

Du sollst Dir kein Bild machen?

Biblische Rede von Gott und menschliche Gottesvorstellung

von Martin Karrer

Sehr geehrter, lieber Herr Köhler,

Sie waren und sind nicht nur ein großartiger Sprachendozent. Sie verzahnten in den letzten Jahrzehnten zugleich durch die Übernahme von Aufgaben in Gemeinde und Landeskirche vorbildlich die Lebensbereiche der Theologie, des institutionellen Handelns der Kirche und der Ortsgemeinde. Sie gestalteten die Rechtsentwicklung der Rheinischen Kirche maßgeblich mit und setzten sich vor Ort bis an den Rand Ihrer Kräfte als Presbyter in Elberfeld ein. Sie sprachen uns an und ermunterten uns mit großem Recht, für die Gemeinden etwas zu tun.

Was für ein Beitrag kann als Dank für solches Engagement dienen? Ich wähle einen Vortrag, den ich kürzlich in Bensberg hielt, und hoffe, seine Leitfrage interessiert Sie. Es ist eine Frage nach unserem Gottesbild, genauer dessen innere Leitfrage: Wie können wir uns nach dem Satz „Du sollst Dir kein Bild machen“ aus den 10 Geboten (Ex 20,4 par) überhaupt ein Bild von Gott machen? Da es eine biblische Frage ist, schreite ich sie biblisch aus.

Beginnen wir den Bogen bei

1 Du sollst Dir kein Bild machen - vom Dekalog zu Jesus

Wie alt Israels Bilderverbot genau ist, wissen wir nicht. Wie wirksam es ist, beobachten wir nach der Erzählung der Bibel ab dem König Hiskija (spätes 8.Jh. v.Chr.): „Er schaffte die Kulthöhen ab, zerbrach die Steinmale, zerstörte den Kultpfahl und zerschlug die Kupferschlange, die Mose angefertigt hatte“, heißt es in 2 Kön 18,4 (nach EÜ).

Hiskija war nach diesen Worten konsequenter als Mose. Denn Mose schuf - wenn wir die biblische Erzählung lesen - trotz des Gebots „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas droben im Himmel, unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde“ (wie es in Ex 20,4f par genauer heißt)¹ ein Bild. Er machte² die eherne Schlange, um bei einer Schlangenplage auf Gottes Rettung zu verweisen (Num 21). Vor diesem Bild wurde dann sogar geopfert, bis Hiskija es zerschlug.

¹ Übersetzung S. Kreuzer, Art. Bild/Ebenbild (AT), in: BThW, 1994, 77-80

Das Gebot „Du sollst dir kein Bild machen“ hat demnach eine Geschichte. Es begann mit der engen Bedeutung „Du sollst dir kein Bild machen = keine Statue, kein Idol“, wie die Völker um dich es von ihren Göttern haben.³ Von da aus radikalisierte es sich. Nach dem unmittelbaren Bild Gottes verfiel das *mittelbare* Bild dem Verdikt. Denn es war - ist - letztlich wie das Idol von Menschenhand geschaffen.⁴ Es traut dem Menschen die Kunst zu, durch *sein* Werk Gott zu sehen. Es traut ihm zuviel zu.⁵

Das besagte allerdings immer noch nicht eo ipso das Ende aller Kunst und Bildlichkeit. Israel konnte das Bilderverbot nämlich eng lesen, aufs Gottesbild beschränken. Dann blieben Symbole und vorsichtige Darstellungen des Kosmos, den Gott schuf, möglich.

² LXX ἐποίησεν wie Gen 1,1 u.ö.

³ Achten wir dazu auf den Klang des Bilderverbots: Ihm geht in den zehn Geboten voraus „du sollst keine anderen Götter haben neben mir / gegen mich“ (Ex 20,3 par), und in der Parallele des Altargesetzes Ex 20,23 lautet das Gebot direkt „ihr sollt euch keine Götter (אֱלֹהִים, LXX θεοί) aus Silber oder Götter aus Gold machen“ (vgl. noch Ex 34,17; Lev 19,4;26,1). Demnach richtete sich das Bilderverbot, das in der Tora Gestalt gewann, zunächst gegen die Bilder fremder Götter. Er gehört primär in die Durchsetzung des Monotheismus in Israel - „Ich bin der Herr, dein Gott [...]“, und du sollst keine anderen Götter haben neben mir“ - und entfaltet erst allmählich, wenn man so will, davon abgeleitet, Wirkung auch als innermonotheistisches Bilderverbot.

⁴ Die eherne Schlange genauerhin von einem Kupfergießer.

⁵ Die Basis können wir an den Begriffen des Gebots noch ein wenig erkennen: Verboten ist, ein „Gottesbild“ im Sinne des *paesael* (פֶּסֶל), des handwerklichen Produkts, und der „Bild-Darstellung“ (תְּמוּנָה, *t'munah*) zu machen. Vor Augen stehen damit die Handwerker (erst in unserem Sinne: Künstler) der Antike, die die damaligen Götterbilder schufen, seien es Bilder, Pfähle und Idole aus Holz, wie sie in unseren nördlichen Mooren manchmal besser erhalten sind als im Mittelmeerraum, seien es Bilder aus Stein, wie sie vorzugsweise in den Tempeln von Rom über Griechenland bis Ägypten aufgestellt wurden und daher oft in unseren Museen zu sehen sind.

Was machte ein solcher Handwerker? Eine jüdische Beschreibung bietet um die Zeitenwende Weish 13,11-15 (Wiedergabe nach EÜ): „Da sägte ein Holzschnitzer einen geeigneten Baum ab, entrindete ihn ringsum geschickt, bearbeitete ihn sorgfältig und machte daraus ein nützliches Gerät für den täglichen Gebrauch. Die Abfälle seiner Arbeit verwendete er, um sich Nahrung zu bereiten (= zum Feuern) [...]. Was dann noch übrigblieb und zu nichts brauchbar war, ein krummes, knotiges Stück Holz, das nahm er, [...] formte es zum Bild eines Menschen oder machte es einem armseligen Tier ähnlich, beschmierte es mit Mennig und roter Schminke [...], machte ihm eine würdige Wohnstatt, stellte es an der Wand auf und befestigte es mit Eisen [...].“

Die Beschreibung spricht beide Gesichtspunkte des Bilderverbots an. Da ist zum einen die handwerkliche Seite: Alle großen und alle kleinen Götterbilder der Antike wurden von Menschenhand geformt. Sie waren nichts als menschliche Handarbeit, und das wusste natürlich nicht nur Israel, das wussten alle Menschen. Deshalb schoben sie zwischen die Handarbeit und den Kult einen zentralen Schritt, die Sakralisierung. Dafür wurde die Handwerksarbeit (פֶּסֶל) gewaschen, gesalbt und bekleidet - sie wurde, wie unser Text ironisiert, beschmiert und geschminkt -, und sie wurde fest aufgestellt (mit Eisen befestigt, jedenfalls bis auf die jährlichen Prozessionen). Kurz, ein Götterbild war ein geweihtes Handwerkerbild und hieß doch für alle Menschen der Antike Gott (nicht nur, wie bei uns Götterbild).

Das zweite: Dieses Bild hieß Gott, obwohl der Handwerker ihm nicht das Gesicht des ungeschauten Gottes geben konnte, sondern allein die Gesichter, die er sah, die von Menschen (bei den griechischen und römischen Göttern) oder von Tieren (in Ägypten). Knapp gesagt, der Handwerker stellte seinen Gott nie nach einem direkten Bild, sondern allenfalls nach Vergleichsbildern (ὁμοιώματα) dar. Die Menschen um Israel ehrten Götter, die sie selbst schufen, nach ihren eigenen Vergleichsmodellen formten und - obwohl sie um das Ungenügen dieses Tuns wussten - als Götter weihten. Das ist nicht erst für unsere, das ist schon für antike Vernunft leicht zu geißeln (und bekanntlich war auch Plato einer der Kritiker des Kunsthandwerks).

Wenn das aber für die Welt um uns leicht zu geißeln ist, muss es um so mehr für Israel gelten: Kein Götterbild genügt. Und wenn kein Götterbild genügt, genügt erst recht kein Bild dem einen Gott. Das Verbot einer Darstellung des Gottes Israels ergibt sich konsequent aus dem Untauglichkeit der Götterdarstellungen um Israel.

Das ist die Basis für die großartigen Mosaikfußböden von Synagogen,⁶ die in Israel ausgegraben wurden.

Jesus freilich vertrat *nicht* diese kunst- und bildfreundliche Haltung.⁷ Er vermied in seinem Wirken *jedes Bild*.⁸ Es gibt nur eine einzige Szene in seinem Wirken, in der er sich überhaupt einem Zeichnen nähert, und diese Szene - die Erzählung von der Ehebrecherin Joh 7,53-8,11 - wahrt noch im Zeichnen die Gestaltlosigkeit. Jesus schreibt, heißt es dort, auf die ausgedörrte Erde, auf der kein Zeichen bleibt. Es bleibt unklar und soll unklar bleiben, was er kritzelt.⁹

Folgten wir dieser biblischen Dynamik und ihrer letzten Radikalität bei Jesus, dürften wir nirgendwo malen, ja vielleicht nicht einmal mit unvergänglichen Schriftzeichen festhalten, wie Gott ist.¹⁰ Als Gottes herausragendste Eigenschaft erwies sich eine Lebendigkeit, die dem starren, statischen Bild von Schriftzeichen, Zeichen-, Mal- und Bildhauerkunst entgegentritt: All diese Bilder schaffen bloß Idole, Götter als Geschöpfe der Menschen. Der lebendige Gott ruft statt dessen nach der *stets lebendigen* Wahrnehmung und Erfahrung.

2 Der Schritt zur Bildlichkeit Gottes im Wort

Diese Haltung hat etwas überaus Modernes an sich. Denn im 19. Jh. wurde zum großen Vorwurf an die Religion, in ihr schüfe der Mensch die Gottheit sich zum Bilde, auf dass sie übernehme, was ihm fehle. Diese Kritik - die Kritik Feuerbachs - ist in der Bibel vorgezeichnet. Die schonungslose Auseinandersetzung mit den Göttern, die der Mensch sich macht, beginnt dort, lange vor unserer Moderne.

Was aber kennzeichnet im Gegensatz zu den von uns geschaffenen Göttern den einen Gott, den Gott Israels, Jesu, der frühen Christen? Wir brauchen Annäherungen, um den „lebendigen Gott“ zu verstehen.¹¹ Die Bibel kennt dazu verschiedene Anläufe. Ich nenne die drei wichtigsten vor und um Jesus:

Einer ist der *gedanklich* plastische Gegensatz zu den umgebenden Götzen. Ihn finden wir um die Zeitenwende im Buch der Weisheit: Die Götterbilder, die der Mensch sich macht,

⁶ Ab dem 2. Jh.

⁷ Vgl. die strenge Haltung, die die menschlichen Künste mit ihren Tier- und Menschenbildern schlechthin aus Gottes Gemeinwesen ausklammert, bei Philo (De gigantibus 59).

⁸ Und das, obwohl er in einer Ausbildung zum Bautischler (Mk 6,3; vgl. Mt 13,55) wohl zeichnen lernte.

⁹ Joh 8,8. Die schwierigen Fragen um die Text- und Literarkritik der Perikope können wir dabei zurückstellen. Entfiele sie für Jesu Wirken, dann auch das letzte Indiz, dass er überhaupt einmal schrieb.

¹⁰ Vgl. die Probleme um die Schreibung des Namens Gottes in den jüdischen Manuskript-Fragmenten der Zeit.

¹¹ Mit dem Gottesprädikat: der lebendige Gott (θεὸς ζῶν Hebr 3,12 usw.).

bleiben totes Holz, toter Stein. Der Mensch muss sie an ihrem Standort befestigen, damit sie nicht stürzen. Das aber heißt: das Bild „braucht Hilfe“ (Weish 13,16 bis Kap. 14). Der eine Gott ist dem gegenüber „wahrhaft“. Er wird nicht vergeblich wie Lebloses um Hilfe gerufen, sondern ist in seiner Lebendigkeit gütig, langmütig und voll Erbarmen (bes. Weish 15,1). Gottes Eigenschaften sind die des lebendigen Gottes gegen tote Götzen. Er geht nicht in unserem Bilde auf. Deswegen trifft ihn die Religionskritik nicht.

Der zweite wichtige Zugang streicht das *Erleben* heraus und *erzählt*, wie der lebendige Gott Menschen und seinem Volk in der Geschichte begegnete. Das größte Zeugnis dafür ist Israels Beschreibung der Vätergeschichte und des Auszugs aus Ägypten.¹² Im Erzählen weiten sich dabei die Eigenschaften Gottes. Er begegnet wie eine Person, zugewandt bei Abraham, erschreckend gegenüber dem Pharao in Ägypten, zornig beim goldenen Kalb unter dem Sinai (Ex 32), rettend bei der Schlangenplage, die zur ehernen Schlange führte (Num 21,6-9). Kein Begriff, den wir uns daraus machen - Zuwendung, Schrecken, Zorn Gottes -, genügt, und doch sind die Bild-Begriffe erlaubt. Bis in ihre Ambivalenz zwischen Geltung und Ungenauigkeit und bis in den Schreck des Zornes Gottes¹³ bekunden sie, was den einen Gott von den Götzen unterscheidet, die der Mensch sich macht: Er geht nicht in dem Bild auf, das der Mensch sich von ihm wünscht.

Ein dritter Zugang findet in der Geschichte Israels nur allmählich Gewicht, wurde aber für unsere Vorstellungen Gottes langfristig von kaum geringerer Bedeutung als die abstrahierende Reflexion und das Erzählen: Gott gewährt einzelnen Menschen eine *Schau*, aus der heraus sie ihn umschreiben können. Der große biblische Ausgangspunkt dessen liegt in der Eröffnung des Ezechielbuches.

Ich zitiere aus Ez 1 (nach EÜ): „4 Ich sah: Ein Sturmwind kam von Norden, eine große Wolke mit flackerndem Feuer, umgeben von einem hellen Schein. Aus dem Feuer strahlte es wie glänzendes Gold [... usw. ...] 26 Oberhalb [...] war etwas, das wie Saphir aussah und einem Thron glich. Auf dem, was einem Thron glich, saß eine Gestalt, die wie ein Mensch aussah. [...] 28 Wie der Anblick des Regenbogens, der sich an einem Regentag in den Wolken zeigt,¹⁴ so war der helle Schein ringsum. So etwa sah die Herrlichkeit des Herrn aus.“

Hier entsteht in Worten ein tatsächliches Bild Gottes (die sogenannte Merkabah, die jüdische Mystik über viele Jahrhunderte hinaus beschäftigt). Wie vorsichtig freilich wird es

¹² Der die Tora (das 1. bis 5. Buch Mose) durchzieht. Vom einen Gott dürfen wir uns dort kein Bild machen. Doch wir dürfen wahrhaft bildlich von ihm erzählen. Dass die Bibel zu hohen Teilen Erzähl-Buch ist, hängt nicht zuletzt mit dem Bilderverbot zusammen.

¹³ Vgl. auch Aussagen wie Ex 32,10: „Jetzt lass' mich, damit mein Zorn gegen sie entbrennt und sie verzehrt“.

formuliert: Der Prophet sieht nicht einen Thron und auf ihm Gott, sondern etwas, das einem Thron „gleich“ und darauf eine Gestalt, die aussah „wie“.¹⁵ Das Wort malt kein unmittelbares Bild, sondern versucht, etwas mit Bildern unserer Sprache und unserer Anschauung wiederzugeben, was in keinem dieser Bilder aufgeht.

Alle drei Ansätze laufen damit zusammen: Gott erlaubt die *Annäherung*, nicht die Fixierung. Das Sprachbild des Denkens, das Sprachbild des Erzählens und das Sprachbild der verschrifteten Vision darf sich ihm nähern. Indes ist jede Annäherung eben nur Annäherung, jedes Sprachbild nur Sprachbild. Würde ein Sprachbild fixiert und endgültig, es würde statt Bild Gottes Bild des Menschen. Es müsste dem Verdikt des Bildverbots und der Religionskritik verfallen.

3 Die Sehnsucht des Bildes: Schau von Angesicht zu Angesicht

Die Bibel gelangt zu ihrer Pointe so in einer Umkehrung unserer geläufigen Bilderwartungen: Wenn wir uns ein Bild machen, wird das Dargestellte zum Objekt unserer Skizze, und wir sind das Subjekt, die das Bild entscheidend gestaltenden Personen. Dem biblischen Anliegen dagegen nach gestaltet Gott unser Leben und sein Bild. „Gott läßt sich (mit Hartmut Gese gesagt)¹⁶ nicht als Objekt erkennen, vielmehr ist *er* das Subjekt, *wir* werden von ihm erkannt.“

Daraus geht die biblische Sehnsucht nach dem hervor, was uns jetzt noch fehlt, die Sehnsucht nach der nicht mehr vorläufigen, nicht mehr nur umschreibbaren Schau, die Sehnsucht - bildlich gesagt - nach der Begegnung mit Gott von Angesicht zu Angesicht. Es lohnt, deren Formulierung einen Augenblick genauer zu betrachten:

Sie beginnt mit der Sehnsucht eines verfolgten, geplagten Beters in Ps 17,15 MT. Er, der seine Not als Gottesprüfung erlebt, hofft, wenn er nach dieser Gottesprüfung erwacht, Gott in Gerechtigkeit zu schauen, in einer überwältigenden Vision, eben von „Angesicht zu Angesicht“. Dann wird ihm Gott klar sein. Die griechische Bibel des alten Judentums, die Septuaginta, präzisiert:¹⁷

„Ich werde in Gerechtigkeit sichtbar werden deinem Angesicht;
ich werde gesättigt werden darin, dass deine Herrlichkeit geschaut wird.“

¹⁴ Vgl. den Schluss der Sintfluterzählung Gen 9,13-17.

¹⁵ Griechisch gleich doppelte Vorsicht: ὁμοίωμα ὡς εἶδος.

¹⁶ H. Gese, Gottesbild und Gotteswort, in: E. Lubahn / O. Rodenberg Hg., Von Gott erkannt. Gotteserkenntnis im hebr. und im griech. Denken, Stuttgart 1990, 42-67: 45.

¹⁷ Mit den Feinheiten der entwickelten griechischen Grammatik; LXX Ps 16,15.

Beide Zeilen stehen im Passiv „ich werde gesehen werden“ und „deine Herrlichkeit wird geschaut“. Die Passive hängen zusammen: Ich, der Beter, schaue Gottes Herrlichkeit nur, weil ich bei diesem überwältigenden Ende von Gott *gesehen* werde. Gott bleibt das Subjekt bis zum Ende. Er sieht mich; darum werde ich ihn sehen (und seine Herrlichkeit eines Tages vollkommen beschreiben können).

An zwei wichtigen Stellen des Neuen Testaments wird diese Zuversicht aufgegriffen, am Ende der Offb (wenn alles vollendet ist, werden wir Gott und Christus in Gottes Licht von Angesicht zu Angesicht schauen; 22,4f) und im Hohen Lied der Liebe 1 Kor 13. Ich zitiere aus letzterem v.12:¹⁸

Jetzt schauen wir durch einen Spiegel in Rätselwort, dann Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich teilweise, dann werde ich erkennen, wie ich auch *erkannt* wurde.

Schon jetzt haben wir nach diesem Vers viel. Wir schauen und erkennen Gott teilweise - Gott entzieht sich uns nicht -, und wir haben sein „Rätselwort“ (αἴνιγμα). Das dürfen wir nicht zu verrätselt, fremd verstehen. Vielmehr steht die Geschichte von Gottes Wort dahinter, das an die Propheten als ein zu lösendes Rätsel erging.¹⁹ D.h. wir haben zwar Gottes Rätsel nicht gelöst und werden es aus eigener Kraft nicht lösen können. Aber wir haben so viele Teile des Puzzles, dass wir der Lösung durch Gott gewiss sein können, bei der jedes Stück an seinen Platz fällt.

Das Bild des Spiegels veranschaulicht, was dann mehr geschieht. Fast unendlich hat die Theologie über dieses Bild spekuliert.²⁰ Am besten bewährt sich die unmittelbare Betrachtung: Der antike Spiegel ist nicht so klar wie unsere Spiegel, da das spezielle Spiegelglas noch nicht erfunden war. Allein, das entscheidende Merkmal hat sich nicht verändert. Wer in den Spiegel blickt, sieht zuerst sein eigenes Bild und lediglich dahinter oder, wenn er / sie den Spiegel dreht, seitwärts andere Konturen. Genau so verhält es sich jetzt mit dem Bild Gottes: Wir schauen in einen Spiegel, um es zu sehen, und kommen dabei an unserem eigenen, dem menschlichen Antlitz nicht wirklich vorbei. Dahinter oder ihm zur Seite scheinen die Konturen Gottes auf. Indes können wir sie nur hinter unserem Antlitz und über unser Antlitz hinweg beschreiben.

¹⁸ Übersetzung Karrer.

¹⁹ Vgl. sachlich **μυστήριον** = das zu enthüllende Geheimnis. Dazu ist ein Artikel von M. Vahrenhorst im TBLNT im Erscheinen.

²⁰ Wichtigste Bezugskomponenten waren (s. die Kommentare, z.B. W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther 3, EKK VII 3, Neukirchen 1999, 310f):

- platonisch das Höhlengleichnis: jetzt schauen wir nur im Spiegel- und Schattenbild
- neuplatonisch der Spiegel als Symbol für den lichten Äther, in dem Gott sein eigenes Selbst anschaut
- der magische Gebrauch des Spiegels: Spiegelbetrachtung zur Wahrsagung
- die Mysterien mit dem Spiegel zur Einweihung der Epopten
- schließlich theologisch eine Verwandlung durch Schau im Spiegel der göttlichen Herrlichkeit.

Vom Bild zur Sache übertragen: Wenn wir Gott beschreiben, sind all das Worte unseres menschlichen Spiegels (Anthropomorphismen) und darum vorläufige, nicht endgültige Worte.

Trotzdem dürfen wir diese Worte wiederum nicht gering achten. Sie sind Gott fern - und ihm doch nicht ferner als wir. Gott verwehrt nicht, sondern eröffnet uns das Reden von ihm im Bild. Er schaut - bildlich gesagt - auf uns in den Spiegel und erkennt uns mitsamt alledem, was wir schauen und sagen. Ja, er *hat* uns darin schon erkannt. Darum kommt es lediglich noch auf das eine an: dass sich die Kluft von Worten und Bildern, die Gott durch ihr *Ungenügen* hindurch erkennt, zum vollendeten, genügenden, wirklich erkannten Bild schließt. Bündig zusammengefasst: *Unsere Wortbilder Gottes genügen nicht und sind doch erlaubte Bilder. Sie sind ähnlich den Worten Gottes Rätsel, die ihrer Lösung entgegengehen, da wir von Gott erkannt sind und daher auf die vollendete Erkenntnis Gottes warten.*

4 Die geeignetste Sprache: die Metapher

Wie ist angesichts dessen am besten von Gott zu reden? Jesus bevorzugte, soweit wir aus dem Abstand der Quellen erkennen können, die „Metapher“. Deren Begriff leitet sich vom griechischen Verb μεταφέρειν = „mit-bringen“ / „mit-tragen“ ab, eine Ableitung, die sehr schön das Gemeinte verdeutlicht: Ein Wort und ein Bild, das wir gebrauchen, trägt etwas mit sich, worauf dieses Bild hinweist.

Das berühmteste Beispiel aus der nichtbiblischen Literatur ist Homers Rede von Achill als Löwe in der Schlacht. Natürlich ist Achill dort kein Löwe. Gleichwohl trifft das Wort: Unsere Assoziationen um den Löwen - die ungebändigte Kraft und die Aggression, wenn er aufgeschreckt ist - charakterisieren Achill. Die Metapher drückt aus, wofür wir sonst viele Worte bräuchten und wofür selbst diese vielen Worte womöglich nicht genügen.

Biblich gibt es schon vor Jesus eine Überfülle von Beispielen, und das gerade in der Beschreibung Gottes. Denn die Metapher nimmt die Spannung in sich auf, dass unsere Sprache Gott nicht genügt und wir doch von ihm reden müssen. Besonders populär ist „Der Herr ist mein *Hirte*“ aus Ps 23. Es beschreibt Gott durch unser Bild des Hirten, der sich mit seiner Herde Wind und Wetter aussetzt, mit ihr über Berg und Tal, durch gute Zeiten und Gefahren wandert und sie nie verlässt. Das - genauer: diese Metapher - birgt mich. Die Metapher des Hirten bringt mehr, als viele andere Worte sagen könnten, den Trost mit, den das Geleit Gottes bedeutet.

Freilich müssen wir biblisch eines zusätzlich beachten: Die Metapher kommt erst voll zum Sprechen, wenn wir mit ihr nicht mehr als Menschen auf Gott zugreifen, sondern wenn Gott darin Subjekt wird, *sich zur Sprache bringt*. Die vollendete biblische Metapher bringt nicht den Gott unseres Bildes mit sich, sondern in ihr dringt Gott in unser Bild ein, wird uns gegenüber zum Subjekt und beansprucht uns.

Jesus war ein Meister gerade in dieser gesteigerten, theologischen Art des metaphorischen Redens. Seine berühmten Gleichnisse gehören hierher. Ich wähle ein Exempel:

„Gleich ist die Himmelsherrschaft einem Schatz, der in einem Acker verborgen lag und den ein Mensch fand. Als das geschah,²¹ verbarg er ihn. Übervoll an Freude ging, neigt er hin,²² verkauft alles, was er hat, und kauft jenen Acker“ (Mt 13,44).²³

Schatz und Acker (und der Vorgang um sie) werden in diesem Gleichnis zur Metapher. Sie sind nicht die Gottesherrschaft, und dennoch verweisen sie auf diese. Sie bringen in unserem Hören den Klang der Gottesherrschaft mit. Soweit der erste Satz.

Die zweite Hälfte des Gleichnisses geht einen Schritt weiter, und das ist der für Jesus eigentlich typische Schritt: Der Mensch, der auf die Gottesherrschaft stößt, kennt sie - wie wir in der Metapher - nur halb. Sie ist ein verborgener Schatz und bleibt selbst nach dem Fund verborgen; denn der Mensch „vergräbt“ sie gleich wieder. Aber er lebt nun, als ob er sie sicher kennte. Er setzt alles für sie ein. Sie bestimmt sein Handeln. Abstrahiert gesagt: Sie wird zum Subjekt seines Lebens. Die Metapher ist in einem uneigentlichen Sprache und eigentlicher, bestimmender Handlungsträger.

Damit ist nicht leicht zu leben, weil es uns in der Tendenz verwehrt, was wir lieben: das Reden *über* Gott, sein Handeln, sein Wirken, seine Eigenschaften uns gegenüber etc. All solches Reden ist, am Maßstab Jesu gemessen, ungenügendes, zu distanziertes Reden. Selbst den Gleichnissen werden wir nicht eigentlich gerecht, wenn wir den Schlusspunkt unter sie mit einer Deutung setzen. Eine solche Deutung mag noch so richtig sein - etwa für unser Gleichnis die Deutung: das Gottesreich erfordert allen Einsatz -, sie verfehlt ihr Ziel, wenn wir nicht aus der Deutung leben, also die Gottesherrschaft unser Subjekt sein lassen und alles für sie real, lebendig einsetzen.

Das ist die Wurzel für die sogenannte Parabeltheorie, das harte Wort über die Gleichnisse in Mk 4,10-12 par. Nur die, die Jesus im Vollsinn begleiten, erhalten mit ihnen die Gottesherrschaft ganz und gar anvertraut. Die „draußen“ dagegen sehen die Gleichnisse

²¹ Ich muss den Satzbau im Deutschen etwas anders als im Griechischen auflösen, um denselben Sinn zu erreichen.

²² So muss ich deutsch den griechischen Übergang vom Präteritum zum Präsens auflösen.

²³ Übersetzung Karrer.

und sehen sie doch nicht. Sie bleiben draußen, weil sie die Bilder - und mit ihnen die Gottesherrschaft - nicht leben.²⁴

5 Schlussfolgerung: von Gott in Metaphern reden

Zeit wird es für eine Schlussfolgerung: Folgen wir dem beschriebenen Impuls biblischen Redens, dann verstehen wir unsere Worte um Gottes Eigenschaften am besten als Metaphern.

Tatsächlich können wir jede der klassischen Eigenschaftsbestimmungen theologisch so auflösen: Denn wenn wir etwa sagen, Gott sei „allmächtig“, „allwissend“, „allgütig“ usw., gebrauchen wir Bilder, von denen wir hoffen, dass in ihnen wie auf einer Saite Töne Gottes anklingen und dass sie dies so tun, dass Gott sie erkennt und für seine eigene Enthüllung in Anspruch nimmt.

Das heißt freilich auch: Diese unsere Eigenschaftsworte bewähren sich nur, wenn sie das Gemeinte, das Wirken Gottes, tatsächlich mit sich tragen, den Saiten unserer Zeit und Gott gemäß sind. Sobald die Ausdrucksform das verliert - und das ist für viele Menschen bei den All-Ausdrücken gegeben -, büßt sie ihren Sinn und ihre Brauchbarkeit ein. Sie muss sich wandeln. Eine Metapher hat ihre Zeit und ihre Geschichte.

Das gilt nicht erst heute. Es gilt - nach allem Gesagten notwendig - bereits in der Bibel. Ich stelle es an derjenigen unserer All-Metaphern dar, die am unmittelbarsten auf die biblische Sprache zurückgeht, dem „Allmächtigen“ (während der „allwissende“ und „allgütige“ Gott Neuworte über die hebräische, die griechische Bibel und Luthers Übersetzung hinaus sind):

Zwei Ausdrücke gehen dem im Hebräischen voran, die Gottesbezeichnungen El Schaddai und Jahwe Zebaot. In ersterem (El Schaddai Gen 17,1 usw.) klingt (wahrscheinlich) die Metapher des Berges (akkadisch schaddu) an - für die Väter Israels kam die Begegnung mit Gott von den Bergen her zum Klingen. Das zweite, Jahwe Zebaoth = Herr der Heerscharen²⁵, evozierte gleich mehreres (war also eine vielschichtige, nicht eindeutige Metapher). Es ließ an die Heerscharen um Gott im Himmel denken, an den Schrecken Gottes bei seinen - Israels - Heerscharen und an die Herrschaft Gottes über alle Mächte der Welt,

²⁴ Die Struktur ließe sich auch auf anderes Reden Jesu übertragen. Z.B. Lk 11,20 der Finger Gottes. Hier haben wir wieder eine Metapher für die Herrschaft und das Wirken Gottes, und wieder kommt alles darauf an, dass diese Metapher ankommt, mit der zweiten Vershälfte gesagt: dass wir erleben und leben, dass die Gottesherrschaft zu uns gekommen ist.

²⁵ Der gewichtigeren Ausgangspunkt. Israel liebte diese Metapher seit Jesaja (Jes 6,3 usw.).

seien diese so zahlreich wie Heerscharen.²⁶ Allmächtig ist also der Gott aus den freien, menschenfernen Höhen der Berge, der starke Gott, der im Himmel wie auf Erden Heerscharen mit sich bringt und Heerscharen besiegt.

Wir heute zögern bei einer solchen Umschreibung. Wir würden die Metaphern eher vom Leuchten eines geliebten, luftigen, pflanzenreichen Gebirges und (um alles Militärische zu vermeiden) von der zugewandten Weite Gottes über aller Welt aus zu erschließen versuchen. Beides wären eindeutige Fortschreibungen, die Entmilitarisierung sogar eine solche *gegen* den Bibeltext.

Sie wären indes nicht die ersten Fortschreibungen dieser Richtung, vielmehr nur eine neue Fassung nach vielen Vorläufern. Die biblische Weichenstellung entstand in den Jahrhunderten vor Jesu Auftreten, als man den Gottesnamen El Schaddai schon lange nicht mehr verstand und mit militärischer Metaphorik Gottes angesichts der Niederlagen Israels *mutatis mutandis* kaum mehr anfangen konnte als wir heute. Israel existierte damals militärisch nicht mehr (seit der Niederlage von 587). Doch von Gott musste es weiter reden. Wie kam Gott da sinnvoll und besser als durch depravierte Heeresmacht zur Geltung? Das unter die Völker zerstreute Israel fand als Äquivalenz die Macht Gottes über alles. Nicht durch Heeresmacht kam Gott mehr zum Klingen, sondern dadurch, dass er kraftvoll überall um sein Volk und für es unter den heeresmächtigen Völkern wirkte. Deshalb übersetzte Israel „Jahwe Zebaoth“ für seine griechische Bibel mit „*pantokratōr*“, allmächtiger Herr (Gott) und übertrug das später auch auf El Schaddai.²⁷ Würden wir diese Linie verlängern, fände die Allmacht Gottes ihren Klang vielleicht am ehesten angesichts der heutigen Schwäche des Christentums. Es ginge darum, ein bergendes Zutrauen zu Gott zu stärken, wo das Volk Gottes alle eigene Stärke verliert (und verlor).

Doch zurück zur innerbiblischen Geschichte. Noch sind wir nicht an deren Ende. Auf die militärische Schwäche Israels folgte vielmehr im 2./1. Jh. v. Chr. ein vorübergehendes nochmaliges Erstarren. Es hielt nicht auf Dauer und genügte nicht, die militärische Grundmetapher - den Herrn der Heerscharen - breit zu erneuern.²⁸ Aber ein Spannungsbogen wurde nun deutlicher als zuvor und ging ins Neue Testament ein, der Spannungsbogen von *weltfremder* Allmacht Gottes zum Angewiesensein auf Gottes *Erhaltung*. Den ersten Pol -

²⁶ So nach den drei wichtigsten Herleitungsversuchen. Lit. z.B. bei H. J. Zobel, Art. **צבאות**, ThWAT VI, 1989, 876-892.

²⁷ Die Übertragung für El Schaddaj setzte sich freilich erst mit Hieronymus ganz durch. In der LXX (etwa Gen 17,1) verzichtete man manchmal einfach auf die Übertragung von schaddaj.

²⁸ Das hebräische „Jahwe Zebaoth“ verlor sich fast vollständig in neuen Texten. In Qumran, das militärischer Metaphorik keineswegs mehr abhold war (s. QM), findet sich nur ein (halber) neuer Beleg, IQSb 4,25 (dort aber **אלהי צבאות**).

Gottes Macht in aller Welt könnte die Seinen unter den Völkern nicht nur stützen und stärken; sie könnte sie von den Völkern auch *trennen* - finden wir schon in einem Paulusbrief.

Ich zitiere aus 2 Kor 6,17f (nach EÜ): „Zieht weg aus ihrer (= der Ungläubigen) Mitte und sondert euch ab [...]. Ihr sollt meine Söhne und Töchter sein, spricht der Herr, der Allmächtige (der pantokratôr).“²⁹

Den Gegenpol - die Angewiesenheit auf Gott - entfaltet am härtesten die Offb. Die Gemeinde Gottes und Christi ist dort ganz und gar machtlos. Es steht gar nicht an, dass sie sich von der Umwelt trennen könnte. Vielmehr hat die Umwelt sich ihrerseits von ihr getrennt. Alle Mächte auf Erden sind stärker als ihre schwache Kraft. Darum wird sie nur bestehen, wenn Gott seine Kraft über alles äußert und sie dadurch erhält. Die Offb setzt folgerichtig nicht nur besonders gern das Gottesprädikat „pantokratôr“.³⁰ Sie setzt es mit einem spezifischen Beiton.

Ich zitiere die wichtigste Stelle, 1,8 (nach EÜ): „Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott der Herr, der ist und der war und der kommen wird, er, der Herrscher des Alls.“

Hören wir genau hin, kommt in diesem Satz pantokratôr nicht im allgemeinen Sinne des griechischen πάντων κρατεῖν (κρατεῖν mit gen.) = des Allmächtigen zum Schwingen, sondern geht es darum: Gottes Macht trägt vom A bis zum O, vom Anfang bis zum Ende. Sie erhält die Seinen. Das entspricht einer Auflösung von pantokratôr nach dem griechischen κρατεῖν mit Akkusativ, als πάντα κρατῶν = *Allerhalter*.³¹ Gottes Allmacht hält uns, die Seinen, in der Welt, damit wir unter ihren Bedingungen bleiben können, wie schmerzlich immer diese sind.³²

Die beiden Aktualisierungen könnten sich ergänzen: Gottes erhaltende Macht trennt die Seinen von der Welt und erlaubt ihnen nur in der Trennung, unter den Bedingungen der Welt zu leben. Das Christentum des „allmächtigen Gottes“ würde dann zur *Weltkritik*, und viel spricht dafür, dass die beiden Anfangsimpulse, 2 Kor 6,17f und die Offb, das wollen. Wir können die Aktualisierung heute aber auch gegen diesen Strich lesen: Gottes Allmacht ist *Allerhaltung*, und deshalb dürfen sich die Christen in die von Gott erhaltene Schöpfung begeben.

Ich verlasse diese einzelne Aktualisierung. Für uns noch interessanter als die Details ist, was ich bei jeder Deutungsstation unternahm: Ich suchte nach Möglichkeiten der Fortschreibung und Aktualisierung der Metapher, weil die Metapher nicht zeitlos ist, sondern

²⁹ Da es zur Völkermission des Paulus nicht leicht passt, erwägen manche Ausleger, es sei erst nachträglich in den Brief eingefügt worden. Doch so oder so, heute ist es Bestandteil unserer christlichen Schrift.

³⁰ 9mal von 1,8 bis 21,22

³¹ Weiteres z.B. M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief* (FRLANT 140) Göttingen 1986, 126f. Interessant sind dafür stoische Parallelen.

dem Wandel der Zeit unterworfen. Verlängere ich die biblische Beobachtung, dürfte ich analog zum Wandel vom Jahwe Zebaoth zum Pantokrator sogar ganz neue Worte, neue Metaphern suchen, um der Lebendigkeit Gottes gerecht zu werden, wenn dies das alte „pantokrator“, „allmächtiger“, nicht mehr vermag.

6 Die Bereicherung der Metapher durch die Christologie

Im folgenden möchte ich noch eine weitere viel gebrauchte Metapher betrachten, die der Güte Gottes, weil sie auf unserem Gedankenweg einen Schritt weiterführt:

Ihre hebräische Voraussetzung sind die Worte um den Stamm רוב. Wir übersetzen ihn geläufig mit „gut“. Das Hebräische hört das Gute als Angenehmes, Frohes und froh Machendes. D.h. der metaphorische Ausgangspunkt ist die angenehme, erfreuliche und frohe Erfahrung Gottes. Gott ist gut, weil Israel und weil wir uns an ihm freuen dürfen.

Das ist durch die Zeiten und nach wie vor aktuell. Darum wurde die Geschichte der Metapher diesmal nicht von einer Schwierigkeit vorangetrieben (wie beim Schaddai und Herrn der Heerscharen), sondern von der Suche danach, sie in je neuen Zeiten noch plastischer, noch deutlicher zu machen.

Einen wichtigen Einschnitt bot wieder der Sprachwechsel im Judentum ab dem 3. Jh. v. Chr. Was entsprach im Griechischen, das sich damals mehr und mehr verbreitete, dem erfreuenden Erleben Gottes? Israel fand es kühn im griechischen Stamm χράομαι, gebrauchen: Gott sei χριστός = gütig im Sinne brauchbar, gebrauchbar.

Ich biete als Beispiel Ps 24,7 der LXX (entspricht HAT 25,7f): „Erinnere dich nicht an meine Jugendsünde...; (nein,) erinnere dich wegen deiner Güte (χρηστότης) erbarmend an mich, Herr“.³³

Die Saite, die hier zum Klingen kommt, ist eine Zuwendung Gottes, die so weit geht, dass Gott sich von uns überall in Anspruch nehmen lässt, wo wir das brauchen, und damit selbst dann, wenn wir unsererseits nichts Brauchbares zu bieten haben, vielmehr ganz auf Erbarmen angewiesen sind. Gottes Güte heißt Gottes Bereitschaft, sich brauchen zu lassen. Ein zentrales Gegenstück zu Gottes Allmacht taucht auf; denn was hilft Macht, wenn sie nicht zu Güte wird, die wir brauchen dürfen?

Das Neue Testament knüpft daran mehrstimmig an. Ich greife die wichtigsten Fortschreibungen auf. Die erste überrascht, falls man einen raschen Fortgang von Güte zu All-

³² In der Offb schließt dies mit der Begrifflichkeit um ὑπομονή (von ὑπομένειν = bleiben unter) an: 1,9.

Güte erwartet. Denn den Heidenmissionar Paulus beschäftigt unter dem Hauptklang wesentlich ein missverständlicher Nebenton: Wenn Gott sich „brauchbar“ macht, könnte er auch missbraucht werden. Ich, der Mensch, könnte mich zu leicht mit Gottes Güte von meiner Schuld entlasten.

So entstehen die bedeutenden Belege im Römerbrief: „Weißt du nicht, dass Gottes Güte dich zur Umkehr treibt?“ (2,4). „Erkenne die Güte Gottes *und seine Strenge!*“ (11,22).

Die Folge ist eine große Vorsicht mit dem Begriff der Güte Gottes auch nach Paulus. Die christliche Gemeinde ist sich der Güte Gottes gewiss (am bedeutendsten Tit 3,4), und sie ist überzeugt davon, dass alle Welt diese Güte an ihr - der Gemeinde - sieht oder jedenfalls in Zukunft als Zeugnis von Gottes überfließendem Reichtum sehen wird. Aber sie bildet nicht die Metapher *panto-chrêstos* („all-gütig“) als Korrelat zu *panto-kratôr*.³⁴

Um so wichtiger ist eine zweite, sprachlich heute verborgene Fortschreibung. Ihre Voraussetzung ist eine Besonderheit der griechischen Aussprache: „chrêstos“, gütig, wurde wie „chrîstos“ (Gesalbter, Christus) ausgesprochen (aufgrund des sogenannten Itazismus). Gottes Güte und Christus gingen sprachlich ineinander über, und die Christologie bereicherte die Metapher. Schön sichtbar wird das im 1 Petr, wenn er aus dem Psalm zitiert „ihr schmechtet, dass ‚gütig‘ der Herr ist“ (2,2),³⁵ „gütig“ in der ältesten Handschrift aber mit denselben Buchstaben wie Christus schreibt (XP). Die Güte Gottes gewinnt ihren Geschmack durch Christus und an Christus.

Das Neue Testament schreibt diese Linie noch nicht sehr aus, etwas mehr die Alte Kirche. Für uns heute könnte sie dort eine Hilfe werden, wo wir um unserer Zeit willen Gottes Güte über seine Strenge hinaus artikulieren wollen. Güte *und* Strenge sind dann am Christusgeschehen zu verankern, auf dass die Menschen vor allem die Güte erfahren.

7 Ausblick: Zur Entstehung des Bildes Gottes in der christlichen Kunst

Die Metapher bereichert sich - sahen wir - durch die Christologie. Das führt uns nun in einem letzten Schritt zum Anfang zurück. „Du sollst Dir kein Bild machen“ begann ich - und doch gibt es im Christentum Bilder über Bilder, auch Bilder Gottes. Wie konnte das geschehen?

³³ In v. 8 folgt das Adjektiv *χριστός*.

³⁴ Auch der weitergehende Allversöhnungsgedanke ist im Neuen Testament schwierig. Das namengebende *ἀποκατάστασις πάντων* in Apg 3,21 meint nicht Allversöhnung, sondern weit konkreter und Israel-bezogen Herstellung von allem, was Gott durch die Propheten sagte.

³⁵ Ps 33,9 LXX (vgl. 34,9 HT).

Wir verlassen mit dieser Frage das Neue Testament und mit ihm die Schrift. Deren eigentümliche Linien enden mit dem metaphorischen Bild. Trotzdem können wir den neuen Schritt zum Bild - wie mühsam immer ihn die Alte und mittelalterliche Kirche gewann,³⁶ gedanklich nach dem Neuen Testament begreifen. Wir können es dank der Christusmetapher. Was nämlich geschah in Christus nach der theologischen Überzeugung der frühen Christen? Gott, der kein Bild von sich erlaubte, machte sich in seiner Güte ansichtig. Gott, der Hirte, gewährte denen, die wie ohne einen Hirten waren (vgl. Mk 6,34), einen Hirten³⁷. Er, der allem Geschaffenen sein Bild verwehrte, gewährte aus seiner Unsichtbarkeit ein Ebenbild (Kol 2,15). Darin, in Christus, leuchtet sein Glanz und sein Dasein (Hebr 1,3).

Als sich die christliche Kunst durchsetzte (ab dem späten 2. und 3. Jh.), zog sie daraus den Schluss: Auch wenn das Gottesbild uns verwehrt ist und verwehrt bleibt, setzte Gott in Christus ein Bild, durch das wir ihn sehen können. So wuchs aus der Christusmetapher das Christusbild, alt etwa das Bild des guten Hirten,³⁸ und wurde dieses Christusbild für Jahrhunderte durchsichtig dafür, wie Gott wirkt.

Gott stellte die Alte Kirche nicht dar; allenfalls deutete sie seine Gegenwart im Symbol der Hand an,³⁹ die ins Christusbild ragt. Doch sie brauchte - wie wir sehen - das Gottesbild auch nicht für sich. Sie übertrug vielmehr die Beschreibung Gottes auf Christus. Besonders sinnfällig wird das am Motiv des pantokrator. Auf diese Weise nämlich entstand das großartige Bildmotiv des Allherrschers (Pantokrator) Christus in den byzantinischen Kirchenapsiden (das das Mittelalter in vielfältiger Weise fortführt; abgebildet zum Beitrag ist der Pantokrator aus dem karolinischen Evangeliar aus Tours). Neutestamentlich ist dieses Bild nicht; im Neuen Testament begegnet pantokrator (allherrschend und allhaltend) stets als Beschreibung Gottes, nicht Christi.

Die geflügelten Wesen, Evangelistensymbole usw. um den Pantokrator stammen genauerhin aus der Gottesvision Offb 4. Ich zitiere Ausschnitte (aus Offb 4,2-8): „Und ich sah: Ein Thron steht im Himmel... und rings um den Thron... ein Regenbogen (die Basis für die Mandorla)... und ... rings um den Thron sind vier Wesen... Das erste Wesen gleicht einem Löwen, das zweite einem Jungstier, das dritte hat ein Gesicht, das einem Menschen gleicht, das vierte gleicht einem Adler im Flug. Und jedes von den vier Wesen hat sechs Flügel... voller Augen (auf dem Mosaik von Cefalu gesondert dargestellt und auf unserem Foto noch besser zu erkennen als Löwe, Stier, Mensch und Adler). Tag und Nacht ruhen sie nicht und rufen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott, der Herrscher des Alls (Pantokrator).“

³⁶ Nachweise z.B. bei A. Effenberger, Frühchristliche Kunst und Kultur, München 1986, 14-23.

³⁷ S. die christologische Hirtenmetapher 1 Petr 2,25 u.ö.

³⁸ Auch wenn nicht alle Hirtenbeispiele der Antike christologisch sind. Es wurde vielmehr im Kunsttypus ein bukolisches Bild auf Christus angewandt.

³⁹ Zur Geschichte der Handmetaphorik (und damit zusammenhängend Fingermetaphorik: Lk 11,20) s. R. Kieffer e.a. ed., La Main de Dieu, 1997.

Wir verlassen mit dieser Frage das Neue Testament und mit ihm die Schrift. Deren eigentümliche Linien enden mit dem metaphorischen Bild. Trotzdem können wir den neuen Schritt zum Bild - wie mühsam immer ihn die Alte und mittelalterliche Kirche gewann,³⁶ gedanklich nach dem Neuen Testament begreifen. Wir können es dank der Christusmetapher. Was nämlich geschah in Christus nach der theologischen Überzeugung der frühen Christen? Gott, der kein Bild von sich erlaubte, machte sich in seiner Güte ansichtig. Gott, der Hirte, gewährte denen, die wie ohne einen Hirten waren (vgl. Mk 6,34), einen Hirten³⁷. Er, der allem Geschaffenen sein Bild verwehrte, gewährte aus seiner Unsichtbarkeit ein Ebenbild (Kol 2,15). Darin, in Christus, leuchtet sein Glanz und sein Dasein (Hebr 1,3).

Als sich die christliche Kunst durchsetzte (ab dem späten 2. und 3. Jh.), zog sie daraus den Schluss: Auch wenn das Gottesbild uns verwehrt ist und verwehrt bleibt, setzte Gott in Christus ein Bild, durch das wir ihn sehen können. So wuchs aus der Christusmetapher das Christusbild, alt etwa das Bild des guten Hirten,³⁸ und wurde dieses Christusbild für Jahrhunderte durchsichtig dafür, wie Gott wirkt.

Gott stellte die Alte Kirche nicht dar; allenfalls deutete sie seine Gegenwart im Symbol der Hand an,³⁹ die ins Christusbild ragt. Doch sie brauchte - wie wir sehen - das Gottesbild auch nicht für sich. Sie übertrug vielmehr die Beschreibung Gottes auf Christus. Besonders sinnfällig wird das am Motiv des pantokratôr. Auf diese Weise nämlich entstand das großartige Bildmotiv des Allherrschers (Pantokrator) Christus in den byzantinischen Kirchenapsiden (das das Mittelalter in vielfältiger Weise fortführt; abgebildet zum Beitrag ist der Pantokrator aus dem karolinigischen Evangeliar aus Tours). Neutestamentlich ist dieses Bild nicht; im Neuen Testament begegnet pantokratôr (allherrschend und allerhaltend) stets als Beschreibung Gottes, nicht Christi.

Die geflügelten Wesen, Evangelistensymbole usw. um den Pantokrator stammen genauerhin aus der Gottesvision Offb 4. Ich zitiere Ausschnitte (aus Offb 4,2-8): „Und ich sah: Ein Thron steht im Himmel... und rings um den Thron... ein Regenbogen (die Basis für die Mandorla)... und ... rings um den Thron sind vier Wesen... Das erste Wesen gleicht einem Löwen, das zweite einem Jungstier, das dritte hat ein Gesicht, das einem Menschen gleicht, das vierte gleicht einem Adler im Flug. Und jedes von den vier Wesen hat sechs Flügel... voller Augen (auf dem Mosaik von Cefalu gesondert dargestellt und auf unserem Foto noch besser zu erkennen als Löwe, Stier, Mensch und Adler). Tag und Nacht ruhen sie nicht und rufen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott, der Herrscher des Alls (Pantokratôr).“

³⁶ Nachweise z.B. bei A. Effenberger, *Frühchristliche Kunst und Kultur*, München 1986, 14-23.

³⁷ S. die christologische Hirtenmetapher 1 Petr 2,25 u.ö.

³⁸ Auch wenn nicht alle Hirtenbeispiele der Antike christologisch sind. Es wurde vielmehr im Kunsttypus ein bukolisches Bild auf Christus angewandt.

³⁹ Zur Geschichte der Handmetaphorik (und damit zusammenhängend Fingermetaphorik: Lk 11,20) s. R. Kieffer e.a. ed., *La Main de Dieu*, 1997.

Der König der Welt (Evangeliar aus Tours)

nach: Wolfram von den Steinen, Homo Caelestis. Das Wort der Kunst
im Mittelalter II. Bildband, Bern 1965

Konsequent ist die Übertragung dieses Bildes auf Christus (auf unserer Abbildung genauer auf den Kreuzeschristus; man achte aufs Kreuz im Nimbus) gleichwohl im Bild-Weg der Kirche: Christus wird dargestellt, weil sein Bild Gott mit sich trägt und wir darum durch dieses Bild Gott schauen.

Selbst der nächste und weit jüngere Schritt, Gott den Vater neben Christus darzustellen, ist durch diese Vorgabe noch geprägt. Denn als das selbständige Gottesbild allmählich im Mittelalter erwächst, trägt der Vater vorzugsweise die Züge des Sohnes; wir sehen Gott weiter durchs Christusbild. Sogar das Bild Gottes als des Alten der Tage (der Ausgangspunkt für die heutige Assoziation von Gott zu einem alten Mann mit weißem Bart) beginnt auf diese Weise. Das Leitmotiv ist eine Christusbeschreibung, die Vision in Offb 1, durch die wir Gottes Wirken, Gottes Dasein mit erfahren.

Die Apk greift dazu auf eine der visionären Annäherungen an Gott zurück, die ich ansprach, auf Dan 7. Dort schaute der Seher eine Gestalt wie einen Menschen, die mit den Wolken des Himmels vor eine andere Gestalt, eine Gestalt über aller Zeit und deshalb „hochbetagt“ (EÜ) kam.⁴⁰ Die frühen Leser des Danielbuches erkannten ein Geschehen um Gott und verschmolzen darin die Personen (LXX).⁴¹ So geschieht es auch in Apk 1.

Ich zitiere aus den Versen 13-14 (nach EÜ): Ich sah einen „wie ein Mensch [...]. Das Haar seines Hauptes ist weiß wie schneeweiße Wolle, seine Augen sind wie flammendes Feuer“ usw.

Hier haben wir die weißen Haare des späteren kirchlichen Gottesbildes. Sie bekunden nicht den alten Mann, sondern den Christus, der über die Zeit seines jugendlichen irdischen Lebensalters in die Zeit Gottes ragt und dadurch auf Gott hin durchsichtig wird.

Das Gottesbild der christlichen Kunst behält, von daher verstanden, Züge der Metapher. Sie bringt den Blick auf Gott mit sich, ist aber nicht selber dieser Blick. Freilich ist dieser Gedankengang so kompliziert, dass es nicht wundert, dass das geläufige kirchliche Bild die Spannung der Metapher verlor. Die Kosten waren hoch. Gott wurde für viele zum alten Mann. So ist es nur zu berechtigt, wenn in jüngerer Zeit alle Gottesdarstellungen wieder schwinden und selbst das Christusbild sich verrätelt. Wir nähern uns in vielen Zügen der Kunst des 20. Jh. wieder dem alten, biblischen Impuls, noch im Bild das Bild Gottes zu vermeiden.

⁴⁰ Dan 7,13.

⁴¹ Alles wurde zur Hypostase und dadurch von der unmittelbaren Anschauung Gottes getrennt. Vgl. L.T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology*, WUNT II 70, Tübingen 1995, 209-221. 257-261 und A.Y. Collins, *The „Son of Man“ Tradition and the Book of Revelation*, in: J.H. Charlesworth e.a. (ed.), *The First*

8 Schluss

Für den Schluss genügen damit wenige Sätze: Gott erlaubt kein Bild, in dem wir ihn fest machen. Doch er erlaubt die Bilder, in denen er für uns zum Klingen kommt, namentlich Sprachbilder, Metaphern. Solche Metaphern sind die Worte von der Allmacht oder der Allgüte Gottes. Sie haben Leben, solange Gott in ihnen klingt. Sie müssen fortgeschrieben und ersetzt werden - wie jedes Bild, auch und gerade die Bilder der Kunst -, wenn die Lebendigkeit Gottes aus ihnen schwindet.

In letzterem liegt, biblisch gesehen, das Recht der „negativen Theologie“: Sie wahrt die Distanz Gottes zu unseren Vorstellungen und unseren Zugriffen. Über die Negation dessen, was wir uns vorstellen, gelangen wir klarer zur Freiheit Gottes als über jedes fixierte Bild. Andererseits ist Gott biblisch nicht einfach der ganz andere, sondern als Schöpfer, Retter und Erhalter seiner Welt und seinen Menschen zugetan. Seine Zuwendung erlaubt Annäherungen, und reflektiert „positive“ Wege der Theologie behalten großen Reiz.