk Israel doch nicht ausbrechen lässt. Aber: Ist nicht der mächtiger, der nicht zum Sklave seines eigenen Beschlusses, seines eigenen Zorns (und sei er noch so berechtigt) wird? Gott lässt sich auch hier nicht auf das – nach menschlichem Ermessen notwendige und berechnete – Gericht ein, sondern lässt in seiner Allmacht und Souveränität die Liebe in seinem Herzen siegen. Gott ist zuverlässig und lässt sich nicht umstimmen *und* lässt sich durch sich selbst umstimmen und ist in dieser Macht über die Macht zuverlässig. Gott lässt sich – anders als beim Menschen – nicht auf die Machtrolle festlegen, so dass er sein Gesicht verlöre, wenn er einmal nicht seine Macht voll ausspielt; Gott hat Macht über die Macht. Es geht nicht um die 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.

4.2 Die Elternmetaphorik

Die Elternmetaphorik begegnet im Alten Testament häufiger. Menschliche Grund-Erfahrungen des Urvertrauens werden herangezogen, um über den unaussprechlichen und unauslotbaren Gott zu sprechen. Die Bibel weiß aber auch um die Grenzen menschlicher Erfahrungen und Bilder. Das Urvertrauen ist nicht endlos; menschliche Liebe, auch die Elternliebe zu ihren Kindern, ist begrenzt. So geht etwa das Diskussionswort Jes 49,14–15 mit der Mutter-Metapher auf den Vorwurf Zions ein, Gott habe es vergessen. Und auf die Frage, ob denn eine Frau ihr Kind vergessen könne, antwortet Gott: „Selbst wenn sie ihn vergessen würde: ich vergesse dich nicht.“ Gottes Liebe zu Zion ist so stark wie die

Urvertrauen

Liebe einer Mutter zu ihrem leiblichen Kind – und sollte diese Liebe einmal erkalten, Gottes Liebe hört nicht auf.

Grenzen
menschlicher
Bilder

Dem Alten Testament ist die Grenze jeglicher anthropomorpher Rede von Gott bewusst. So stark menschliche Bindungen auch sein mögen, sie haben ihre Endlichkeit. Gott aber ist unendlich. Dieses Vertrauen drückt auch Psalm 27 (ein Vertrauenslied wie Psalm 23) mit der Elternmetaphorik aus: Auch wenn die stärkste aller menschlicher Liebe, die Liebe der Eltern zu ihrem Kind, versagt, wenn mithin alles zerbricht, ist doch JHWH auf der Seite des Beters (Ps 27,10). Elterliche Liebe ist letztlich ein (begrenztes) Abbild der Liebe Gottes zu den Menschen. Aber Menschen bekommen nur durch konkret erfahrene Liebe (von Menschen, z.B. von ihren Eltern) eine Ahnung davon, wer Gott ist und wie Gott handelt. Und dennoch ist Gott immer noch „der Heilige“, der Ganz-Andere und Viel-Größere – aber Gott ist auch in unserer Mitte.

Elternmetaphorik

Weitere Beispiele für die Elternmetaphorik seien nur noch im Überblick genannt:

Jes 1,2–4: JHWH als Eltern missratener Sprösslinge.

Jes 46,3–4: JHWH hat das Volk schon immer („von Mutterleib an“) getragen und wird es bis ins hohe Alter tragen.

Jes 49,14–50,3: Wechsel zwischen Familienmetaphorik (49,15: Mutter; 49,18–23: Fürsorger; 49,25–26: Löser; 50,1: Ehemann und *pater familias*) und Kampfmetaphorik (49,16–17: Festungsarchitekt; 49,22: Militärischer Kommandeur; 49,25–26: Kriegsherr; 50,2–3: Chaotkämpfer, Schöpfer; Gott des Exodus/der Befreiung). Bei der „Vater“-Metapher ist mit zu bedenken, dass es dabei nicht nur um den familiären Bildhintergrund geht, sondern dass dieser Begriff auch ein altorientalischer Königstitel ist und damit politisch-militärische Aspekte mit einfließen.

Jes 66,10–13: Gott ist Tröster, wie eine Mutter ihr Kind tröstet.

Vielfach ist die Metaphorik unvollkommen, nicht in allen Punkten ausgedrückt bzw. ausgeführt, in bestimmten Punkten vage oder nicht stimmig, oder sie wird kurzerhand entgrenzt, 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). Eine Geschlechterfestlegung Gottes ist auch nicht im Bild nicht 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 Löser. JHWH übernimmt die Aufgabe des Schutzes und der fürsorgenden Bindung.

Gott-Rede muss die elementaren Erfahrungen von Menschen ansprechen und daher auch die mit dem Weiblichen verbundenen Grundfunktionen und Grundbedürfnisse der Menschen integrieren. Der Wechsel der Gottesmetaphern zeigt: Von dem *einen* Gott kann angemessen nur in der Vielfalt von Gottesbildern gesprochen werden. Die Texte legen sich nicht auf *ein* Bild fest: „Mit wem wollt ihr mich vergleichen, neben wen mich stellen?“ (Jes 40,18.25; 46,5).

Vielfalt von
Gottesbildern

Menschliche Rede von Gott kann nur in menschlichen Vorstellungen (Bildern) geschehen. Menschliche Grunderfahrungen (Urvertrauen, Liebe) werden auf die Beziehung zu Gott übertragen. Beispiele hierfür sind die Rede von Gott als Vater bzw. Mutter oder Eltern (Familienmetaphorik). Hosea 11 ist hierbei ein Spitzentext, der einerseits Gottes elterliche Fürsorge für Israel und dessen ablehnende Reaktion beschreibt, andererseits die übergroße Barmherzigkeit (Liebe) Gottes, die die nötige Strafgerechtigkeit überwindet, herausstellt: Gott als der Heilige ist Gott, nicht ein Mensch. So hat Gott Macht über die Macht und kann lieben und vergeben, wo menschliche Vorstellungen aufhören

5. Gottesbilder der Gewalt

Stärker noch als frühere Generationen sind Menschen heute sensibilisiert für das Thema „Gewalt“ und „Gewalttätigkeit“. Umso problematischer sind biblische Texte, die Gottes Gewalttätigkeit beschreiben. Nach dem Auszug aus Ägypten sieht Israel die Ägypter tot am Strand liegen (Ex 14,30) – konnte Gott nur über Leichen sein Volk befreien? Schon der Talmud schildert, dass Gott aus Trauer über den Tod der Ägypter den Gesang der Engel unterbrach (*bMeg* 10b; *bSan* 39b). Für den Umgang mit den biblischen Gottesbildern der Gewalt ist zum einen die konsequente Beachtung der historischen Verortung nötig, zum anderen die Entwicklung einer angemessenen Hermeneutik (Verstehensweise) dieser Texte.

5.1 Hermeneutik und Historie

5.1.1 Problematische und angemessene Hermeneutik

Es ist nochmals zu betonen, dass biblische Texte immer nur *Gottesvorstellungen* thematisieren, nicht *Gott an sich*. Gott an sich ist menschlichem Zugriff entzogen, und auch die Offenbarung er-

Gottes-
vorstellungen

folgte immer in menschlicher Sprache und Gestalt. Menschen legen in den biblischen Texten von ihren unterschiedlichen Erfahrungen Zeugnis ab, die sie als Folgen des Wirkens Gottes verstehen und deuten. Die biblischen Texte entstehen als Reflexion auf die verschiedenen und widersprüchlichen Erfahrungen, die Menschen vieler Generationen mit diesem Gott gemacht haben. Die Menschen können von Gott nicht anders als in übertragener, „metaphorischer“ Weise sprechen und damit in menschlicher Deutung und Konstruktion.

Die problematische Hermeneutik der Unmittelbarkeit

Mit dieser Einsicht ist eine problematische „Hermeneutik“ (Auslegungsweise) der Bibel in die Schranken zu weisen: Manche fassen die Bibel als unmittelbare und authentische Quelle über Gottes Wesen selbst auf sowie als direkte Handlungsanweisung, Seite für Seite. Wer so an die Bibel herangeht, wird eine wirre Vorstellung von Gott entwickeln und anstelle von ethischen Leitlinien für jede seiner Taten irgendeinen Bibelspruch finden, der sie legitimiert.

Gewalterfahrungen im Alltag

Die Bibel reflektiert das religiöse Leben der Menschen vieler Generationen und kommt so zu einer großen Vielfalt an Gottesvorstellungen. Hinzu kommt die politische und soziale Geschichte des Volkes Israel zwischen Blüte und Untergang, zwischen militärischen Katastrophen (Krieg, Exil) und Neuanfang unter Fremdherrschaft. Gewalterfahrungen gehören hier zum Alltag – und das musste sich auf die Gottesvorstellungen auswirken.

Bibel als Literatur

Für die angemessene Verstehensweise ist auch zu beachten, dass die Bibel zwar „Heilige Schrift“ des Judentums und des Christentums ist, nichtsdestotrotz aber auch Literatur ist und als solche analysiert werden muss. Es sind die literarischen Formen (Textsorten, Gattungen) zu beachten, die Strukturen, die den Lektürevorgang steuern, die Kommunikationssituation. Es ist zu fragen: Ist der Text eine Erzählung über eine einmalige, unwiederholbare Vergangenheit? Oder ist er eine konkrete Handlungsanweisung (Gebot, Verbot)? Ist er eine menschliche Rede vor Gott/zu Gott (Psalm)? In welchem Kontext steht der „Problemtext“? Steht er in Beziehung zu anderen Texten und wird er von dorthin „relativiert“? (Stichwort: „Der Fundamentalist darf nicht umblättern...“). Ferner ist zu berücksichtigen, dass die biblisch dargestellte Gewalt, auch die Gewalt Gottes, eine *literarische* Gewalt ist und mithin auch fiktional sein kann, um eine bestimmte Botschaft zu vermitteln. Eine fehlgeleitete „Hermeneutik der historischen Unmittelbarkeit“ geht hier mit großer Naivität und vermeintlicher Frömmigkeit am Kern der biblischen Botschaft vorbei. Aber auch wenn die literarisch dargestellte Gewalt mitunter fiktiv ist, so ist doch nach

ihrer Funktion zu fragen: Wozu dient diese Darstellung? Es ist ein verhängnisvoller Fehlschluss, wenn man annimmt, dass Gott auch in der Realität exakt so handelt, oder wenn man gar in vorauseilendem Gehorsam die gewaltsame Darstellung Gottes nachahmt und selbst gewalttätig wird.

Wenn Gott in der Bibel gewalttätig handelt oder von Betern dazu aufgefordert wird, so legitimiert dies in keiner Weise gewalttätiges Handeln von Menschen. Dagegen lassen sich vielfach die Darstellungen der Gewalttätigkeit Gottes unter einer „Hermeneutik der Delegation“ verstehen: Die Texte, die von einem gewalttätigen Gott sprechen, überlassen Gewalt und Rache auch wirklich Gott allein. Dabei ist „Rache“ im alttestamentlichen Sinn unbedingt als „angemessene Vergeltung“ und „Wiederherstellung der gerechten Zustände“, nicht als blindwütiges Dreinschlagen zu verstehen. Zum einen sind die Passagen oft aus der Opferperspektive geschrieben – Israel oder die einzelnen betenden Personen haben gar nicht die Macht, die Feinde wirksam abzuschütteln. Zum anderen fördert es die Menschlichkeit im Sinne des „Humanum“, wenn zweifellos vorhandene eigene Aggressionen nicht unmittelbar auf den Gegner angesetzt werden, sondern die angemessene Vergeltung und die Wiederherstellung der Gerechtigkeit („Rache“ im Sinne von „es wieder recht machen“) Gott überlassen werden. Damit ist für die menschliche Aggression ein Ventil geschaffen – und es ist keineswegs gesagt, dass Gott an sich auch gewalttätig ist. Wie Gott das Problem des Bösen in der Welt letztendlich lösen will, bleibt immer noch Gott überlassen.

Die problematische Hermeneutik der Nachahmung

Stattdessen: Hermeneutik der Delegation

5.1.2 Die Herkunft der gewalttätigen Züge in den biblischen Gottesvorstellungen

Historisch ist noch zu fragen, woher die gewalttätigen Züge in den biblischen Gottesvorstellungen kommen. Blickt man in die Religionsgeschichte, so ist der Polytheismus der einfachere Weg, menschliche Erfahrungen des Bösen und der Gewalt in ein Gesamtbild der Welt zu integrieren. Dafür sind bestimmte Gottheiten oder dämonische Mächte zuständig. Beginnt sich aber der Gedanke der Alleinverehrung eines Gottes und gar der Glaube an die ausschließliche Existenz dieses einzigen Gottes durchzusetzen, so werden die Antagonismen der polytheistischen Götterwelt in dem einen Gott vereint. Der eine Gott Israels, JHWH, übernimmt die Attribute der Gottheiten der Umwelt Israels und erweist sich als mächtiger als alle anderen zusammen. Trotz seiner

Integration des Bösen in Polytheismus und Monotheismus

Einzigkeit können die Vorstellungen von diesem Gott JHWH die Pluralität und Widersprüchlichkeit der menschlichen Erfahrungswelt nicht auf *ein* Grundmuster reduzieren. Welt und Geschichte bleiben vielfältig – und damit auch voller Gewalt. Will man diese Vielfalt im Glauben an den einen und einzigen Gott JHWH nicht völlig ausblenden, kann man nur in vielfältigen Gottesvorstellungen von diesem Gott reden.

5.2 Umgang mit Gottesbildern der Gewalt

Unter konsequenter Beachtung der geschichtlichen Entstehungsbedingungen biblischer Texte (Historie) und im Blick auf eine angemessene Verstehensweise (Hermeneutik) wird hier in Anlehnung an Konzepte von Gerlinde Baumann ein Programm in fünf Schritten vorgestellt.

5.2.1 Historische Einbettung

In welcher Situation wird Gott Gewalt zugeschrieben? Kann gezeigt werden, inwiefern sich Gewalterfahrungen der Autorinnen und Autoren in den Texten niederschlagen? Es geht hier um eine genaue Beschreibung der Kommunikationssituation, der Struktur und des Inhalts des Textes sowie um den Versuch, den zeitgeschichtlichen Hintergrund zu erhellen.

Blickt man so auf die Darstellung Gottes als gewalttätiger Kriegsherr gegen andere Völker in den Büchern Deuteronomium und Josua, dann zeigt sich, dass hinter diesen Texten die Erfahrungen der gewaltsamen militärischen Eroberungen durch die Assyrer stehen. Die geschilderten Gewalttaten sind ein Reflex der Brutalität der neuassyrischen Großmacht, die auf diese Weise den gesamten Vorderen Orient niedergeworfen hatte. Diese alltäglich erfahrenen gewaltsamen Denk- und Handlungsmuster wurden bei der Formulierung der biblischen Texte auf die fiktive Erzählung der „Landnahme“ Israels zurückprojiziert. Im Unterschied zum allgegenwärtigen Assyrerkönig schreibt die Bibel jedoch alle Macht allein JHWH zu – und das auch in einer Zeit, in der es noch einen König in Israel gab. Damit ist das Buch Josua auch eine subtile Kritik am Königtum: Nicht mit Hilfe eines mächtigen Königs, sondern durch JHWH allein und das Vertrauen

auf seinen Gott hat Israel das Land erobert. Die geschilderten Gewalttaten fanden so historisch nicht statt, sondern sind Reflexe erlebter Gewalt und zeitbedingte Ausdrucksformen für die Mächtigkeit JHWHs, des Gottes Israels. In jedem Fall sind es Erzählungen einer unwiederholbaren Vergangenheit und damit keine Legitimation für eine „Nachahmung“ etwa in Form einer gewaltsamen Vereinnahmung der Westbank durch national-religiöse israelische „Siedler“.

5.2.2 Religionsgeschichtliche Kontextualisierungen

Gibt es Gesprächspartner aus dem Alten Orient, die für gewisse Gottesvorstellungen Pate gestanden haben? Ist es denkbar, dass geläufige altorientalische Muster (z.B. der Götterkampf) im alttestamentlichen Bereich eine Umakzentuierung erfahren haben?

Das Wissen um die „Enzyklopädie“ des Alten Orients, die durch Textfunde und Archäologie erschlossen wird, hilft vielfach weiter. So finden sich in neuassyrischen Texten Beispiele, in denen dem assyrischen König die Unterstützung durch die Gottheiten (etwa die Göttin Ishtar oder den Staatsgott Assur) zugesagt wird. Die Diktion ähnelt oftmals stark den biblischen Texten (vgl. etwa Jos 10,26–32 und TUAT I, 56–57 sowie TUAT I, 396.398–399). Es war ein geläufiges Muster, dass man die eigenen Erfolge in Kriegszügen den eigenen Göttern zugeschrieben hat. Zum einen wurde so die Legitimität des gewaltsamen Vorgehens bekräftigt („Unsere Götter wollen es“), zum anderen wird durch den Erfolg im Kriegszug die Legitimität des Königs gestärkt, der sich in vollkommenem Einklang mit den Göttern befindet. In der neuassyrischen „politischen Theologie“ gilt der König als Werkzeug des Reichsgottes Assur, so dass in den Feldzugsberichten bisweilen der König, dann wieder der Gott Assur den Sieg erringt.

5.2.3 Inneralttestamentliche Anknüpfungen an ältere Traditionen

Eine solche Anknüpfung kann einerseits inhaltlich orientiert sein, in dem man nach Motiven oder Traditionen fragt, an die ein problematischer Text anschließt (z.B. an die Kontexte Schöpfung, Rettung, Strafe). Andererseits kann nach formalen Anknüpfungspunkten gefragt werden: Nach welcher typischen Form (Gattung) ist der Text gestaltet?

Beim Buch Josua wäre etwa zu fragen, warum die Landnahme Israels in dieser brutalen Weise dargestellt wird. Dieses Geschichtsbild bleibt nicht unwidersprochen stehen. Schon zu Beginn des Richterbuches wird deutlich, dass keineswegs das ganze Land und alle Städte erobert worden sind. Das „negative Besitzverzeichnis“ Ri 1,17–36 zeigt „Lücken“ in der angeblich flächendeckenden Eroberung. – In formaler Hinsicht ähneln die Darstellungen in Dtn und Jos oftmals der assyrischen Königspropaganda (s.o.). Warum, so wäre zu fragen, wird auf diese Weise die Vernichtung von Völkern beschrieben, die zur Abfassungszeit der Texte längst nicht mehr existent waren? Hier wird ein literarisches Muster übernommen, um pragmatisch eine andere Aussage zu transportieren: Die Völker werden als Fremde dargestellt, die Israel von JHWH abbringen wollen. Es geht aber eigentlich nicht um die (nicht mehr vorhandenen!) Völker, sondern um die Versuchung in den eigenen Reihen, von JHWH abzufallen und zu den vermeintlich stärkeren fremden Mächten (Assyrer, Babylonier, Griechen, Römer) und ihren Göttern überzulaufen. Diese Texte sind also nach innen gerichtet: als Warnungen für alle, die in kultureller und religiöser Assimilation Kompromisse und Synkretismen (Religionsvermischungen) eingehen wollen.

5.2.4 Literarische Kontextualisierung

In welchem unmittelbaren (und weiteren) Kontext steht die gewaltvolle Gottesvorstellung? Welchen Einfluss übt dieser Kontext auf das Verstehen des jeweiligen Gottesbildes aus? Gibt es womöglich „Relativierungen“, Korrekturen und Ergänzungen durch den Kontext? Wird der „gewalttätige“ Gott in einem Vers durch eine ganze Reihe anderer Aussagen über Gott aus dem Kontext eingeschränkt oder umgedeutet? Insbesondere im Blick auf den Kanon als Gesamtgröße und „ein Buch“ ist diese Suche nach möglichen *Gegenstimmen* sehr wichtig: Aus der Leserperspektive kann man im Rezeptionsvorgang feststellen, dass ein gewaltvolles Gottesbild in einem Text eine Menge Verknüpfungspunkte mit anderen Texten zeigt, die eine einseitige Festlegung Gottes auf ein bestimmtes „Wesen an sich“ (sei es „nur böse“ oder auch „nur gut“) unmöglich machen. Die Vielfalt in der Einheit des Kanons eröffnet zahlreiche Möglichkeiten der intertextuellen Bezüge (z.B. durch Stichwörter oder Leitwörter, durch Motive und Argumen-

Gegenstimmen
im Kanon

tationslinien, durch gezielte Positionierungen im Zentrum, am Rande, an Nahtstellen usw.). Die biblischen Gottesvorstellungen je für sich sind immer nur Teilfacetten eines größeren Ganzen, das immer nur in Annäherung erreicht werden kann; und so wird jedes Gottesbild innerhalb des Kanons seine Modifizierung und Korrektur erfahren.

Zu der Darstellung JHWHs als Kriegsherr gibt es innerbiblisch eine Reihe von Gegentexten. Im Text von der Völkerwallfahrt zum Zion (Mi 4,1–5; Jes 2,2–5) werden die Völker nicht mehr vernichtet, sondern sie kommen alle freiwillig zum Zion; dort erhalten sie die Weisung JHWHs, die ihnen das Recht bringt. So können alle Waffen zu Alltagsgegenständen konvertiert werden, und man wird nicht mehr für den Krieg üben. Dass Gott den Waffen und den Kriegen ein Ende macht, besagen mehrere Stellen im Psalter und bei den Propheten (Ps 46,10; Ps 76,2–4; Ez 39,9–10; Sach 9,9–10).

Besonders bemerkenswert ist ein Beispiel aus dem Zwölfprophetenbuch. Am Beginn der Nahumschrift wird Gott als ein Gott der Rache, des Zorns und der Vergeltung dargestellt, der Gewalt und Zerstörung bringt (Nah 1,2–8). Neben dem Blick auf den altorientalischen Hintergrund, bei dem wieder deutlich wird, dass Gott als mächtiger als die brutale Kriegsmaschinerie der Assyrer dargestellt werden soll, ist der innerbiblische Kontext besonders aufschlussreich. Es gibt einen komplementären Gegentext: der Schluss der Michaschrift, die unmittelbar vorausgeht (Mi 7,18–20). Der Brückentext, der den Schluss von Micha und den Anfang von Nahum miteinander verbindet, ist die Gnadenformel aus Ex 34,6–7 (s.o.). Dieser Text bildet den Ausgangspunkt für eine ganze Reihe von intertextuellen Bezugnahmen (u.a. Joel 2,13; Jona 4,2; Ps 86,15; 145,8; Neh 9,17). Unter anderem ist auch der Schluss der Michaschrift als Anspielung an die Gnadenformel von Ex 34,6–7 zu werten (Mi 7,18–20). Der Michaschluss betont die Güte, Geduld und Vergebungsbereitschaft JHWHs. Dass JHWH aber prüfend nachsieht, ob die Kinder in die gleichen Fehler verfallen wie die Eltern, wird nicht erwähnt. Der Anfang der Nahumschrift greift die anderen Elemente der Gnadenformel auf: JHWH lässt nicht ungestraft. So machen die Gnadenformel und Nah 1,3 deutlich, dass die Verantwortlichkeit des Menschen bestehen bleibt und das sittliche Verhalten des Menschen nicht unerheblich ist. Im Nahumpsalme fehlen die Elemente, die am Schluss von Micha so deutlich überwiegen:

Güte, Gnade, Barmherzigkeit und Treue sowie die Vergebung. Betont werden hingegen der göttliche Zorn und die Tatsache, dass JHWH nicht ungestraft lässt. Beide prophetische Schriften nehmen also je unterschiedliche Akzente der Gnadenformel auf und verstärken diese in polarer Weise. In intertextueller Lektüre sind beide Stellen aufeinander zu beziehen und komplementär zu lesen: Es liegt ein gemeinsamer Bezug auf die Gnadenformel vor; je für sich gelesen sind die Stellen zu einseitig. Die ausschließliche Lektüre des Nahumtextes ist unvollständig; durch die deutlichen Bezugnahmen wird die Lektüre so gesteuert, dass sie sowohl den Bezug zu Ex 34,6–7 als auch den Bezug zu Mi 7,18–20 wahrnehmen muss und so die Textstellen insgesamt – als gegenseitige Ergänzung – reflektiert. Wichtig ist auch, dass an allen Stellen von ein und demselben Gott gesprochen wird – dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass die intertextuell-komplementäre Leseweise literarisch und theologisch korrekt ist. Dieser Gott JHWH hat zwei Seiten, die sich ergänzen, die aber auch je unterschiedlich akzentuiert werden können. Dabei ist Gott nicht schizophren, sondern kann beide Seiten spannungsvoll integrieren – wie, das entzieht sich menschlicher Berechnung.

5.2.5 Interpretation

Hermeneutik
der Opfer

Beider Auslegung kommen mehrere hermeneutische Grundlinien zum Einsatz. In einer „Hermeneutik der Opfer“ ist zu fragen, inwiefern die gewaltvollen Gottesbilder Ausdruck der Bewältigung konkreter Gewalterfahrungen durch die biblischen Schriftsteller sind. Dazu müssen die Texte differenziert nach ihrer literarischen Gestalt und ihrer Zielsetzung beurteilt werden – und nicht einseitig nur als Handlungsanweisung für ein gottgefälliges Leben. So kann gerade das gewalttätige Gottesbild davor warnen, selbst gewalttätig zu werden. Oder die Rede von der Gewalttätigkeit Gottes kann in

Hermeneutik
der Delegation

einer Hermeneutik der Delegation dazu dienen, in der eigenen Ohnmacht Stärkung zu erfahren: So können sich Trost und Hilfe dadurch einstellen, dass man die Vernichtung der Feinde, unter denen man abgrundtief leidet, Gott überlässt. Die eigene Aggression und Gewalt wird nicht direkt von Mensch zu Mensch ausgeübt, sondern es wird Gott überlassen, das Richtige zu tun und die Gerechtigkeit wieder herzustellen. Man könnte hier auch von einer „kompensatorischen Strategie“ sprechen: Gott möge in seiner Macht den Unterdrückten, die um Hilfe für sich und um Vernichtung für die Unterdrücker schreien, Recht verschaffen. In gesamt-

biblischer und kritischer Rezeption der problematischen Gewalttexte wird deutlich, dass sich Gewalt nicht als Mittel gegen Gewalt eignet. Von diesem Grundsatz gibt es Ausnahmen, wenn die Konstellationen anders gelagert sind. Beim Auszug aus Ägypten etwa handelt es sich um die Überwindung übermächtiger Gewalt in einer Situation völliger Ohnmacht des Volkes. Der auf den ersten Blick anstößigen Stelle mit den toten Ägyptern am Ende der Schilfmeergeschichte geht ein längerer Text voraus, der die Auseinandersetzung JHWHs mit dem Pharao beschreibt und die Situation der Unterdrückung des Volkes durch die Ägypter als „Sklaverei“ charakterisiert. Der Versuch JHWHs, den Pharao davon zu überzeugen, Israel ziehen zu lassen, scheitert. Einer der (nachexilischen) Verfasser dieses biblischen Textes konnte sich das in monotheistischer Perspektive nur so erklären, dass Gott selbst das Herz des Pharao verhärtete: Der eine und einzige Gott ist auch für diese Zuspitzung verantwortlich. Ähnlich wie im Ijobbuch wird das Gedankenexperiment ins Extreme gezogen und die Hartherzigkeit und Gewaltbereitschaft des Pharao ins Unendliche gesteigert: Nicht einmal nach der unerträglichen zehnten Plage (Tod der Erstgeborenen) gibt der Pharao seine Unrechtsposition auf. Aus dieser Perspektive erscheint die Gewalttat JHWHs an den Ägyptern in der Schilfmeergeschichte als Demonstration einer legitimen Form der Gegengewalt, um Unrechtszustände und eine Situation der Unterdrückung im Interesse einer Veränderung zu mehr Gerechtigkeit abzuwenden. Auch beim Nahumpsalm dominiert die Hoffnung darauf, dass JHWH dafür sorgen wird, dass Unterdrückung beendet, Unrecht gesühnt und Schaden kompensiert wird. Immer bleibt zu beachten: *Gott* übt die Vergeltung, nicht die Menschen.

Biblische Vorstellungen eines gewalttätigen Gottes werden heute mit Recht als anstößig angesehen. Um mit ihnen umgehen zu können, ist die Überwindung einer naiven Hermeneutik der Unmittelbarkeit nötig: Biblische Darstellungen sind noch keine Aussagen über Gott an sich und nicht jeder Text eine unmittelbare Handlungsanweisung. Zum Verständnis gewaltbelasteter Gottesvorstellungen sind ihre historische Entstehungssituation und der religionsgeschichtliche Kontext (altorientalischer Hintergrund) zu beachten; es gilt, inneralttestamentliche Traditionsbildungen und auf der Ebene des Kanons mögliche „Gegenstimmen“ zu berücksichtigen. Eine ausgewogene Interpretation achtet auf die Formulierung der Texte aus der Perspektive von Opfern und betont eine Hermeneutik der Delegation: Die Wiederherstellung der Gerechtigkeit bleibt allein Gott überlassen.

6. Fazit

Gott ist Gott, kein Mensch, und doch können Menschen von Gott nur in menschlichen Begriffen und Bildern sprechen, weil sie keine andere Vorstellungswelt haben. Wenn der Mensch Anleihen in der Tierwelt nimmt, wie bei den tiergestaltigen Götterfiguren in Ägypten, so ist dies immer eine *menschliche* Vorstellung von der Tierwelt. Diese Begrenztheit des Menschen bedingt, dass die elementaren Erfahrungen des Menschen, seine Grundfunktionen und Grundbedürfnisse in die Gottesvorstellungen integriert werden müssen. Die elementare Frage nach dem sinnstiftenden „Woher?“ führt zur Vorstellung des Schöpfergottes (Genesis, Psalmen, Ijob, Deuteronesaja). Sobald sich Menschen näher auf Gott einlassen und eine Beziehung beginnen, stellen sich die Fragen nach dem Namen und Wesen Gottes, nach Nähe und Distanz, nach Erwählung und Bund – und dann auch nach Scheitern, Vergebung, Liebe und Eifersucht (Exodus). Beim Glauben an den *einen* Gott (Monotheismus: Deuteronomium, Deuteronesaja) fließen die vielen verschiedenen Erfahrungen und die Verschiedenheit der Menschen (z.B. auch die Dualität von Mann und Frau) in die Vorstellungen vom *einen* Gott ein, auch die Erfahrungen von Gewalttätigkeit und die Frage der Macht (Deuteronomium, Josua, Nahum). Zugleich aber erfahren Menschen diesen Gott als liebenden und barmherzigen Gott und ziehen zur Beschreibung Analogien aus der Liebe zwischen Mann und Frau sowie zwischen Eltern und Kindern heran – bis Gott auch diese Bilder in entgrenzter Liebe und Barmherzigkeit überbietet (Hosea, Jesaja).

Von dem *einen* Gott kann angemessen nur in einer Vielfalt der Vorstellungen gesprochen werden. Die biblischen Texte legen sich nicht auf *ein* Bild, auf *eine* sprachliche Metapher fest. In diesem Sinne könnte man auch die Frage Gottes in der Deuteronesajaschrift verstehen: „Mit wem wollt ihr mich vergleichen, neben wem mich stellen?“ (Jes 40,18.25; 46,5). Für heute bleibt die eschatologische Hoffnung, die der erste Johannesbrief so formuliert: „wir werden ihn sehen, wie er ist“ (1 Joh 3,2).

Einführung Basisliteratur

- ALBERTZ, Rainer: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Göttingen 1992.
- FELDMEIER, Reinhard/SPIECKERMANN, Hermann: Der Gott der Lebendigen (Topoi Biblischer Theologie/Topics of Biblical Theology 1), Tübingen 2011.
- KRATZ, Reinhard Gregor/SPIECKERMANN, Hermann (Hg.): Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder, 2 Bde. (FAT II/17 und 18), Tübingen 2006.
- PREUSS, Horst Dietrich: Theologie des Alten Testaments, 2 Bde., Stuttgart 1991/1992.
- VON RAD, Gerhard: Theologie des Alten Testaments, 2 Bde., München 1968–1969.
- RENDTORFF, Rolf: Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 1999/2001.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: Gottesbilder des Alten Testaments, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 148 (2000), 358–368.
- ZENGER, Erich: Gott hat niemand je geschaut (Joh 1,18): Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums, in: Bibel und Kirche 65 (2010), 87–93.

1. Gott als Schöpfer

- Historisches Textbuch zum Alten Testament (HTAT), hg. von WEIPPERT, Manfred, mit Beiträgen von SCHIPPER, Bernd Ulrich/QUACK, Joachim Friedrich/WIMMER, Stefan Jakob (GAT 10), Göttingen 2010.
- Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (RTAT), hg. von BEYERLIN, Walter, ATD-Ergänzungsreihe 1, Göttingen 1985.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments – Alte Folge (TUAT-AF) und Ergänzungslieferung (TUAT-E), hg. von KAISER, Otto, CD-ROM-Fassung, Gütersloh 2005.
- BAUKS, Michaela: Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn 1997.
- BRANDSCHEIDT, Renate: Die Frohbotschaft von Gott als Schöpfer und Erlöser nach Jesaja 43,1–7, in: SEDLMEIER, Franz (Hg.): Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft (FS Rudolf Mosis), Würzburg 2003, 131–151.
- DOHMEN, Christoph: Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3. Aktualisierte Neuauflage (SBB 35), Stuttgart 1996.
- GROSS, Walter: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: Theologische Quartalschrift 161 (1981), 244–264.
- GROSS, Walter: Creatio ex nihilo – Alttestamentliche Anmerkungen zu einem alten dogmatischen Lehrsatz, in: DERS.: Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (SBAB 30), Stuttgart 1989/1999, 55–63.
- GROSS, Walter: Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 15 (2000), 11–38.

- HOSSFELD, Frank-Lothar: Schöpfungsfrömmigkeit in Ps 104 und bei Jesus Sirach, in: FISCHER, Irmtraud/RAPP, Ursula/SCHILLER, Johannes (Hg.): Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung (BZAW 331), Berlin/New York 2003, 129–138.
- JACOB, Benno: Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934.
- JANOWSKI, Bernd: Die Welt des Anfangs. Gen 1,1–2,4a als Magna Charta des biblischen Schöpfungsglaubens, in: JANOWSKI, Bernd/SCHWEITZER, Friedrich/SCHWÖBEL, Christoph (Hg.): Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus (Theologie interdisziplinär 6), Neukirchen-Vluyn 2010, 27–53.
- KÖCKERT, Matthias: Literargeschichtliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Ps 104, in: KRATZ, Reinhard Gregor/KRÜGER, Thomas/SCHMID, Konrad (Hg.): Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag (BZAW 300), Berlin/New York 2000, 259–279.
- VON NORDHEIM, Eckhard: Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15, 22, 28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104 (OBO 115), Göttingen/Freiburg, Schweiz 1992.
- RITTER-MÜLLER, Petra: Kennst du die Welt? – Gottes Antwort an Ijob. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39 (Altes Testament und Moderne 5), Münster 2000.
- SEEBASS, Horst: Genesis. Band 1–3: Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996.
- STREIBERT, Christian: Schöpfung bei Deuterocesaja und in der Priesterschrift. Eine vergleichende Untersuchung zu Inhalt und Funktion schöpfungstheologischer Aussagen in exilisch-nachexilischer Zeit (BEATAJ 8), Frankfurt/M. 1993.
- VONACH, Andreas: Wer ist es, der den Plan verdunkelt? Die Gottesreden des Ijobbuches als innerbiblisches Paradigma einer Neuentdeckung Gottes durch Entlarvung traditioneller Verschüttungen, in: KANZIAN, Christian/SIEBENROCK, Roman (Hg.): Gottesentdeckungen (theologische trends 8), Thaur 1999, 228–240.
- ZAPFF, Burkard M.: Jesaja. 3. 40–55 (NEB 36), Würzburg 2001.

2. Die Selbstvorstellungen Gottes im Buch Exodus

- DIESEL, Anja Angela: „Ich bin Jahwe“. Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus (WMANT 110), Neukirchen-Vluyn 2006.
- DOHMEN, Christoph: „Eifersüchtiger ist sein Name“ (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht, in: Theologische Zeitschrift 46 (1990), 289–304.
- DOHMEN, Christoph: Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i.Br. 2004.
- FISCHER, Georg: Gottes Offenbarung am Dornbusch und die Berufung des Mose (Ex 3–4), in: Bibel und Kirche 62/4 (2007), 227–231.
- HALBE, Jörn: Das Privileg Jahwes Ex 34,10–26 (FRLANT 114), Göttingen 1975.
- HIEKE, Thomas: Ein Bekannter stellt sich vor ... Das Buch Exodus als vielfältige Quelle biblischer Rede von Gott, in: Bibel und Kirche 62/4 (2007), 221–226.

- IRSIGLER, Hubert: Von der Namensfrage zum Gottesverständnis. Exodus 3,13–15 im Kontext der Glaubensgeschichte Israels, in: *Biblische Notizen* 96 (1999), 56–96.
- MICHEL, Andreas: Ist mit der „Gnadenformel“ von Ex 34,6(+7?) der Schlüssel zu einer Theologie des Alten Testaments gefunden?, in: *Biblische Notizen* 118 (2003), 110–123.
- SCORALICK, Ruth: Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg i.Br. 2002.
- STEINS, Georg: Priesterherrschaft, Volk von Priestern oder was sonst? Zur Interpretation von Ex 19,6, in: *BZ* 45,1 (2001), 20–36.

3. Gott als der Einzige

- BARBIERO, Gianni: „Höre Israel“ (Dtn 6,4–25), in: DERS.: *Studien zu alttestamentlichen Texten* (SBAB 34), Stuttgart 2002, 93–167.
- LANG, Bernhard: Art. Monotheismus, in: *Neues Bibel-Lexikon* 2 (1995), 834–844.
- VAN OORSCHOT, Jürgen: „Höre Israel ...!“ (Dtn 6,4f.) – der eine und einzige Gott Israels im Widerstreit, in: KREBERNIK, Manfred/VAN OORSCHOT, Jürgen (Hg.): *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients* (AOAT 298), Münster 2002, 113–135.
- STOLZ, Fritz: *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996.

4. Die Metaphorik der Rede von Gott

- BÖCKLER, Annette: *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2002.
- DILLE, Sarah J.: *Mixing Metaphors. God as Mother and Father in Deutero-Isaiah* (JSOT.S 398 = *Gender, Culture, Theory* 13), London 2004.
- EBACH, Jürgen: Gott ist kein Mann. – Aber warum? Hosea 11,9 und Numeri 23,19 im Diskurs, in: CRÜSEMANN, Frank u.a. (Hg.): *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel*, Gütersloh 2004, 214–232.
- HÄUSL, Maria: Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie. Rezeption mythischer Vorstellungen, in: IRSIGLER, Hubert (Hg.): *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (Quaestiones disputatae 209), Freiburg i.Br. 2004, 258–289.
- HÄUSL, Maria: „Ich aber vergesse dich nicht“. Gottesbilder in Jes 49,14–50,3, in: RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona/ZENGER, Erich (Hg.): „Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede, FS für Helen Schüngel-Straumann, Paderborn 2006, 237–245.
- HIEKE, Thomas: Gott bin ich, nicht ein Mensch (Hos 11,9). Die metaphorische Rede von Gott in Hosea 11, in: *rhs* (Religionsunterricht an höheren Schulen) 53 (2010), 245–251.
- KAKKANATTU, Joy Philip: *God's enduring love in the Book of Hosea. A synchronic and diachronic analysis of Hosea 11:1–11* (FAT II/14), Tübingen 2006.

- KREUZER, Siegfried: Gott als Mutter in Hosea 11?, in: Theologische Quartalschrift 169 (1989), 123–132.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN: Helen: Gott als Mutter in Hosea 11, in: Theologische Quartalschrift 166 (1986), 119–134.
- SEIFERT, Brigitte: Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch (FRLANT 166), Göttingen 1996.

5. Gottesbilder der Gewalt

- BAUMANN, Gerlinde: Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006.
- DIETRICH, Walter/LINK, Christian: Die dunklen Seiten Gottes, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 1995/2000.
- GROSS, Walter/KUSCHEL, Karl-Josef: „Ich schaffe Finsternis und Unheil!": Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992.
- JANOWSKI, Bernd: Ein Gott der Gewalt? Perspektiven des Alten Testaments, in: MÜLLNER, Ilse/SCHWIENHORST-SCHÖNEBERGER, Ludger/SCORALICK, Ruth (Hg.): Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger (HBS 71), Freiburg i.Br. 2012, 11–33.
- JANOWSKI, Bernd: Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vlyn 2013.
- MICHEL, Andreas: Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Tübingen 2003.
- ZENGER, Erich: Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg i.Br. 1994.