

GOTT IST KEIN MENSCH DER LÜGT

Die Verschränkung von Gottes- und Menschenbildern als Herausforderung einer Biblischen Theologie

Christian Frevel

In memoriam Otto Kaiser

Das im Obertitel angerissene Zitat entstammt dem zweiten Bileamspruch in Num 23,18-24. Der moabitische König Balak, der das Volk Israel verfluchen lassen will, wird in dem Orakelspruch zurechtgewiesen, dass der Prophet Bileam, auch wenn er wollte, das Volk nicht verfluchen kann, weil Gottes Zusage und Segen gegenüber Israel unwiderruflich sind. Was wäre das auch für ein Gott, auf dessen Zusagen man sich nicht verlassen könnte? Darum wird mit Nachdruck eine Differenz zwischen Gott und Mensch markiert, um die Selbigkeit und Verlässlichkeit Gottes zu unterstreichen. „Gott ist kein Jemand, so dass er lügt (לא איש אל ויכזב) und kein Menschenkind, das etwas bereut (ובן-אדם ויתנהם). Sagt er etwas und tut es nicht oder redet etwas und hält es nicht aufrecht?“ (Num 23,19) Während der erste Teil auf den ersten Blick unproblematisch ist¹, stellt die Fortsetzung biblisch-theologisch schon eine größere Herausforderung dar. Zwar ist der Sinn im Kontext klar, dass Gott seine gesprochenen *Zusagen* nicht zurücknimmt, doch dass Gott etwas bereut und auf das beschlossene Gericht verzichtet, ist an vielen Stellen im wahrsten Sinne „wesentlich“. Die Reue gehört zu den Wesenseigenschaften Gottes, was die Gnadenformel Ex 34,6-7 zum Ausdruck bringt: So bereut Gott etwa in Gen 6,6-7 seine Schöpfung oder in Ex 32,14 die Bestrafung des Volkes. Als Spitzenstelle gilt Hos 11,8-9, wo sich ebenfalls die Gegenüberstellung von Gott und Mensch findet:

„Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim, wie dich ausliefern, Israel? ... Mein Herz sträubt sich, all mein Mitleid ist erregt (נהפך עלי לבי יהד נכמרו נחומי). Meinem glühenden Zorn werde ich nicht freien Lauf lassen, Efraim werde ich nicht noch einmal vernichten, denn ich bin Gott und nicht irgendwer (כי אל אנכי ולא-איש), heilig in deiner Mitte, und ich werde in keine Stadt eindringen.“²

¹ Zur Genderproblematik und der wörtlichen Übersetzung des איש mit „Mann“, s. u.

² Zürcher Übersetzung 2007.

Die Reue Gottes gehört damit zu den zentralen und offenbar schon im AT selbst nicht einfachen Eigenschaften Gottes³. Wie also kann Num 23,18 aber sagen, dass Gott *nicht* bereut? Anthropopathismen, also Aussagen, die Gott Emotionen und Gefühlsregungen zusprechen, stellen eine Herausforderung für eine biblische Theologie dar. Otto Kaiser spricht gar von „gewagten Anthropomorphismen“⁴. Die Herausforderung ist umso größer, wenn Gott statisch und ohne innere Dynamik vorgestellt wird – eine Voraussetzung, die vom Gott der Philosophen auf den biblischen Gott übertragen wird.

Der vorliegende Essay versucht sich dem Verhältnis von Gottesbild und Menschenbild vor dem Hintergrund einer geistesgeschichtlichen Einordnung der meist religionskritisch gewendeten Projektionsthese und der anthropologischen Grundlagen des Theomorphismus im 19. und 20. Jh. zu nähern. Daraus wird die These abgeleitet, dass Anthropomorphismus und Theomorphismus miteinander verschränkt sind und sich komplementär zueinander verhalten. Im Gedankengang werden einige grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis von Gottesbild und Menschenbild vor dem Horizont einer biblischen Theologie und der biblischen Anthropologie angestellt⁵. Das ist eigentlich ohne Reflexionen auf das Bilderverbot, die Transzendenz Gottes und die Gottebenbildlichkeit gar nicht machbar, doch soll das hier um der Darstellung willen zunächst zurückgestellt werden⁶. Daher verstehen sich die folgenden Überlegungen keinesfalls als abschließend, sondern versuchen vielmehr einige Anregungen zur weiterführenden Diskussion zu geben, indem sie das Problem zunächst systematisch, philosophisch und geistesgeschichtlich einordnen und dann an einigen Beispielen verdeutlichen. Da die positiven Anthropomorphismen – also Aussagen, in denen Gott Hände, Füße und Finger hat, zu Tische sitzt oder umhergeht – schon häufiger breiter behandelt worden sind⁷,

³ S. JÖRG JEREMIAS, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung, BthSt 65, Neukirchen-Vluyn 2002; DERS., Theologie des Alten Testaments, Göttingen 2015, 145-146; JAN-DIRK DÖHLING, Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel, Herders Biblische Studien 61, Freiburg 2009; R. WALTER L. MOBERLY, "God is not a human that he should repent" (Numbers 23:19 and 1 Samuel 15:29), in: TOD LINAFFELT / TIMOTHY K. BEAL (Hg.), God in the fray. A tribute to Walter Brueggemann, Minneapolis 1998, 112-123.

⁴ OTTO KAISER, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des AT 2, Göttingen 1998, 57.

⁵ Dazu besonders HUBERT IRSIGLER, Zur Interdependenz von Gottes- und Menschenbildern im Kontext alttestamentlicher Anthropologien, in: CHRISTIAN FREVEL (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, QD 237, Freiburg i. Br. 2010, 350-389.

⁶ Wichtige Überlegungen finden sich in dem Aufsatz von FRIEDHELM HARTENSTEIN, Personalität Gottes im Alten Testament, in: DERS., Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2017, 229-268.

⁷ Zu den Anthropomorphismen im Alten Testament die Übersicht bei ANDREAS WAGNER, Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh 2010. Ferner grundlegend JÜRGEN VAN OORSCHOT, Art. Anthropomor-

sollen dann vor allem die Aussagen in den Blick treten, in denen ein Unterschied zwischen Gott und Mensch markiert wird. Ich werde diese Aussagen »negierte Anthropomorphismen« oder »Differenzaussagen« nennen. Der Essay endet mit einigen thetischen Überlegungen zum Verhältnis von Gottesbild und Menschenbild.

1. DIE ANTHROPOLOGISCHE WENDE IN DER THEOLOGIE – EINSTIEG

Die inzwischen geradezu allgegenwärtige Rede von einer anthropologischen Wende lässt sich wohl auf Michel Foucault zurückführen⁸ und wird von da aus in vielen Feldern u. a. in der Literaturwissenschaft, der Philosophie und prominent in der Theologie aufgegriffen. Mit der Phrase ist allerdings meist das neue Interesse am Menschen gemeint, das im Verlauf des 18. Jh.s in die Bewegung der Aufklärung mündet. Gründend auf der Erkenntnis der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen (Friedrich Schleiermacher) und seiner Erkenntnis vom Menschen (Immanuel Kant), wendet sich der Mensch dem Menschen zu. In der katholischen Theologie steht Karl Rahner im späten Gefolge der Aufklärung für die Radikalität der anthropologischen Wende⁹, wenn er es etwa für eine Selbstverständlichkeit erachtet, dass die Theologie immer vom Menschen ausgeht und es keine Theologie geben kann, in der *nicht* Anthropologie betrieben werden *muss*¹⁰. Anthropozentrische und theozentrische Theologie stehen für Rahner nicht in einem Gegensatz, sondern finden zu gegenseitiger Deckung. Das kann Rahner in dieser Zuspitzung nur vor dem Hintergrund sagen, dass die „Christologie [...] Ende und Anfang der Anthropologie“¹¹ ist. Damit ist die Erkenntnis Gottes für Rahner nie vom Menschen so

phismus, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2016 (Zugriffsdatum: 7.12.2017).

⁸ Auf den Ursprung bei Foucault (MICHEL FOUCAULT, *Ordnung der Dinge*, Frankfurt 1970, 25) weist ANNETTE MEYER, *Geschichte der Anthropologie der Spätaufklärung. Zur Synthese eines idiosynkratischen Verhältnisses*, in: MANFRED BETZ / JÖRN GARBER / HEINZ THOMA (Hg.), *Physis und Norm. Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Göttingen 2007, 187-207, 187.

⁹ Vgl. KARL RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, in: DERS., *Sämtliche Werke. Dogmatik nach dem Konzil. Teilband 1: Zur Grundlegung der Theologie, der Gotteslehre und Christologie*, Gesammelte Schriften 22/1a, Freiburg 2013, 283-300.

¹⁰ „Daß in einer Theologie der Mensch vorkommt, daß es eine theologische Anthropologie gibt und daß ferner in einem gewissen Sinn in der Theologie immer vom Menschen ausgegangen werden muß, das scheint mir eine Selbstverständlichkeit zu sein.“ PAUL IMHOF / HUBERT BIALLOWONS (Hg.), *Karl Rahner. Im Gespräch. Band 2: 1978-1982*, München 1983, 254.

¹¹ KARL RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, in: DERS., *Sämtliche Werke. Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers*, Gesammelte Schriften 13, Freiburg 2006, 37-268.

gelöst, dass sie jenseitig zu dessen Subjektivität wäre. Die Brücke, die hier im Hintergrund erkennbar bleibt und die die Transzendenz Gottes im Letzten bewahrt, ist die Analogielehre des IV. Laterankonzils 1215 (DH 806): „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ Das bedeutet auch, dass bei aller Ähnlichkeit der Gottrede mit Gott zugleich seine je größere Unähnlichkeit gilt.

Anthropologie und Theologie stehen demnach in einem Korrespondenzverhältnis, was zum einen überhaupt die Rede von Gott erst ermöglicht, zum anderen die Gefahr birgt, dass die Theologie in der Anthropologie aufgeht. Damit ist das klassische Problem der Analogie vereinfacht umrissen, das zwischen Univozität und Äquivozität ausgespannt ist. Univoke Rede von Gott geht aufgrund der Differenz von Gott und Welt fehl, doch besteht zugleich zwischen Äquivozität und Analogie nur ein ‚Wolkenspalt‘. Ohne Analogien wäre von Gott schlechterdings *nichts* aussagbar und selbst die negative Theologie in einer gewissen Weise ihrer Aussage entleert. Damit bleibt die Rede von Gott der Rede vom Menschen unlösbar verbunden und vielleicht mehr verpflichtet als ihr lieb sein kann. Es sei denn, mit der Kategorie der Projektion wäre nicht nur Abzuwehrendes verbunden.

2. PROJEKTION – ODER FEUERBACH ALS VOLLENDER NEUZEITLICHER THEOLOGIE

„Der Mensch ist also gleichsam ein kleiner Gott in seiner Welt.“¹² Die Projektion des Anthropomorphismus hat Leibniz in seiner Theodizee auf den Punkt gebracht und Mephistopheles echot frech im Prolog des Faust: „Ich sehe nur, wie sich die Menschen plagen. Der kleine Gott der Welt bleibt stets vom gleichen Schlag, Und ist so wunderlich als wie am ersten Tag. Ein wenig besser würd' er leben, Hättst du ihm nicht den Schein des Himmelslichts gegeben.“¹³ So wie der Mensch ein kleiner Gott ist, so ist Gott ein großer Mensch – bei beidem geht es um extrapolierende Projektion, deren Geschichte bekanntlich in der Antike beginnt und – zumindest der gewöhnlichen Annahme nach – bei der Radikalisierung der Kant'schen transzendental-anthropologischen Wende bei Ludwig Feuerbach und der Ersetzung der Metaphysik durch die Anthro-

¹² GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, Die Theodizee (1710), hg. von Artur Buchenau (Philosophische Bibliothek 71), Hamburg ²1961, 1. Buch § 117.

¹³ JOHANN WOLFGANG VON Goethe, Faust I. Prolog im Himmel, Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden 3, Hamburg 1948, 16; JOACHIM NEGEL, Feuerbach weiterdenken. Studien zum religionskritischen Projektionsargument, Religion – Geschichte – Gesellschaft 51, Berlin u. a. 2014, 16, verweist ferner auf die vielzitierte Zeile aus Goethes Gesprächen: „Was der Mensch als Gott verehrt, / Ist sein eigenstes Innere herausgekehrt.“

logie ihren Höhepunkt erreicht. Dass das gar nicht so klar ist, hat Joachim Negel in seinem Überblick zur Geschichte des Projektionsgedankens herausgestellt¹⁴. Denn es ist Ludwig Feuerbach, der schreibt: „Die Theologie ist längst Anthropologie geworden.“¹⁵ „Die Theologie ist Anthropologie, d. h. in dem Gegenstande der Religion, den wir griechisch Theos, deutsch Gott nennen, spricht sich nichts anderes aus als das Wesen des Menschen.“¹⁶ Es ist „das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ..., nach welcher das Wesen der Religion, sowohl subjectiv als objectiv nichts Anderes offenbart und ausdrückt als das Wesen des Menschen“¹⁷. Feuerbach sah sich darin auch als Vollender der anthropologischen Wende und der liberalen Theologie Friedrich Schlegels: „Indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie.“¹⁸ Das unterstreicht auch Joachim Negel durch die provokante Zuschreibung, Feuerbach sei nicht der Totengräber, sondern der „Vollender neuzeitlicher Theologie“¹⁹.

Wenn im Folgenden von Projektion die Rede ist, geht es mir *nicht* um die neurophysiologische Projektionsthese, nach der Gott nur eine gewöhnliche Verschaltung – meist im doppelten Sinne als naturalistische Reduktion und als reduktionistischer Irrtum – ist, sondern um die schon von Xenophon angekreidete Stumpfnasigkeit der Götter der Stumpfnasen, womit er die Äthiopier meinte. Kurz: „Die Sterblichen wännen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme wie sie.“²⁰ Gemeint ist die Projektion, dass die Götter nach der Menschen Welt entworfen und gestaltet werden. Dass der Wüsten-, Berg-, Stadt- und Nationalgott YHWH eine an die geschichtlichen wie kulturellen Gegebenheiten des raumzeitlichen Kontextes adaptierte Gestalt hat, lässt sich nur leugnen, wenn von der Vorstellung einer verbalinspirierten Offenbarung ausgegangen und dabei Wort mit Wahrheit *und* Wirklichkeit gleichgesetzt wird. Wenn also das Faktum der Projektion anders als der damit oft verbundene reduktionistische Fehlschluss durchaus zugestanden werden

¹⁴ JOACHIM NEGEL, Feuerbach weiterdenken. Studien zum religionskritischen Projektionsargument, Religion-Geschichte-Gesellschaft 51, Berlin u. a. 2014, 15-21; DERS., Projektion als Inspiration. Versuch einer phänomenologischen Reformulierung des Offenbarungsbegriffs, Freiburg 2015, 15-36.

¹⁵ LUDWIG FEUERBACH, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1841; hier zitiert nach der dritten Auflage: OTTO WIGAND (Hg.), Sämtliche Werke VII, Leipzig 1949, 12 (auf der Textgrundlage von <http://www.zeno.org/>), vgl. 38.596.982 u. ö., vgl. in der Erstauflage 13-14.125.301.322.387 u. ö.

¹⁶ LUDWIG FEUERBACH, Vorlesungen über das Wesen der Religion, Leipzig 1851, 21.

¹⁷ FEUERBACH, Wesen, 23-24, vgl. DERS., Wesen, 301.

¹⁸ LUDWIG FEUERBACH, Vorrede zur zweiten Auflage von „Das Wesen des Christentums“, in: OTTO WIGAND (Hg.), Sämtliche Werke VII, Leipzig 1949, 42.

¹⁹ NEGEL, Projektion, 30.

²⁰ XENOPHANES VON KOLOPHON, Fragment. Aus den Sillen 14, vgl. 14-18 (zitiert nach HERMANN DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch 1, Berlin 1922, 59).

kann, ja sogar als Geschichtlichkeit Gottes zugestanden werden *muss*, verliert der Projektionsverdacht seinen Schrecken, denn *natürlich* sind die Götterwelten nach der Menschen Welt gestaltet – wie auch anders? Jede gut gemeinte Entmythologisierung scheitert in dem Moment, in dem Gott und Geschichte zusammengedacht *und* in Sprachformen ausgedrückt werden sollen. Akkomodation ist das Mindeste, was dann von Gott verlangt wird²¹. So ist der „Einwurf, die religiösen Bildwelten speisten sich im wesentlichen aus dem Imaginationspotential des Menschen, gar nicht von der Hand zu weisen“²². Die biblische Rede von Gott ist kreativ, imaginativ und innovativ. Sie geht von der Wirklichkeit aus, übersteigt sie zugleich und formt sie neu und anders²³. Ihre Wahrheit liegt im ekklesial rückgebundenen Begriff der Tradition oder noch deutlicher, sie emergiert im Rekurs auf Tradition. Das ist ein ganz zentrales Moment für die Voraussetzung, dass die Tradition (ganz im Gegensatz zum landläufigen Verständnis von Tradition) ein theologieproduktiver Ort ist. Die Pluralität der biblischen Rede von Gott ist damit kein Hindernis, sondern sie begrenzt und ermöglicht gleichermaßen.

Unter diesen Voraussetzungen ist nun nach der Relation von Gottesbild und Menschenbild zu fragen. Dazu beginne ich mit einem kurzen Blick auf Anthropomorphismen und Theriomorphismen und gehe dann auf Theomorphismen ein, bevor ich zu einigen Differenzaussagen komme.

3. ANTHROPOMORPHISMEN UND THERIOMORPHIMEN

The anthropomorphism of biblical depictions of God is inescapable—even the second commandment is inscribed by the finger of God.²⁴

Die vielen Anthropomorphismen – und darunter fasse ich hier im weiteren Sinn die Anthropopathismen (Aussagen zu den Emotionen und Affekten Gottes), die Anthropopragsmatismen (Aussagen zu Gottes Handeln) und im engeren Sinne die Anthropomorphismen (Aussagen zu Gottes äußerlicher Gestalt) – in den alttestamentlichen Texten haben seit jeher Anstoß und Anziehung ausgelöst²⁵. Schon der griechische Staatsmann Solon hat problematisiert, das

²¹ S. dazu auch HARTENSTEIN, *Personalität Gottes*, 230.265-267.

²² NEGEL, *Feuerbach*, 21.

²³ Der Vergleich mit der Kunst, den NEGEL, *Feuerbach*, 23-25 anstellt, ist durchaus treffend.

²⁴ ESTHER HAMORI, *When Gods were men. The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 384, Berlin 2008, 26.

²⁵ Vgl. die Überblicke bei VAN OORSCHOT, *Anthropomorphismus*, 1; ANNETTE SCHELLENBERG, *Der Mensch, Das Bild Gottes? Zum Gedanken der Sonderstellung des Menschen*, *Arbeiten zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* 101, Zürich 2011, 250-259 (Lit.); WAGNER, *Körper*, 41-51. Ferner den Band von ANDREAS WAGNER, *Göttliche Körper*

Handeln der Götter aus dem Handeln des Menschen abzuleiten, und Xenophon hat im 6. Jh. v. Chr. wie kein anderer die Kritik in spitze Verse gegossen: „Aber wenn Rinder und Pferde und Löwen nur Hände besäßen / und mit den Händen zu malen vermöchten und werken wie Menschen, / dann würden Pferde den Pferden und Rinder den Rindern ähnlich / auch der Götter Gestalten so malen und Körper so formen, / ganz genau wie sie selbst die Gestalt, ein jedes Tier, hätten.“²⁶ Die Kritik anthropomorpher Gottesrede ist nicht leicht zurückzuweisen, doch ihrer narrativen Leistung kann sich auch der stärkste Kritiker nicht entziehen. Denn das *totaliter aliter* der Andersartigkeit Gottes in der negativen Theologie lässt eine Beziehung, wie sie die biblische Rede von der Selbstoffenbarung Gottes formt, nicht zu. Das Gottesbild des völligen *deus absconditus* bliebe gänzlich leer, wenn es die biblische Gottrede (oder analog andere literarische oder narrative Traditionen in den Religionen) nicht als Anhaltspunkt der Rede von Gott gäbe. Zwar gelingt es, die unverlierbar religiöse Dimension des Menschen im Denken festzuhalten, doch nur in eine »leere« Transzendenz hinein (Wolfhart Pannenberg), die nicht in der Lage ist, Gottes Personalität zum Ausgangspunkt der Freiheit zu machen. Die Anthropomorphismen sind je geschichtlich gebundener, also erfahrungsbezogen kontextualisierte Konkretisierung des Gottesbezugs des Menschen. Ohne die biblischen Anthropomorphismen hätte Gott weder Angesicht noch würde er reden, er hätte keine Ohren, um zu hören, und erst recht keine Hände, um zu handeln. Die Rede vom Lebendigen, geschweige denn von seiner Liebe, wäre nicht möglich und zurück bliebe ein Jenseitiges, dessen Verhältnis zur Welt nur noch technisch zu beschreiben wäre. Wenn Gott in der vollständigen Verschiedenheit zur Welt aufgeht, ist keine Rede von Gott in der Welt möglich, da alles Reden in der Welt gründet. Die Anthropomorphismen sind demnach „sämtlich nicht als Aussagen über Gott in seiner Aseitigkeit, in seinem reinen, von seinem Weltbezug abgelösten Selbstsein, sondern relational und funktional zu verstehen.“²⁷

Gottesbild und Menschenbild sind also per se eng, wenn nicht unlösbar miteinander verknüpft. Es sei denn, man wollte Gott ausschließlich theriomorph zeichnen und könnte so die überzeichnete Nähe zum Menschen vermeiden, doch stehen hinter den tiergestaltigen Gottesbildern (Theriomor-

– Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?, OBO 270, Fribourg / Göttingen 2014.

²⁶ XENOPHANES VS 21 B 15, zitiert nach HEINZ-GÜNTER NESSELRATH, Die Griechen und ihre Götter, in: REINHARD GREGOR KRATZ / HERMANN SPIECKERMANN (Hg.), Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Band 2. Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2006, 21-44, 23-24; zur Geschichte der Kritik am Anthropomorphismus s. HAMORI, Gods, 35-46 mit vielen Beispielen. Ferner ausführlich die umfangreiche Studie von CHRISTOPH MARKSCHIES, Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike, München 2016.

²⁷ KAISER, Theologie Bd. 2, 315.

phismen) oft wieder Anthropomorphismen²⁸. Es ist dennoch auffallend, dass zum einen die Theriomorphismen im Gottesbild des Alten Testaments deutlich geringer ausgeprägt sind als Anthropomorphismen²⁹, zum anderen fehlt im Alten Testament das Stilmoment der Fabel vollständig³⁰. Theriomorphismen begrenzen sich weitestgehend auf einzelne Elemente des Vergleichs, wie Gottes Flügel in Dtn 32,11, Ps 91,4 oder Rut 2,12 oder die enigmatischen gewundenen Hörner Gottes in dem *כְּתוּעַפַת רֶאֱמָ לֹ* „wie Hörner eines Wildstiers hat er“ in Num 23,22; 24,8³¹ oder mal ein Brüllen des Löwen (Am 1,2; Joël 4,16 *יִהְיֶה מִצִּיּוֹן יִשְׂאָג*)³². Aber das „ein lauernder Bär war er mir, ein Löwe in seinem Versteck“ (*דָּב אֲרַב הוּא לִי אֲרִיָּה בְּמַסְתְּרִים*) in Klgl 3,10 bleibt mehr oder minder singular³³. Wenn – so ließe sich zusammenfassen – Gott in Tiergestalt dargestellt wird, überwiegen die Vergleiche gegenüber den Metaphern um ein Vielfaches³⁴. Das scheint fast sogar umgekehrt proportional zu den Anthropomorphismen, in denen Gott nur selten etwas „wie“ eine Nase hat, sondern weit öfter direkt von Gottes Körper die Rede ist³⁵. Parallel ist hingegen, dass es wie

²⁸ Vgl. MARK S. SMITH, *Where the Gods are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World*, New York 2016, 54-58; gegen eine entwicklungsgeschichtliche Vorordnung des Theriomorphismus vor dem Anthropomorphismus wehrt sich schon JOHANNES HEMPEL, *Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes im Alten Testament*, in: ZAW 57 (1939), 75-85, 75.

²⁹ S. EVELYNE MARTIN, *Theriomorphismus im Alten Testament und Alten Orient. Eine Einführung*, in: DIES., *Tiergestaltigkeit der Göttinnen und Götter zwischen Metapher und Symbol*, BThSt 129, Neukirchen-Vluyn 2012, 1-36; SOPHIE THÖNE, „Wie eine Bärin, der Kinder beraubt...“ (Hos 13,8) – Handlungsfelder tierlicher Gottesfigurationen, in: UTE E. EISEN / ILSE MÜLLNER (Hg.), *Gott als Figur*, Herders Biblische Studien 82, Freiburg 2016, 238-266; DIES., *Vegetarische Löwen und sprechende Esel. Beziehungsgefüge im Alten Testament*, in: *Forschungsschwerpunkt »Tier-Mensch-Gesellschaft«* (Hg.), *Vielfältig verflochten. Interdisziplinäre Beiträge zur Tier-Mensch-Relationalität*, Bielefeld 2017, 65-84; ECKART SCHWAB, *Die Tierbilder und Tiervergleiche des Alten Testaments. Material und Problemanzeigen*, in: BN 59 (1991), 37-43.

³⁰ Lediglich an drei Stellen ist eine Pflanzenfabel belegt, s. ANTON CUFFARI, *Art. Fabel*, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de)*, 2016 (Zugriffsdatum: 7.12.2017).

³¹ Zu den *קַרְנִים* in Hab 3,4 s. MARTIN, *Theriomorphismus*, 17.

³² Die Stelle steht in engem Bezug zu Hos 11,10 und scheint intertextuell davon beeinflusst. Dort ist allerdings noch die Vergleichspartikel („wie ein Löwe“) vorgeschaltet.

³³ Zu dieser Stelle CHRISTIAN FREVEL, *Klagelieder*, NSK AT 20/1, Stuttgart 2017, 212-213; KLAUS KOENEN, *Klagelieder (Threni) 1,1-5,22*, *Biblischer Kommentar XX*, Neukirchen-Vluyn 2015, 232-233.

³⁴ S. etwa Dtn 32,11; Hos 5,12; 13,7. Dabei ist das „wie eine Motte“ (*כַּעֲשׂ*) in Hos 5,12 exzeptionell, weil ansonsten die Motte für den Zerfall der Physis steht (Ijob 4,19; 13,28; Ps 39,12). Die Motten als Gerichtsbild finden sich in Jes 50,9 und 51,8.

³⁵ S. ANDREAS WAGNER, *Die Gottebenbildlichkeitsvorstellung der Priesterschrift zwischen Theomorphismus und Anthropomorphismus*, in: DERS., *Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament. Gesammelte Aufsätze 2*, Göttingen 2016, 177-198, 196.

bei den Anthropomorphismen nicht um die Gestalt, das Äußere oder die physische Konkretion, sondern um die Funktion geht, die mit dem Körperteil, der Gestik oder Mimik verbunden ist. Die „Bilder“ verweisen auf die Realität des Handelns, nicht die Realität der konkreten Gestalt. Das Brüllen steht für das Drohen oder das unmittelbar bevorstehende Reißen der Beute, die Hörner für die aggressive Potenz und Widerstandskraft des Stiers gegenüber seinen Gegnern und Bär und Löwe für die Gefährdung durch die unbändige Kraft des großen Raubtiers. Meist ist damit eine besondere Intensivierung oder Emphase des Aspektes verbunden. Wie die Bevorzugung von Anthropomorphismen gegenüber den Theriomorphismen zu erklären ist, wurde von Andreas Wagner so erklärt, dass die theriomorphen Gottesbeschreibungen in Israels Umwelt auf eine Distanz zielen, die im Alten Testament genau vermieden werden soll³⁶. Ob die Einschätzung zutrifft, dass „Tiergestaltigkeit und Mischgestaltigkeit Mittel [sind], das Anderssein der Götter zum Ausdruck zu bringen“,³⁷ und dass durch die Theriomorphismen die Nahbarkeit der Götter aufgegeben wird, wie Andreas Wagner folgert, wäre m. E. weiter zu diskutieren. Denn für die ägyptische Religion scheint das ebenso wenig zuzutreffen wie für die altorientalische Umwelt³⁸. Richtig ist, dass durch die Mischung von Theriomorphismen und Anthropomorphismen univoke Identifikationen erschwert werden. Die Theriomorphismen bieten jedoch weder den Schlüssel zum Verständnis der Anthropomorphismen, noch mildern sie die damit einhergehende Herausforderung ab – im Gegenteil verschärfen sie die in diesem Abschnitt aufgeworfene Frage noch einmal.

Anthropomorphismen sind ebenso verdächtig wie unverzichtbar. Sie können Gott nicht in seinem Wesen erfassen, denn Gottes Wirklichkeit übersteigt jede anthropomorphe Bestimmung, die darauf zielt, Gottes Beziehung zur Welt zum Ausdruck zu bringen³⁹. Zu Recht wird in jüngerer Zeit betont, dass die Anthropomorphismen die Denkbare einer kommunikativen Beziehung zwischen Mensch und Gott ermöglichen bzw. in der Tradition bewahren. Nur wenn die Anthropomorphismen wie auch die Theomorphismen als relationale sprachliche Phänomene gefasst werden und zugleich das Bewusstsein aufrecht gehalten wird, dass die Beschreibungsbilder nicht identifizierend gebraucht werden, sind die Metaphern und Vergleiche eine Möglichkeit, die Dynamik Gottes zum Ausdruck zu bringen.

³⁶ WAGNER, Gottes Körper, 187; vgl. DERS., Menschenkörper, 15 (mit Bezug auf MARTIN, Theomorphismus, 24-25); vgl. ähnlich mit Bezug auf Marjo Korpel, MARK S. SMITH, Ugaritic Anthropomorphism, Theomorphism, Theriomorphism, in: ANDREAS WAGNER (Hg.), Göttliche Körper – Göttliche Gefühle: Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?, OBO 270, Fribourg / Göttingen 2014, 117-140, 117.

³⁷ WAGNER, Körper, 187.

³⁸ S. zur Diskussion SMITH, Gods, 47-58.

³⁹ S. KAISER, Theologie Bd. 2, 313-316.

4. ANTHROPOMORPHISMUS UND THEOMORPHISMUS – JANUSKÖPFIGE ISOMORPHISMEN

Berühmt ist das Wort Goethes, dass „der Sinn und das Bestreben der Griechen ist, den Menschen zu vergöttlichen, nicht die Gottheit zu vermenschlichen. Hier ist ein Theomorphism, kein Anthropomorphism“⁴⁰. Das, was Goethe hier umtreibt, ist die Spannung zwischen der Aufklärung, die mit Kant die anthropologische Wende radikal vollzieht, und dem Widerstand dagegen, die an einem transzendental-ontologischen Bezug der Anthropologie festhält und den Menschen von Gott her zu denken versucht.

Wie der spezifische Begriff des Anthropomorphismus, obwohl bereits bei Augustinus und sonst in der Antike verankert, in der Religionskritik des 18. Jh.s wurzelt⁴¹, so auch der Begriff des Theomorphismus in apologetischen Reaktionen darauf. Er ist eine Bildung des 18. und frühen 19. Jh.s und eng verbunden mit der Aussage der Gottebenbildlichkeit. Theomorphismus ist also eigentlich ein (wohl ursprünglich sogar katholisch) dogmatischer Begriff. Das macht die früheste von mir aufgefundene Definition im Allgemeinen Handwörterbuch der Philosophie von 1829 deutlich, in der sich der Protestant Wilhelm Traugott Krug schon kritisch mit der Konzeption auseinandersetzt: „Theomorphismus ist neuerlich nach der Analogie von Anthropomorphismus gebildet worden, indem man sagte, weil Gott den Menschen *theomorphisirt* (nach seinem Ebenbilde geschaffen oder gestaltet) habe, so müsse der Mensch auch Gott *anthropomorphisiren*. Man hat aber dabei nicht bedacht, daß es vielmehr umgekehrt heißen sollte: Weil der Mensch Gott *anthropomorphisirte*, so setzte er voraus oder glaubte, daß Gott den Menschen auch *theomorphisirt* habe.“⁴²

In der Rückbindung an die Gottebenbildlichkeit wird zunächst deutlich, dass es sich um einen genuin theologischen Begriff handelt. Dabei liegt dem immer ein essentialistisches, auf das Wesen und nicht die Funktion bezogenes Verständnis der Gottebenbildlichkeit zugrunde. Die Gottebenbildlichkeit bestimmt das Wesen des Menschen nach dem *Wesen* Gottes, das wiederum durch Personalität, Freiheit und Vernunft bestimmt ist. Der Sache nach findet sich der Begriff des Theomorphismus schon im platonischen Denken. Auch später taucht die mit dem Begriff gemeinte Sache durchgängig in der Philoso-

⁴⁰ JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, Myrons Kuh, Goethes Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden 14, Hamburg 1967, 136; vgl. ähnlich FRIEDRICH SCHILLER, Brief eines reisenden Dänen. Der Antikensaal zu Mannheim, DERS., Thalia 1 Heft 1, Leipzig 1785, 176-184: „Die Griechen .malten ihre Götter nur als edlere Menschen und näherten ihre Menschen den Göttern.“

⁴¹ R. J. ZWI WERBLOWSKY, Art. Anthropomorphism, in: MIRCEA ELIADE (Hg.), *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, 387.

⁴² WILHELM TRAUOGOTT KRUG, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*. 4. Band: St bis Tz, Leipzig 1829, 149.

phie- und Religionsgeschichte auf. So z. B. prominent der Sache nach in dem konsequent theomorphen Ansatz der Philosophie Johann Georg Hamanns, der das Selbst des Menschen im Schöpfer begründet sieht und sich damit gegen die anthropologische Wende Kants stellt⁴³. Auch bei dem Soziologen Georg Simmel – um nur noch ein weiteres Beispiel zu nennen – heißt es etwa: „Gott ist nicht der Mensch im Großen aber der Mensch ist Gott im Kleinen.“⁴⁴

Konzeptuell bedeutsam wird der Begriff dann bei Max Scheler und zum Teil davon abhängig bei Helmuth Plessner⁴⁵. Beiden geht es um die transzendente Wirklichkeit, aus der heraus sich Menschsein bestimmt. Sie verwenden den Begriff philosophisch, bzw. theologieaffin, oder aus einer formalen Bestimmung von Religion, aber nicht mehr genuin theologisch, eher kryptotheologisch. Die Wechselwirkung von Anthropomorphismus und Theomorphismus kommt zunächst gleichermaßen meister- wie rätselhaft bei Max Scheler in seinem Entwurf „Die Sonderstellung des Menschen“ 1927⁴⁶ zum Ausdruck, ohne dass der Begriff des Theomorphismus dort verwendet würde. Die wechselseitige Verwiesenheit wird aber deutlich, wenn Scheler von „innerer Notwendigkeit“ spricht, mit der der Mensch in demselben Augenblick, in dem er im Erkennen »Mensch« geworden ist, „auch die formalste *Idee eines überweltlichen und absoluten Seins*“⁴⁷ erfasst. Es ist die „Selbstvergottung, die das Durch-sich-seiende-Sein sucht und um deren Werden willen es die Welt als eine »Geschichte« in Kauf nahm – *das eben ist der Mensch*, das menschliche Selbst und das menschliche Herz. Sie sind der einzige Ort der Gottwerdung, der uns zugänglich ist – *aber ein wahrer Teil dieses transzendenten Prozesses selbst*“⁴⁸. Wie sehr Scheler dabei (unter Zurückweisung der Vorstellung von einem persönlichen Gott) vom christlichen Gedanken der Schöpfung getragen ist, zeigt sich in der Rede vom Logos als *Grund* der Welt. Im Menschen, so Scheler am Schluss seiner Grundlegung, wird „der Logos, »nach« dem die Welt gebildet ist, *mitvollziehbarer Akt*. Von vornherein also ist nach unserer Anschauung Mensch- und Gottwerdung gegenseitig aufeinander angewiesen“⁴⁹. Was hier eher verdeckt bleibt, findet sich im Nachlass in einer Formu-

⁴³ S. dazu THOMAS NAWRATH, *Globale Aufklärung. Sprache und interkultureller Dialog bei Kant und Herder*, Epistemata 456, Würzburg 2009, 87-104.

⁴⁴ GEORG SIMMEL, *Die Persönlichkeit Gottes*, in: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Leipzig²1919, 178.

⁴⁵ Zum Vorwurf Max Schelers, Plessner habe schlichtweg *alles* von ihm, s. CAROLA DIETZE, *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892-1985*, Göttingen²2007, 64-66.

⁴⁶ Zunächst 1927 erschienen im Jahrbuch „Der Leuchter“, dann in Buchform kurz nach seinem Tod erschienen als MAX SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Berlin 1928 und dann herausgegeben und nach dem Vortragsmanuskript erweitert von MARIA SCHELER (München 1947), hier zitiert nach der 12. Auflage 1981 (die Ausgabe in *Gesammelte Werke IX*, Bern / München³2008).

⁴⁷ SCHELER, *Stellung*, 88.

⁴⁸ SCHELER, *Stellung*, 91-92.

⁴⁹ SCHELER, *Stellung*, 92.

lierung aus den Vorarbeiten „Zur Idee des Menschen“ (1914) explizit unter Verwendung des Begriffs Theomorphismus: „Der Mensch *ist* doch Theomorphismus, und Gott ist Anthropomorphismus.“⁵⁰ Das kursiv gesetzte *ist* macht den Ansatz deutlich, der eher implizit als explizit nicht nur an die Philosophie Hegels, sondern auch an die Dogmatik des 19. Jh.s anschließt. So heißt es – um nur ein Beispiel anzuführen – etwa in der katholischen Dogmatik von F. Staudenmaier 1844 angebunden an Überlegungen zur Gottebenbildlichkeit: „Der Anthropomorphismus ruhet am Ende auf einem Theomorphismus.“⁵¹ Es ist die grundlegende Bedeutung der Gottebenbildlichkeit für die Bestimmung der „Idee“ bzw. des Wesens des Menschen, die er über den Begriff der „Idee“ gerade nicht im Sinne einer materialen Abbildlichkeit versteht⁵². Es ist die Geist-Differenz und Personalität, die den Menschen vom Tier abhebt und aus dem Theomorphismus heraus bestimmt wird. Für Max Scheler hält Patrick Wilwert fest: „Somit beruht laut Scheler die Idee Gottes nicht auf einem Anthropomorphismus, sondern vielmehr die Idee des Menschen auf einem Theomorphismus, da der Mensch erst im Lichte Gottes »fassbar« wird.“ (GW II, S. 293)⁵³ Dabei bezieht sich Wilwert auf den frühen Max Scheler, denn beim späten „besteht ein solcher Theomorphismus im eigentlichen Sinn nicht mehr, da Scheler die Idee eines persönlichen Gottes nun zurückweist, doch bleibt die Grundstruktur seiner Bestimmung des Menschen insofern unverändert, als er das dem Menschen eigene mit dem Geist an einer metaphysischen Größe festmacht, die letztlich wesentlicher Bestandteil des Weltgrundes selbst ist“⁵⁴.

Nicht viel anders heißt es bei Plessner 1928 in den „Stufen des Menschen“ mit explizitem Bezug auf Scheler: „Dem Anthropomorphismus der Wesensbestimmung des Absoluten entspricht notwendig ein Theomorphismus der Wesensbestimmung des Menschen – ein Schelersches Wort –, solange der

⁵⁰ MAX SCHELER, Gesammelte Werke XII: Schriften aus dem Nachlaß. Bd. 3: Philosophische Anthropologie, Bonn ²1997, 223.

⁵¹ FRANZ ANTON STAUDENMAIER, Die christliche Dogmatik. Zweiter Band, Freiburg 1844, 201; die Aussage findet sich mehrfach im 19. Jh., z. B. bei Ferdinand Ebner: „Die Personalität des Menschen ist nichts anderes als ‚Theomorphismus‘.“ (FERDINAND EBNER, Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologie Fragmente 1, Freiburg 1921, 245; vgl. DERS., Wort und Liebe, Freiburg 1931, 192).

⁵² Die grundlegende Bedeutung der Gottebenbildlichkeit und des christlichen Personbegriffs im Denken Max Schelers betont auch FELIX HAMMER, Theonome Anthropologie. Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen, Den Haag 1972, 56-69.

⁵³ PATRICK WILWERT, Philosophische Anthropologie als Grundlagenwissenschaft? Studien zu Max Scheler und Helmuth Plessner, Würzburg 2009, 52.

⁵⁴ WILWERT, Anthropologie, 50. Zum Festhalten an der *imago dei*-Lehre als Ausgangspunkt Schelers auch WOLFGANG HENKMANN, Zur Metaphysik des Menschen in Schelers Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: GÉRARD RAULET (Hg.), Max Scheler. Philosophische Anthropologie in der Zwischenkriegszeit, Paris 2002, 62-95, 92.

Mensch an der Idee des Absoluten auch nur als des Weltgrundes festhält.“⁵⁵ Für Plessner geht es um die Ausrichtung des Menschseins auf ein vollkommenes Sein als absoluten Bezugspunkt, ohne das nach ihm der Mensch nicht Mensch sein kann. „Exzentrische Positionsform und Gott als das absolute, notwendige, weltbegründende Sein stehen in Wesenskorrelation.“⁵⁶ Damit stellt sich Plessner dezidiert gegen den Projektionsverdacht Feuerbachs: „Deutet Feuerbach den Gottesbegriff als unbewußte Schöpfung des Menschen, so greift Plessner auf den Gedanken der Ebenbildlichkeit zurück, um die Wesenskorrelation von Mensch und Gott nachdrücklich zu betonen.“⁵⁷

Der vorangegangene Gedankengang hat deutlich werden lassen, dass der Begriff des Theomorphismus die grundlegende Relationalität des Menschseins von Gott her denkt und – um es einmal verkürzend zuzuspitzen – die eigentliche anthropologische Wende der Theologie quasi in barthianischer Weigerung nicht vollzogen hat, sondern transzendentalphilosophisch aus Gott heraus denkt. Der Mensch – so die Grundlinie – wird nicht aus dem Menschen als seinesgleichen, sondern aus Gott als Woraufhin des Menschen bestimmt. Das, was den Menschen als Menschen ausmacht, wird mit deutlichem Bezug auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen *theomorph* bestimmt⁵⁸. Anthropomorphie Gottes und Theomorphie des Menschen bilden dabei so etwas wie Isomorphismen, d. h. in ihrem Wesen aufeinander bezogene und sich in ihren Konkretionen aneinander angleichende Aussagen.

Nun ist es nicht so, dass die hier nur in sehr groben Zügen nachgezeichnete theologisch-philosophische Diskurslinie an der alttestamentlichen Anthropologie und Theologie vorbeigegangen wäre. Im Gegenteil, denn die Grundspannung zwischen einem theomorphen Ansatz in der Anthropologie und einem gänzlich immanenten bei der *conditio humana* ansetzenden zeigt sich in den Positionen vielfach. In der alttestamentlichen Theologie bzw. Anthropologie entspricht dem nachgezeichneten Theomorphismus etwa eine schöpfungstheologische Deutung, die die Gottebenbildlichkeit als wesenhafte Entsprechung des Menschen zu Gott deutet und das Menschsein von dort her bestimmt. Erstaunlicherweise hält sich auch dabei ein apologetischer Grundton durch. Jürgen van Oorschot charakterisiert zutreffend die geradezu umwerfende Naivität, die Gerhard von Rads und Walter Zimmerlis Einsprüche

⁵⁵ HELMUTH PLESSNER, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Gesammelte Schriften 4, Frankfurt 1981, 434-435.

⁵⁶ PLESSNER, Stufen, 424.

⁵⁷ ERIK ZYBER, Homo utopicus. Die Utopie im Lichte der Philosophischen Anthropologie, Würzburg 2007, 140.

⁵⁸ Ganz explizit z. B. in der einflussreichen Anthropologie von Emil Brunner, die sich wie viele andere theologische Anthropologien klar von der Gottebenbildlichkeit her entfaltet und zuspitzt: „Der Mensch ist das theomorphe Wesen. Er hat sein Personsein vom Personsein Gottes.“ (EMIL BRUNNER, Der Mensch im Widerspruch. Die Christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Zürich / Stuttgart 1965, 216)

gegen den Anthropomorphismus mit einem Federstrich wegwischen lässt: „Auch in seiner Theologie kontrastiert er [Gerhard von Rad], wie bereits Walther Zimmerli, kritische Einsprüche gegen eine anthropomorphe Rede von Gott schlicht mit der alttestamentlichen Gegenwelt. Sie denke den Menschen von Gott her, theomorph. Insofern verfehle die Aussage, Israel verstehe seinen Gott anthropomorph, die Sinnspitze des Alten Testaments – zumal der Abstand zwischen Gott und Mensch fraglos vorausgesetzt werde (von Rad, 1969 159; Zimmerli, 28).“⁵⁹ Das kann beispielhaft durch das Zitat aus der Theologie von Gerhard von Rad unterstrichen werden [1957]: „Tatsächlich hat sich Israel auch Jahwe selbst menschengestaltig vorgestellt, aber diese uns geläufige Formulierung läuft nun, alttestamentlich gedacht, in falscher Richtung, denn man kann im Sinne des Jahweglaubens nicht sagen, Israel habe Gott anthropomorph gesehen, sondern umgekehrt, es hat den Menschen für theomorph gehalten.“⁶⁰

Ganz falsch ist das natürlich ebenso wenig, denn Gott geht weder in der anthropomorphen Rede noch die Gottebenbildlichkeitsaussage in der funktionalen Interpretation auf. Hier wäre nun erneut zu diskutieren, wann in der Rezeption der ursprünglich funktionalen Aussage ein qualitatives Moment aufscheint bzw. ob es immer schon der Aussage von Gen 1,28 inhäriert. Die qualitative Interpretation ist jedenfalls nicht erst christologische Verzerrung, wie sich etwa an der Spitzenaussage Sir 17,3 zeigen lässt: „Ihm selbst ähnlich hat er sie mit Kraft bekleidet und sie nach seinem Abbild erschaffen“ (καθ’ ἑαυτὸν ἐνέδυσεν αὐτοὺς ἰσχύν καὶ κατ’ εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς). Ähnlich ließe sich auf die verlorene Unsterblichkeit als Kennzeichen der Gottesbildlichkeit verweisen (Weish 2,23): ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ’ ἀφάρσιά καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν, „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht“. In diesen und anderen Stellen ist die Rezeption schon vorgespurt, die die Gottebenbildlichkeit als verliehbare Eigenschaft des Menschen sieht, zu der er erst zurückfindet, wenn er zu sich (oder christologisch gesprochen zu Christus als *dem* Menschen) zurückfindet.

Die gesamte philosophische Rezeption jedenfalls liest die Gottebenbildlichkeit qualitativ durch die Brille der neutestamentlichen (und schwerpunktmäßig paulinischen) Rezeption in 1 Kor 11,7; 15,49; 2 Kor 4,4; Kol 1,15; 3,10; Jak 3,9; Eph 4,24⁶¹. Hier muss die Diskussion nicht geführt werden, ob auch schon Gen 5,3 in der genealogischen Abbildlichkeit Seths von Adam und

⁵⁹ JÜRGEN VAN OORSCHOT, Anthropomorphismus, 2.2.; zu den Zitaten auch WAGNER, Menschenverständnis, 197 und DERS., Gottebenbildlichkeitsvorstellung, 197.

⁶⁰ GERHARD VON RAD, Theologie des Alten Testaments. 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, München 1987, 159.

⁶¹ Vgl. dazu CHRISTIAN FREVEL, Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde nach dem Alten Testament, in: DERS., Menschenbilder – Gottesbilder, Neukirchen-Vluyn 2016, 235-257, 249-250.

spätestens Gen 9,6 in der Begründung des Tötungsverbots ein qualitatives Moment im Verständnis aufweisen. Wird aber davon ausgegangen, dass die Gottesbildlichkeit bei aller Repräsentalität als Gottesstatue *nicht* im Funktionalen aufgeht, steht sie in einem perichoretischen Verweiszusammenhang. Wenn das Gottesbild als ein idealisierendes und überhöhendes Menschenbild verstanden werden kann, dann ist die theomorphe Formung des Menschen eine am Ideal Gottes ausgerichtete Vervollkommnung des Menschen. Dem Projektionsverdacht entkommt man damit freilich gerade nicht, auch wenn aus der Tatsache der Projektion noch lange nicht folgt, dass nun Gott tatsächlich eine Projektion sei⁶².

Die starke Betonung der Theomorphie – oder anders: die Betonung einer starken Theomorphie – geht von einer die Anthropologie als *zentralen* Gedanken bestimmenden *imago dei*-Lehre aus, die den Menschen aus seinem Bild-Gottes-Sein heraus in seinem ganzen Menschsein bestimmt. Das „Schlachtfeld“ der *imago dei*-Lehre, wie Hans-Urs von Balthasar es einmal treffend karikierte⁶³, soll hier nicht betreten werden. Denn es bedarf inzwischen keiner besonderen Betonung mehr, dass die Gottesbildlichkeitsaussage zwar eine herausgehobene und von der Wirkungsgeschichte kaum überbietbare, aber eben innerbiblisch keine zentral bestimmende Funktion in der alttestamentlichen Anthropologie hat⁶⁴. Schon von daher ist ein theomorpher Entwurfshorizont für das Menschsein aus alttestamentlicher Perspektive nicht als angemessener, geschweige denn einziger Ansatz zu verfolgen. Aus diesen Überlegungen ist zweierlei festzuhalten: Der auch in der funktionalen Interpretation zentrale *relationale* Aspekt der Gottesbildlichkeit sollte stärker in den Vordergrund rücken: Der Mensch ist in Beziehung hineingeschaffen und zur Antwort auf Gott fähig; dieser Aspekt darf über Gen 1,26 durchaus als Moment alttestamentlicher Anthropologie festgehalten werden. Wichtig ist aber zu sehen, dass dieses Woraufhin des Menschen nicht in der Gottebenbildlichkeit kulminiert und auch nicht in diesem Anthropologumenon aufgeht⁶⁵. Anders gesagt darf sich die Bestimmung des Menschseins ebenso wenig in dem zentralen Gedanken des Theomorphismus erschöpfen wie die Bestimmung Gottes im

⁶² Zum Projektionsverdacht und dem Umgang damit s. MARKUS KNAPP, Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg 2009, 276-278.

⁶³ HANS ÜRS VON BALTHASAR, Theodramatik II/1, Einsiedeln 1979, 290.

⁶⁴ S. CHRISTIAN FREVEL, Die Frage nach dem Menschen. Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe – eine Standortbestimmung, in: DERS. (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, QD 237, Freiburg 2010, 29-63, vgl. auch DERS., Gottesbildlichkeit, 270-271. Ausgeschlossen ist m. E. hermeneutisch, die alttestamentlichen Aussagen einfach aufgrund der neutestamentlichen Rezeption zu nivellieren. Die Herausforderung für die systematische Theologie skizziert THOMAS PRÖPPER, Theologische Anthropologie, Freiburg 2011, 126-128.143.

⁶⁵ Vgl. dazu auch PRÖPPER, Anthropologie, 179-183, mit Verweis unter anderem auf VICTOR MAAG, Alttestamentliche Anthropogonie, in: Asiatische Studien 9 (1955), 15-44, 35.

Anthropomorphismus aufgeht. Für die Seite der Anthropologie ist solchen Konzepten der Vorzug zu geben, die ein relationales Personkonzept z. B. über eine Theorie der Anerkennung entfalten. Dies lässt sich mit den biblischen Konzepten von Individualität und Sozialität der Person gut vereinbaren, was in weiteren Überlegungen entfaltet werden müsste⁶⁶.

Auch wenn die Vorbehalte gegenüber einer perichoretischen Ausdeutung der Verwiesenen von Gottes- und Menschenbildern in dem Isomorphismus von Theomorphie und Anthropomorphie deutlich geworden sind, gibt es doch neben der Gottebenbildlichkeit weitere theomorphe Anthropologoumena, die in der Frage der Relation von Gottes- und Menschenbild von Bedeutung sind. Diese sollen im Folgenden zumindest kurz angerissen werden.

5. ETHISCHE MIMESIS UND DER ASPEKT DER TEILHABE ALS ANTHROPOLOGISCHE THEOMORPHISMEN

Für die Anthropologie gibt es neben der Gottebenbildlichkeitsaussage weitere Anthropologoumena, vor allem im Bereich der Ethik und Soteriologie. Unter anderem wären hier die individuellen bzw. speziellen „Theomorphien“ zu nennen, in denen sich die Beschreibung eines Menschen an einem Götterbild orientiert oder auf ein solches verweist. Hierunter sind etwa die Charakterisierung des Königs von Tyrus in Ez 28⁶⁷, die mit Elementen eines Götterbildes angereicherte Beschreibung des Hohepriesters Aaron in Ex 28⁶⁸ oder die Beschreibung des Geliebten im Hohelied in Hld 5,11.14-15; 6,10⁶⁹ zu zählen. Ob die Erschaffung der Frau aus der Seite bzw. dem Knochen/der Rippe (צלע) des

⁶⁶ Erste Ansätze finden sich in CHRISTIAN FREVEL, „Eine kleine Theologie der Menschenwürde“. Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob, in: DERS., *Im Lesen verstehen. Studien zu Theologie und Exegese*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 482, Berlin 2017, 277-303; DERS., 'Quellen des Selbst? Charles Taylors Einfluss auf die alttestamentliche Anthropologie, in: RÜDIGER ALTHAUS / JUDITH HAHN / MATTHIAS PULTE (Hg.), *Im Dienste der Gerechtigkeit und Einheit* (FS Heinrich J.F. Reinhardt), Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici 75, Münster 2017, 447-463.

⁶⁷ S. dazu STEFAN GATHMANN, *Im Fall gespiegelt. Der Abschluss der Tyrus-Sprüche in Ez 28,1-19*, *Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament* 86, St. Ottilien 2008.

⁶⁸ S. dazu CHRISTIAN FREVEL, *On Instant Scripture and Proximal Texts. Some Insights into the Sensual Materiality of Texts and their Ritual Roles in the Hebrew Bible and Beyond*, in: *Postscripts* 8.1-2 (2017), 57-79, 68-72 und CHRISTOPHE NIHAN / JULIA RHYDER, *Aaron's Vestments in Exodus 28 and Priestly Leadership*, Vortrag European Association of Biblical Studies Annual Meeting, Leuven, July 17-20, 2016 (erscheint in DIES. (Hg.), *Text and Ritual in the Pentateuch. A Systematic and Comparative Approach*, Winona Lake 2018).

⁶⁹ S. dazu mit weiteren Beispielen SCHELLENBERG, *Bild*, 259.

ersten Menschen auch eine Anleihe an der Herstellung von Götterbildern nimmt, sei dahingestellt⁷⁰.

Die Kontingenzbewältigung, die schon in der zweiten Schöpfungserzählung als Frage der Angleichung an göttliche Eigenschaften verhandelt wird (Gen 2,17; 3,3-4.22), gehört jedenfalls explizit dazu. Um diese Stellen soll es im Folgenden jedoch nicht gehen, sondern um zwei ausgewählte Aspekte der „Theomorphie“, die den Menschen in Relationsaussagen an Gott messen oder seine Bestimmung auf Gott beziehen und zugleich implizit eine Differenz zwischen Gott und Mensch festhalten. Die beiden Beispiele bereiten so schon die Betrachtung der expliziten Differenzaussagen vor, die Gegenstand des nächsten Abschnitts sein werden.

(a) Die Aufforderung der Ethik des Heiligkeitsgesetzes, heilig zu werden, um Gottes Heiligkeit zu entsprechen, kann als theomorphe Formung des Menschen verstanden werden. Das Ziel der ethischen Mimesis ist die Übernahme der Heiligkeit Gottes. Semantisch ist in dem „heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, ich bin YHWH, euer Gott“ (כי קדוש אני יהוה אלהיכם קדשים תהיו) von Lev 19,2; 11,44-45; 20,26 keine Differenz zwischen Mensch und Gott eingetragen. Es scheint auf den ersten Blick dieselbe Heiligkeit auf Seiten Gottes wie auf Seiten des geforderten Strebens Israels. Erst der zweite Blick offenbart, dass eine Differenz zwischen Gott und Mensch gewahrt bleibt: Die auf die Rein-unrein-Unterscheidung bezogene Absonderung im Schlussabschnitt von Lev 11 ist auf Seiten Gottes eine andere (vgl. ähnlich Lev 20), so dass auch die von Israel geforderte Heiligkeit *nicht identisch* mit Gottes Heiligkeit sein kann. Gleiches gilt für die ethisch buchstabierte Heiligkeit in Lev 19. Selbst wenn der Mensch die Forderung Gottes umfassend erfüllen würde, wäre er nicht göttlich, wohl aber in seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung. Die Meliorisierung dient also einer Annäherung an das in der Schöpfung grundlegende Potential des Menschen, in eine erfüllende Gottesrelation zu treten und darin zu leben. Der Auftrag des Menschen zur Kultur- und Weltgestaltung und zur nachhaltigen Nutzung der Ressourcen, seine Mitgeschöpflichkeit den übrigen Kreaturen gegenüber wurzeln ebenso wie die Herausforderung, den mitmenschlich Anderen als gleichwertiges und gleichwürdiges Geschöpf anzuerkennen, *im Wesen Gottes*, was das in priesterlichen Texten immer wiederkehrende יהוה אני יהוה [כי] „[denn] ich bin der HERR“ unterstreicht. Dabei ist die Erkenntnisformel – Gott in seinem Geschichtshandeln zu erkennen und anzuerkennen – komplementär zu der Begründung des Handelns im Sein und Wesen Gottes. Indem Israel mit den Völkern YHWH erkennt, wird die Welt von Gott her und auf ihn hin umgestaltet. Der Gottesbezug verankert alle ethische Maxime im Gottsein Gottes, dem sich die Welt verdankt und auf den hin sie existiert. Ob diese theomorphe Formung des Menschen und letztlich der Welt so weit reicht, dass die Welt (zumindest im Ansatz) in Gott aufgeht, wie

⁷⁰ So ein Vorschlag von CHRISTOPH UEHLINGER, Nicht nur Knochenfrau. Zu einem wenig beachteten Aspekt der zweiten Schöpfungserzählung, in: BiKi 53 (1998), 31-34.

es die geschichtliche Wende der Apokalyptik dann explizit macht, wäre weiter zu bedenken. Mir scheint in dem Gedankengang die durchgehaltene Differenz wichtig, dass sich der „Theopragmatismus“ als Handeln *wie* Gott vom Handeln *als* Gott bleibend unterscheidet.

(b) Das zweite Beispiel setzt aber ebenfalls bei der Frage der Zielbestimmung des Menschen an. Das umfassend gut gelingende Leben in Gottes Gegenwart und die dauerhaft erfüllende Gottesnähe kommen von Gott her und sind von Gott her gedacht. Verschiedene Aspekte lassen sich darunter fassen. Das Schauen von Gottes Angesicht (Ps 17,15; 27,4; 42,3 u. ö.), das ursprünglich in der kultbildbezogenen rituellen Begegnung wurzelt, findet in den Psalmen eine poetische Verdichtung, die die belebende Gottesnähe als dauerhafte Gottesgegenwart im Tempel verwirklicht sein lässt⁷¹. „In deinem Licht schauen wir das Licht“ (Ps 36,10) lässt den Gottesglanz nicht mehr nur als adoratives Gegenüber erscheinen, sondern denkt von der gewährten Teilhabe aus. Nicht zu Unrecht sprechen Hossfeld/Zenger von der „Teilnahme der Menschen an Gottes Wesen“⁷² und Kathrin Liess von der „Lebenssteigerung“⁷³, die in dieser Verdichtung des Lebens aufscheint. Hier und in vergleichbaren Stellen ist eine Verschränkung von Gottes- und Menschenperspektive zu erkennen, die mit aller Vorsicht „mystisch“ genannt werden kann⁷⁴. Ähnliche Ansatzpunkte ließen sich in der Erfahrungsschau des Gottesheils Ps 91,8 (vgl. Ps 50,23) oder der Herrlichkeit Gottes Ps 97,6 (vgl. Ps 63,3) benennen. Mit dem Leben in Gottesgegenwart ist die Perspektive des „ewigen Lebens“ angesprochen (Ps 56,14; Ijob 33,28-30 u. ö.) und spätestens jetzt ist auch das Moment der Differenz einzutragen, denn zumindest in weiten Teilen des Alten Testaments ist diese theomorphe Überformung der Kontingenz bekanntlich nicht im Blick⁷⁵. Im Tod sind Gott und Mensch im Alten Testament *nicht*

⁷¹ Dazu zuletzt HARTENSTEIN, *Personalität Gottes*, 239-249.

⁷² FRANK-LOTHAR HOSSFELD / ERICH ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, Neue Echter Bibel 29, Würzburg 1993, 227.

⁷³ KATHRIN LIESS, *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen*, Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe 5, Tübingen 2004, 287.

⁷⁴ S. dazu JEAN-PROSPER AGBAGNON, „Und die Nacht wird leuchten wie der Tag“. *Weltbild, Gottesbeziehung und Bewusstsein des Beters in Psalm 139* (Diss. Masch. Ruhr-Universität Bochum 2015, im Druck: *Herders Biblische Studien*) mit Verweisen auf Erich Zenger und Alfons Deissler; Vorbehalte äußert KATHRIN LIESS, *Weg*, 289-290.

⁷⁵ Zum ewigen Leben s. BERND JANOWSKI, *Ewiges Leben III*, in: RGG⁴ 2 (1999), 1762-1763; BERND JANOWSKI / KATHRIN LIESS, *Hoffnung auf Vollendung. Psalm 74 und die Frage nach dem „ewigen Leben“*, in: CHRISTOPH BREITSAMETER (Hg.), *Hoffnung auf Vollendung. Christliche Eschatologie im Kontext der Weltreligionen, Theologie im Kontakt 19*, Münster 2012, 9-34; KATHRIN LIESS, *Grenzüberschreitungen. Zur Überwindung der Todesgrenze im Alten Testament*, in: JRPäd 26 (2010), 19-26; CHRISTIAN FREVEL, „Gib mir das Leben!“ (Jes 38,16). *Biblisch-anthropologische Blicke auf die Vervollkommnung des Menschen*, in: THOMAS BAHNE / KARIN WALDNER (Hg.), *Perfektionierung des Menschen*, Münster 2018 (im Druck).

gleich, womit ein wesentliches Differenzmoment festgehalten ist. Der Tod, die Vergänglichkeit und Kontingenz, sind vom Menschen und nicht von Gott her entworfen. Lediglich in Gen 3,22 sind beide Perspektiven verschränkt. Einerseits bringt der Gebrauch der Freiheit den Menschen in die Nähe Gottes (Gen 3,22), andererseits unterscheidet ihn aber die Perspektive des „ewigen Lebens“ dauerhaft von Gott (Gen 3,22).

Gegenüber der königstheologisch imprägnierten *imago-dei*-Aussage gibt es nun in den beiden Beispielen einen wesentlichen Unterschied. Bei den Aussagen zur ethischen Mimesis und zur Kontingenzbewältigung geht es nicht um die Bestimmung und Formung des Wesens des Menschen von Gott her, sondern um Bestimmung und Formung des Menschen *auf Gott hin*. Die Vollendungsperspektive bestimmt sich von Gott her und auf ihn hin, doch bildet die Kontingenz unverkennbar den Rahmen, in dem sich Menschsein entfaltet. Der Mensch wird nicht von Gott her, aber dennoch auf ihn hin entworfen. Das ist insofern ein wesentlicher Unterschied als nicht das Wesen des Menschen von Gott her, sondern auf ihn hin bestimmt wird. Den „perfekten“ Menschen gibt es auch im Alten Testament nicht und gerade in seiner Fehlbarkeit, Unabgeschlossenheit und Fragilität unterscheidet er sich von Gott. Damit zeigt sich auch in den von einem Theomorphismus geprägten Aussagen eine Differenz von Gott und Mensch, die als Unterschiedenheit theologisch notwendig bleibt, wenn der Mensch nicht vergöttert werden soll. Und gerade dieser Gedanke einer „Vergöttlichung“ ist dem Alten Testament sympathisch fremd. Das gilt in der Königstheologie und selbst im Letzten in der Apotheose des Mose und vor allem in der Anthropologie.

6. NEGIERTE ANTHROPOMORPHISMEN UND DIFFERENZAUSSAGEN

Hat schon der letzte Gedankengang deutlich werden lassen, dass es bei aller Nähe der Aussagesysteme über Gott und den Menschen im Alten Testament keine letzte Identität gibt, so wird dies im Folgenden Abschnitt noch deutlicher. In Aussagen, in denen Gott vom Menschen her entworfen wird, d. h. im klassischen Verständnis Anthropomorphismen vorliegen, gibt es an keiner Stelle explizite Identifizierungen. Vielmehr wird durch sprachliche Absetzung ein entzogener Gottesraum aufrechterhalten. Das ließe sich an Epi- und Theophanien (Gen 18; Ex 16; 19; 24; 33; 1 Kön 19; 22; Jes 6; Ez 10 etc.) ausführlicher zeigen. Hier soll auf einige explizite Differenzaussagen abgehoben werden, die genau das unterstreichen, was die sprachlichen und konzeptuellen Differenzierungen in den anthropomorph gefärbten Begegnungstexten auszeichnet: Gott ist *kein* Mensch. Dazu gehe ich zunächst auf insgesamt zwölf Aussagen aus sehr unterschiedlichen Kontexten ein.

1. Num 23,19: „Gott ist kein Mensch, der lügt, kein Menschenkind, das bereut“ לֹא אִישׁ (אל ויכזב ובן־אדם ויתנחם). Die Aussage ist im Kontext der Bileamerzählung zu sehen

und *nicht* als explizite Negation der auf die Aufhebung der Strafgerechtigkeit zielenden Reue Gottes (Ex 32,12.14) zu verstehen. Trotz der Nähe der Formulierung stellt also Num 23,19 keinen Gegentext zu Hos 11,9 dar. Der Prophet Bileam wird von dem moabitischen König Balak gedungen, Israel zu verfluchen, was jedoch misslingt, weil Israel *gesegnet* ist (Num 23,20). Dieser Segen wird als performativer Sprechakt Gottes verstanden, d. h. er ist vollzogen und kann nicht zurückgenommen werden. „Bereuen“ bezieht sich also auf die Zusage der Erwählung Israels. Dieser Akt, dem sowohl die Jakob-Israel-Erzählung wie die Exoduserzählung einge spielt werden, ist unwiderruflich. Die Zusage ist daher stärker als die (temporären) Revokationsaussagen in Gen 6,6-7 oder Ex 33,3. Somit steht auch Num 23,19 nicht in betontem Gegensatz zu Dtn 32,36; Ps 135,14, wo von Gottes Erbarmen die Rede und ebenfalls der Ht-Stamm von נחם verwandt ist. Dass es um die Verlässlichkeit des Erwählungs- und Segenshandelns YHWHs gegenüber Israel geht, macht die zweite Vershälfte deutlich: „Hat er gesprochen und führt es nicht aus oder hat er geredet und es nicht aufgerichtet?“ (ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה) In diese rhetorische Frage ist das gesamte Erwählungshandeln eingeschlossen. Kennzeichnend ist in der Aussage, dass die Lüge (כזב) als spezifisch menschlich bezeichnet wird und für Gott ausgeschlossen bleibt. Die Verwendung von איש in Parallelität zu בן-אדם macht zugleich deutlich, dass es hier nicht im Vordergrund um eine männliche Geschlechterrolle geht, weshalb die Übersetzung von איש mit „Mann“ als wenig geeignet erscheint. Die Negation bedeutet nicht, dass hier das Geschlecht Gottes („Gott ist kein *Mann*“) negiert würde (s. u. zu Dtn 4 und Hos 11). „Irgendwer“ oder „jedermann“ wäre eine passendere Übersetzung, die zugleich die Singularität Gottes unterstreichen würde. Der Kontrast wird vor dem Hintergrund des erschrockenen Ausrufs aus Ps 116,11 „Alle Menschen sind Lügner“ (כל-האדם כזב) besonders deutlich.

2. 1 Sam 15,29: „Und der Ewige Israels täuscht auch nicht und lässt es sich nicht gereuen, denn er ist kein Mensch, dass es ihn reute“ (וגם נצה ישראל לא ישקר ולא) („ינחם כי לא אדם הוא להנחם“). Als Zentralstelle des Reuediskurses ist dieser Vers viel diskutiert worden⁷⁶. Erneut geht es in der Absetzung Gottes um seine Verlässlichkeit, diesmal aber in dem Entschluss, Saul das Königtum aufgrund seiner Fehlritte zu entziehen. Denn Gott, so heißt es wenige Verse später, reute, Saul das Königtum gegeben zu haben (יהוה נחם כיהמליך את-שאול על-ישראל) (1 Sam 15,35, vgl. 1 Sam 15,11). In beiden Stellen ist wie in den anderen theologisch entscheidenden Stellen der N-Stamm von נחם verwandt, wohingegen Num 23,19 den seltenen Hit-Stamm verwendet⁷⁷. Der N-Stamm dient entweder zur Bekräftigung des beschlossenen Gerichts oder aber – und das häufiger und mit theologischem Akzent – zum Aus-

⁷⁶ S. den Überblick bei DÖHLING, Gott, 217-223.

⁷⁷ Gen 6,6-7; Ex 32,12.14; Ri 2,18; 2 Sam 24,16; 1 Chr 21,15; Ps 106,45; 110,4; Jer 4,28; 18,8.10; 20,16; 26,3.13.19; 42,10; Ez 24,14; Joël 2,13-14; Am 7,3.6; Jona 3,9.10; 4,2; Sach 8,14.

druck der Revokation des angesagten Gerichtes um der Barmherzigkeit willen. Jean-Pierre Sonnet hat über den Gebrauch von נָחַם N-Stamm auf die Parallelität zwischen Gen 6-9, Ex 32-34 und 1 Sam 15 als auf die Einrichtung des Königtums bezogene Erzählung hingewiesen und treffend von einem „false starts-scenario“ gesprochen⁷⁸. In allen Stellen ist von Gottes Bereuen in Bezug auf einen „falsch“ gesetzten Anfang die Rede und in allen Stellen folgt danach eine dauerhafte Zusage Gottes, die eine durchgreifende Reue Gottes in Bezug auf den Vernichtungsbeschluss einschließt (Gen 8,21-9,7; Ex 34 und 2 Sam 7,14-15). Hier scheint auf den ersten Blick 1 Sam 15,29 mit der Aussage, dass Gott *nicht* bereut, quer zu liegen, zumal der Vers in der Exegese häufiger als Nachtrag gewertet wird⁷⁹. Darüber muss hier nicht geurteilt werden, aber aus narratologischer Perspektive ist es sicher so wie Sonnet vorschlägt, dass hier dem Leser in Bezug auf die Einordnung der Reue Gottes mehr abverlangt wird. Der vermeintliche Widerspruch sei sogar der „final rhetorical blow“⁸⁰ in der Argumentation des Textes, da ja dem Leser bewusst sei, dass Gott durchaus bereut. „Since he has not secured from God a repentance of his repentance, Samuel will speak as a prophet of God’s unrelenting determination.“⁸¹ Vers 29 unterstreicht damit die Gnade, die der davidischen Dynastie mit der bekräftigten Verwerfung Sauls zukommt. Von daher ergibt sich kein Widerspruch im Handeln Gottes, da die Tendenz im Makro-Kontext entsprechend der Gnadenformel Ex 34,6-7 zu einer Vorordnung der Gnade vor der Gerechtigkeit führt. Auffallend gegenüber Num 23,19 ist der Gebrauch des Verbs שָׁקַר „täuschen, treulos handeln, falsches Zeugnis geben“, das wie כָּזַב „lügen“ sonst nicht für Gott gebraucht wird⁸². Ansonsten scheinen die Stellen nicht gezielt aufeinander bezogen zu sein, auch wenn sie ähnlich formulieren⁸³. Die Differenz zwischen Gott und Mensch wird zusätzlich durch den singulären Gottestitel נֹצֵחַ יִשְׂרָאֵל unterstrichen, dessen Bedeutung in den Übersetzungen zwischen „Ruhm Israels“ und „der Ewige Israels“ schwankt. Wäre hier tatsächlich von der nicht begrenzten Zeitlichkeit Gottes die Rede („der Ewige Israels“), wäre ein weiteres Differenzkriterium zwischen Gott und Mensch benannt. Theologisch unterstreicht 1 Sam 15,29 ebenso wie Num 23,19 die Freiheit Gottes im Handeln, die aber auch in seinem Strafhandeln keine

⁷⁸ JEAN-PIERRE SONNET, God’s repentance and „false starts“ in biblical history (Genesis 6-9; Exodus 32-34; 1 Samuel 15 and 2 Samuel 7), in: ANDRÉ LEMAIER (Hg.), Congress volume Ljubljana 2007, Vetus Testamentum. Supplements 133, Leiden 2010, 469-494.

⁷⁹ S. die Hinweise bei YAIRAH AMIT, The glory of Israel does not deceive or change his mind. On the reliability of narrator and speakers in Biblical narrative, in: Prooftexts 12 (1992), 201-212, 212 und bei JOSEF WEHRLE, Der leidende Mensch und der mitleidende Gott. Ein Beitrag zur Anthropologie und Theologie des Alten Testaments, Münster 2012, 75-77.

⁸⁰ Vgl. SONNET, Repentance, 487; vgl. AMIT, Glory, 209.

⁸¹ Vgl. SONNET, Repentance, 487.

⁸² Ausgenommen sind 1 Kön 22,22-23; 2 Chr 18,21-22, wo Gott zum רוּחַ שָׁקַר der falschen Propheten wird. Lediglich noch Ps 89,34 unterstreicht ebenfalls mit לֹא-שָׁקַר im Kontrast zu 1 Sam 15,29 die Zusage des Beistandes für den König.

⁸³ ANDERS DÖHLING, Gott, 223-229.233-234.

Willkür ist, sondern Kriterien der durchgehaltenen Gerechtigkeit folgt. „Where God is most free to act, God is most bound in that acting“⁸⁴, und das gilt sowohl für seine Barmherzigkeit wie für seine Gerechtigkeit, wenn ihre Unwiderruflichkeit einmal beschlossen ist.

3. Hos 11,9: „Denn Gott bin ich und nicht Mensch“ (כִּי אֵל אֲנִי וְלֹא־אִישׁ). In erstaunlicher Konvergenz geht es erneut um das Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. YHWH reflektiert in der dramatischen Rückschau von Hos 11 seine liebende Beziehung zu Israel, die in der Erwählung wurzelt (Hos 11,1). Angesichts des sich kumulierenden Fehlverhaltens (Hos 11,2.7) ist das Gericht eigentlich unabweisbar, doch Gott sieht sich aufgrund seiner mütterlichen Liebe zu Israel nicht in der Lage, das Volk der Vernichtung preiszugeben. Daher bekennt Gott feierlich die Abkehr von seinem Strafzorn und die Hinwendung in Barmherzigkeit: „Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim, wie dich aufgeben, Israel? Wie könnte ich dich preisgeben wie Adma, dich behandeln wie Zebojim? Mein Herz kehrt sich in mir um, mein Mitleid ist ganz und gar erregt. Ich werde nicht meinen entbrannten Zorn ausführen, nicht Efraim noch einmal vernichten, denn Gott bin ich und nicht Mensch. In deiner Mitte ein Heiliger, werde ich nicht in eine Stadt eindringen.“⁸⁵ Die Unvergleichlichkeit Gottes besteht in seinem Mitleid, das die Konsequenz des auf Gerechtigkeit gerichteten Handelns durchbricht. Im Unterschied zu Num 23,19 und 1 Sam 15,29 ist hier rhetorisch das Gott-Sein Gottes vorangestellt. Der Rückbezug auf die Selbstvorstellung in der Gnadenformel in Ex 34,6-7 ist unverkennbar. Weil Gott Gott ist, handelt er nicht einem Menschen entsprechend. Der erste Akzent liegt trotz der mütterlichen Bilder, die Hos 11 für YHWH gebraucht, nicht auf der gegenderten Bedeutung von אִישׁ als „Mann“, sondern auf der Absetzung Gottes vom Gewöhnlichen, Normalen oder Üblichen⁸⁶. Und dieses Gewöhnliche ist generisch der Mensch und nicht der Mann⁸⁷. Erst auf einer zweiten Ebene kommt eine Geschlechterrolle ins Spiel, nämlich wenn Hos 11 vor dem Hintergrund der Ehemetapher gelesen und vorausgesetzt wird, dass die gewöhnliche Reaktion des Ehemanns auf die Untreue der Frau die Verstoßung derselben wäre. Dann ist Gott nicht wie ein (Ehe-)Mann, weil er Israel weiter liebt und nicht verstößt, sondern sich der Partnerin bedingungslos neu zuwendet. Jan-Dirk Döhling hat zu Recht betont, dass die Absetzung Gottes nur dann funktioniert, „wenn man Gottes Sein oder Handeln inhaltlich von dem der Männer oder Menschen abhebt, also ein konkretes

⁸⁴ MOBERLY, God, 114.

⁸⁵ Auf die textlichen Probleme kann hier nicht eingegangen werden, s. dazu neben anderen HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN, Gott als Mutter in Hosea 11, in: DIES., Anfänge feministischer Exegese, Münster 2013, 99-120 und SIEGFRIED KREUZER, Gott als Mutter in Hosea 11?, in: ThQ 169 (1989), 123-132.

⁸⁶ Zu dieser Bedeutungsnuance von אִישׁ in Genitivkonstruktionen s. Ges¹⁸ 50.

⁸⁷ Anders SCHÜNGEL-STRAUMANN, Gott, 114: „Hier ist aber nicht allgemein *menschliches* Verhalten geschildert, sondern ein spezifisch *männliches*.“

Gottes- und Menschenbild in die tautologische Struktur des Verses einsetzt“⁸⁸. Im Gegensatz zur durchgehaltenen Schlechtigkeit des erwählten Bundespartners Israel ist Gott zu Umkehr, Nähe und dauerhafter Beziehung fähig. Sein Herz ist sogar darauf disponiert und gerichtet. Die entscheidende Differenz liegt in der im Wesen verankerten Vorordnung der Gnade vor der Gerechtigkeit, die im gleichen Zug die Gerechtigkeit nicht aufhebt (Ex 34,6-7 und Parallelen).

4. Jes 55,8-9: „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege – Spruch YHWHs. So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch sind meine Wege über euren Wegen und meine Gedanken über euren Gedanken.“ Die Differenz zwischen Gott und Mensch, die im Bild zum Ausdruck gebracht wird, ist nicht nur graduell, sondern absolut. Der Raum zwischen Himmel und Erde ist nicht verbunden und lässt sich vom Menschen nicht einfach überwinden. Die absolute Differenz zwischen Gott und Mensch bezieht sich auf das Geschichtshandeln Gottes, denn mit den Gedanken und Wegen ist der Heilsplan Gottes gemeint. Die Differenz bezieht sich gleichermaßen auf den Gegenstand wie auf dessen Erkennbarkeit. Aus dem Kontext wird deutlich, dass es auch hier um die Heilsperspektive geht, die für Israel zur verborgenen Logik der Geschichte wird. Für den Menschen bleibt die Gerichtetheit Gottes auf das Heil des Menschen unverständlich und seiner Umkehrbereitschaft kann nur mit Staunen, Freude und Dank begegnet werden. Nicht umsonst wird auch hier in V. 7 (der alle Stichworte aus V. 8-9 aufnimmt) mit dem Reichtum der Vergebung auf die Gnadenformel angespielt (סלח in Ex 34,9, vgl. Num 14,19). Die Differenz zwischen Gott und Mensch liegt nicht nur im individuellen Verhalten, weil Gott kein Frevler ist, sondern in der Unbedingtheit der Verfolgung des Ziels ebenso wie in der zugesagten Sicherheit seiner Erreichung. Gott unterscheidet sich vom Menschen in Jes 55 erneut durch seine bedingungslose Zuwendung und Nähe. Indem das durch die absolute Differenz zwischen Gott und Mensch betont wird, werden alle möglichen Zweifel, die sich an der Vorgabe menschlicher Verlässlichkeit orientieren, zurückgewiesen. Im Hintergrund steht die Zusage Gottes, Israel nicht fallen zu lassen und in einem ewigen Bund der Erwählung dauerhaft gerecht zu werden. Die Zusagen gegenüber Israel sind das Wort, das aus dem Mund Gottes hervorgegangen ist.
5. Ijob 9,32: „Denn er ist keiner wie ich, dem ich antworten könnte, dass wir miteinander ins Gericht gingen.“
6. Ijob 10,4-5: „Hast du die Augen eines aus Fleisch oder siehst du, wie Menschen sehen? Sind deine Tage wie Menschentage oder deine Jahre wie die eines Mannes?“

⁸⁸ DÖHLING, Gott, 348.

7. Ijob 33,12: „Sieh, da hast du nicht Recht. Ich antworte dir: Gott ist größer als der Mensch.“⁸⁹

Die drei Ijobbelege sollen hier zusammengenommen werden. Sie betonen in je eigener Weise, wie der gesamte Diskurs im Ijobbuch, die absolute Differenz zwischen Mensch und Gott am Beispiel der Gerechtigkeit. Gottes Handeln als Gerechtigkeit liegt eben nicht offen zutage, sondern scheint dem Erleben Ijobs sogar eklatant zu widersprechen. Erst auf einer Stufe höherer Erkenntnisordnung, die dem Menschen ohne Offenbarung verschlossen bleibt, erschließt sich Gottes Handeln als Gerechtigkeit. Wie in den vorangegangenen Stellen sind auch hier eine apologetische Grundtendenz wie die Eingebundenheit in einen argumentativen Kontext nicht zu verkennen. Die ersten beiden Stellen, die der zweiten Rede Ijobs im ersten Redegang entstammen, sind im Modus der Klage formuliert. Ijob fordert Gott heraus, indem er seine Ohnmacht der Allmacht Gottes entgegensetzt. Er betont dabei in der gesamten Argumentation – für den informierten Leser schon in auffälliger Vorwegnahme der Gottesreden – die Differenz zwischen Mensch und Gott. Wie pragmatisch die Argumentation in Ijob 9 auf den Appell in Ijob 10 hinausläuft, Gott möge doch endlich Gnade gegenüber Ijob üben und ihm darin Gerechtigkeit wiederfahren lassen⁹⁰. Mit dem im Wesen begründeten Unterschied der Barmherzigkeit Gottes argumentiert dann Ijob 10,4, der die Differenz zwischen Gott und Mensch durch den Hinweis auf kategoriale Differenzen in der Körperlichkeit und Vergänglichkeit unterstreicht. Dabei zielt die Argumentation nicht auf die Feststellung des Unterschieds hinsichtlich Kontingenz und Dauer oder von Immanenz und Transzendenz, sondern setzt diesen Unterschied bereits voraus. Weil sich Gott im Geschichts- und Schöpfungshandeln absolut vom Menschen unterscheidet, unterliegt er auch anderen Gerechtigkeitserwartungen als der Mensch, was Ijob argumentativ zu nutzen versucht. Der Vorwurf Elihus, der von Tanja Pilger als Höhepunkt der an Ijob gerichteten Antwort charakterisiert wird⁹¹, läuft damit eigentlich ins Leere. Denn Ijob hat den Unterschied zwischen Gott und Mensch gar nicht prinzipiell bestritten, er will ihn nur in seinem Verstehen durchdringen und menschlichen Maßstäben unterwerfen, was aber gerade aufgrund ebendieses Unterschiedes unmöglich bleibt. Vor dem Hintergrund des gesamten Ijobbuches ist die Unvergleichlichkeitsaussage banal, ja geradezu tautologisch, wenn es um die kategoriale Differenz von Schöpfer und Geschöpf geht (vgl. Sir 43,28H). Wenn sich der Einwurf Ijobs, wie die meisten Ausleger übereinstimmend meinen, auf die Zitate in Ijob 33,8-11 bezieht, sieht Elihu in dem Aufweis der Sündhaftigkeit Gottes, also in dessen übergeordneter Gerechtigkeit, die Größe Gottes. Er begeht nur darin

⁸⁹ Zürcher Übersetzung 2007.

⁹⁰ S. zum Argumentationsgang CHRISTIAN FREVEL, Dann wär' ich nicht mehr da. Annäherungen an das sog. Todeswunschnotiv im Buch Ijob, in: ANGELIKA BERLEJUNG / BERND JANOWSKI (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt, Forschungen zum Alten Testament 64, Tübingen 2009, 25-41.

⁹¹ TANJA PILGER, Erziehung im Leiden. Komposition und Theologie der Elihureden in Hiob 32-37, Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 49, Tübingen 2010, 60.

den „Denkfehler“, dass er diese Gerechtigkeit Gottes an die Sündhaftigkeit Ijobs koppelt. Bezieht sich das „darin hast du nicht recht“ hingegen auf das Folgende in Ijob 33,13-25, dann besteht die Größe in seiner göttlichen Pädagogik, den Menschen zur Umkehr zu bewegen und darin seine Barmherzigkeit zu zeigen. Diese wird von Elihu als „Antwort“ gegenüber Ijob verstanden, weshalb sein Vorwurf, Gott würde ihm nicht antworten (Ijob 9,32), nicht zutreffen könne.

8. Ps 50,21: „Sollte ich wie du sein?“ (דְּמִית הַיּוֹת־אֱהִיָּה כַמוֹךְ) Die Differenzaussage findet sich auf dem Höhepunkt der zitierten Gottesrede (Ps 50,16-21) in dem nach-exilischen Asafpsalm. Gott verweist in dem Zitat auf das Fehlverhalten des Frevlers, der zwar die Gebote kennt, sich aber nicht daran hält. Seine Missachtung Gottes zeigt sich in Anklängen an den Dekalog im Stehlen, Ehebruch und Falschzeugnis. Vor dem Hintergrund betont die Gottesrede, dass Gott dazu nicht schweigen kann, weil er Gott ist. Erneut ist es die Konsequenz und Verlässlichkeit im göttlichen Gerechtigkeitshandeln, die die Differenzaussage betont. Würde die Reaktion Gottes auf die Ungerechtigkeit des Frevlers ausbleiben, wäre er nicht Gott, sondern ebenfalls Frevler. Dass es um das Gericht geht, das sich der Frevler durch sein Handeln unumkehrbar selbst zuzieht, betont dann der an ein Kollektiv gerichtete V. 22: „Versteht das doch, ihr Gottvergessenen, dass ich nicht zerreiße und keiner rettet.“ Wenn der Frevler dauerhaft an seinem Verhalten festhält, ist Gott zur Konsequenz seines Gerichtshandelns gezwungen und Rettung verunmöglich⁹². Das Gericht zielt also nicht auf Bestrafung, sondern auf die Durchsetzung der göttlichen Gerechtigkeit, ohne die die Welt im Chaos versinken würde.

9. 2 Chr 14,10: „YHWH, du bist unser Gott, kein Mensch kann ohne dein Zutun etwas zurückhalten“ (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֵתָהּ אֶל־יַעֲצֹר עִמָּךְ אֲנוּשׁ). Die Formulierung mit אֶל־יַעֲצֹר in dem Bittgebet Asas ist ungewöhnlich und wird meist übersetzt mit „kein Mensch kann etwas gegen dich ausrichten“ (Elberfelder) oder „nicht soll sich ein Mensch durchsetzen gegen dich“ (Sara Japhet)⁹³. Das Gebet preist die Einzigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes im Geschichtshandeln, das Asa für die Kriegsführung gegen die Kuschiten erbittet. In diesem Handeln (das die Kuschiten bei Marescha erfolgreich zurückschlägt, V. 11) unterscheidet sich Gott von allen Menschen.

10. Sir 17,30: „Denn nicht wie Gott ist der Mensch, Gottes Gedanken sind nicht wie die Gedanken der Menschen.“ So lautete die Einheitsübersetzung von 1980, die sich an einem aus dem Syrischen rekonstruierten hebräischen Text von Rudolf Smend

⁹² Wie weit der Psalm trotz der unterschiedlichen Adressaten von einer einheitlichen Anredesituation ausgeht, diskutiert BENEDICT SCHÖNING, Gott ruft zur Umkehr. Kontext und Kohärenz von Ps 50, in: BZ 60,2 (2016), 209-227, 214.

⁹³ SARA JAPHET, 2 Chronik, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg 2003, 177.184.

sen. und Vinzenz Hamp orientierte⁹⁴; sie passt ganz zu der hier aufgezeigten Linie. Das gesamte Kapitel, das mit einer anthropologischen Grundlagenreflexion und einem Geschichtssummarium beginnt, besteht aus Zitaten aus unterschiedlichen Textbereichen. Im zweiten Teil klingt mit der Unvergleichbarkeit der Gedanken Jes 55,8-9 an (s. o.). Auch Sir 17,1-18,14 ist von dem dankend anerkennenden Erstaunen über das Erbarmen Gottes getragen, das über die Gnadenformel eingespeist (Sir 17,21.23; 18,11-12) und dann als Handlungsmaxime verbunden mit einem Umkehrruf an den Menschen herangetragen wird (Sir 17,24; 18,26). Gerade der vorangehende V. 29 würde die Differenzaussage sehr ähnlich kontextualisieren wie die oben ausgelegten Beispiele. Er lautet in der Übersetzung von Johannes Marböck: „Wie groß ist die Tat des Erbarmens des Herrn, und die Versöhnungsbereitschaft für die, die sich zu ihm wenden.“⁹⁵ Allerdings bleibt die rekonstruierte hebräische Vorlage sehr unsicher und die griechische Version mit οὐ γὰρ δύναται πάντα εἶναι ἐν ἀνθρώποις ὅτι οὐκ ἀθάνατος υἱὸς ἀνθρώπου, die in der EÜ 2016 mit „Unter den Menschen ist nicht alles möglich, weil ein Menschenkind nicht unsterblich ist“ wiedergegeben ist, setzt mit dem Thema der Sterblichkeit, das im gesamten Gedankengang sehr präsent ist, ganz andere Akzente.

11. Jdt 8,16: „Versucht nicht, die Entscheidungen des Herrn, unseres Gottes, zu erzwingen; denn Gott ist nicht wie ein Mensch, dem man drohen kann, und wie ein Menschenkind, das man beeinflussen kann.“ Unzweifelhaft lehnt sich die Lehrrede Judits gegenüber den Stadtältesten an die oben ausgelegten Differenzaussagen in Num 23,19 und 1 Sam 15,19 an. Die Phrase οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς findet sich wörtlich so in der LXX-Fassung der Bileamerzählung in Num 23,19 und vielleicht ist darüber hinaus auch das in Handschriften bezeugte Verbum διαρτηθῆναι parallel⁹⁶. Mit dem Willen Gottes ist wie in Jes 55,8-9 der Heilsplan Gottes gemeint, der nicht von Seiten des Menschen manipuliert werden kann. Er liegt, wie in anderen frühjüdischen Schriften vor Beginn der Zeit, verschriftet auf den himmlischen Tafeln fest⁹⁷ und kann nicht beeinflusst werden. Durch das Verbum ἐνεχυράζω, das wörtlich das Pfänden bezeichnet (Ex 22,25; Dtn 24,6.10.17), wird klar, dass Gott in vollkommener Freiheit handelt und gegenüber dem Menschen nicht im Obligo ist. Ihn also konkret nichts zwingt, die Stadt Betulia zu retten, sondern er dies aus freier Gnade tut. Judit bedient sich des Bileamzitats, um genau das zu unterstreichen.

⁹⁴ S. JOSEF SCHREINER, Jesus Sirach 1-24, Neue Echter Bibel 38, Würzburg 2002, 99; JOHANNES MARBÖCK, Jesus Sirach 1-23, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg 2010, 219.222 und RUDOLF SMEND SEN., Die Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1906 übersetzt: „Denn nicht wie [Gottes] ist des Menschen Art, und nicht wie sein Trachten das der Menschenkinder.“

⁹⁵ MARBÖCK, Jesus Sirach, 218.

⁹⁶ Vgl. zur Diskussion des Textes BARBARA SCHMITZ / HELMUT ENGEL, Judit, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg 2014, 236-237.257.

⁹⁷ S. die Belege bei SCHMITZ / ENGEL, Judit, 256.

12. Weish 15,16: „Kein Mensch hat die Kraft, einen Gott zu bilden, der auch nur ihm selber ähnlich wäre“ (οὐδεὶς γὰρ αὐτῷ ὅμοιον ἄνθρωπος ἰσχύει πλάσαι θεόν). Etwas anders gelagert ist die letzte Stelle, in der es um die Anfertigung von Götterbildern geht. Das Argument schließt a minori ad maius auf die Unvergleichbarkeit und Nichtdarstellbarkeit Gottes. Wenn das Werk des Menschen schon nicht in der Lage ist, etwas ihm Ähnliches herzustellen, um wie viel weniger kann dann der Mensch Gott darstellen. Es wird kein Zufall sein, dass auch in Weish 15,1 zum Eingang des Kapitels mit Anspielung an die Gnadenformel das Erbarmen Gottes gepriesen wird.

Der Durchgang durch die negierten Anthropomorphismen und Differenzaussagen hat eine erstaunliche Nähe der Stellen zueinander aufgezeigt. Bis auf wenige Ausnahmen argumentieren sie von einem sehr ähnlichen Ansatzpunkt aus, um den Unterschied zwischen Gott und Mensch zu unterstreichen. Erstaunlicherweise war das nicht die naheliegende kategoriale Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern das Geschichtshandeln Gottes einerseits und die Vorordnung der göttlichen Barmherzigkeit vor seiner Gerechtigkeit andererseits. Gott unterscheidet sich vor allem in seiner durch seine Gnade gespeisten und auf das Heil der Erwählten gerichteten Barmherzigkeit von dem Menschen. Die Fähigkeit zur Reue stellte einen, wenn nicht den entscheidenden Ausgangspunkt für die Differenzaussagen dar. Der Ansatzpunkt des Vergleiches und die damit verbundenen Argumentationen setzen ein Menschenbild voraus, das unter dem Strich kein besonders positives ist. Der Mensch ist ganz und gar auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen, denn die zugrundeliegende Gerechtigkeit allein würde den Menschen zugrunde richten. Die Entwicklung der alttestamentlichen Anthropologie von einer positiven zu einer negativen Anthropologie war hier im Hintergrund deutlich erkennbar. Auch abgesehen von den zuletzt aufgeführten spätweisheitlichen Beispielen dürften die untersuchten Texte erst nachexilisch, wenn nicht sogar überwiegend spätnachexilisch entstanden sein. Es war auffallend, dass sie alle mit größeren Kontexten und textlichen Bezugswelten in weiten Horizonten argumentierten. Offenbar nimmt mit zunehmender Verdichtung der Tradition der Grad der Reflexion auch in Bezug auf die Gottesbilder zu.

7. SPEKTRUM, FUNKTIONEN UND GRENZEN DER ANTHROPOMORPHEN REDE VON GOTT

Ergänzend zu den zwölf spezifischen Beispielen sei noch kurz auf einige weitere negierte Anthropomorphismen hingewiesen, um das Bild zu vervollständigen. Ernst zu nehmen ist der negierte Gottesschlaf in Ps 121,4 (vgl. Ps 44,22 und Jer 14,8-9 LXX): „Siehe, der Hüter Israels schläft und schlummert nicht.“ Die Aussage zielt zwar mehr darauf, Gottes bewahrendes Behüten als ununterbrochen zu kennzeichnen, als dass sie einen Unterschied zwischen Gott und Mensch festhalten wollte, aber implizit ist damit eine klare Differenz

gesetzt. Er erwacht eben nicht aus dem Schlaf, sondern nur „wie aus dem Schlaf“ (Ps 78,65). Gott liegt nicht (selbst wenn von ihm gesagt wird, dass er aufsteht Ps 3,8; 7,7; 9,20 u. ö.), er schläft und träumt nicht, er ist nicht erschöpft, müde oder ermattet (Jes 40,28). Unter der vorausgesetzten Annahme seiner Einzigkeit und Universalität lässt seine Agilität und Dynamik weder „im Alter“ noch in der Nacht nach. Gott hat kein erkennbares Alter (vgl. Ijob 36,26), seine Zeit umgreift die Raumzeit des Menschen (Ps 90,4; 139,16; Jes 43,10) und er wird nicht unter die Sterblichen gerechnet (2 Makk 9,12, vgl. Jes 42,5; Jer 32,27; Sir 41,4; Dan 2,11; 14,5; Ps 102,27 u. ö.). Ferner ist auf die Differenz zwischen Gott und Mensch in der Handlungsfähigkeit hinzuweisen, angefangen von der Schöpfung der Welt bis zum Geschichtshandeln (Jes 45,6; Ijob 40,9; Weish 16,13-14). Endlich werden Räume, die dem Menschen unzugänglich sind, von Gott gefüllt bzw. bewohnt (Ijob 22,2; vgl. Koh 5,1; Ps 139,8-12). Das macht letztlich Gottes Unvergleichbarkeit aus⁹⁸. Auch die zuletzt erwähnten Differenzaussagen entstammen überwiegend späten Texten. Auch wenn damit nicht einem Entwicklungsschema das Wort geredet werden soll, das Andreas Wagner zu Recht kritisiert⁹⁹, lässt sich diese Beobachtung nicht leugnen. Es mag zwar richtig sein, dass die späten Texte „auf gar keinen Fall eine Abnahme der anthropomorphen Redeweise“¹⁰⁰ aufweisen, doch ist eine zunehmende Transzendentalisierung Gottes zumindest in exilisch-frühnachexilischen Texten ebenso klar wie die damit verbundene stärkere Reflexion seiner Immanenz. Die Texte zeigen einen Reflexionsgrad an, der die Transzendenz Gottes auch als Grenzen der Anthropomorphisierung des Gottesbildes denkt. Sie betonen die Autonomie Gottes, seine unbestechliche Gerechtigkeit, seine Erhabenheit und Entzogenheit. Zwar heben sie nicht explizit die Aseitigkeit Gottes heraus, wohl aber dessen auch im Anthropomorphismus durchgehaltene Alterität. In ihnen wird die Trennung von Gotteswelt und Menschenwelt deutlich – Gott geht nicht in der Welt auf und umgekehrt die Welt nicht in Gott. Darin sind die Differenzaussagen mit den späten Aussagen zum Bilderverbot konform, wenn sich dieses über ein Fremdgötter(bilder)verbot zum Kultbildverbot und schließlich zum Verbot jeglicher materieller Darstellung Gottes wandelt¹⁰¹.

⁹⁸ Ex 8,6; Dtn 33,26; Jes 40,18.25; 46,5.9; Jer 10,6-7; Ps 86,8; Vgl. CASPER J. LABUSCHAGNE, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Leiden 1966.

⁹⁹ WAGNER, *Körper*, 45-47.

¹⁰⁰ WAGNER, *Körper*, 47.

¹⁰¹ Vgl. zur Entwicklung des Bilderverbots CHRISTIAN FREVEL, *Du sollst dir kein Bildnis machen – Und wenn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels*, in: DERS., *Im Lesen verstehen. Studien zu Theologie und Exegese*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 482, Berlin 2017, 549-582.

8. GRENZEN DER IMAGINATIVEN PROJEKTION – EIN THETISCHER ABSCHLUSS

Um die Verschränkung von Gottes- und Menschenbildern für eine biblische Theologie aus alttestamentlicher Perspektive zu entfalten, hat der vorliegende Essay zunächst mit Überlegungen zur anthropologischen Wende der Theologie begonnen. Ihre Wurzeln in der anthropologischen Wende der Philosophie der Aufklärung wurden noch einmal aufgerufen, um damit sowohl zum Begriff des Theomorphismus als auch zum Projektionsverdacht zu kommen. Unter den Vorzeichen, dass Theologie (auch biblische Theologie) nicht anders kann als Anthropologie zu sein, wurde das Moment der Projektion nicht nur als Infragestellung, sondern auch und zuvorderst als produktive und innovative Imagination verstanden. Auch die biblischen Texte spiegeln in der Verschränkung von Gottes- und Menschenbild Übertragungsvorgänge. Es ist weder zu vermeiden noch ein theologischer Sündenfall, dass Gottesbilder Projektionen sind. Die Weite dieser Überlegungen, die bis in die Konzeptualisierung von Transzendenz und die Vorstellung von der Personalität Gottes reicht, haben wir hier nur andeuten können. Zugleich – so wurde argumentiert – geht die Relation von Gottesbildern und Menschenbildern nicht in einer bloßen Konvertibilität auf. Eine solche Gleichsetzung wäre zu einfach und würde den komplexen Brechungen der Gottes- und Menschenbilder kaum gerecht. Theologie lebt gerade von der produktiven Spannung zwischen Gottes- und Menschenbildern, der Differenz in der Fläche. Die Grenzen der Entsprechung von Gottes- und Menschenbildern zeigten sich vor allem an den Überlegungen zum Theomorphismus, der von der Romantik bis in die philosophische Anthropologie Max Schelers von dem transzendentalontologischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit gelenkt war.

Gottesbilder *sind* Menschenbilder oder sie sind gar nicht! Das heißt aber eben nicht gleichermaßen, dass die Entsprechung ungebrochen ist. Nicht jedes biblische Menschenbild wird auf Gott übertragen: Weder ist Gott sterblich, dem Prozess des Alterns unterworfen, selbst wenn er wie in Dan 7,9.13.22 als der „Alte der Tage“ vorgestellt wird. Den natürlichen Minderungen des Alters – der Mensch hört und sieht schlecht, er wird gebrechlich, schlaflos etc. – unterliegt Gott nicht. Zwar hat Gott Gesicht, Nase und diverse Körperteile, aber nicht jeder Anthropomorphismus wird auf Gott bezogen. Gott erleidet weder die Erniedrigungen, die Menschen durch Menschen erleiden, noch wird sein Status wie der eines Menschen herabgemindert. Gott ist nicht krank. Andreas Wagner weist auf die Fülle der Körperteile hin, die *nicht* für Gott ausgesagt werden¹⁰². Durch das Fehlen aller geschlechtsbezogenen Kör-

¹⁰² S. auch die Tabelle bei GERLINDE BAUMANN, Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Genderfrage, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie, Stuttgart 2003, 220-250.

perteile wird nach Wagner eine Distanz eingetragen, durch die „die Festlegung auf ein Geschlecht“¹⁰³ vermieden wird. Dtn 4,16 stellt die explizite Reflexion auf diesen Umstand dar. Gott ist, um es knapp und zugespitzt zu sagen, in den biblischen Texten (und nur dort¹⁰⁴) niemals nackt. Ich würde sogar noch weiter gehen, denn es fällt auf, dass Gott weder Fleisch noch Haut hat und ihm auch nicht explizit ein „Körper“ oder „Leib“ (als äußerer Leib, Knochen, Blut) zugesprochen wird¹⁰⁵. Das ist wahrscheinlich dem fehlenden Aktions- und Kommunikationspotential dieser Körperteile geschuldet, doch bringt es darüber hinaus die Körperlichkeit Gottes in eine weitere Distanz zu menschlichen Körpern. Das führt zu einem ganz wesentlichen Punkt, der Vergänglichkeit. Die menschliche Vergänglichkeit, das Sterben und der Tod, werden von Gott – *natürlich nicht* möchte man sagen – nicht ausgesagt. Hier bestehen „Projektionsgrenzen“. Die Niedrigkeit des Menschen, seine verlorene Würde, körperliche Schwäche oder die zum Tode führende Krankheit werden nicht auf Gott übertragen oder von ihm ausgesagt. Die Pragmatik der Anthropomorphismen zielt auf die Handlungs- und Kommunikationsfähigkeit, die Grenzen machen Gottes Eigenart, Differenz und Transzendenz deutlich. Die Konzeptualisierungsdifferenzen lassen Gott und Mensch auseinandertreten, die durchgehend im ganzen Alten Testament in einem Verhältnis zueinander stehen, das nicht nur eine grundlegende Dualität voraussetzt, sondern auch Beziehung einschließt.

Dass es nicht um die bloße kategoriale Differenz zwischen Mensch und Gott geht, sondern um das Gottsein Gottes um des Heiles willen, hat der Durchgang durch die Differenzaussagen und negierten Anthropomorphismen gezeigt. Es konnte dort gezeigt werden, dass es in diesen Aussagen vor allem um die Differenz im Geschichts- und Heilshandeln geht. Zu der Vorordnung der Barmherzigkeit vor der göttlichen Gerechtigkeit, dem *basso continuo* der biblischen Theologie, ist nur Gott fähig und das unterscheidet ihn wesentlich vom Menschen. Die Spannung zwischen dem auf Gott Übertragenen und dem Gott nicht Zugesprochenen kann in der Tendenz also als der Hiatus der Erlösung beschrieben werden. Es ist diese dynamische Spannung zwischen Gott und Mensch, die das Potential Gottes bewahrt, nicht im Menschlichen aufzugehen. Dort, wo das Korrespondenzverhältnis von Gott und Mensch aufhört,

¹⁰³ WAGNER, Körper, 137.

¹⁰⁴ Während funktionale Nacktheit von meist weiblichen Gottheiten in der Ikonographie markant auch in der Eisen II-Zeit belegt ist, fällt jede Entblößung Gottes bzw. auch der Götter in den Texten vollständig aus. Lediglich in den Ägyptern mit dem großen Glied (euphemistisch גְּדִלִי בֶשֶׁר in Ez 16,26) mag man ägyptische Götter wie Min erkennen. Vgl. dazu jetzt KATHARINA PYSCHNY, Concepts and Contexts of Female and Male Nudity in the Iconography of the Ancient Near East, in: CHRISTOPH BERNER (Hg.), Handbook to Nudity and Clothing in the Hebrew Bible, London u. a. 2018 (im Druck).

¹⁰⁵ Vgl. dazu auch SCHELLENBERG, Mensch, 254.

da beginnt „Theologie“ im Eigentlichen Theologie zu sein¹⁰⁶. Von dort aus kehrt sie zu den Sprachbildern und Anthropomorphismen zurück, die Gott in seiner Beziehung zum Menschen und zur Welt entfalten. Die Grenzen zwischen Projektion und Glaube auszuloten, ist meines Erachtens nach die eigentliche Herausforderung der Anthropologie für eine Theologie des Alten Testaments.

¹⁰⁶ Dtn 4 scheint genau das zu reflektieren, wenn es die Korrespondenz auch unter der Voraussetzung des Bilderverbots festhält: „Jahwe ist der Gott im Himmel droben und (man ist versucht zu betonen: und derselbe) auf der Erde unten, keiner sonst.“ (Dtn 4,39)