

# Die "Gestalt" YHWHs : ein Beitrag zur Körpermetaphorik alttestamentlicher Rede von Gott

Autor(en): **Schart, Aaron**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **55 (1999)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877990>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Die «Gestalt» YHWHs.

## Ein Beitrag zur Körpermetaphorik alttestamentlicher Rede von Gott.<sup>1</sup>

Jörg Jeremias zum 60. Geburtstag

*Die Wirklichkeit, die Wirklichkeit  
trägt wirklich ein Forellenkleid  
und dreht sich stumm, und dreht sich stumm  
nach andern Wirklichkeiten um.*

André Heller

Das Alte Testament unterscheidet sich von den Hochreligionen seiner Umwelt unter anderem darin, dass es keine figürlichen Repräsentationen des Gottes Israels zulässt.<sup>2</sup> Ja, es giesst an einigen Stellen über die Gottesbilder anderer Religionen sogar beissenden Spott. Ein gutes Beispiel ist Ps 115,4-11:

- 4 Die Götzen der Völker sind nur Silber und Gold, / ein Machwerk von Menschenhand.
- 5 Sie haben einen Mund und reden nicht / Augen und sehen nicht;
- 6 sie haben Ohren und hören nicht, / eine Nase und riechen nicht;
- 7 mit ihren Händen können sie nicht greifen, / mit den Füßen nicht gehen, / sie bringen keinen Laut hervor aus ihrer Kehle.
- 8 Die sie gemacht haben, sollen ihrem Machwerk gleichen, / alle, die den Götzen vertrauen.
- 9 Israel, vertrau auf den Herrn! / Er ist für euch Helfer und Schild.
- 10 Haus Aaron, vertrau auf den Herrn! / Er ist für euch Helfer und Schild.
- 11 Alle, die ihr den Herrn fürchtet, vertraut auf den Herrn! / Er ist für euch Helfer und Schild.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Geringfügig überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung meines Habilitationsvortrags am 24.04.1996 vor dem Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg.

<sup>2</sup> Auf die Geschichte und Deutung des Bilderverbots soll nicht eingegangen werden. Es reicht festzuhalten, dass es mindestens seit exilischer Zeit ein charakteristisches Merkmal israelitischer Gottesverehrung war. Vgl. etwa C. Dohmen, Das Bilderverbot: seine Entstehung und Entwicklung im Alten Testament, BBB 62, Königstein / Bonn 1985, der als Ergebnis festhält (S. 286): «Somit ist das Bilderverbot durchaus als *differentia specifica* Israels zu werten, da es die der israelitischen Religion eigene heilsgeschichtliche Komponente anschaulich in seinen Entstehungsbedingungen und in seiner Entwicklung zum Ausdruck bringt.»

<sup>3</sup> So die Einheitsübersetzung.

Die Götter der Völker werden unmittelbar mit den sie repräsentierenden Kultbildern identifiziert und ihr Dasein so auf eine wirkungslose, bloss materielle Form von Existenz reduziert. Sind sie als Götter-Attrappen entlarvt, können sie kein wirklicher Gegenstand für menschliches Vertrauen sein. Dieser beissende Spott verzeichnet sicher die Art und Weise, wie im Alten Orient mit Götterstatuen umgegangen und wie die Präsenz der Gottheit im Kultbild vorgestellt wurde. Auch im mesopotamischen Raum war man sich des Unterschieds zwischen Statue und Gottheit wohl bewusst. Man ging aber davon aus, dass es der Gottheit möglich war, sich im Kultbild ungebrochen gleichsam zu materialisieren.<sup>4</sup> Es bedurfte lediglich der entsprechenden Riten und des Willens der Gottheit.<sup>5</sup> Es ist anzunehmen, dass eine naiv anthropomorphe Vorstellung von den Göttern, die die körperliche Realität ihres Wesens einschloss, die Grundlage dieser Konzeption bildete. So war es jedenfalls leicht möglich, anzunehmen, dass das Wesen der Gottheit in ihrem Kultbild dauerhaft und unverstellt präsent sein konnte.<sup>6</sup>

Das AT verneint demgegenüber Kultbilder für YHWH kategorisch. Es ist ein Phänomen, woher manche Autoren die Kraft nahmen, über die Götterbilder der damaligen Hochkulturen sogar zu spotten.<sup>7</sup> Das schliesst aber nicht aus, dass im Medium der Sprache Gott eine körperliche Gestalt zugeschrieben wird.<sup>8</sup> Unbefangen wird von Gottes Hand, Arm oder Angesicht gesprochen. Diesen «Körperteilen» YHWHs soll nun nachgegangen werden.

<sup>4</sup> Vgl. zu den mesopotamischen Götterbildern T. Jacobsen, *The Graven Image*, in: *Ancient Israelite Religion*, FS F.M. Cross, Philadelphia 1987, 15-32; M. Dietrich, *Das Kultbild in Mesopotamien*, in: «Jahwe und seine Aschera»: *Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel*, *Das biblische Bilderverbot*, UBL 9, Münster 1992, 7-38. Beide Autoren machen deutlich, dass von einer simplen Identifizierung von Gott und Bild keine Rede sein kann.

<sup>5</sup> Ritualltexte zur sogenannten Mundöffnung sind veröffentlicht von E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, I. Teil: *Texte*, Berlin 1931, bes. S. 100-122; W.R. Mayer, *Seleukidische Rituale aus Warka mit Emesal-Gebeten*, *Or.* 47 (1978) 431-458, siehe Text 3. Eine eindrückliche Interpretation der Riten gibt Jacobsen, *Graven Image*. Ich danke Herrn Prof. Walter Sommerfeld für Literaturhinweise und weiterführende Auskünfte.

<sup>6</sup> Vgl. M. Dietrich / O. Loretz: «Jahwe und seine Aschera»: *Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel*, *Das biblische Bilderverbot*, UBL 9, Münster 1992, 159.

<sup>7</sup> Auf dem Hintergrund modernen Wirklichkeitsverständnisses wird oft viel zu selbstverständlich angenommen, eine solche Kritik ergebe sich für einen vernünftig denkenden Menschen von selbst. Eine umfangreiche religionsgeschichtliche Untersuchung dieser Frage hat T.N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, *ConBOT* 42, Stockholm 1995 vorgelegt. Er betrachtet als Grundlage für den Ikonoklasmus des AT einen unreflektierten «Aniconism», der den gesamten westsemitischen Kulturraum geprägt habe.

### 1. «Körperteile» YHWHs, eine lexikalische Bestandsaufnahme

Ich beginne mit einer lexikalischen Bestandsaufnahme. Dieses Verfahren hat Hans Walter Wolff mit seiner «Anthropologie des Alten Testaments» populär gemacht. Der erste Teil seines Werkes mit der Überschrift «Des Menschen Sein» erarbeitet den Bedeutungsgehalt der wichtigsten hebräischen Lexeme für menschliche Körperteile.<sup>9</sup> Wolff hat das «eine biblisch-anthropologische Sprachlehre» (21) genannt, die nötig sei, um den biblischen Texten keinen sachfremden Begriffsapparat aufzuzwingen, sondern statt dessen die «Eigenbegrifflichkeit» der antiken Vorstellungen zu rekonstruieren.<sup>10</sup> Interessant ist, dass Wolff in einem Exkurs zum Thema «das Herz Gottes» (90-95) deutlich macht, dass ein solches Vorgehen auch der Interpretation der alttestamentlichen Rede von Gott dienen kann.<sup>11</sup>

#### 1.1. Körperteile des Menschen und Gottes - statistische Übersicht

Ich beginne mit einer synchronen statistischen Übersicht (*siehe Schaubild I*). In der ersten Spalte sind alle Körperteile aufgelistet, die mehr als 100 mal im AT vorkommen.<sup>12</sup> Die letzten beiden Spalten geben an, wie oft die ent-

<sup>8</sup> G.J. Botterweck: Gott und Mensch in den alttestamentlichen Löwenbildern, in: Wort, Lied und Gottesspruch: Beiträge zu Psalmen und Propheten, FS J. Ziegler, fzb 2, Würzburg 1972, 117: «Dem strengen Bilderverbot (Dt 27,15; Ex 34,17; Ex 20,4; Dt 5,8-10) des Alten Testaments entspricht die weitgehende Bannung von gemalten, geschnitzten, in Stein gehauenen oder in Erz gegossenen Bildern aus dem legitimen Kult Israels. Demgegenüber bezeugt das Alte Testament aber eine reich gefächerte und künstlerisch hochwertige Bildersprache, die mit ihren Wortbildern zur Anschaulichkeit und Verlebendigung abstrakter oder schwieriger Sachverhalte oder Zusammenhänge beiträgt; während in der Ähnlichkeitsaussage Bild und Vorlage noch unterschieden werden, erfolgt in der Metapher bereits die Identifikation von Bild und Vorlage. Offensichtlich hat man in Israel einen essentiellen Unterschied zwischen dem gesprochenen Bild und dem geschaffenen (gemalten, gegossenen usw.) Bild gemacht.» W.H. Schmidt, Ausprägungen des Bilderverbots? Zur Sichtbarkeit und Vorstellbarkeit Gottes im Alten Testament, in: Das Wort und die Wörter, FS G. Friedrich, Stuttgart u.a. 1973, 30: «Allerdings fallen *sprachliche Bilder* keineswegs unter das Bilderverbot. Das Alte Testament gesteht dem Wort ohne weiteres zu, was es der Plastik verweigert.»

<sup>9</sup> H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München 1984. Vgl. Teil 2. Des Menschen Zeit, Teil 3. Des Menschen Welt.

<sup>10</sup> Damit nimmt Wolff einen Begriff von B. Landsberger auf (Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt, *Islamica* 2 (1926) 355-372; wieder abgedruckt in: Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt / Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft, Darmstadt 1965).

<sup>11</sup> Vgl. auch das Vorgehen der umfangreichen Studie von M.C.A. Korpel, *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, UBL 8, Münster 1990.

<sup>12</sup> Die Zahlen basieren auf den statistischen Angaben der jeweiligen Artikel des THAT. Wo keine Zahlenangaben vorlagen, mussten die entsprechenden Zellen der Tabelle leer bleiben.

sprechenden Körperteile von Gott ausgesagt werden, und zwar zunächst in absoluten Zahlen und dann den Anteil an den Gesamtbelegen in Prozent.

## 1.2. Vorbemerkungen

Zunächst fällt auf, dass die Körperteile, die über 100 mal vorkommen, keine Bezeichnungen für sekundäre oder primäre Geschlechtsmerkmale enthalten. Eine Differenzierung des Körpers nach Geschlecht ist daher für unsere Zwecke nicht nötig. Dem Körper Gottes werden ohnehin keine Geschlechtsmerkmale zugeschrieben.<sup>13</sup> Weiter möchte ich darauf hinweisen, dass im AT manche Körperteile fehlen, denen die moderne Medizin grosse Bedeutung zuschreibt. So fehlt z.B. ein Wort für «Gehirn», ebenso eines für «Lunge». Letzteres überrascht insofern, als der Atem für das Verständnis des Menschen eine grosse Rolle spielt. Erinnerung sei nur daran, dass Gott nach Gen 2 den Menschen dadurch schafft, dass Gott dem Staub den Atem einhaucht (Gen 2,7). Beide Beobachtungen weisen daraufhin, dass das Körperverständnis des AT von demjenigen der modernen Medizin unterschieden werden muss.

## 1.3. Körperteile, die nur Gott zugeschrieben werden

Aus statistischer Sicht stehen wir bei dieser Frage auf dem sichersten Boden. Da vom Menschen erheblich häufiger Körperteile erwähnt werden als von Gott, kann es als signifikant gelten, wenn Gott Körperteile zugesprochen werden, die Menschen nicht haben. Hier kommt nur ein Körperteil in Betracht, das sind die Flügel (כַּנְפַיִם).

In der Ikonographie der Umwelt Israels ist es gut belegt, dass Götter und andere himmlische Wesen mit Flügeln dargestellt werden. Ich weise stellvertretend auf zwei Darstellungen hin: einmal den Gott Assur (*Schaubild 2*<sup>14</sup>). Hier werden die Flügel zur Fortbewegung benutzt. Näher an den alttestamentlichen Sachverhalt führt ein Beispiel aus Ägypten: Der Gott Horus, als Falke dargestellt, schützt den König Chefren (*Schaubild 3*<sup>15</sup>). Im AT ist für

<sup>13</sup> Dieser Umstand könnte die Tendenz verstärkt haben, YHWH nicht figürlich darzustellen. Eine plastische anthropomorphe Darstellung kann kaum auf eine geschlechtliche Festlegung verzichten. Körperproportionen, Gesichtszüge und Gewänder würden Hinweise auf das Geschlecht unausweichlich machen. Auch eine Zwitterfigur wäre kaum als Repräsentation eines übergeschlechtlichen Wesens anzusprechen.

<sup>14</sup> O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das AT: Am Beispiel der Psalmen*, Zürich / Neukirchen-Vluyn<sup>3</sup>1980, 195.

<sup>15</sup> O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das AT: Am Beispiel der Psalmen*, Zürich / Neukirchen-Vluyn<sup>3</sup>1980, 170. Vgl. auch S. Schroer, «Im Schatten deiner Flügel.» *Religionsgeschichtliche und feministische Blicke auf die Metaphorik der Flügel Gottes in den Psalmen*, in Ex 19,4; Dtn 32,11 und in Mal 3,20, in: «Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!», FS E.S. Gerstenberger, *Exegese in unserer Zeit* 3, Münster 1997, 296-316 (312-316) mit dieser und weiteren Abbildungen.

Gottes Flügel ausschliesslich dieser zweite Typ der schützenden Flügel vertreten. An den meisten der sieben Belegstellen (Ps 17,8; 57,2; 61,5; 36,8; 63,8; 91,4; Ru 2,12) ist dabei der Schutz im Blick, den Gott am Heiligtum einzelnen, zu Unrecht verfolgten Personen gewährt.

In der Forschung ist umstritten, ob die Texte sich vorstellen, dass Gott selbst Flügel habe, oder ob es sich um eine abgekürzte Ausdrucksweise handelt, die eigentlich die Flügel der Cheruben im Auge hat, die im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels die Gegenwart des thronenden Gottes anzeigen.<sup>16</sup>

Aus offensichtlichen Gründen werden Menschen keine Flügel zugeschrieben. Ihnen fehlen damit die körperlichen Voraussetzungen, bedrängten Personen die gleiche Qualität von Schutz zu bieten, wie Gott das kann.

#### 1.4. Körperteile, die Gott nicht zugeschrieben werden

Bei dieser Frage steht man aus statistischer Sicht auf unsicherem Boden. Dass ein Körperteil im AT nicht genannt wird, muss nicht heissen, dass man im alten Israel eine entsprechende Aussage nicht machen konnte und in anderen, uns nicht erhaltenen Texten, auch gemacht hat. Immerhin heisst es aber, dass diese Körperteile im kanonischen Textbestand nicht zur Anwendung gekommen sind. Das geschah doch wohl deshalb, weil sie weniger geeignet schienen, die Wirklichkeit des Gottes Israels zu beschreiben. Schauen wir in die Statistik, so sticht ins Auge, dass nie von Gottes  $\text{בָּשָׂר}$  «Fleisch», Gottes Knochen, Blut oder Gottes Innerem die Rede ist. Zusätzlich ist auf die unterschiedliche Häufigkeit der Metaphern hinzuweisen. Die Rede von der Zunge und von der Lippe Gottes findet sich z.B. jeweils nur einmal und zwar im selben Text, nämlich Jes 30,27-30. Es handelt sich also um einen extrem grellen, kühnen Metapherngebrauch, der nie wiederholt wurde.

Es gibt aber auch Körperteile, deren Fehlen diese grobe Statistik nicht zum Ausdruck bringt: So wird im AT nie von Gottes linker Hand geredet. Wie nicht anders zu erwarten, hat der menschliche Körper zwei Hände, eine rechte und eine linke. Von Gottes Hand ist ca. 200 mal die Rede, häufig begegnet auch der Dual «Hände». 15 mal kommt die rechte Hand ( $\text{יְמִינֵי}$ ), aber nie die *linke* Hand vor. Das ist um so auffälliger, als von Gottes linker Seite

<sup>16</sup> Vgl. die Diskussion der verschiedenen Positionen bei K. Koenen: «Süsses geht vom Starken aus» (Ri 14,14): Vergleiche zwischen Gott und Tier im Alten Testament, EvTh 55 (1995) 184-185 und Schroer, Schatten deiner Flügel, 296-299. Beide meinen, die Texte würden YHWH mit Flügeln vorstellen. Als religionsgeschichtliche Analogie könnte man dann mit Schroer, 299 (mit Abb.) an schützende Göttinnen in Ägypten denken, die als Frauengestalten mit Flügeln dargestellt werden. F. Hartenstein verdanke ich aber den Hinweis, dass es in der Ikonographie der Umwelt nur in Ausnahmefällen Darstellungen gibt, die eine menschengestaltige, *thronende* Gottheit mit Flügeln darstellen. Also wird auch der thronende YHWH kaum mit Flügeln vorgestellt worden sein.

zweimal die Rede ist (1 Kön 22,19 // 2 Chron 18,18). Das könnte nun mit dem bereits erwähnten Zufälligkeitscharakter der Textauswahl des AT zusammenhängen. Es gibt aber einige Stellen, die darauf hindeuten, dass die Rede von der linken Hand bewusst vermieden wurde. Vier Textbeispiele belegen das. In Ps 138,7 heisst es: Gegen meine wütenden Feinde streckst du deine Hand (יָדְךָ) aus // und deine Rechte (יְמִינְךָ) hilft mir. Es handelt sich um einen synonymen Parallelismus. Im zweiten Kolon wird von der Rechten Gottes gesprochen. Im ersten Kolon würde sich deshalb die Linke Gottes als natürliches Gegenstück anbieten, sie kommt aber nicht vor.<sup>17</sup> Gleiches gilt für Ps 89,14b: «Du machst stark deine Hand (יָדְךָ) // hebst hoch deine Rechte (יְמִינְךָ)», Jes 48,13 «Meine Hand (יָדְךָ) hat die Fundamente der Erde gelegt, meine Rechte (יְמִינְךָ) hat den Himmel ausgespannt» und Ps 74,11: «Warum ziehst du dauernd deine Hand (יָדְךָ) zurück, und verbirgst deine Rechte (יְמִינְךָ) in deinem Gewandbausch?». <sup>18</sup> Die Wahrscheinlichkeit, dass das AT es bewusst vermieden hat, Gott eine linke Hand zuzuschreiben, scheint mir auf Grund dieser Stellen sehr hoch zu sein.

#### 1.5. Wie kann man es interpretieren, dass Gott bestimmte Körperteile nicht zugeschrieben werden?

Zunächst einmal ist nicht recht einsichtig, warum Gott bestimmte Körperteile zugeschrieben werden und andere nicht. Wenn Gott ein Herz hat, warum dann kein Inneres? Wenn Gott Gesicht, Augen, Wimpern, Ohren, Nase, Nasenlöcher, Mund, Lippen, Zunge und Zähne zugeschrieben werden, warum fällt dann nur ein einziges Mal das Lexem ראש «Kopf» (Dan 7,9)?<sup>19</sup> Um das zu beantworten, muss man auf das hebräische Körperversständnis zurückgehen, das von anderer Art ist als das der modernen Medizin. Wie namentlich Wolff in seiner Anthropologie herausgestellt hat, schaut das AT die «Glieder und Organe des menschlichen Leibes mit ihren Fähigkeiten und Tätigkeiten» zusammen.<sup>20</sup> Eines seiner Beispiele ist Ri 7,2, wo Israels Selbstruhm in die Worte gefasst wird: «Meine Hand hat mir geholfen.» Zu Recht interpretiert Wolff: «Gemeint ist natürlich das eigene Zupacken, die eigene Kraft. Das Glied und sein wirksames Handeln werden zusammengeschaut.»<sup>21</sup> Warum

<sup>17</sup> Beim Menschen kommt das Wortpaar «Linke // Rechte» etwa in Ez 39,3 und Hld 2,6 vor. Ziemlich gewaltsam erscheint die These von M. Dahood, *Congruity of Metaphors*, in: *Hebräische Wortforschung*, FS W. Baumgartner, VTS 16, Leiden 1967, 45, der postuliert, יָדְךָ würde in solchen Parallelismen die Bedeutung «linke Hand» annehmen.

<sup>18</sup> Vgl. auch noch Jes 62,3 mit יְמִינְךָ im ersten Kolon.

<sup>19</sup> Eine vollständige Auflistung aller Körperteile, die Gott im AT zugeschrieben werden, bietet J. Heller, *Anthropomorphismen und Chrematomorphismen im AT*, in: *An der Quelle des Lebens: Aufsätze zum Alten Testament*, BEATAJ 10, Frankfurt/M. u.a. 1988, 129-148.

<sup>20</sup> Wolff, *Anthropologie*, 23.

<sup>21</sup> Wolff, *Anthropologie*, 23.

werden aber zwei Sachverhalte zusammengeschaute? M.E. steht hinter dem Bedeutungsumfang der hebräischen Worte ein Körperverständnis, das die Körperglieder als physische Basis für bestimmte Gefühle und Bewusstseinsprozesse begreift.<sup>22</sup> Von den körperlichen Vorgängen aus wird auf geistig-seelische Phänomene zugegriffen. So steht יָד «Hand» auch für alle Formen körperlicher Gewalt. Von der Ausübung unmittelbaren körperlichen Zwanges her, werden dann auch sublimere Formen von Gewalt erfasst, so dass der Bedeutungsgehalt von יָד in manchen Fällen dem Abstraktbegriff «Verfügungsgewalt» gleichkommt.

Von diesem Körperkonzept her, kann man dann versuchen zu ergründen, warum bestimmte Körperteile Gott nicht zugeschrieben werden. Da das *Fleisch* z.B. immer dann abnimmt, wenn der Mensch mit dem Tod zu tun bekommt, sei es in Gestalt von Hungersnot, schwerer Krankheit, bis hin zum Verwesungsprozess selbst, ist mit dem Fleisch auch die Vergänglichkeit verbunden. Diese konnte von Gott aber nicht ausgesagt werden. Gleiches gilt auch für die Knochen. Im *Blut* wird das physische Leben verortet.<sup>23</sup> Wenn das Blut freigesetzt wird, tritt der Tod ein. Mit Emotionen oder geistigen Prozessen hat das Blut nichts zu tun. Obwohl Gott mehrfach als lebendiger Gott bezeichnet wird, wird dieses Lebendigsein offensichtlich nicht mit physischer Existenz identifiziert. Das Fehlen von קִרְבִּי «Inneres» für Gott ist m.E. schwer zu erklären. Zunächst könnte man versucht sein zu argumentieren, dass das Innere Gottes dem Menschen verborgen, ihm Gott also nur über seine Selbsterweise nach aussen zugänglich sei, so dass der Mensch vom Inneren Gottes auch nicht reden könne. Andererseits kommt das Herz Gottes 26 mal vor.<sup>24</sup> Es wird also sehr wohl darüber spekuliert, was sich in Gott selbst abspielt. Das Fehlen der *linken Hand* Gottes ist wohl so zu erklären, dass die linke Hand gegenüber der rechten als weniger «leistungsfähig» gilt. Man hat sich wohl gescheut, im Handeln Gottes einen graduellen Unterschied anzunehmen. Entweder tut Gott etwas oder lässt es, entweder Gott segnet oder schreitet gegen die Feinde der göttlichen Rechtsordnung ein, aber immer tut Gott das in einer Weise, in der Gott ganz mit sich identisch ist, d.h. mit der guten, rechten Hand.

1.6. Unterschiede die bestehen, wenn Körperteile sowohl vom Menschen als auch von Gott ausgesagt werden.

Selbst in den vielen Fällen, in denen Gott die gleichen Körperteile wie dem Menschen zugeschrieben werden, ist es die Regel, dass gravierende Unterschiede zwischen Mensch und Gott bestehen. Nehmen wir die Hand als

<sup>22</sup> Vgl. zu dieser Thematik R. Lauha, *Psychophysischer Sprachgebrauch im AT: Eine strukturalsemantische Analyse von לֵב, נֶפֶשׁ und רֹחַ*, Helsinki 1983.

<sup>23</sup> Wolff, *Anthropologie*, 99. Lev 17,14: «Das Leben jeden Fleisches ist sein Blut.»

<sup>24</sup> Vgl. den instruktiven Exkurs von Wolff über das Herz Gottes, *Anthropologie*, 90-95.



Beispiel. Untersucht man, was sich «in der Hand» von Menschen befinden kann, so stellt man fest, dass das in 30 % der Fälle ein Ding ist, etwa ein Brot (Jakob, Gen 27,17), ein Stab (Mose, Ex 4,2), ein Kelch (Mundschenk, Gen 40,11) oder eine Handpauke (Mirjam, Ex 15,20). In wenigen Fällen können sich auch in der Hand Gottes Gegenstände befinden: etwa Zinn (Am 7,7) oder ein Becher (Ps 75,9; vgl. noch Ez 37,19: Holz Josefs; Jes 62,3: prächtige Krone).

In der Mehrzahl der Fälle, nämlich 52 %, befinden sich aber Menschen in der Hand von anderen Menschen. Und das hat ausnahmslos negative Konnotationen. Der Mensch, der sich in der Hand von jemandem anderen befindet, erscheint als in seinen Handlungsmöglichkeiten und damit in seinem Personsein beschnitten. Als deutsche Äquivalente für die hebräische Formulierung erscheinen Wendungen wie «sie hat mich in der Hand» oder «er hat ihn im Griff» als sachgemäss. Man untersteht, wie ein Ding, der Verfügungsgewalt einer anderen Person. Ein solches Abhängigkeitsverhältnis herzustellen ist fast ausschliesslich, nämlich in 90% der Fälle, das Ziel eines Feindes.

In 17 Fällen wird davon gesprochen, dass etwas oder jemand in der *Hand Gottes* ist, das entspricht einem Anteil von 3% der Gesamtbelege. Auch wenn ein Mensch in der Hand Gottes ist, ist er in seinen Handlungsmöglichkeiten beschnitten und Gott ausgeliefert. Die Hand Gottes aber ist in ihrer Kraft jeglicher menschlichen Hand schlechthin überlegen. So wird z.B. die Aussage, eine Handlung wird «mit starker Hand» (בְּיָד חֲזָקָה) durchgeführt, bis auf eine Ausnahme (Num 20,20 von Edom) ausschliesslich von Gott ausgesagt. In Gottes Hand ist das Ausgeliefertsein total.

Ein gutes Beispiel bietet II Sam 24: Als der Seher Gad dem David im Namen YHWHs drei mögliche Strafen vorlegt: sieben Jahre Hungersnot, drei Monate Verfolgung durch die Feinde, oder drei Tage Pest im Land, da wählt David das letztere, weil er sagt: «Wir wollen lieber in die Hand YHWHs fallen, denn seine Barmherzigkeit ist gross; aber in die Hand des Menschen möchte ich nicht fallen» (II Sam 24,14). Wieder besteht kein Zweifel daran, dass David in der Hand Gottes ein wehrloses Etwas ist, ohne Handlungsmöglichkeiten, ohne Rechte, ohne Ansprüche. Und doch gibt es da eine Hoffnung, die im Wesenszug des Gottes Israels begründet ist, das Strafhandeln immer wieder zu begrenzen und dem Sünder neues Leben zu ermöglichen. Wünscht sich ein Mensch, in der Hand Gottes zu sein, so ist damit die letzte Chance einer Selbstausslieferung an Gott gemeint, die in der Hoffnung geschieht, entgegen aller Rechtsnormen von dem sich erbarmenden Gott gerettet zu werden (vgl. etwa Ps 31).

## 1.7. Zusammenfassung

Das AT schreibt mit grosser Selbstverständlichkeit Gott verschiedene Körperteile zu. Alle diese Lexeme bezeichnen das Körperteil zusammen mit

seiner Funktion. Ausgeschlossen sind solche Lexeme, die stark mit der Vergänglichkeit des Körpers verbunden sind, wie בֶּשֶׂר «Fleisch» und עֲצָמוֹת «Knochen». Die Ausdrücke דָּם «Blut» und קִרְבִּי «Inneres» werden wohl vermieden, weil sie lediglich mit der vegetativen Seite des Daseins verbunden sind. Daraus kann man schliessen, dass es nicht die Intention dieser Genitivverbindungen ist, Gott als eine physische, materielle, unbelebte Existenz zu beschreiben. Auch das allerdings selten belegte Lexem גִּוּף, das am ehesten den «Körper» in einem rein physischen Sinn bezeichnet, wird auf Gott nicht angewendet.<sup>25</sup> Es geht vielmehr um Gottes wirkmächtige Personalität, die allerdings für das AT nicht ausgesagt werden kann, ohne dass Gott eine konkrete Gestalt zugeschrieben wird.<sup>26</sup> Diese ist einerseits mit Hilfe von Körperbegriffen beschreibbar, unterscheidet sich aber andererseits qualitativ vom menschlichen Körper.<sup>27</sup>

## 2. Der Sachgehalt der Körpermetaphorik

### 2.1. Der kognitive Gehalt von Metaphern

Wie sind nun diese Genitivverbindungen zu verstehen, die Gott bestimmte Körperteile zuschreiben? Zur Beantwortung dieser Frage muss man sicher mit verschiedenen Erklärungsmustern arbeiten, wie z.B. Metonymie und Idiom.<sup>28</sup> In den meisten Fällen stellt sich jedoch die Alternative, ob man mit einer naiv anthropomorphen Vorstellung von Gott rechnet, oder ob es sich um metaphorische Aussagen handelt. Für ersteres spricht, dass an vielen Stellen die Rede von Gottes Körperteilen ganz selbstverständlich eingeführt wird. Votiert man für den metaphorischen Charakter der Aussagen, und das tue ich, so muss man wahrscheinlich machen können, dass die antike Leserschaft bei Genitivverbindungen wie «Hand Gottes» einen logischen Widerspruch

<sup>25</sup> Das Lexem גִּוּף bezeichnet den Körper, und zwar sowohl in belebtem (Gen 47,18; Ez 1,11.23; Dan 10,6; Neh 9,37) als auch in unbelebtem Zustand (Ri 14,8.9; I Sam 31,10.12; Nah 3,3; Ps 110,6).

<sup>26</sup> Im Hebräischen ist m. E. תְּמוּנַת יְהוָה (Num 12,8) diejenige Phrase, die diese Gestalt YHWHs bezeichnet (vgl. auch Ps 17,15; Dt 4,12.15 und Hi 4). Zu Recht betont C. Link, Das Bilderverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott, ZThK 74 (1977) 58-85 (65): «Das Verbot des Bildes bedeutet *nicht* den Verzicht auf die Gestalt. Jahwe ist kein gestaltloser Gott. Im Gegenteil!»

<sup>27</sup> Vgl. auch Korpel, Rift, 628: «This representation of God cannot be replaced by anything else, exactly because it includes a corporeal aspect which assures us that God is real and recognizable. The *spiritualitas dei* is nothing but an incomplete theorem of Western theology.»

<sup>28</sup> Vgl. etwa Sach 2,12: «Wer euch antastet, tastet 'meinen' Augapfel an.» Die Rede vom Augapfel YHWHs dürfte als Teil der idiomatischen Wendung «den Augapfel antasten» kaum mehr die Vorstellung einer Gestalt YHWHs wach rufen. Es geht lediglich darum, dass die verletzlichste Stelle einer Person bezeichnet wird.

empfunden hat.<sup>29</sup> Denn eine metaphorische Aussage ist dadurch definiert, dass sie zwischen zwei Begriffen eine Beziehung herstellt, die der üblichen, lexikalisierten Verwendung der beteiligten Lexeme logisch widerspricht. Von einer kritisch realistischen Warte aus reflektieren sich in dem üblichen Sprachgebrauch die Eigenschaften der aussersprachlichen Gegenstände, auf die die Sprache referiert. So stellt z.B. die Aussage «der Himmel weint» eine metaphorische Aussage dar, weil nicht-menschliche Grössen nicht weinen können.<sup>30</sup>

Um den Begriff der Metapher hat es eine umfangreiche Diskussion gegeben, die immer noch andauert. Seit dem zweiten Weltkrieg mehren sich Stimmen, zu denen etwa Paul Ricoeur und Eberhard Jüngel zu zählen sind, die die Metapher nicht nur als eine stilistische Ausdrucksvariante begreifen, die ein ästhetisches oder kommunikatives Bedürfnis befriedigt.<sup>31</sup> Neben einem emotiven, expressiven und appellativen Gehalt, der für die Wahl eines bestimmten Bildes ausschlaggebend sein mag, wird ihr auch ein kognitiver Gehalt zugeschrieben, der durch eine nicht-metaphorische Paraphrase allerdings niemals abschliessend repräsentiert werden kann.<sup>32</sup> Die Leserschaft ist aufgefordert, der Metapher einen Sinn abzugewinnen. Und das heisst: nach der Ähnlichkeit im Unähnlichen zu fragen. Oder anders gewendet: nach allen

<sup>29</sup> Die historische Dimension dieser Fragestellung ist wichtig. Für die heutige Leserschaft dürfte der metaphorische Charakter der Aussagen ohnehin die einzig vertretbare Rezeptionsweise sein.

<sup>30</sup> Zum Begriff des «kritischen Realismus» siehe die Erläuterung des Begriffs bei H.-P. Grosshans, *Theologischer Realismus: ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre*, *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 34, Tübingen 1996, 5-18.

<sup>31</sup> P. Ricoeur, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 45-70; E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit: Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 71-122; E. Jüngel, *Thesen zur theologischen Metaphorologie*, in: *Erinnern, um Neues zu sagen*, Frankfurt/M. 1988, 52-67; H. Weder, *Wirksame Wahrheit: Zur metaphorischen Qualität der Gleichnisrede Jesu*, in: *Die Sprache der Bilder: Gleichnis und Metapher in Literatur und Theologie*, Gütersloh 1989, 110-127; J.M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985, z.B. 141: «Rather, we are saying that the theist can reasonably take his talk of God, bound as it is within a wheel of images, as being reality depicting, while at the same time acknowledging its inadequacy as description.»; W. Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu: Eine hermeneutische Einführung*, UTB 1343, Göttingen 1985; M. Sarot, *God, passibility and corporeality*, *Studies in philosophical theology* 6, Kampen 1992, bes. 133-159; C.V. Camp, *Metaphor in Feminist Biblical Interpretation: Theoretical Perspectives*, *Semeia* 61 (1993) 3-38; B. Seifert, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*, *FRLANT* 166, Göttingen 1996.

<sup>32</sup> Die Frage nach dem kognitiven Gehalt der Metapher ist zu unterscheiden von der nach der aussersprachlichen Referenz. Letztere stellt sich auch für nicht-metaphorische religiöse Sprache, z.B. bei Namen und begrifflichen Modellen, siehe Grosshans, *Theologischer Realismus*.

Konnotationen des Prädikats zu suchen, die auf den Gegenstand trotz des Widerspruchs sinnvoll anwendbar sind.

Will man eine sachgemässe Erfassung des kognitiven Gehaltes der Körpermetaphorik leisten, so darf man sich nicht ablenken lassen von einer jahrhundertelangen Kritik am Anthropomorphismus, die – aus heutiger Sicht überzeugend – klar gemacht hat, dass Gott, wenn er denn überhaupt vom endlichen Verstand widerspruchsfrei gedacht werden kann, als körperloses Wesen vorgestellt werden muss.<sup>33</sup> Fragt man statt dessen, wie das AT selber über den Sachgehalt der Körpermetaphorik gedacht hat, so muss man solche Texte befragen, die berichten, dass Menschen Gott *gesehen* haben. Dabei sind für unseren Zusammenhang solche Texte auszuscheiden, die lediglich Visionen oder Träume beschreiben (Jes 6; Am 9,1-4; Ez 1; Dan 7); ebenfalls solche, denen dichterische Kühnheit zu unterstellen ist (Ps 18; Jes 30,27-33). Wir müssen uns prosaische Texte vornehmen, die erkennen lassen, dass ihnen die unvermittelte Präsenz Gottes das eigentliche Thema und denen gleichzeitig diese Präsenz nicht einfach unproblematisch ist. Unter den in Frage kommenden Texten sticht m.E. Ex 33,18-23 auf Grund seines Reflexionsgrades hervor.<sup>34</sup>

## 2.2. Ex 33,18-23

- 18 Da sagte (Mose): Lass mich doch deine Herrlichkeit <sup>35</sup> sehen!  
 19 (YHWH) sagte: *Ich will meine ganze Güte vor dir vorübergehen lassen und den Namen YHWHs vor dir ausrufen. Ich gewähre Gnade, wem ich Gnade gewähre, und ich schenke Erbarmen, wem ich Erbarmen schenke.*<sup>36</sup>  
 20 (YHWH) sagte: Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.  
 21 Dann sagte YHWH: Siehe, diese Stelle da bei mir! Stell dich auf diesen Felsen! (22) Wenn meine Herrlichkeit vorübergeht, stelle ich dich in die Spalte des Felsens und hal-

<sup>33</sup> Wesentlich für die Entwicklung des Gedankens der Körperlosigkeit Gottes war das erste Kapitel von Origenes' Werk *De principiis* (Vier Bücher von den Prinzipien, übersetzt von H. Görgemanns und H. Karp, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976). Für einen guten Überblick über die wesentlichen Stationen der Kritik anthropomorpher Rede von Gott siehe W. Pannenberg, *Systematische Theologie Band 1*, Göttingen 1988, 401-416. Ganz auf Spinoza konzentriert ist E. Jüngel, *Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik*, in: *Wertlose Wahrheit: zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, Theologische Erörterungen III, BEvTh 107, München 1990, 110-131.

<sup>34</sup> Der Textabschnitt kann literarkritisch kaum den alten Quellen zugewiesen werden, zeigt aber auch keine Nähe zu P oder zu D-Texten. J. van Seters, *The Life of Mose: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen 1994, 313: «The unit in vs. 18-23 is so entirely out of character with the preceding and with what follows in 34,1-10 that it must be judged as an addition.»

<sup>35</sup> Zu Recht schreibt B. Baentsch, *Exodus-Leviticus-Numeri*, HK I.2.1-2, Göttingen 1900-1903, 279: «Man möchte fast vermuten, dass Moses nach der Zusage v.14 ursprünglich gebeten hat: Lass mich deine Panim sehen. Die Antwort erfolgte v.20.»

te meine Hand über dich, während ich vorübergehe. (23) Dann ziehe ich meine Hand ab, und du kannst meine Rückseite sehen. Mein Angesicht aber kann niemand sehen.

Der Text ist sehr komplex. Ich möchte einige Gesichtspunkte paraphrasierend hervorheben. In *Vers 18* möchte Mose Gottes Herrlichkeit sehen. So unmittelbar und ungestört die verbale Kommunikation auch verläuft, Mose hat den Wunsch, diese durch eine noch direktere Form der Gottesbegegnung zu ergänzen. Die Sprache soll rückgebunden werden an den eigenen Augenschein. Mose will nicht nur hören, sondern auch sehen. In *Vers 20* heisst es dann kategorisch, dass kein Mensch den unverstellten Anblick des Angesichts Gottes ertragen kann. Dass dem Mose die Anwesenheit in der unmittelbaren göttlichen Sphäre gewährt wird, ist also eine ungewöhnliche Ausnahme. Wie das vor sich gehen soll, schildern die *Verse 21-23*: Gott zeigt Mose einen bestimmten Felsen, auf dem er die Ankunft Gottes erwarten soll. Wenn dann der *כְּבוֹד* sich nähert, wird Gott den Mose persönlich in eine schützende Felsspalte transportieren. Denn Mose muss aus dem Weg gestellt werden. Zusätzlich hält Gott die Hand über ihn. Auf diese Weise abgeschirmt, kann er das Vorüberziehen Gottes ungefährdet überstehen. Erst nachdem Gott schon vorbei ist, zieht Gott die Hand ab und gibt Mose den Blick auf die Szenerie frei. Dann wird er die Rückseite Gottes sehen können. Jemandem die Rückseite zuzukehren, ist Ausdruck des Unwillens, mit dieser Person weiterhin zu kommunizieren.<sup>37</sup> In Bezug auf Gott muss es aber als eine besondere Gnade gelten: Mose darf sehen, wo die menschlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten in Bezug auf Gott enden.

Für unseren Zusammenhang ist festzuhalten, dass der Text in allen Details die Vorstellung impliziert, dass Gott eine Gestalt hat, die nach dem Modell eines menschlichen Körpers gedacht ist.<sup>38</sup> Insbesondere die Entgegensetzung von Angesicht und Rückseite lässt dies erkennen. Das Lexem *עָבַר* «vorbeigehen» macht deutlich, dass sich Gott auch in Raum und Zeit bewegt. Gott steht nicht ruhig da, so dass Mose sein Gegenüber als Objekt umrunden und stu-

<sup>36</sup> Vers 19 wird im folgenden nicht berücksichtigt. Er stört den direkten Zusammenhang zwischen V. 18 und V. 20 und ist als sekundär zu bestimmen (so auch Baentsch, Exodus, 279; J. Jeremias, Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1977, 200; B.S. Childs, Exodus: A Commentary, OTL, London 1974, 595-596). Die Redaktion will wohl festhalten, dass die Gottesschau einer vorbereitenden Aktion bedarf. Zunächst muss Mose Gottes lebensförderlichen Segen erfahren (= Güte) und Gottes unverwechselbare Identität (= Namen) benennen können, ehe er in der Lage ist, Gott unvermittelt zu begegnen.

<sup>37</sup> Vgl. Jes 1,4 // Jer 7,24: Israel kehrt Gott den Rücken zu.

<sup>38</sup> Die meisten Exegeten weisen auf diesen Umstand nur knapp hin. Z.B. Baentsch, Exodus, 279: «starker Anthropomorphismus»; N. Sarna, Exodus, JPS Torah Commentary, Philadelphia u.a. 1991, 215: «daring anthropomorphism»; P. Heinisch, Das Buch Exodus, HSAT 1,2, Bonn 1934, 239 behilft sich mit der These, es handle sich um eine Vision, da doch für das AT gelte: «Für das leibliche Auge ist Gott absolut unsichtbar, da er reiner Geist, also unkörperlich ist.»

dieren könnte. Das unterscheidet diesen Text von anderen, in denen Gott thronend geschaut wird, wie etwa in Jes 6. Gottes Realität ist dynamisch und lässt sich nicht verobjektivieren.<sup>39</sup> Wenn es also in diesem Text als Satzsatz heisst, man könne Gottes Angesicht nicht sehen, so kann das nicht heissen, dass Gott gar keine wahrnehmbare Gestalt habe, eher das Gegenteil. Dass Mose Gottes Angesicht sehen könnte, würde er nicht von Gott selbst aus dem Weg gestellt, ist vielmehr vorausgesetzt. Darin liegt ja gerade die Gefahr für ihn, wohingegen das Sehen der Rückseite ohne Gefahr möglich zu sein scheint.

Einige Details der Schilderung der Szenerie deuten jedoch darauf hin, dass die Erscheinung Gottes die raumzeitlichen Beschreibungskategorien sprengt. Ein im Rahmen eines nicht-metaphorischen Verständnisses des Textes noch interpretierbares Phänomen scheint mir zu sein, dass Gottes Hand offensichtlich Moses ganzen Körper bedecken kann.<sup>40</sup> Man muss sich Gott lediglich als von riesenhafter Grösse vorstellen.<sup>41</sup> Dies ist ja auch in Jes 6 vorausgesetzt, wo geschildert wird, dass allein die Säume des Gewandes Gottes das Tempelgebäude ausfüllen (Jes 6,1). Eine wirkliche Durchbrechung der Vorstellbarkeit sehe ich erstens darin, dass Gott normalerweise nicht in Erscheinung tritt. Dass Gott in dieser Situation sichtbar wird, ist eine ganz aussergewöhnliche Möglichkeit, deren Bedingungen Gott zum Teil eigens schaffen muss, und es geschieht nur im Gegenüber zu einer herausragenden Einzelgestalt, eben Mose! Zweitens fällt auf, dass Gott Mose ergreifen und in die Felsspalte transportieren kann, ohne dass Mose Gelegenheit bekommt, von seinem Felsen aus Gott zu sehen. Es bleibt unanschaulich, wieso Mose den aus der Ferne heranschreitenden Gott von seinem Felsen aus nicht sieht. Merkwürdig ist drittens die Notiz, dass Gottes Hand Mose vor dem intensiven Glanz Gottes schützen muss, obwohl Mose in einer Felsspalte geborgen ist.<sup>42</sup> Ginge es lediglich um den Blickkontakt mit einem Körper, so würde die Felsspalte als Schutz sicher ausreichen. Die Hand Gottes ist doch wohl nur deshalb nötig, weil die Gefahr, die von Gottes Angesicht ausgeht, durch gewöhnliche Materie, und sei es Felsgestein, nicht abgeschirmt werden kann.

Alle Beobachtungen zusammengenommen machen deutlich, dass Gott zwar in Raum und Zeit real präsent ist, aber diese Dimensionen auf der anderen Seite auch wieder sprengt. Der Bericht ist unter der Voraussetzung eines naiv anthropomorphen Konzepts von Gott nicht restlos kohärent lesbar.

<sup>39</sup> Das AT dürfte empfunden haben, dass die Repräsentation Gottes durch ein statisch und stetig anwesendes Kultbild dem dynamischen Wesen YHWHs unangemessen ist.

<sup>40</sup> Gegen T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen<sup>3</sup> 1959, 89, der bereits die riesenhafte Grösse der Hand Gottes als Beleg für eine Durchbrechung der Raumkategorien namhaft macht.

<sup>41</sup> Vgl. M.S. Smith, *Divine Form and Size in Ugaritic and Pre-exilic Israelite Religion*, *ZAW* 100 (1988) 424-427.

<sup>42</sup> Wie Jeremias, *Theophanie*, 201 notiert, ist ein «doppelter Schutz» nötig.

Deshalb ist zu schliessen, dass eine metaphorische Aussage vorliegt. Der Text konnte die Realität der Gestalt Gottes nicht anders als in dieser gebrochenen Weise zur Sprache bringen. Gleichwohl benutzte er die Körpermetaphorik.

### 3. Ausblick

Metaphorische Aussagen, die Gott bestimmte Körperteile zuschreiben, sind im AT relativ häufig. Nicht selten entsteht der Eindruck, dass diese Metaphern so selbstverständlich gebraucht werden, dass ihr metaphorischer Charakter gar nicht mehr wahrgenommen wurde.<sup>43</sup> Fragt man nach dem kognitiven Gehalt, so wird deutlich, dass Gott eine Gestalt zugeschrieben wird. Diese transzendiert zwar deutlich die Körperlichkeit physischer Existenz, wird im AT aber auch kaum ohne einen raumzeitlichen Aspekt gedacht. Das AT hat deutlich empfunden, dass man von Gottes Gestalt den Aspekt der Hinfälligkeit und den der blossen Vorhandenheit nicht aussagen kann. Gott ist nicht einfach da wie ein Ding, das man betrachtend umrunden kann, ohne von Gott in irgendeiner Weise angesprochen, gefordert zu sein. Zusätzlich ist Gottes Kommen für das endliche Subjekt gefährlich. Eine statische und wirkungslose Existenzform blosser Vorhandenheit kennzeichnet vielmehr die Götzen, wie sie etwa Ps 115,4-7 spöttisch beschreibt. Aber Gott ist auch keine rein transzendente Grösse in völligem Jenseits zu Raum und Zeit.

Vier Impulse, die das AT der heutigen theologischen Urteilsbildung geben könnte, möchte ich noch thesenhaft nennen: (1) Weil Gott eine eigene Gestalt hat, ist es für das AT unproblematisch, sich vorzustellen, dass Gott als Gott in einer Theophanie in Erscheinung tritt.<sup>44</sup> Gottes Sein und Wirksamkeit muss nicht allein aus den meistens zweideutigen Erfahrungen der Weltwirklichkeit extrapoliert werden. Würde Gott keine Gestalt zugeschrieben, was sollte dann überhaupt in den Wahrnehmungsbereich des Menschen ein-

<sup>43</sup> Dieses Phänomen der Katachrese nimmt Jünger, *Metaphorische Wahrheit*, 100-101 zum Anlass, auf der Eigentlichkeit metaphorischer Rede zu bestehen: Die «metaphorische Katachrese ist geeignet, die ganze traditionelle Metapherntheorie in Frage zu stellen. Man könnte die metaphorische Katachrese als einen Hinweis darauf werten, dass die Metapher sehr wohl die Funktion des als herrschende Bezeichnung fungierenden Nennwortes oder gar die des mit Hilfe solcher Nennworte definierten Begriffs zu übernehmen in der Lage ist. Die Metapher würde dann in Ausnahmefällen in die Funktion eigentlicher Rede einrücken. Doch es besteht Veranlassung zu der sehr viel weiter gehenden ... Vermutung, dass auch die als herrschende Bezeichnung geltenden Wörter zum grossen Teil ursprünglich solche Metaphern waren.»

<sup>44</sup> Auch die Theophanieschilderung hat Anteil an dem die Raumzeit transzendierenden Charakter der Gestalt YHWHs. Einerseits wird deutlich, dass Gott in der Raumzeit sichtbar wird, da die Begleitumstände von Gottes Kommen klar benannt werden können. Andererseits sind die Texte bei der Beschreibung der Gestalt Gottes ziemlich zurückhaltend. Siehe Jeremias, *Theophanie*, 1.

treten? Obwohl das AT den Verweis auf das Reden Gottes bevorzugt (vgl. bes. Dt 4,12), verzichtet es nicht auf die Vorstellung, dass Gott in besonderen Ausnahmesituationen gesehen wird. Um es mit Rudolf Bultmann zu sagen: «Der Gedanke der Unsichtbarkeit Gottes im strengen Sinne ist überhaupt kein alttestamentlicher.»<sup>45</sup> (2) Ohne Zweifel ist es so, dass der Aspekt der körperlichen Realität Gottes nicht die eigentliche Stossrichtung der alttestamentlichen Aussagen bildet.<sup>46</sup> So wie die Rede von der Hand Gottes aber die unvermeidbare Voraussetzung für die Aussagen über das Handeln Gottes darstellt, so die Vorstellung einer die Dimension von Raum und Zeit einschliessenden Gestalt YHWHs die Voraussetzung für Gottes alles bestimmende Wirkmächtigkeit.<sup>47</sup> (3) Da die Körpermetaphorik, vor allem wenn bestimmte Gesten im Blick sind, häufig psychische Prozesse ins Auge fasst, bringt sie zur Sprache, dass Gott gefühlsmässig beteiligt ist, wenn Gott agiert. Gott ist zum Teil bis in die «vorbewussten» Schichten des Wesens hinein (שָׁדָי, z.B. Jes 42,1) involviert. Gott handelt auch nicht ausschliesslich aus der Ferne, etwa über einen leeren Raum hinweg, oder durch die Einschaltung von Mittlergestalten, sondern tritt persönlich in eine Relation zu Israel und zur Schöpfung. (4) Wenn Gott zu körperlich ablaufenden, nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung funktionierenden Prozessen in Kopräsenz treten kann, dann kann Gott auch in das Natur- und Weltgeschehen eingreifen, ohne dazu der Vermittlung des Glaubens zu bedürfen. So richtig es ist, dass nur der Glaube Gottes *Handeln* in der Geschichte als *Handeln Gottes* wahrnimmt, so gilt doch ebenso, dass der Glaube diesem Handeln eine objektive Realität zumisst. Verzichtet man auf diesen Anspruch ganz, steht man leicht in der Gefahr, alles in die Subjektivität des Einzelnen zu verlegen. Der Glaube kann dann zur Selbstsuggestion entarten.

Das Alte Testament mit seiner oft unbekümmerten und manchmal sogar kühnen Metaphorik kann uns inspirieren, die intersubjektive Wirklichkeit

<sup>45</sup> R. Bultmann, Untersuchungen zum Johannesevangelium, in: Exegetica, Tübingen 1967, 124-197 (182-183).

<sup>46</sup> Über den, freilich manchmal skurrile Züge annehmenden, Ausbau der Körpermetaphorik in der jüdischen Mystik vgl. G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit: Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Zürich 1962.

<sup>47</sup> Man kann auch fragen, ob nicht die nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und der Schoah populär gewordene Rede vom Leiden Gottes (vgl. etwa J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972) eine gewisse Form von körperlicher Realität Gottes impliziert. So argumentiert etwa M. Sarot, God, Passibility and Corporeality: Studies in Philosophical Theology 6, Kampen 1992, bes. 209-243.



Gottes auch auf dem Boden eines von der modernen Physik dominierten Realitätsverständnisses innovativ zur Sprache zu bringen.<sup>48</sup>

*Aaron Schart, Marburg*

<sup>48</sup> Mir scheint z.B. der Vorschlag von Pannenberg, Systematische Theologie, 414 sehr lohnend, den physikalischen Feldbegriff als Metapher zu nutzen: «Jedenfalls aber lässt sich ... sagen, dass die biblischen Aussagen über den Geist Gottes der modernen, zuerst von Michael Faraday konzipierten Vorstellung eines universalen Kraftfeldes, im Verhältnis zu dem alle materiellen, korpuskularen Gebilde als sekundäre Manifestationen zu betrachten sind, sehr viel näher stehen als der klassischen Vorstellung von Gott als *Nus*.»

Schaubild 1: Statistik: Körperteile von Mensch und Gott

	Körperteil		Gesamt	Mensch
Körper als Ganzer				
	Fleisch	בשר	270	169
	Knochen	עצם	129	
	Luft, Wind	רוח	389	140
	Blut	דם	360	
Kopf		ראש	613	
	Gesicht	פנים	400	
	Auge	עין	866	
	Nase	אף	414	
	Mund	פה	498	
	Lippe	שפה	178	
	Zunge	לשון	117	
	Ohr	אזן	188	180
	Kehle	נפש	757	700
Inneres		קרב	227	
	Herz	לב	858	814
Extremitäten				
Arm	Hand	יד	1618	1400
	Rechte	ימין	147	140
	hohle Hand	כף	195	
Bein		רגל	259	
	Fuss	פעם	118	
Flügel		כנף	110	0

Schaubild 2

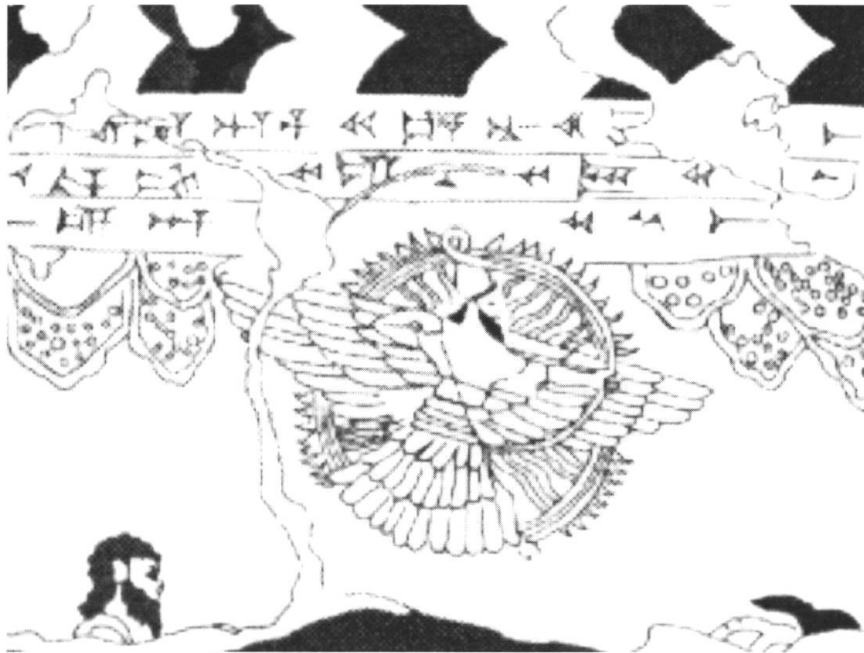


Schaubild 3

