

„Der Fels“

Beobachtungen im Umfeld einer theologischen Metapher

Georg Fischer SJ, Innsbruck

Mose beginnt in seinem Lied in Dtn 32,4 sein Sprechen über Gott mit dessen Titulierung als „der Fels“. Da dieses Wort in Dtn 32 noch siebenmal begegnet,¹ handelt es sich um die „programmatische Einführung“² eines Leitmotivs, das nicht nur einen *markanten Abschluss-Akzent* für die Theologie des Buches Deuteronomium, sondern auch einen *prägnanten Auftakt* für die weitere Rede von Gott in anderen Büchern des AT setzt.

Die *Wahl dieses Themas* für den Jubilar legt sich nahe, und das aus mehreren Gründen. Neben der Leidenschaft für sein Fach ist der Geehrte auch ein passionierter Bergsteiger: Es bedarf einer ziemlichen Begeisterung, jeweils seinen Geburtstag (im Jänner!) bevorzugt mit einem Schneebiwak auf einem höheren bayrischen Gipfel zu verbringen und zu feiern. Außerdem hat er bereits ein besonderes Augenmerk auf die Verbindung von geographischen Angaben und Theologie gelegt,³ sodass die Aufmerksamkeit auf diese spezielle Gottesbezeichnung eine Art Fortführung dazu bilden kann. Schließlich hat der Jubilar, mit dem mich sowohl München als der gemeinsame Studien- und Lehr-Ort als auch gemeinsame Bergtouren verbinden, einen deutlichen Schwerpunkt seiner Forschung in der Philologie und der exakten sprachlichen Analyse.⁴ Der folgende Beitrag möchte auf dieser Linie einige Aspekte an den Motiven Fels und Berg aufzeigen, vor allem auch unter der Rücksicht ihres theologischen Gebrauchs.

A. Jhwh – ein Berggott?

Im Zuge einer Auseinandersetzung zwischen Israel und den Aramäern wird die Einstellung der Letzteren in 1 Kön 20,28 zitiert: „Ein Gott der Berge ist Jhwh, aber er ist kein Gott der Täler.“ Fremdeinschätzungen haben in der Regel durch ihre Außen-sicht ein gutes Stück an Objektivität und Wahrheitsgehalt, was hier für den ersten Teil, nämlich *Jhwhs Beziehung zu Bergen*, durchaus zutreffen mag. Doch die zweite Aussage ist eine klare Fehleinschätzung, wie sich im weiteren Verlauf des Konflik-

¹ In den Versen 13.15.18.30f.37, davon mit Ausnahme von V. 13 immer in theologischer Verwendung.

² Braulik, Deuteronomium, 228.

³ Bartelmus, Topographie.

⁴ Siehe u. a. seine Grammatik („Einführung in das Biblische Hebräisch“) sowie die Akzente seines Sammelbandes „Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation“. Dazu kommt ein starkes musikalisches Interesse, wie die „Theologische Klangrede“ belegt.

tes (Niederlage in der Jesreel-Ebene, 1 Kön 20,29f) zeigt, ohnehin aber schon bei vernünftiger Betrachtung erkennbar wäre, da Berge sich immer über Tälern erheben und somit beide untrennbar zusammengehören.

Wenn in der Bibel Berge öfter mit Gott in Verbindung gebracht werden, ist das *nicht spezifisch* für die jüdisch-christliche Offenbarungsreligion.⁵ Berge gelten in vielen Kulturen und Völkern als Sitz von Gottheiten, als „heilig“ oder als Berührungspunkte von Himmel und Erde. Die biblische Gott-Rede nimmt einerseits an diesen allgemein menschlichen Erfahrungen teil, hebt sich aber andererseits durch den Reichtum einer Fülle weiterer Metaphern für Gott⁶ deutlich ab. Von daher ist das Sprechen von Jhwh als Fels immer vor diesem grundsätzlichen Hintergrund zu sehen, als *eines* von vielen Bildern⁷ für Gott.

Eine besondere *Beziehung von Jhwh zu erhöhten Orten* wird an vielen Stellen der Bibel deutlich. Abraham wird in Gen 22,2 angewiesen, seinen Sohn Isaak „auf einem der Berge zu erhöhen“. Am Gottesberg Horeb erscheint Jhwh Mose, beruft ihn und gibt seinen Namen (Ex 3).⁸ Der gleiche Berg wird als Sinai zum Berg der Offenbarung sowie des Bundesschlusses mit dem Volk (ab Ex 19) und okkupiert in alle anderen Orte dominierender Weise das Zentrum der Tora (bis Num 10). Aaron stirbt am Gipfel des Berges Hor (Num 20,28), Mose auf dem Nebo (Dtn 34), jeweils auf göttlichen Auftrag hin.⁹ Diese Liste ließe sich noch lange fortsetzen; es sei abschließend nur noch Elija am Karmel sowie erneut am Horeb erwähnt (1 Kön 18f).

Die innere Nähe Jhwhs zu höher gelegenen Orten spiegelt sich auch in der Erwählung des „Berges Zion“ (ab 2 Kön 19,31; Jes 4,5 ...), des *Tempelberges in Jerusalem*. Das Errichten von Gotteshäusern an erhöhten Plätzen hat viele altorientalische Parallelen.¹⁰ Auf dem Hintergrund solcher Traditionen ist wohl auch die Erwählung des Zion zu verstehen, als der Stätte, wo Jhwh seinen Namen verehrt haben möchte (Dtn 12; dort aber noch nicht so genannt). Der zentrale Kult erfolgt besonders im nachexilischen Israel dort auf jenem „Berg“, zu dem man hinaufzieht.¹¹

⁵ Ritzhaupt, Wegzeichen, 13–22. Dieses Buch ist nach wie vor ein Klassiker für ein christliches Verständnis des Bergsteigens; es geht im 2. Kapitel (26–38) auch auf biblische Aspekte ein. – Fabry, צַיָּר, 981, verweist auf den Gebrauch von akk. *šadû* „Berg“ für eine Gottheit in Mesopotamien.

⁶ Z. B. Hirte, König, Lehrer, Erlöser, Bildner, ...

⁷ Gregor d. Große, Expositio, 2, schreibt im Prolog zur Erklärung des Hohenliedes bezüglich des Gebrauch von Bildrede: „Allegoria enim animae longe a deo positae quasi quandam machinam facit, ut per illam leuetur ad deum. ... Rebus enim nobis notis, per quas allegorias conficiuntur, sententiae diuinae uestiuntur et, dum recognoscimus exteriora uerba, peruenimus ad interioram intelligentiam.“

⁸ Der Jubilar hat sich schon früh ausführlich mit der Schlüsselstelle der Jhwh-Offenbarung auseinandergesetzt (Bartelmus, HYH, 226–235) und deutlich gemacht, dass das Gewicht von Ex 3,14 nicht auf der Existenz, dem „Sein“ Gottes liegt, sondern dass es „eine Art ‚Gebrauchsanweisung‘ für den rechten Umgang mit dem in der gleichen Szene mitgeteilten Jahwenamen“ darstellt (233).

⁹ Num 20,25 bzw. Dtn 33,49f.

¹⁰ Keel, Welt, 100–105.

¹¹ Talmon, הַר, 480. – Die Erhabenheit des Tempelberges und das Aufsteigen zu diesem Berg Gottes werden wiederholt geschildert; siehe u. a. Mi 4,1f.//Jes 2,2f. sowie die Wallfahrtspsal-

Was auch immer historisch voraus liegen mag, in den jetzigen Texten findet sich Jhwh *mit Bergen* sowohl außerhalb Israels als auch innerhalb des Landes *eng verbunden*. Dennoch wäre es unangemessen, von ihm als einem „Berggott“ zu sprechen. Zu intensiv sind seine Beziehungen auch mit anderen Bereichen der Schöpfung,¹² und insbesondere mit den Menschen. Auch der vermutliche Ursprung des Namens Jhwh spricht eher dagegen.¹³

B. Ein breites Vokabular

Die gebirgige Landschaft Israels spiegelt sich in den vielen Ausdrücken der hebräischen Sprache für sie. Neben den schon erwähnten „Berg“ und „Fels“ finden sich *vielen weitere Bezeichnungen*. Zu ihnen zählen u. a.:

- סלע „Fels“ in Ri 6,20, mehrmals auch für Gott, z.B. Ps 18,3; 31,4;
- כף¹⁴ „Fels“ in Jer 4,29; Hi 30,8; Sir 40,14;
- שן „(Fels-) Zahn“ in 1 Sam 14,4f; Hi 39,28; Sir 40,15;
- משנב „Anhöhe“, als Zufluchtort, in Jes 33,16; Jer 48,1 und einigen Psalmen;
- חגוי „Klüfte“ in Jer 49,16; Ob 3; Hld 2,14;
- סעיף „Ritze“ in Ri 15,8.11; Jes 2,21; 57,5;
- נקרה „Fels-Spalte“ in Ex 33,22; Jes 2,21;
- נקיק „Spalte“ in Jes 7,19; Jer 13,4; 16,16;
- מדרנה „(Felsen-) Steige, hoher treppenartiger Berg“¹⁵ in Ez 38,20; Hld 2,14.

Weitere mit Bergen zusammenhängende Wörter sind:

- במה „Höhe“, z.B. in Dtn 33,29; Mi 1,3; Am 4,13;
- מעוז „Bergfeste, Schutz“, in Zusammenhang mit Gott in Dan 11,38; Jer 16,19 und auch an anderen Stellen;
- מצד „Berghöhe, -gipfel“ in 1 Sam 23,14.19 und öfter;
- מרום „Höhe“ in 2 Kön 19,23; Ez 17,23 und oft sonst;
- קרן „Horn“ für einen Berggipfel in Jes 5,1;
- כתף „Schulter, Berglehne, Abhang“ in Num 34,11; Jes 15,8 usw.;
- רכס* „Felsblöcke / Bergsattel“ (?), nur in Jes 40,4.

Dazu kommen noch mehrere Bezeichnungen für „Hügel“, wie נבעה, עפל oder שפי.

men (bes. Ps 122; 125; 132). Aus der Sicht eines Alpenbewohners ist er mit einer Höhe von 725,4 m und weniger als 65 m Differenz zum Kidrontal (Kroll, Spuren, 173) allerdings kaum mehr als ein Hügel.

¹² Z. B. Ps 24,1f, mit der ganzen Erde, allem, was sie erfüllt, auch den Meeren und Flüssen.

¹³ Die Wurzel *hwh* „wehen, fallen“ dürfte im Hintergrund des Gottesnamens stehen, möglicherweise für das Wirken eines Wettergottes (so bereits J. Wellhausen).

¹⁴ Vgl. dazu die aus dem Aramäischen stammende Bezeichnung Kephass für den Apostel Simon (Petrus) in Joh 1,42; 1 Kor 1,12; 3,22 u. ö., bzw. dessen griechische Entsprechung πέτρος für ihn, z. B. in Mt 16,18. – Die folgenden Aufzählungen sind nicht vollständig. Ihre Anordnung ist nicht alphabetisch, sondern geht vom eher Allgemeinen zum Besonderen bzw. Seltenen.

¹⁵ So Gesenius-Buhl, Handwörterbuch, 400; Koehler-Baumgartner, Lexikon, 522, schlagen für den seltenen Begriff „Felsstufe, Bergstrasse“ vor. Die Revidierte Elberfelder Bibel gibt ihn in den Anmerkungen mit „Felsenterrassen“ wieder.

Ein Blick auf die verschiedenen Ausdrücke lässt die *Sonderstellung* von צור bezüglich seiner Verwendung als theologischer Metapher deutlich hervortreten. Nur מצור „Bergfeste, Schutz“ sowie סלע „Fels“ können mit einigen Belegen für Gott aufwarten, sind aber von Häufigkeit und speziellem Profil nicht mit dem ersten Begriff vergleichbar. Nach einem kurzen Blick auf „Bergsteigen“ im AT (C) wollen wir uns deswegen dann (D) auf den Gebrauch von צור für Gott konzentrieren.

C. Bergsteigen im AT

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, alle entsprechenden Texte dazu oder auch nur einige in großer Ausführlichkeit zu besprechen. Es sei nur die Aufmerksamkeit auf das Bergsteigen als *ein kaum beachtetes Motiv* innerhalb der alttestamentlichen Forschung gelenkt, wobei die Verbindung von עלה „hinaufsteigen“ und הר „Berg, Gebirge“ leitend sein soll.

Sie begegnet *zum ersten Mal innerhalb der Sinai-Perikope*, und dort gleich öfter. Ex 19,12f. warnen, dass das Volk vorzeitig auf den Berg steigt; erst beim Ertönen des Widderhorns darf es den Aufstieg antreten.¹⁶ Mose, der bereits in 19,3 „zu Gott aufgestiegen“ war und der ihm in V. 8 die Antwort des Volkes zurückgebracht hatte, steigt in V. 20, nun schon zum dritten Mal, auf den Berg, diesmal von Gott gerufen, der seinerseits daraufhin „hinuntersteigt“ – was alle Vergöttlichung von Bergen und jegliche Mythologisierung des Bergsteigens von vornherein ausschließt bzw. relativiert. Das Göttliche gehört noch einmal in eine andere, höhere, sogar über Gipfel hinausragende Dimension.

In Ex 24,12 erhält Mose erneut den Befehl zum Besteigen des Sinai, was er in einer *dreistufigen Bewegung* auch vollzieht. V. 13 schildert das Moment des Aufbrechens, zusammen mit Joschua, V. 15 das Unterwegssein beim Höhersteigen und V. 18 schließlich das Erreichen der Gipfelregion, die von Wolken umhüllt ist und in der er dann 40 Tage verweilt. Dem Aufsteigen in die Höhe entspricht ein Zugelassenwerden von Gott in immer größere Nähe, wie die sorgfältig gewählte Verteilung der Personen von Ex 24 spiegelt.¹⁷

Moses längeres Verweilen am Berg erfährt durch die Ereignisse von Ex 32 ein jähes Ende. Zur Aufarbeitung dieses Vergehens begibt sich Mose wiederholt¹⁸ auf den Berg zu Gesprächen mit Gott, das letzte Mal in 34,4, auf göttlichen Befehl zwei Verse zuvor. Dabei erhält er dann dessen Selbstmitteilung in der „Gnadenformel“

¹⁶ Tatsächlich kommt es jedoch nie zu einer Verwirklichung dieser Erlaubnis, weil das Volk nach dem Hören des Dekalogs in Ex 20,18–21 Mose um die weitere Vermittlung mit Gott bittet und selber Distanz halten will. – Eine solche vornehme Zurückhaltung kennzeichnet auch heute die Einstellung vieler Menschen gegenüber dem Bergsteigen und beraubt sie, wie damals die Israeliten, einer Chance zu einer intensiven und unmittelbaren Gottesbegegnung.

¹⁷ Das Volk (V. 3–8, in Fortsetzung zu Ex 19f.) steht unten, am Fuß des Berges. Aaron, seine zwei Söhne Nadab und Abihu sowie die 70 Ältesten dürfen eine Stufe höher hinauf (24,1.9–11). Dabei grenzt dann 24,14 klar ab gegenüber dem Privileg, das Mose und mit ihm Joschua geschenkt wird. – Dohmen, Exodus, 199 und 207, spricht in diesem Zusammenhang von „Bereichen der Heiligkeit“ sowie von „topographischer Differenz“.

¹⁸ Es gibt keine andere Gestalt der Bibel, von der so häufig Besteigen von Bergen erwähnt wird (Fischer, Mosebild, 118 mit Anm. 116). Die beiden folgenden Absätze unterstreichen noch weitere Aspekte am „Bergsteiger“ Mose.

(H. Spieckermann), das sogenannte „Privilegrecht“ (J. Halbe) und erneut beschriftete Bundestafeln. Sein bei der Rückkehr strahlendes Gesicht (34,29–35) macht für das Volk die *einzigartige Vertrautheit* Gottes mit Mose sichtbar, die in jenen Zeiten des Verweilens oben bei ihm gewachsen ist.

In Num 20,25 gibt Gott Mose den Auftrag, Aaron und seinen ältesten noch lebenden Sohn Eleasar auf den Berg Hor „aufsteigen zu lassen“ (הלך hi). Meines Wissens ist dies die einzige Stelle, an der im AT von „*Bergführen*“¹⁹ die Rede ist. Getreu führt Mose dies in V. 27 aus und trägt so dazu bei, dass Aaron nach Gottes Plan auf einem Berggipfel sein Amt als Hoherpriester übergeben und dann sterben darf (V. 28).

Dieselbe Motiv-Kombination begegnet bei *Moses Lebensende* wieder. Sein Tod auf dem Berg²⁰ parallelisiert den Abschied der beiden Brüder, wird aber viel ausführlicher inszeniert. Die erste Anweisung Gottes dazu ergeht in Num 27,12f., ohne dass eine Ausführung erfolgt. Es bedarf seines neuerlichen Befehls²¹ in Dtn 32,49f., den Mose dann, nach dem Segen von Dtn 33, in 34,1 befolgt. Auch für ihn wird Sterben zu einer Gipfel-Erfahrung der Begegnung mit Gott, in Aufnahme früherer Höhepunkte seines Lebens, am Sinai.

Nach diesem Blick auf manche Stellen in der Tora sollen kurz noch einige weitere Aspekte des Gehens auf die Berge skizziert werden.

a) Die *Verbindung von „Berg“ und „Recht“*, welche in der Gesetzgebung am Sinai aufs Engste geknüpft wird, zieht in anderen Texten weiter. Die Prophetin und RichterIn Debora residiert im Gebirge Efraim, und die Israeliten steigen dorthin zu ihr hinauf zur Rechtssprechung (Ri 4,5). In ähnliche Richtung weisen die Völkerwallfahrt in Mi 4,2//Jes 2,3 sowie die Torliturgie Ps 24,3.

b) Das Aufsteigen in die Höhe kann auch aus *Anmaßung* erfolgen oder damit zusammenhängen. Dazu zählen Sanheribs Rede in 2 Kön 19,23//Jes 37,24, Babels Denken in Jes 14,13, die Anklage an fehlgeleitete Menschen in Jes 57,7 und das eigenmächtige Hinaufziehen des Volkes zur Eroberung des Landes in Num 14,40.44, mit dessen Aufnahme in Dtn 1,41.43. Symbolisch drückt sich darin ein ungesundes Streben nach Überlegenheit bzw. eine Haltung des Ungehorsams aus.

c) Auf Berge zu steigen wird ebenfalls bei *Auseinandersetzungen* erwähnt. Sie können gegensätzlich ausgehen. Zur Rettung führt es bei Barak am Tabor (Ri 4,12) sowie bei der Zusage in Ob 21. Drei weitere Passagen haben einen negativen Ausgang.²²

¹⁹ Dieser Beruf hat zu den Träumen des Geehrten gezählt. Er hat sich, zumindest teilweise, darin realisiert, dass er unzählige Menschen auf kameradschaftlicher Basis in die Berge mitgenommen und ihnen damit schöne Erlebnisse geschenkt hat.

²⁰ Bei Mose ist es der Berg Nebo im Land Moab, im Gebirge Abarim. – Als Mitglied der Münchner Bergwacht (1974–76) und, seit dann, der Bergrettung Innsbruck sind mir auch Risiko und Gefahr des Bergsteigens nicht fremd.

²¹ Die Nicht-Erfüllung des göttlichen Auftrags innerhalb von Num scheint ein deutliches Zeichen für eine bewusste Zusammenarbeit der Tora, besonders beim Abschluss in deren letzten beiden Büchern.

²² Abimelech am Berg Zalmon (Ri 9,48f. mit V. 53f.); der Kraftakt Simsons mit den Stadttoren von Gaza (Ri 16,3 mit V. 30); der Militär-Oberst, der Elja holen will (2 Kön 1,9f.) – alle diese Personen sterben jeweils selber bald darauf im weiteren Verlauf der Erzählung.

d) Die erhöhte Lage von Bergen ist günstig für die *Weitergabe von Nachrichten*. So erhält die „Evangelistin“²³ in Jes 40,9 den Auftrag, zur Verkündigung der Freudenbotschaft von Gottes Kommen auf einen hohen Berg zu steigen. Im Kontrast dazu muss eine weibliche Figur in Jer 22,20 gleich drei Gebirge besteigen für die laute Ansage des Untergangs.²⁴

e) In einem weitgehend bergigen Land wie Palästina ist selbstverständlich, dass auch *viele Arbeiten* (Terrassierungen, Bebauen, usw.) auf den Höhen und ihren Hängen zu geschehen haben. Einmal wird das Hinaufsteigen zur Holzgewinnung eigens erwähnt, in Hag 1,8, für den Bau des zweiten Tempels: „Steigt hinauf ins Gebirge und bringt Holz ...!“²⁵

Was heute für viele eine große Leidenschaft geworden ist und auch therapeutisch eingesetzt wird, das *Klettern*, findet sich bereits im AT, allerdings nur in einem einzigen Beleg. Nachdem 1 Sam 14,4f. von „Felszähnen“ zu beiden Seiten von „Pässen“ gesprochen hatte, schildert V. 13, wie Sauls Sohn Jonatan „auf seinen Händen und seinen Füßen hinaufstieg“, und ebenso sein Waffenträger. Die Zuhilfenahme der Hände zur Fortbewegung ist wegen des steilen Geländes notwendig und deutet klar auf Klettern hin. Die Seltenheit seiner Erwähnung in der Bibel lässt den außerordentlichen Wagemut und die Geschicklichkeit Jonatans hervortreten. – Nach diesen flüchtigen Blicken auf Bergsteigen im AT können wir uns nun dem Hauptthema zuwenden.

D. „Fels“ für Gott

Die *Verwendung* von צֵרַר für Gott setzt, wie gesehen, am Ende der Tora in Dtn 32 massiv mit sieben Vorkommen ein. Sie zieht weiter in der Rahmung der Samuelbücher mit den Gebeten Hannas und Davids in 1 Sam 2 und 2 Sam 22, zeigt einen deutlichen Akzent auch in Jesaja und hat ihren Schwerpunkt in den Psalmen. Dies weist auf eine breite zeitliche Streuung hin, nahezu über das ganze letzte halbe Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung.²⁶

Die sieben theologisch gebrauchten Belege im Lied des Mose in Dtn 32 lauten:

- V. 4 „Der Fels – vollkommen ist sein Tun, denn all seine Wege sind Recht ...“
- V. 15 „... und es (das Volk) hielt für nichtig den Fels seiner Rettung“
- V. 18 „Den Fels, der dich gebar, täuschtest/vergaßt du“²⁷

²³ Die an sich ambivalenten Fügungen „Freudenbotin (für) Zion/Jerusalem“ sind von Jes 41,27 und 52,7 (auch wenn es sich dort um eine männliche Person handelt) eher als symbolische Gestalten zu verstehen, die etwas für Zion und Jerusalem auszurichten haben.

²⁴ Fischer, Jeremia, 665f.

²⁵ Dieser Spruch steht auch über dem Eingang der neu gebauten Synagoge in Innsbruck.

²⁶ Dafür sprechen u. a. auch die beiden Erwähnungen von aramäisch צֵרַר, wohl für Gott, in Dan 2,35.45 sowie jeweils mindestens zwei theologisch gebrauchte Belege in Jesus Sirach (4,6; 51,12) und in Qumran (Fabry, צֵרַר, 982f). – Die bisher umfassendste Untersuchung zu unserer Thematik stammt von Eichhorn, Gott, 30–91. Ihm geht es vor allem um die „Erhellung des Horizontes“ dieser besonderen Bildrede, der für ihn am Jerusalemer Heiligtum und in der institutionellen Offenbarungsvermittlung liegt. Beide Momente erweisen sich aus heutiger Sicht als fraglich.

²⁷ Die hebr. Verbform ist unregelmäßig; beide Ableitungen (ob von נָשָׂא II hi oder von נָשָׂא I q) sind gebräuchlich.

- V. 30 „... wenn nicht ihr Fels sie verkaufte“
- V. 31 „... denn nicht wie unser Fels ist ihr Fels ...“
- V. 37 „Und er wird sagen: ‚Wo sind ihre Götter, der Fels, auf den sie vertrauten?‘“

V. 4 setzt den Auftakt für das inhaltliche Reden über Gott und gibt das Leitmotiv vor, dass Jhwh *absolut verlässlich, gerecht, treu* und ohne Falsch ist. Alle weiteren Stellen, mit Ausnahme von V. 31, schildern die belastete Beziehung zwischen ihm und seinem Volk. Auf die Missachtung seiner helfenden (V. 15; vgl. Ps 89,27) und seiner mütterlichen (V. 18)²⁸ „Felsen“-Rolle reagiert auch Gott abweisend, mit Preisgabe an Andere (V. 30) und provokanter Anfrage (V. 37; ähnlich Jer 2,28, im Umfeld der Parallele zur Aussage von V. 18 [s. vorige Anm.]). Dazwischen steht in V. 31 die Erkenntnis der Feinde, dass Israels Gott („ihr Fels“, nochmals Ps 78,35) nicht mit ihrem eigenen Gott („unser Fels“) zu vergleichen ist. Die Metapher „Fels“ für Gott hat in Dtn 32 die Funktion, als zentrales Leitmotiv verschiedene wichtige Aspekte an Jhwh zu verbinden und damit dem Reichtum der theologischen Aussagen des Moseliedes eine *innere Mitte* zu geben.

Die zuvor im Bekenntnis der Feinde ausgedrückte *Unvergleichlichkeit*²⁹ Jhwhs prägt auch die nächsten Vorkommen im Lied der Hanna (1 Sam 2,2 „... und nicht ist ein Fels wie unser Gott“) und im Dankgebet Davids (2 Sam 22,32//Ps 18,32 „... und wer ist ein Fels, außer unserem Gott?“). Letzteres setzt schon zu Beginn diesen Akzent, indem die Reihe der Anrufungen in V. 2 mit „Jhwh, mein Fels“ (dafür aber das andere Wort, סלע) beginnt und ihn dann in V. 3 mit „mein Fels-Gott“ (hier צור) noch betont. Zusätzlich formuliert David fast gegen Ende in V. 47 und damit einer Rahmung gleichkommend: „... gepriesen sei mein Fels, und erhöht sei Jhwh, der Fels meines Heils“.³⁰ Wenige Verse später, in seinen „letzten Worten“ in 2 Sam 23,3, findet sich in seinem Mund erstmalig die Wendung „Fels Israels“ (nochmals Jes 30,29).³¹

In manchen *Davidpsalmen* findet diese Akzentuierung eine Fortsetzung. Ps 19,15 fasst am Ende zusammen mit „Jhwh, mein Fels und mein Erlöser“.³² Von der Position im Gegensatz dazu, und in Anlehnung an Ps 18//2 Sam 22, bringt Ps 28 bereits im Eröffnungsvers die Anrufung „... mein Fels, schweige nicht von mir weg!“ (Ps 28,1). Ebenfalls nahe am Anfang steht die Bitte von Ps 31,3 „Sei mir ein

²⁸ Schon V. 6 hatte von Gott als Vater gesprochen, sodass beide elterlichen Seiten in Dtn 32 prominent vertreten sind. Das Bild des Felsens in Verbindung mit Gebären begegnet wieder in der prophetischen Anklage von Jer 2,27, sowie in Jes 51,1(f.), dort vermutlich mit Bezug auf Abraham.

²⁹ Van der Woude, צור, 542, sieht darin ein Schwergewicht der theologischen Verwendung.

³⁰ Ps 18 differiert leicht in Einzelheiten; in V. 3 heißt es „mein El, mein Fels“, und in V. 47 fehlt das zweite Vorkommen von „Fels“. – „Fels unseres Heils“ begegnet noch in Ps 95,1, der Lobpreis auf Jhwh als „mein Fels“ im Mund Davids wiederum in Ps 144,1.

³¹ Fabry, צור, 976, nennt als charakteristisch für die theologische Verwendung von צור, dass es „keine frequenten Wortverbindungen“ gibt. Ich habe keine mehr als zweimal begegnenden Fügungen feststellen können.

³² Die beiden Begriffe entsprechen den zwei Hauptteilen von Psalm 19, mit Ausrichtung auf die Natur und die sozialen Beziehungen: Alonso Schökel, *Trenta Salmi*, 103.

Fels der Zuflucht!“,³³ wobei dann V. 4 mit dem anderen Wort für „Fels“ gleich bestätigt, dass Gott bereits solcher Schutz für den Sprecher ist. Spitzenaussagen bietet Ps 62 mit dem wiederholten Refrain „Nur er ist mein Fels und meine Hilfe ...“ (V. 3,7) sowie mit der Formulierung „Fels meiner Kraft“ in V. 8 für Gott. David, der große König und exemplarische Beter, hat in Jhwh festen Halt und Zuversicht gefunden und wird darin zum Beispiel für sein ganzes Volk und alle Leser.

Auch *andere Psalmen* verwenden das Bild des Felsens für Gott. In Ps 42,10 unterstreicht die Bezeichnung Gottes als „mein Fels“ (mit סלע) den Kontrast mit Lage und Empfinden des Sprechers. Die über den Tod hinausgehende Festigkeit und Verlässlichkeit Gottes bringt Ps 73,26 mit der singulären Wendung „Fels meines Herzens“ zum Ausdruck. In Aufnahme von Dtn 32,4 bekräftigt Ps 92,16, dass an Gott, „meinem Fels“, „kein Unrecht“ ist.³⁴ Es ist ebenso wie in Ps 19,15 der Schlussvers, während Ps 94 im vorletzten Vers 22 von Gott als dem „Fels meiner Zuflucht“ spricht.

Nicht ganz so häufig wie in den Psalmen, doch ebenfalls mehrmals begegnet die Metapher bei *Jesaja*. Es beginnt mit dem einzigen negativ konnotierten Beleg in Jes 8,14; in einer Verkehrung der theologischen Metapher spricht der Prophet von Gott als „Fels des Strauchelns“, was als *Gericht* über Israel zu deuten ist.³⁵ Nur hier ist innerhalb des hebr. AT צרר für Gott mit Unheil verbunden.³⁶

Vier weitere Belege in *Jesaja* führen die metaphorische Rede weiter. Zunächst erfolgt in Jes 17,10 der Vorwurf, Israel habe den „Fels deiner Zuflucht“ „vergessen“ (vgl. Ps 31,3 und Dtn 32,18). Dann stellt Jes 26,4, in einmaliger Formulierung, Jhwh als „Fels der künftigen Zeiten“, d. h. für alle Ewigkeit, vor. Die neue, zum Heil gewandelte Situation kommt in Jes 30,29 zum Ausdruck, das wie 2 Sam 23,3 Gott als „Fels Israels“ tituliert. Auch Jes 44,8 scheint sich mit „es gibt keinen Fels“ in gewohnten Bahnen zu bewegen; doch geht es insofern über die Unvergleichlichkeitsaussage von 1 Sam 2,2 hinaus, als die Feststellung hier absolut gilt: *Nur* Jhwh (vgl. Ps 62) hat die Eigenschaften, die in der Natur Felsen zukommen. – Offenbar heben die späteren Stellen in *Jesaja* die erste, negative (in 8,14) auf, in Richtung der gewohnten, positiven Verwendung.

Hab 1,12 bringt noch einmal Neues, mit der *einzigsten Vokativ-Anrede* Gottes als „Fels“. In der zweiten Klage des Propheten über die Einsetzung von Feinden zum Gericht, noch im Eingangsvers, wendet er sich vertrauensvoll mit dieser Bezeichnung an Jhwh (zuvor im Parallelismus, ebenfalls als Vokativ). „Fels“ steht dabei in Spannung mit der Situation der Gläubigen, die vom Untergang bedroht und durch Umbrüche gefährdet sind.

*

³³ Sehr ähnlich ist das Gebet in Ps 71,3: „Sei mir ein Fels der Wohnung!“, das im Hebräischen nur im letzten Buchstaben verschieden ist. Noch im selben Vers erfolgt, wie in Ps 31,4, die Bestätigung dafür, dass Gott dieser Bitte schon entsprochen hat.

³⁴ Eine ähnliche Aussage, doch in einem bildhaften Vergleich, bietet Ps 36,7 in Anrede an Jhwh: „Deine Gerechtigkeit ist wie die Berge Els“.

³⁵ Treffend dazu Beuken, *Jesaja*, 230.

³⁶ Doch sind die beiden aramäischen Vorkommen in Dan 2,35.45 (s. bereits oben Anm. 26) ebenfalls als Gerichtsbild zu deuten.

Die Benennung Gottes als „Fels“ begegnet in der Hebräischen Bibel *recht häufig*. Mindestens 33 der insgesamt 74 Belege von צור bezeugen dessen theologischen Gebrauch. Die *Verteilung* ließ deutliche Akzente erkennen, die in Dtn 32, der Rahmung der Samuelbücher, Jesaja und den Psalmen liegen. Die Verwendung dieser markanten Metapher für Gott geht zumeist in zwei Richtungen: Grundlegend ist die Aussage der Zuverlässigkeit, sodass viele Stellen *Vertrauensbekenntnisse* sind. Auf der anderen Seite finden sich im Kontext öfter damit kontrastierende Verhaltensweisen (z. B. Dtn 32,15.18; Jes 17,10); in diesem Zusammenhang dient der Gebrauch der Metapher der *Konfrontation* und Bewusstmachung.

Die Erfahrung aus der Natur, dass Felsen etwas *sehr Beständiges, Festes* sind,³⁷ bildet eine Wurzel für ihre Verwendung in der theologischen Bildsprache. Der andere Hintergrund dürfte in der Funktion von Felsen liegen, in der damaligen Zeit als *Zufluchtsorte* gedient zu haben.³⁸ Von daher leiten sich leicht die inhaltlichen Schwerpunkte der für Gott gebrauchten Metapher ab: Wo von Gott als „Fels“ gesprochen wird, geht es um seine „Hilfe ..., den von ihm gewährten Schutz ..., die bei ihm gefundene Geborgenheit ..., sein rettendes Handeln ... und seine unerschütterliche Treue“.³⁹

E. Zum Abschluss

Die Rede von Gott als „Fels“ ist *charakteristisch für die Hebräische Bibel*. Bereits die griechische Übersetzung der LXX hat Probleme damit und gibt zumeist statt des Bildes θεός „Gott“ wieder, gelegentlich auch „Hilfe“, „Hüter“, u. a.⁴⁰ Auch das Neue Testament vermeidet diese Metapher für Gott, verwendet sie jedoch einmal für Jesus⁴¹ und sehr häufig für den ersten der Apostel, Simon Petrus (siehe bes. die Schlüsselstellen dafür, Joh 1,42 und Mt 16,18). Das AT bewahrt damit in seinem theologischen Sprechen stärker als andere Teile der Bibel eine Naturnähe und „Erdverbundenheit“, die Gottes transparente Präsenz in seiner Schöpfung aufnimmt und ihr entsprechenden Ausdruck verleiht.

Die Verwendung von „Fels“ für Gott bleibt immer *Bildsprache*, sie schmälert keineswegs seine Erhabenheit und über alles Geschöpfliche weit hinausreichende Andersheit und Größe. Dafür zeugen auch jene Stellen, die in den Psalmen vom

³⁷ Wie Funde in Grönland oder der „kanadische Schild“ nahelegen, scheinen manche Felsformationen der Erde ein Alter von Milliarden Jahren aufzuweisen.

³⁸ Keel, Welt, 159. – Mehrmals findet sich in den Psalmen, dass Gott den Beter auf einen Felsen stellt und ihn damit aus der Not befreit (Ps 27,5; 30,8; 40,3; 61,3).

³⁹ So van der Woude, צור, 542.

⁴⁰ Olofsson, God, 35–45.

⁴¹ Paulus spricht in 1 Kor 10,4 von einem geistlichen Felsen, aus dem die Vorfahren tranken, und identifiziert ihn mit Christus (s. zudem für ihn das Bild vom „Eckstein“, Mk 12,10, in Aufnahme von Ps 118,22). Er deutet damit Ex 17,6 in neuer und ungewohnter Weise, doch vermutlich auf jüdischem Traditionshintergrund. Dort (in Ex 17,6) ist auch, einmalig, von Gottes Stehen auf dem Fels die Rede.

unvergleichlichen Verhältnis zwischen Jhwh und Bergen reden.⁴² Zusätzlich zollen Letztere Gott Anerkennung, in verehrendem Jubel (Ps 89,13; 98,8). An Gottes „heiligem Berg“ (Ps 3,5; 15,1; 43,3; 48,2 u. ö.) können Gläubige erfahren, wie menschliche und religiöse Erfahrung ineinandergreifen: Der erhöhte, Sicherheit vermittelnde und durch den Tempel ausgezeichnete Ort stellt sowohl anschaulich als auch symbolisch vor Augen, wer Jhwh ist und was er schenkt.

Berge kann man *auf verschiedene Weise angehen*. Manche sehen in ihnen Hindernisse und Gefährdungen, die sie zu vermeiden suchen. Andere interessieren sich für die Entstehung oder die Geologie und betätigen sich als Tunnelbauer oder Grubenarbeiter. Schließlich gibt es einige, die von Schönheit, Vielfalt, besonderem Erleben und der vom Gipfel sich bietenden freien Sicht fasziniert sind und die Berge besteigen.

In übertragener Weise gelten die unterschiedlichen Zugänge auch für Texte und den Umgang mit ihnen. Texte sind manchmal sperrig wie Berge und hart wie Fels. Viele stellen sich ihrer Herausforderung nicht, sondern umgehen sie. Einige Ausleger bohren sich hinein, sprengen Material heraus und fördern Gesteinsbrocken zutage. Andere wieder versuchen, sie intakt zu lassen, sie zu begehen, zu beschreiben und sich an den je neuen Horizonten zu erfreuen, die sie eröffnen. In diesem Sinn sind der biblischen Exegese viele echte Bergsteiger zu wünschen.

„Der Fels“ – mit diesem Bild stellt das AT Jhwh als *absolut zuverlässig, treu und beständig* vor. Es lädt damit ein, ihm Vertrauen zu schenken und voll auf ihn zu bauen (vgl. Mt 7,24f). Zusätzlich bindet es so die Erfahrung der Schöpfung in das theologische Sprechen ein und hilft, sonstiges menschliches Leben mit dem Glauben zu verknüpfen. Darin vermittelt der erste Teil der Bibel wertvolle Impulse auch für die heutige Zeit.

⁴² Was Schutz und Hilfe betrifft, gewährt Gott sie weit besser als die erhöhten Zufluchtsorte (Ps 11,1; 121,1f.; vgl. zudem oben Ps 94,22). Er ist gewaltiger als die Berge (Ps 76,5), bestand vor ihnen (Ps 90,2), und sie zerfließen sogar vor ihm (Ps 97,5).

Literatur

- Alonso Schökel, L., *Trenta Salmi. Poesia e preghiera*, Bologna 1982.
- Bartelmus, R., HYH. Bedeutung und Funktion eines hebräischen „Allerweltswortes“, *ATS* 17, St. Ottilien 1982.
- Ders., *Topographie und Theologie. Exegetische und didaktische Anmerkungen zum letzten Kapitel der Genesis (Gen 50,1–14)*, in: *BN* 29 (1985), 35–57.
- Ders., *Einführung in das Biblische Hebräisch. Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch*, Zürich 1994.
- Ders., *Theologische Klangrede. Studien zur musikalischen Gestaltung und Vertiefung theologischer Gedanken*, durch J.S. Bach, G.F. Händel, F. Mendelssohn, J. Brahms und E. Pepping, Zürich 1998.
- Ders., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation. Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte*, Zürich 2002.
- Beuken, W. A. M., *Jesaja 1–12*, HThKAT, Freiburg 2003.
- Braulik, G., *Deuteronomium II. 16,18–34,12*, NEB, Würzburg 1992.
- Dohmen, C., *Exodus 19–40*, HThKAT, Freiburg 2004.
- Eichhorn, D., *Gott als Fels, Burg und Zuflucht. Eine Untersuchung zum Gebet des Mittlers in den Psalmen*, EHS.T 23/4, Bern / Frankfurt 1972.
- Fabry, H.-J., צִיֵּר, in: *ThWAT* VI, 973–983, Stuttgart 1989.
- Fischer, G., *Das Mosebild der Hebräischen Bibel*, in: E. Otto (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, SBS 189, Stuttgart 2000, 84–120.
- Ders., *Jeremia 1–25*, HThKAT, Freiburg 2005.
- Gesenius, W./Buhl, F., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin ¹⁷1915 = 1962.
- Gregor d. Große, *Expositio in canticum canticorum*, CC.SL 144, Turnholt 1963.
- Keel, O., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich 1972, Darmstadt ³1984.
- Koehler, L./Baumgartner, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967–1990.
- Kroll, G., *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig ⁸1980 (¹1964).
- Olofsson, S., *God Is My Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint*, CBOT 31, Stockholm 1990.
- Ritzhaupt, F., *Wegzeichen. Bergsteigen und christliche Existenz*, Bozen 1980.
- Talmon, S., הָרָה, in: *ThWAT* II, 459–483, Stuttgart 1977.
- van der Woude, A. S., צִיֵּר, in: *THAT* II, 538–543, München ²1979.