

Das göttliche Geschlecht

JHWHs Körper und die Gender-Frage

1 JHWHs ‚Gender‘

„Wenn Gott männlich ist, muß ... das Männliche Gott sein.“¹ Auf diese These spitzt Mary Daly schon in den 70er Jahren das Verhältnis von Gottesbild und Gender-Frage zu. Ist Gott aber männlich? Im Blick auf die Bibel ist die Antwort vor 30 Jahren eindeutig ausgefallen: ‚Natürlich‘ ist der biblische Gott vor allem in den männlichen Rollen präsent. Im Alten Testament ist ‚er‘ vor allem König, Krieger, Richter. Im Neuen Testament wird die göttliche Vaterrolle stärker ausgearbeitet und um die Konstellation Gott Vater – Sohn Jesus Christus erweitert. Gegen diese vermeintlich ausschließliche Männlichkeit Gottes in der Bibel hat es vor allem aus feministisch-theologischer Richtung Einspruch gegeben: so in der provozierenden Frage „Gott eine Frau?“, die von Virginia Mollenkott bejaht wird. Sie sammelt viele Hinweise auf weibliche Gottesmetaphorik in der Bibel.² Bereits zuvor hat Phyllis Trible ihre These formuliert, dass die Vorstellung vom ‚Erbarmen‘ (רַחֲמִים/*rachamim*) Gottes vom Wort für den ‚Mutterleib‘ (רַחֵם/*rächäm*) abgeleitet ist.³ Im deutschsprachigen Raum melden sich erst mit einiger Verzögerung Stimmen zum Problem des göttlichen Geschlechts in der Bibel zu Wort. Exemplarisch seien hier für den Bereich des Alten Testaments Erhard S. Gerstenberger mit der Gegenfrage „Jahwe – ein patriarchaler Gott?“ und Helen Schüngel-Straumann mit dem biblischen Zitat „Denn Gott bin ich, und kein Mann“ genannt.⁴

Seit diesen Anfängen feministisch-theologischen Fragens nach dem Geschlecht Gottes hat sich die feministische Theoriediskussion erheblich weiterentwickelt. Deshalb möchte ich in diesem Beitrag der Frage nach Gottes Geschlecht auf eine neue Weise nachgehen: nämlich durch die Verknüpfung der alttestamentlichen Körpermetaphorik für JHWH mit der feministischen Gender-Debatte der letzten Jahre.⁵

Ausgangspunkt der Gender-Debatte ist die Erkenntnis, dass der Wahrnehmung mensch-

¹ Daly 1982, 33. Der zitierte Satz verweist auf einen weiteren: „Wenn Gott in ‚seinem‘ Himmel ein Vater ist, der über ‚sein‘ Volk herrscht, dann liegt es in der ‚Natur‘ der Dinge, entspricht es dem göttlichen Plan und der kosmischen Ordnung, wenn die Gesellschaft männlich beherrscht ist.“ (A.a.O., 27) – Für anregende Diskussionen über die Thesen dieses Aufsatzes danke ich neben den Mitgliedern des Hedwig-Jahnow-Forschungsprojektes auch Friedhelm Hartenstein und den ZuhörerInnen meiner Vorträge an den Universitäten Bonn und Bremen.

² Mollenkott 1985.

³ Trible 1993 im Kapitel „Wanderungen einer Metapher“ (46–76).

⁴ Gerstenberger 1988; Schüngel-Straumann 1996.

⁵ Zusammengefasst z.B. in: Becker-Schmidt/Knapp 2000, v.a. 63–102. Die maskuline Sprachweise von Gott im vorliegenden Beitrag ist durch das Bemühen um enge Anlehnung an die Sprache der alttestamentlichen Texte entstanden und wäre als dogmatische Aussage über das Genus Gottes missverstanden; die Behauptung der Männlichkeit Gottes würde der Absicht dieses Beitrags völlig zuwiderlaufen. So markiert diese Bemerkung eine Problemanzeige für die Rede von Gott.

licher Geschlechtszugehörigkeit ein komplexer Prozess zugrunde liegt. Dabei spielen keinesfalls nur ‚objektiv‘ zu erhebende biologische Faktoren eine Rolle.⁶ Aufgrund unserer kulturellen Vorprägungen erwarten Menschen, dass sie ihr Gegenüber einem Geschlecht zuordnen können. Die Geschlechterunterteilung ist dichotomisch: Es gibt Menschen entweder als Frauen oder als Männer; ein Drittes gibt es in dieser Erwartungshaltung nicht.⁷ Das Geschlecht eines Menschen wird zudem als unverlierbare Konstante angesehen. Ähnliches ist auch für die Vorstellung von Gott anzunehmen: Wenn sich Menschen Gott in menschlicher Gestalt (anthropomorph) vorstellen, dann kann Gott nicht als Neutrum gedacht bzw. empfunden werden, sondern nur als ‚gegendertes‘ Wesen: als Mann oder als Frau.

Die Geschlechterzuordnung eines menschlichen Gegenübers macht sich vorzugsweise an den körperlichen Merkmalen der betreffenden Person fest. In heutigen Körperdiskursen, in Film und Literatur werden Körper in ausgiebiger Weise betrachtet oder beschrieben. Körper sind die ‚Inszenierungsorte‘ des eigenen Images, der eigenen Persönlichkeit. Weiblichkeit und Männlichkeit werden primär am Äußeren festgemacht. Man erkennt ‚auf den ersten Blick‘ und meist an körperlichen Attributen, ob das Gegenüber männlich oder weiblich ist – und an welchem Punkt der Bandbreite möglicher Männlichkeits- oder Weiblichkeitsbilder sich ein Individuum verortet. Den Erkenntnissen der Gender-Forschung zufolge ist ‚Geschlecht‘ aber keine unauflöslich an den Körper geknüpfte Kategorie; sie ist weder absolut noch dichotomisch und steht nicht naturhaft oder *a priori* fest. Das Verhältnis zwischen körperlichem Geschlecht und sozialer Geschlechtszuordnung besteht nicht in einer einlinigen automatischen Entsprechung, sondern ist als komplexe wechselseitige Beziehung anzusehen: Menschen stellen sich in ihrer Geschlechtsidentität auf eine bestimmte Weise dar, und die soziale Konstruktion von Geschlecht wird durch diese ‚Darstellungen‘ vieler Einzelner geprägt und verändert. Das soziale Geschlecht, *gender*, wird hergestellt: vorzugsweise durch die Art der Gestaltung von Körper, Kleidung etc. Hierfür hat die Debatte den Ausdruck des *doing gender* geprägt.⁸ Ein solcher ‚Herstellungsprozess‘ des Gender lässt sich nun nicht nur für ein menschliches, sondern auch für ein göttliches Gegenüber annehmen.⁹ Deshalb ist es aus feministisch-theologischer Perspektive wichtig und lohnend, im Blick auf Gott und die Menschen im Alten Testament die Frage zu stellen, wie Gottes Geschlecht ‚hergestellt‘ wird und in welcher Weise es festgelegt ist.

2 Der alttestamentliche Verstehenskontext

Zwischen der Wahrnehmung heutiger menschlicher Körper und der des göttlichen Körpers im Alten Israel bestehen vor allem an zwei Punkten große Differenzen:

⁶ Den historischen Prozess der Dichotomisierung der Geschlechterwahrnehmung zeichnet Lacqueur 1996 nach.

⁷ Dazu Becker-Schmidt/Knapp 2000, 74.

⁸ So a.a.O., 75.

⁹ Allerdings nur, insofern Gott anthropomorph dargestellt wird; deshalb klammere ich in meinen Ausführungen auch tier- und dinggestaltige (theriomorphe und chrematomorphe) Gottesmetaphoriken aus, die im Alten Testament bei weitem nicht so häufig sind wie anthropomorphe Metaphorik.

Zunächst ist die Besonderheit des literarischen Gotteskörpers zu bedenken: Er besitzt, anders als eine menschliche Körperdarstellung in der Literatur, kein ‚Absolutes‘, kein ‚Urbild‘, auf das eine literarische Körperbeschreibung ausgerichtet sein könnte. Dies bedarf einer Erklärung: Dass Gott nicht als Leib von Fleisch und Blut existiert, ist auch den alttestamentlichen Autorinnen oder Autoren klar gewesen. Allerdings gibt es zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Kontexten des Alten Israel bildliche Darstellungen von Göttern und Göttinnen,¹⁰ die überwiegend menschengestaltig sind – auch wenn gewichtige alttestamentliche Texttraditionen anderes glauben machen möchten. Es lässt sich erwarten, dass die in diesem Beitrag untersuchten Körpermetaphern für Gott sich bis zu einem bestimmten Grad an bildlichen Götterdarstellungen ihrer Zeit orientieren. Das Verstehen und ‚Übersetzen‘ der Körpermetaphern durch die damaligen Leserinnen und Leser baut sicher auf die Bekanntheit geprägter ikonographischer Typen. Allerdings entspricht das Verhältnis zwischen der Gottheit und ihrer bildlichen Darstellung im altorientalischen Kulturraum nicht dem zwischen Urbild und Abbild.¹¹ Die Art der Repräsentanz von Göttinnen und Göttern in Statuen muss statt dessen als ein Verhältnis gesehen werden, das die Spannung hält zwischen der Gottesrepräsentanz und der Anschauung, dass die Gottheit im Bild nicht vollständig aufgeht.¹² Zudem sind die ‚Körper‘ von Gottheiten nur sehr begrenzt mit menschlichen Körpern zu vergleichen. Eklatante Differenzen treten zutage, wie Vernant anhand archaisch-griechischer Götterkörper ausführt.¹³ So brauchen Gottheiten keinen Schlaf¹⁴ und durchlaufen keine körperliche Entwicklung; sie sind Prozessen wie dem Altern oder Sterben nicht unterworfen. Göttinnen und Götter sind der Begrenzung enthoben, nur zu einer Zeit und an einem Ort existieren zu können. Zudem werden menschliche und göttliche Körper in den Texten des Alten Testaments – soweit es sich rekonstruieren lässt – anders beurteilt, als wir es von heutigen Blicken gewohnt sind. Körper werden höchst selten nach Aussehen, Schönheit usw. beschrieben oder beurteilt. Stärker tritt ein anderer Aspekt hervor: Personen werden über ihren Körper in einen sozialen Kontext gestellt; ihnen werden gesellschaftliche Positionen zugewiesen. Menschen stehen miteinander in Interaktion, und dabei dienen Körper als Orte für Einschreibungen sozialer Rollen.¹⁵ Das ist auch beim göttlichen Körper nicht anders. Allerdings dient JHWHs Körper wegen des alttestamentlich dominierenden Monotheismus nicht zur Interaktion mit anderen Gottheiten. Statt dessen richtet sich die Darstellung auf den Kontakt mit Menschen. Welche Botschaft übermittelt der göttliche Körper im Alten Testament über Gottes Gender?

¹⁰ Vgl. z.B. Schroer 1987 oder Keel/Uehlinger 1998.

¹¹ Vgl. Hartenstein 2000, 35f mit dem Rekurs v.a. auf Vernant 1992. Ähnlich auch Berlejung über die eisenzeitlichen Kultbilder: Diese wurden „... nicht als ‚Ähnlichkeitsbilder‘ oder ‚Portraits‘, sondern als ‚Repräsentationsbilder‘ geschaffen ...“ (1998, 416).

¹² Vgl. dazu Berlejung 1999, 139–143.

¹³ Vernant 1992, v.a. 31–36.41–49; 49: „In many ways, the divine super-body evokes and touches on the nonbody. It points to it; it never merges with it.“

¹⁴ Vgl. Ps 121,4b: „Siehe, es ruht und schläft nicht der Hüter Israels.“

¹⁵ Vernant (1992, 36) weist auf den emblematischen Charakter griechischer Götter- und Göttinnenkörper hin: Der Körper dient quasi als Einschreibungsfläche für den Rang der Gottheit. Dieser wird auch in hohem Maße durch die Kleidung ausgedrückt. Dazu vgl. Podella 1996 mit wichtigen Einsichten.

Grundlage meiner Untersuchung zu den Körperteilen JHWHs sind knapp hundert Worte, die zur Bezeichnung der unterschiedlichsten Teile des menschlichen Körpers dienen.¹⁶ Ich werde sie hier nach Körperpartien geordnet betrachten.¹⁷ Innerhalb der einzelnen Abschnitte frage ich zunächst, welches Körperteil mit Bezug auf JHWH verwendet wird; d.h. welches in einer engen grammatischen Verbindung mit JHWH steht¹⁸ oder in engem inhaltlichen Bezug zu JHWH verwendet wird. Da nicht alle dieser Stellen in gleichem Maße körperlich konnotiert sind, wird gelegentlich noch einmal zu differenzieren sein.

3 JHWH von Kopf bis Fuß

3.1 Das göttliche Haupt

𐤒𐤍𐤅/rošch bezeichnet meist kein Körperteil, sondern ein ‚Oberes‘.¹⁹ JHWHs ‚Kopf‘ (𐤒𐤍𐤅/rošch) wird nur an drei Stellen genannt, und zwar jeweils im Kontext von JHWH in kriegerischer Rolle. In Jes 59,17²⁰ setzt JHWH den Helm des Heils auf sein Haupt. In Ps 60,9 par. 108,9 wird Ephraim im Kontext eines Heilsorakels²¹ als ‚Schutz von JHWHs Haupt‘ angesprochen; auch hier erscheint JHWH in der Pose des Kriegers.²² Die anderen Erwähnungen von JHWHs 𐤒𐤍𐤅/rošch sind nicht leiblich konnotiert.²³

¹⁶ Basis dafür ist eine Liste, die Michaela Geiger im Rahmen ihrer Tätigkeit als Hilfskraft des Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekts 1998 auf der Basis von Lexika (Gesenius 1962; HALAT 1995) erstellt hat. Alle behandelten Worte werden zu Beginn von Teil 4 aufgelistet. Es gibt an anderer Stelle umfangreichere Listen – Oelsner 1961 beispielsweise führt etwa 200 Worte für menschliche Körperteile auf, Militarev/Kogan 2000 kommen auf über 300 Nomina für Körperteile von Mensch und Tier –, deren ‚Überschuss‘ sich u.a. daraus speist, dass sie viele Worte einbeziehen, die nur als Nebenbedeutung ein Körperteil bezeichnen. Die im vorliegenden Beitrag genannten Zahlenangaben beruhen, soweit nicht anders angegeben, auf eigenen Untersuchungen. Gerade bei den häufiger vorkommenden Substantiven sind die Angaben nur Näherungswerte; es gibt gerade bei diesen gelegentlich Stellen, an denen textkritische Probleme die Statistik verändern können. Bei Worten mit mehreren Bedeutungen finden sich immer auch Stellen, an denen die Zuordnung des Wortes zu einer Bedeutung umstritten ist. – Es soll nicht verschwiegen werden, dass die Untersuchung von Körpern ausschließlich über die Substantive einer indogermanischen Sprachtradition (mit der Möglichkeit hoher begrifflicher Präzision im Bereich der Nomina) eher entspricht als derjenigen des Hebräischen als einer semitischen Sprache, deren Ausdrucksmöglichkeiten im verbalen Bereich stärker ausgeprägt sind als im nominalen (vgl. von Soden 1973, v.a. 17–27).

¹⁷ Die Betrachtung nach Körperregionen wird in der Forschung häufiger gewählt; vgl. Oelsner 1961, 7 Anm. 2, wo der Autor auch auf andere, ähnlich vorgehende Werke verweist. Es gibt eine ganze Reihe von Untersuchungen zu ausgewählten Körperteilen im Alten Testament, von denen hier nur einige genannt seien: Schmidt 1964; Lauha 1983; Kegler 1992; Norin 1997; Klingbeil 2000 und Hartenstein 2000 sowie last but not least Wolff 1994, der zu Beginn des vorliegenden Bandes im Forschungsüberblick von Anna Kiesow besprochen wurde. Der gesamte Körper JHWHs ist Thema z.B. bei Heller 1988, Scharf 1999, in den Arbeiten von Eilberg-Schwartz (1992.1994.1995) und in Auseinandersetzung mit ihm Biezeveld 1998.

¹⁸ D.h., welches in einer Constructus-Verbindung mit JHWH oder mit einem auf JHWH verweisenden Suffix steht.

¹⁹ Insgesamt gibt es 613 Vorkommen von 𐤒𐤍𐤅 als ‚Kopf‘, ‚Oberes‘ u.ä. im Alten Testament.

²⁰ Die Kapitel- und Versangaben folgen der hebräischen Bibel (BHS) und weichen deshalb an manchen Stellen von deutschen Übersetzungen ab.

²¹ Kraus 1978b, 588.

²² Kraus a.a.O., 589.

²³ In Ps 139,17 ist dies die Summe der Gedanken JHWHs und in I Chr 29,11 ist JHWH das über alles erhöhte Haupt.

Die 598 Vorkommen des göttlichen Gesichts (פָּנִים/*panim*)²⁴ machen knapp die Hälfte aller göttlichen Körpermetaphern im Alten Testament aus. Es gibt allerdings nur 28 Stellen, an denen hinter פָּנִים/*panim* im Text noch das Körperteil durchscheint.²⁵ Daneben gibt es 26 Erwähnungen, in denen der präpositionale Ausdruck ‚vor‘ (לִפְנֵי/*lifne*) mit stärker körperlicher Konnotation auf JHWH bezogen wird. פָּנִים/*panim* Gottes kommt in allen Teilen und Gattungen des Alten Testaments vor; allerdings in unterschiedlicher Häufigkeit.²⁶ JHWHs Angesicht zu sehen, hat meist günstige Auswirkungen; im Gebet wird JHWH angefleht, sein Angesicht zu zeigen (Ps 42,3). Aber nur besonders Bevollmächtigte dürfen Gott ‚von Angesicht zu Angesicht‘ (פָּנִים אֶל פָּנִים) sehen, ohne zu sterben (Jakob in Gen 32,30; Mose in Ex 33,11). JHWH wendet sein Gesicht ab oder verbirgt es (חָתַר Hif.), wenn Israel sich versündigt hat (Dtn 31,17f u.ö.). Wendet JHWH das Angesicht gegen jemanden (בָּ + שִׂים), so droht Verderben (Jer 21,10; 44,11). Insgesamt geht es bei der Rede von JHWHs Angesicht selten um das anatomische Körperteil im engen Sinne, sondern um die Gegenwart JHWHs, seine Nähe oder Hinwendung – in positiver oder negativer Absicht. In der Wendung vom ‚Sehen des Angesichts‘ wird die personale Begegnung metaphorisch verdichtet. Zu- und Abwendung, ‚Leuchten‘ und Verbergen des Angesichts wird mit Hilfe von פָּנִים zum Ausdruck gebracht.²⁷ „Man könnte allein aus den Antlitz-Stellen eine ganze Offenbarungstheologie des Alten Testaments aufbauen.“²⁸ Im Hintergrund der zentralen Erwähnungen des göttlichen Antlitzes steht, so Hartenstein in der neuesten Arbeit zum ‚Angesicht Gottes‘, vor allem in den Psalmen vermutlich die altorientalische Vorstellung, dass die Begegnung mit JHWH analog zur Begegnung mit einem Großkönig konnotiert ist.²⁹

Das Ohr (אָזן/*osän*) wird im Alten Testament fast ausschließlich in seiner Funktion als Hörorgan genannt.³⁰ An vielen Stellen wird mit einer Metapher des Ohres – im Unterschied beispielsweise zum ‚Hörensagen‘ – die direkte Begegnung zwischen Sprechenden und Hörenden bezeichnet: Was ‚vor den Ohren‘ einer Person gesprochen wird, hört diese direkt und nicht über Dritte. Das Ohr Gottes wird an 28 Stellen im Alten Testament erwähnt.³¹

²⁴ So Reindl 1970, 7. Er zählt bei insgesamt 2109 Belegen im Alten Testament 598 mit Bezug auf JHWH. „Der weitaus größte Anteil entfällt allerdings auf Stellen, an denen פָּנִים nicht selbständig als Subjekt oder Objekt einer Aussage auftritt, sondern mit einer Präposition eng verbunden, oft sogar zu einem neuen Ausdruck präpositionalen Charakters verschmolzen ist. Von den 598 Vorkommen von פָּנִים sind dies 477; d.h. nur 121mal ist mit Sicherheit dem פָּנִים substantivische Bedeutung zuzusprechen.“ (ebd.)

²⁵ Allerdings gilt hier auch die Einschätzung von van der Woude: „Eine Unterscheidung von Stellen mit *panim* in ursprünglicher substantivischer Bedeutung und solchen, an denen das Wort in Verbindung mit Präpositionen diese ganz oder fast verloren hat, ist oft schwierig und eine Sache subjektiven Ermessens.“ Van der Woude 1984b, 434.

²⁶ „Für פָּנִים ist [außer Obd, wo פָּנִים gar nicht erwähnt wird] auch noch bei Rut, Hoheslied, Ester, Joel und – bemerkenswerterweise – Amos Fehlanzeige zu erstatten.“ Reindl 1970, 8. Die Vorkommen von פָּנִים sind auf die Schriften des Alten Testaments relativ gleichmäßig verteilt; vgl. van der Woude 1984b, 434.

²⁷ Dies sind nach Reindl (1970, 89–146) die wichtigsten Ausdrücke, die das Angesicht JHWHs verwenden.

²⁸ So Heller 1988, 131.

²⁹ So Hartenstein 2000, 230f in der Zusammenfassung der These.

³⁰ Liedke 1984, 96.

³¹ אָזן kommt an 187 Stellen im Alten Testament vor (Liedke 1984, 95). Gottes Ohr findet sich in: Num 11,1.18; 14,28; Dtn 1,45; 1 Sam 8,21; 2 Sam 22,7; 2 Kön 19,16 par Jes 37,17; Jes

Häufig wenden sich in den Texten Menschen mit der Bitte an JHWH, ihnen sein Ohr zuzuneigen (חַיִּף Hif.) und sie zu erhören. Hervorzuheben wäre hier beispielsweise Jes 59,1: JHWHs Ohr ist nicht zu hart, d.h. nicht zu verschlossen, um auf Israel zu hören.³² Das Ohr Gottes ist ein den Menschen zugeneigtes Sinnesorgan; die Bitte geht meist an JHWH in der Hoffnung und mit dem ausgesprochenen Wunsch, dass JHWH eingreifen möge. Die Aufforderung zu hören findet sich häufig in Klagegedichten.³³ Hinter der Bitte

um das Gehör Gottes steht die Bitte um göttliche Hilfe. Vor allem in den Psalmen wird das göttliche Ohr in dieser Weise erwähnt. In einer ägyptischen Darstellung ist sichtbar, dass die angerufene Gottheit sich so sehr durch ihre Fähigkeit zum Hören auszeichnet, dass sie als Ohrenpaar abgebildet werden kann (Abb. 16).³⁴

Gelegentlich steht das Ohr JHWHs in den Texten neben seinem Auge (אֵי/ajin). So kann das Aufmerken Gottes auf einen bestimmten Sachverhalt, meist auf ein Unrecht oder einen zu beendenden negativen Zustand, metaphorisch verstärkt werden (2 Kön 19,16 par Jes 37,17; Ps 34,16; Dan 9,18). JHWH sichert zu, dass seine Augen und Ohren im Tempel wohnen werden (Neh 1,6; 2 Chr 6,40; 7,15). Der Vergleich der literarischen Verwendung der Ohren

Abb. 16: Altägyptische Stele, auf der das Ohrenpaar für die erhörende Gottheit steht.

von Männern und Frauen im Alten Testament zeigt, dass Frauenuhren häufiger als zu schmückende Körperteile³⁵ und seltener als Hörorgane erwähnt werden. Hier kommt beim Ohr ein Aspekt zum Tragen, der sich häufiger bei Körpermetaphern im Alten Testament zeigt: Bei Haltungen wie der Zuneigung, dem Erbarmen und ähnlichem werden Hierarchien vorausgesetzt. Frauen bekleiden selten eine Position, aus der sie sich herabneigen könnten; nur selten füllen sie im Alten Israel höhere gesellschaftliche Stellungen aus. Anders ist das bei Männern. Sie können ihr Ohr neigen, und sie sind auch diejenigen, denen als Menschen mit größerem Einfluss etwas zu Ohren gebracht werden

59,1; Ez 8,18; Ps 10,17; 17,6; 18,7; 31,3; 34,16; 71,2; 86,1; 88,3; 102,4; 116,2; 130,2; Klg 3,56; Neh 1,6.11; Dan 9,18; 1 Chr 28,8; 2 Chr 6,40; 7,15.

³² Im parallelen Halbvers ist die Rede von JHWHs Arm (אֵר), der nicht zu kurz zum Eingreifen ist.

³³ So Liedke 1984, 97.

³⁴ Als Abb. 263 in: Keel 1996, 172. Dies ist die (von Hildi Keel-Leu angefertigte) Umzeichnung einer ägyptischen Stele aus der Rammessidenzeit (ca. 1300–1080 v.Chr.), die sich im Besitz des Berliner Pergamon-Museums befindet. Über den Ohren „steht der Name des Gottes, der erhört hat: ‚Amon-Re, der Herr des Himmels.‘ Unter den Ohren der Name desjenigen, der erhört wurde und der den Denkstein gestiftet hat: ‚Gemacht hat [ihn] Neb-Jehjt.‘ In allen Tempeln der alten Welt waren solche Denksteine zu finden.“ (Keel ebd.)

³⁵ Gen 35,4; Ex 32,2f; bei der metaphorischen ‚Frau‘ Jerusalem Ez 16,12; daneben das Abschneiden der Ohren als Strafe für die ‚Frau‘ Jerusalem Ez 23,25. Zum Hintergrund dieser drastischen Strafe vgl. Baumann 2000, 166.

soll. Die Art, wie von den Ohren JHWHs gesprochen wird, ähnelt in hohem Maße derjenigen, mit der in den alttestamentlichen Texten über Männerohren gesprochen wird.

Die Augen (עֵינַיִם/*enajim*) Gottes werden in körperlicher Bedeutung etwa 23mal im Alten Testament erwähnt.³⁶ Gott blickt prüfend auf die menschlichen Handlungen. Bei den gut 100 Wendungen mit ‚vor (Augen)‘ (בְּעֵינַיִ /*beene*) kommt dies häufig zum Ausdruck; hier sind selten körperliche Konnotationen zu finden. Menschen tun, was JHWH ge- bzw. missfällt (יָשַׁר, שָׁטוּב, or רָעָה [הָרָעָה] in den Augen JHWHs) und finden dementsprechend Gnade (חַן or חֶסֶד) vor JHWHs Augen (בְּעֵינַיִ יְהוָה), hier meist gleichbedeutend mit der Wendung ‚vor seinem Angesicht‘ (לִפְנֵי /*lifne*). Körperliche Konnotationen besitzen die oben schon genannten Stellen, die Augen und Ohren JHWHs gemeinsam erwähnen. Auge und Herz JHWHs sollen im Tempel wohnen (1 Kön 9,3). In Ez 5,11; 7,4.9 wird JHWHs Auge – *pars pro toto* JHWH – ohne Mitleid auf das sündige Jerusalem bzw. Israel (Am 9,8) blicken. JHWHs Augen blicken das ganze Jahr lang auf sein Land (Dtn 11,12) – sie sehen einfach alles (Spr 15,3; 2 Chr 16,9). Als JHWHs ‚Augapfel‘ (אֵישׁוֹן /*ischon*, Dtn 32,10) wird allerdings kein Körperteil JHWHs bezeichnet, sondern Jakob.³⁷ Über den Gotteskörper spricht dagegen Ps 11,4: JHWHs Augen sehen vom Himmelsthron herab, und seine ‚Augenwimpern‘ (אֶפְפַּאֲיִם /*afappajim*) blicken prüfend auf die Menschen. Im Unterschied zu den Ohren wird über die Augen seltener Gottes Zuwendung ausgedrückt oder erbeten. Die Augen sind eher Gottes kritische Organe. Gott sieht vieles, was er nach Ansicht der Menschen nicht unbedingt sehen sollte, während er häufiger nicht anhört, wenn er nach Ansicht der Betenden auf ihre Bitten lauschen sollte.

Wie bei den Menschen, so ist auch bei JHWH die Nase dasjenige Körperteil, das in enger Beziehung zum Zorn steht. Die Geläufigkeit der Metapher geht so weit, dass אָף/*af* an den meisten Stellen für den Zorn steht und nicht mehr für das Körperteil.³⁸ Von den 277 alttestamentlichen Vorkommen von Nase/Zorn (אָף/*af*) beziehen sich 162 auf JHWH. „Von den 78 Belegen von אָף als Subj. hat es 54mal חָרָה, ‚glühen‘, ‚brennen‘ als Prädikat (das Verbum wird überhaupt nur mit אָף gebraucht).“³⁹ Exemplarisch möchte ich an dieser Stelle die geschlechtsspezifisch unterschiedliche Zuschreibung von Nase/Zorn bei Menschen darstellen. Häufig findet sich die Redewendung ‚vor jemandem aufs Angesicht fallen‘ (Dual, häufig mit dem Verb שָׁתַּח). Während dies Männer *und* Frauen tun, werden Frauen im Alten Testament an keiner Stelle mit Hilfe von אָף als Zornige beschrieben. Die Nase von Frauen ist dagegen ein zu schmückendes Körperteil (Jes 3,21), wobei der Nasenring auch Besitzsymbolik beinhalten kann (Gen 24,47; Ez 16,12). Die Nase einer Frau bzw. ihr Duft werden gepriesen (Hld 7,4.8). Frauen werfen sich vor einem höhergestelltem Mann nieder (Abigail in 1 Sam 25,23.41; die weise Frau von Tekoa in 2 Sam 14,4; Batseba in 1 Kön 1,23). Einzig in Jes 49,23 ist mit der metaphorischen ‚Frau‘ Zion ein weibliches Wesen dasjenige, dem die Ehrerbietung erwiesen wird;

³⁶ Insgesamt gibt es 866 Vorkommen von עֵיַן ‚Auge‘ im Alten Testament (Stendebach 1989, 32). Zum Auge Gottes vgl. a.a.O., 44–46.

³⁷ In Dtn 32,10 (JHWH fand Jakob/Israel in der Wüste und hütete ihn ‚wie den Apfel seines Auges‘ [כְּאֵישׁוֹן עֵינָו]) ist nicht an ein Körperteil gedacht; ebenso wenig in Klgl 2,18 oder Sach 2,12, wo Zion als JHWHs ‚Augapfel‘ (בְּכַתְּ עֵינָו) mit unklarer Bedeutung bezeichnet wird.

³⁸ חָמָה ‚Zorn‘, ‚Grimm‘ steht 33mal parallel zu אָף (Johnson/Bergman 1973, 381).

³⁹ Johnson ebd.

sonst sind alle in dieser Weise Verehrten (grammatisch) männlichen Geschlechts. – Was im Blick auf das Ohr schon angedeutet wurde, kommt hier stärker zur Geltung: Gesellschaftliche Machtgefüge und die darin vorgesehenen Positionen für die Geschlechter spiegeln sich in der Verwendung der Körpermetaphorik.

Sowohl das Zornesschnauben als auch die Verehrung werden mit נָאֵף /*af* in Bezug auf Männer und JHWH ausgesagt. An einigen Stellen wird mit נָאֵף /*af* aber unzweideutig das göttliche Körperteil ‚Nase‘ bezeichnet: Die Nase ist das Organ JHWHs, aus dem vorzugsweise Zornesrauch hervorquillt (2 Sam 22,9.16 par Ps 18,9.16; Jes 30,27.30). In JHWHs Nase brennt es wie Feuer (Dtn 32,22; Jes 65,5; Jer, 15,14 par. 17,4; Nah 1,6). Das Zornesschnauben JHWHs hat vernichtende Wirkung (Jer 21,5; Ijob 4,9; 16,9). Daneben ist die göttliche Nase auch Riechorgan für den Opferduft (Dtn 33,10).⁴⁰

Auch der Mund (פֶּה /*páh*) wird im Alten Testament nicht nur körperlich konnotiert; er dient häufig zur Bezeichnung der aus ihm hervorgehenden verbalen Äußerungen. Bei den 57 Vorkommen von פֶּה /*páh* mit Bezug auf JHWH – von insgesamt 500 im Alten Testament⁴¹ – heißt פֶּה häufig ‚Wort‘, ‚Befehl‘ oder Verwandtes (z.B. Spr 8,29). עַל פִּי יְהוָה (‚gemäß dem Befehl JHWHs‘) wird ohne körperliche Konnotation 22mal erwähnt. Einige andere Stellen tragen dagegen körperliche Bedeutung: Aus JHWHs Mund gehen die göttlichen Worte hervor (Dtn 8,3; Jes 55,11; Hos 6,5; Ps 138,4 u.ö.). Der Himmel ist durch den Hauch des göttlichen Mundes gemacht (Ps 33,6). Doch auch verzehrendes Feuer (1 Sam 22,9 par Ps 18,9) oder Dröhnen (Ijob 23,12) entfährt JHWHs Mund, und dessen Hauch wird die Gottlosen vernichten (Ijob 15,30). Eine besonders enge Beziehung besteht zwischen JHWH und seinen Propheten, die deshalb als göttlicher ‚Mund‘ bezeichnet werden können (Jer 15,19). Mose spricht von JHWH ‚von Mund zu Mund‘ (Num 12,8).

שָׂפָה /*safah* ‚Lippe‘ und לָשׁוֹן /*laschon* ‚Zunge‘ werden je einmal mit explizit körperlicher Bedeutung für JHWH erwähnt.⁴² Im Theophanie-Text Jes 30,27 werden beide neben anderen Körperteilen JHWHs erwähnt; JHWHs Lippen sind hier voll grollendem Zorn und seine Zunge wie verzehrendes Feuer.

An einer Stelle besitzt JHWH auch Zähne (Pl. שֵׁנִים /*schinnim*), mit denen er drohend knirscht (חרק, Ijob 16,9).

Die folgenden, seltener vorkommenden Teile des menschlichen Kopfes werden JHWH nicht zugeschrieben:⁴³ קֶרֶךְ ‚Scheitel‘, גִּלְגֻּלַת ‚Schädel‘, קֶרְחָה ‚Glatze‘, מִצְחָ ‚Stirn‘, תְּנוּף ‚(Ohr-)Läppchen‘ (immer mit אֵזוֹן ‚Ranke‘, ‚Schläfe‘, שְׂרָה/שֵׁעֶר ‚Haare‘, שֵׁבַח/שִׁיבָה ‚(graues) Haar‘, זָקֵן ‚Bart‘, שֵׁפֶם ‚Lippenbart‘, לַחִי ‚Kinnlade‘/ ‚Unterkiefer‘, מִלְקוֹחַ/חֶךְ ‚Gaumen‘ sowie מַתְלַעוֹת ‚Zähne‘. Das Klischee von Gott als altem Mann mit grauem Haar und weißem Bart, das spätestens seit Michelangelos bildlicher Interpretation der „Erschaffung des Menschen“ in der Sixtinischen Kapelle (Abb. 17)⁴⁴

⁴⁰ Dass hier noch deutlich die anthropomorphe körperliche Bedeutung zu spüren ist, bemerkt auch Heller (1988, 130).

⁴¹ Labuschagne 1984, 406.

⁴² Beide Worte kommen außerdem noch in der Zuordnung zu JHWH in Jes 28,11 in der Bedeutung ‚Sprache‘ vor.

⁴³ Hier wie im Folgenden führe ich die Substantive nach Häufigkeit geordnet in absteigender Reihenfolge auf.

⁴⁴ Hier aus: Bühner u.a. 1994, 14. Michelangelo soll dabei nicht als ‚schlechtes Beispiel‘ oder Missverständnis biblischer Metaphern hingestellt werden. Er bediente sich der in seiner Zeit und Kultur gängigen Vorstellungen und fokussierte sie. Gewiss hatte er ein ausgeprägtes Be-

in der westlichen Welt verbreitet ist, kann sich also nicht auf die alttestamentliche Körpermetaphorik stützen.

Abb. 17:
Der männlich dargestellte Gott
in Michelangelos
„Erschaffung Adams“.

3.2 Die oberen Extremitäten

Die Hand (יָד/*jad*) ist mit über 1600 Belegen nicht nur eines der häufigsten Worte im Alten Testament,⁴⁵ sondern ebenso das mit Abstand am häufigsten erwähnte Körperteil JHWHs. Zusammen mit dem Arm (זְרוֹעַ/*seroa*), der Rechten (יְמִינִי/*jamin*) sowie der Handfläche (כַּף/*kaf*) entfallen auf sie allein knapp 300 und damit beinahe ein Viertel der insgesamt ungefähr 1350 Vorkommen göttlicher Körperteile (s.u. Tabelle 1).

יָד/*jad* kommt 1644 mal im Alten Testament vor; davon entfallen 218 Stellen auf JHWHs Hand.⁴⁶ Häufig wird diese innerhalb fester Wendungen erwähnt: ‚die Hand gegen jemanden ausstrecken‘ (שָׁלַךְ אֶת יָדוֹ)⁴⁷; in prophetischen Texten: ‚die Hand ausstrecken bzw. ausbreiten über jemanden‘ (נָטָה אֶת יָדוֹ)⁴⁸ bzw. JHWHs ausgestreckte Hand (יָד נְטוּיָה)⁴⁹; JHWH tut etwas ‚mit starker Hand‘ (יָד חֲזָקָה o.ä.)⁵⁰; ‚mit starker Hand

wusstsein dessen, dass alle Gottesbilder metaphorisch zu verstehen sind und keinesfalls Abbildungen sein wollen. Auf diesem Hintergrund erst kann eine Darstellung wie die seine richtig verstanden werden. Und darin haben Michelangelo und seine Zeit der Rezeption von Gottesbildern in unserer westlichen, modernen Kontext einiges an Seh- bzw. Lese-Kompetenz voraus, die beim Verstehen biblischer Metaphern unverzichtbar ist.

⁴⁵ So van der Woude 1984a, 667.

⁴⁶ Norin hat in seiner Untersuchung zur Hand Gottes im Alten Testament und im Alten Orient noch einige über meine Untersuchungen hinausgehenden Differenzierungen eingeführt. Er stellt fest, dass die Hand JHWHs syntaktisch an 41 Stellen als Subjekt im Verbalsatz, 67mal als Objekt und 47mal in adverbialer Position steht (Norin 1997, 57). Der Plural steht häufiger bei einem „in der Schöpfung und Heilsgeschichte, in Urzeit und Endzeit, tätigen Gott.“ (ebd.)

⁴⁷ So in Ex 3,20; 9,15; 24,11; ohne Präposition und nicht unbedingt in negativer Absicht: Jer 1,9; Ps 138,7; Ijob 1,11.

⁴⁸ Dies kommt in Jes 23,11; 31,3; Jer 6,12; 15,6; 51,25; Ez 6,14; 14,9.13; 16,27; 25,7.13.16; 35,3; Zef 1,4; 2,13 und ohne Präposition אֶת in Jes 45,12 vor.

⁴⁹ Jes 5,25; 9,12.17.21; 10,4 (an den letzten vier Stellen mit יָדָא, ‚Zorn‘) und 14,26f.

und ausgerecktem Arm⁵¹ (זרוע נטויה ויד חזקה), z.T. mit ב oder את⁵¹; JHWH streckt als Schwurgestus seine Hand aus (נשה את יד)⁵²; JHWHs Hand ,ist/liegt (drückend) auf jemandem⁵³ (נתן את יד oder יד יהוה היה ב⁵⁴). In weniger häufigen Wendungen wird meist rhetorisch gefragt, ob JHWHs Hand ,zu kurz⁵⁵ (קצר) ist (Num 11,23; Jes 50,2; 59,1). JHWHs Hand packt (אחז) jemanden oder etwas (Dtn 32,41; Jer 15,17), schlägt zu oder trifft (ננע; 1 Sam 6,9; Ijob 19,21), wirft nieder (נורח Hif.; Jes 28,2) oder wendet sich, meist in feindlicher Absicht, gegen jemanden (שוב על, meist Hif.)⁵⁵. In JHWHs Hand kann man fallen (נפל ביד; 2 Sam 24,14; Ez 8,1). Seine Hand lässt JHWH über jemanden ,schwingen⁵⁶ (נרף Hif.), und zwar meist in vernichtender Absicht (Jes 11,15; 19,16; Sach 2,13). Die Abbildung 18 auf S. 230 zeigt einen Gott aus der Umwelt des Alten Israel, dessen Gestus dem der schlagenden Hand JHWHs vergleichbar ist.⁵⁶ Weniger negative Konnotationen haben andere Tätigkeiten von JHWHs Hand: Sie ,kommt über⁵⁷ (אל/על) jemanden;⁵⁷ sie ruht auf jemandem (נורח; Jes 25,10) oder ist erhoben (רום; Jes 26,11). Dezidiert positiv sind folgende Akte: JHWHs Hand verteilt das Land (חלק Pi.; Jes 34,17); sie öffnet sich (פתח; Ps 104,28; 145,16), oder direkt: JHWH hat eine gute Hand (יד הטובה; Esra 7,9; 8,18; Neh 2,8). Im Kontext von Welterschöpfung werden häufiger die Werke von JHWHs Händen (מעשי/מעשה יד) erwähnt.⁵⁸ Individualschöpfung durch JHWHs Hand wird in Ps 119,73 und Ijob 10,8 angesprochen; eine weitere ,Handarbeit⁵⁸ JHWHs ist der Tempel in Ex 15,17.

⁵⁰ Hier wird kein Suffix gesetzt, aber der Bezug auf JHWH ist eindeutig: Ex 13,3.9.14.16; 32,11; Dtn 3,24; 4,34; 5,15; 9,26; 11,2; 26,8; 1 Kön 8,42; Jer 21,5; 32,21; Ez 20, 33f; Ps 136,12; Dan 9,15; Neh 1,10f; 2 Chr 6,32. Mit dem Substantiv חזקה steht Jes 8,11. Schart bemerkt zu dieser Wendung, dass in ihr „bis auf eine Ausnahme (Num 20,20 von Edom) ausschließlich von Gott“ (Schart 1999, 33) die Rede ist.

⁵¹ Diese Wendung kommt in Dtn 4,34; 5,15; 7,19; 11,2; 26,8 und in 1 Kön 8,42 vor; in umgekehrter Reihenfolge in Jer 21,5; Ez 20,33f (z.T. mit weiteren Ergänzungen); Ps 136,12; 2 Chr 6,32.

⁵² So in Ex 6,8; Num 14,30; Dtn 32,40; Jes 49,22 (אל); Ez 20,5f.15.23.28.42; 36,7; 44,12 (ohne Präposition); Ps 10,12; 106,26 (mit ל); Neh 9,15; Jes 11,11 (mit יסף); Jes 65,2 (mit פרש Pi.); ohne Präposition את: Jes 49,22; Ez 44,12; Ps 10,12; 106,26. Norin (1997, 56) zählt 19 Stellen mit Eidesformulierungen bei Ezechiel.

⁵³ In Ex 7,4 sowie in Ps 10,14.

⁵⁴ In negativer Bedeutung: Ex 9,3; Dtn 2,15; Ri 2,15; 1 Sam 5,9; 7,13; 12,15; 2 Sam 24,17 par 1 Chr 21,17 (mit שים ב; Ez 39,21; Ruth 1,13 mit צא ב); mit positiver Konnotation: Ps 80,18 (היה על) sowie Ps 119,173 (היה ירך לעזר). Anders ausgedrückt, aber mit ähnlicher und wiederum negativer Bedeutung: 1 Sam 5,6.7.11; Ps 32,4 (כבד); Ez 3,14; Ps 38,3. Leichter (קל Hif.) wird JHWHs Hand in 1 Sam 6,5.

⁵⁵ So Jes 1,25; Ez 20,22; Sach 13,7; Ps 74,11; Klgl 2,8; 3,3; ähnlich mit סור: 1 Sam 6,3.

⁵⁶ Die (im Besitz des Louvre befindliche und von Hildi Keel-Leu umgezeichnete) ugaritische Kalksteinstele aus der 1. Hälfte des 2. Jt. zeigt den Gott Baal, der in der Rechten die Keule trägt, die (so Keel 1996, 193f) vielleicht für den Donner steht, und in der Linken die Lanze als Blitzbündel. Baal ist ein junger, dynamischer Gott mit der Zuständigkeit für Wetter und Fruchtbarkeit, der in einigen alttestamentlichen Texten JHWHs Hauptkonkurrent um die Gunst Israels ist. Später werden manche seiner Elemente JHWH zugeschrieben. Die Abbildung findet sich als Abb. 291 bei Keel 1996, 193.

⁵⁷ In 1 Kön 18,46; 2 Kön 3,15; Esr 7,6.9.28; 8,18.22.31; Neh 2,8.

⁵⁸ So in Jes 5,12; 19,25; 29,23; 45,11 (פעל); 60,21; (66,2 nur עשה) 64,8; Ps 19,2; 28,5; 92,5 (על und מעשה); 102,26; 111,7; 138,8; 143,5; Ijob 14,15 und 34,19.

Selten vollführt JHWHs Hand dezidiert eine Rettungstat (Jes 41,20). Geborgenheit lässt sich im Schatten (בצל) von JHWHs Hand finden (Jes 49,2; 51,16), aber unter der Wucht der Hand JHWHs (מתגרת יד) vergeht die betende Person (Ps 39,11). Ambivalent ist auch Ijob 5,18: JHWH verletzt und verbindet, er schlägt und seine Hand heilt.

Hervorzuheben sind einige Wendungen, in denen יד/jad mit Präpositionen zusammengesetzt wird.⁵⁹ Einige Stellen besitzen körperliche Konnotationen: JHWH hält Israel wie der Töpfer den Ton (Jer 18,6); er hält eine Krone (Jes 62,3) in der Hand oder reicht einen meist bitteren Kelch (Jes 51,17; Jer 51,7) bzw. Becher (Jer 25,15.17; Ps 75,9). In Jer 22,24 kündigt JHWH an, dass er Konja, den Sohn Jojakims, von seiner rechten Hand (יד ימינו) abreißen würde, wenn der dort ein Siegelring (חוטם) wäre.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass JHWH vor allem Machttaten mit seiner Hand tut. Das Schlagen ist dabei nur eine Facette; von der Anzahl der Textbelege her überwiegt sie allerdings.⁶⁰ Wenn JHWHs Hand zugreift, dann meist in negativer Absicht. ‚Hand‘ ist hier die Chiffre

Abb. 18: Der schlagende Gott Baal.

für den Machtbereich JHWHs; darin unterscheidet sich die Hand JHWHs nicht von menschlichen Händen. Nicht selten ist JHWHs Wirken ‚per Hand‘ gegen Israel gerichtet.⁶¹ Aber JHWH kann auch positiv ‚handeln‘. Vor allem seine Schöpfungstätigkeit ist hier zu nennen. Weitere Aspekte sind das Austeilen von Nahrung oder Land oder das Schutzspenden durch die göttliche Hand. Häufig lässt sich nicht sagen, ob der Erwähnung der Hand JHWHs noch eine körperliche Vorstellung innewohnt; oft steht die Hand *pars pro toto* JHWH. Hand und Handlungsmöglichkeiten sind nicht nur im

⁵⁹ Hier bestehen teilweise Überschneidungen mit dem bereits Erwähnten. Zu nennen sind mit der Präposition כ: Ex 16,3; Dtn 33,3; 1 Sam 5,9; 1 Kön 8,15.24; Jes 62,3; Jer 18,6; 51,7; Am 7,7; Ps 31,6; 75,9; 95,4; Ijob 12,10; Spr 21,1; Dan 5,23; 1 Chr 4,10; 29,12; 2 Chr 6,4.15; 20,6. Mit der Präposition מ fast immer in negativer Bedeutung: Jos 22,31; Jes 36,19.20; 40,2; 43,13; 50,11; 51,17; Jer 25,15; 25,17; Hos 2,12; Ps 88,6; Ijob 10,7; Koh 2,24; 1 Chr 28,19; 29,14.16.

⁶⁰ Schart 1999, 32: „So steht יד ‚Hand‘ auch für alle Formen körperlicher Gewalt.“

⁶¹ Den statistischen Befund interpretiert Norin unter dem Aspekt der Handlungsfolgen für Israel und kommt deshalb zu einer anderen Schlussfolgerung: „Typisch für das alttestamentliche Material ist, dass mehr als der Hauptteil oder 116 Stellen von Gottes Rettung oder Fürsorge sprechen, während nur 52 von einer göttlichen Strafe oder anderem negativen Eingreifen handeln.“ (1997, 59)

Deutschen eng verwandt; auch im Alten Israel ist JHWH neben anderen Mächtigen der ‚Besitzer‘ einer machtvollen Hand.

Der ‚Arm‘ (זרוע/*seroa*) wird an 42 von 82 Stellen⁶² auf JHWH bezogen. „In der überwiegenden Mehrheit der einschlägigen Texte tritt die Vorstellung von JHWH als Krieger zutage (Ex 15,16; Deut 4,34; 33,27 ... Jes 30,30; 33,2; 40,10; 51,9; 59,16; 62,8; Ez 20,33,34; Ps 89,11.14; Weish 5,16, vgl. 16,16; Sir 36,5; Bar 2,11; 2 Makk 15,24).“⁶³ Der Arm JHWHs erscheint in Texten alleine⁶⁴ und daneben beispielsweise in der Wendung ‚mit mächtiger Hand und ausgestrecktem Arm‘,⁶⁵ parallel zur ‚Hand‘⁶⁶ sowie neben der ‚Rechten‘⁶⁷. Körperlich konnotiert sind auch die folgenden Stellen: In Dtn 33,27 ist von der Zuflucht ‚beim alten Gott und unter den ewigen Armen‘ die Rede. Jes 40,11 spricht von JHWH, der seine Herde weiden wird wie ein Hirte. Dazu gehört, dass er die Lämmer in seinem Arm sammeln wird. In Hos 11,3 wird Gott als Elternteil Ephraims dargestellt, der das kleine Kind laufen lehrt und es auf seine Arme nimmt.⁶⁸ *Pars pro toto* JHWH steht sein Arm in Ps 89,11. An diesen Stellen steht deutlicher als in den geprägten Wendungen der fürsorglich-schützende Aspekt des Armes JHWHs im Vordergrund.

Ähnlich machtvolles Handeln wie mit ‚Hand‘ und ‚Arm‘ wird mit der Rechten (יָמִין/*jamin*) JHWHs zum Ausdruck gebracht. Die Rechte kommt bei insgesamt 147 Belegen 34mal mit Bezug auf JHWH vor. Eine Linke hat JHWH außer als linke Seite in Thronszenen 1 Kön 22,19 par 2 Chr 18,18 nicht. JHWHs ‚Rechte‘ ist in fünf Versen die rechte Seite;⁶⁹ an anderen Stellen ist meist nicht deutlich das Körperteil, sondern eher das Machtinstrument JHWHs erkennbar. Wie mit der Hand, so erschafft JHWH mit seiner Rechten (Jes 48,13), vollbringt Wunder und Rettungstaten (Ex 15,6a.12; Ps 20,7; 44,4; 45,5; 60,7 par 108,7; 89,14; 98,1; 118,15f; 138,7) und kämpft gegen Feinde (Ex 15,6b.12). Sie ist aber auch Rechtsorgan (Ps 17,7; 77,11), sucht (Ps 21,9) oder kauft (Ps 78,54). Deutlicher als Körperteil erscheint die Rechte, wenn JHWH etwas (Dtn 33,2; Hab 2,16; Ps 48,11) oder jemanden (Jes 41,10; Ps 18,36;⁷⁰ 63,9) in ihr hält oder mit ihr schwört (Jes 62,8). Israels klagende Frage ergeht in Ps 74,11 an JHWH: ‚Warum ziehst du deine Hand zurück (שׁוּב יָד)‘? Nimm deine Rechte aus deinem Gewand und mach ein Ende!‘ JHWH hält in der Regel die Betenden (Ps 139,10) in seiner Hand, doch er wütet auch mit seiner Rechten gegen die Seinen (Klgl 2,3f). Eine gar nicht kriegerische Metaphorik liegt in Ps 80,16 vor: JHWHs Rechte hat Israel gepflanzt.

Von Gottes ‚Handfläche‘ (כַּף/*kaf*, 195mal im Alten Testament) ist nur an vier Stellen die Rede. Parallel zu יָד steht כַּף in Jes 62,3; Jerusalem wird eine schöne Krone in der Hand JHWHs und ein königliches Diadem in der כַּף seines Gottes sein. Hier steht כַּף nicht bloß als Machtinstrument, sondern wird als Körperteil vor Augen gestellt. In Ez

⁶² זרוע bedeutet gelegentlich auch ‚Heer‘; diese Belege sind hier nicht mitgezählt.

⁶³ So Helfmeyer 1977, 653.

⁶⁴ In Ex 6,6; 15,16; Dtn 33,27; Jes 30,30; 40,10.11; 48,14; 51,5.9; 52,10; 53,1; 63,5.12; Hos 11,3; Ps 77,16; 79,11; 89,11; Ijob 40,9.

⁶⁵ S.o. Anm. 51.

⁶⁶ So in Dtn 4,34; 5,15; 7,19; 9,29; 11,2; 26,8; 1 Kön 8,42; Ez 20,33; Ps 89,22; 136,12 und 2 Chr 6,32.

⁶⁷ So in Jes 62,8; Ps 44,4; 89,14; 98,1.

⁶⁸ Zu den Problemen des Textes vgl. die Kontroverse zwischen Schüngel-Straumann (1986) und Kreuzer (1989).

⁶⁹ Dies ist in 1 Kön 22,19 par 2 Chr 18,18; Ps 16,11; 80,18 sowie in Ps 110,1 der Fall.

⁷⁰ Die Parallelstelle 2 Sam 22,36 enthält das Motiv des Haltens durch die göttliche Rechte nicht.

21,22 kündigt JHWH an, dass er das Wüten des Schwertes durch sein Händeklatschen (כפּי אל כפּי + נכה) begleiten will und auf diese Weise seinen Zorn stillt.⁷¹ Applaus spendet JHWH dagegen in Ez 22,13. In jedem Fall liegt hier ein Anthropomorphismus vor, da Gott in direkter Analogie zum Propheten in die Hände klatscht. Unbeschadet des militärischen Kontextes ist hier das Händeklatschen nicht im engen Sinn eine kriegerische Handlung, sondern die Aufforderung dazu. Als letzte Stelle ist Jes 49,16 zu erwähnen: JHWH hat Zion auf seine Handflächen eingeritzt, um es nie zu vergessen. An allen drei Stellen ist, anders als bei den anderen ‚Hand‘-Metaphern, die Konnotation der Handfläche nicht in erster Linie eine machtvoll-kriegerische.

Nun ist noch der Finger (אַצבּע/azba) JHWHs anzusprechen. Von 34 Vorkommen im Alten Testament beziehen sich ebenfalls drei⁷² auf JHWH. An zwei der drei Stellen schreibt JHWH mit seinem Zeigefinger, und zwar beschreibt er die Tafeln am Sinai mit den Geboten (Ex 31,18; Dtn 9,10). In Ps 8,4 ist der Akzent etwas anders gesetzt: Der Himmel ist neben Mond und Sternen als ‚Werk des Fingers JHWHs‘. Kraus sieht hier „die ‚persönliche Note‘ des majestätischen Schaffens und Wirkens Gottes“ betont.⁷³ Damit wäre der Gegensatz zur sonst üblichen Inanspruchnahme eines professionellen Schreibers beispielsweise durch einen König markiert. Vielleicht ist diese ‚persönliche‘ Konnotation auch für das Beschreiben der Gesetzestafeln am Sinai anzunehmen.

Durch JHWHs ‚Handeln‘ mit seinen oberen Extremitäten wird vor allem Macht und Gewalt, aber auch das Einschreiben der Erinnerung und persönliches Tun JHWHs ausgedrückt. Vor allem die machtvolle Seite erinnert an analoge Handlungsweisen von Männern im Alten Testament. Obwohl JHWHs Arm, Hand etc. häufige Körpermetaphern sind, werden ihm einige andere, weniger häufige Worte aus dem Bereich der oberen Extremitäten nicht zugeschrieben: אמה ‚Elle‘/‚Unterarm‘ sowie כתף ‚Schulter‘ (beide häufig als Maßeinheiten), die bereits erwähnte שמאל ‚linke Seite‘/‚Hand‘, כהן/כהון ‚Daumen‘, טפח ‚Handbreite‘, חפן ‚hohle Hand‘, אחיל ‚(Hand-)Gelenk‘ sowie קטן ‚kleiner Finger‘.

3.3 JHWHs Torso und das göttliche ‚Innenleben‘

Womöglich nicht nur die ‚Hinterseite‘ (אחור/achor), sondern den ‚Hintern‘ Gottes hat Mose am Sinai zu sehen bekommen (Ex 33,23). Mose allerdings ist diskret gewesen und

⁷¹ Zimmerli legt diesen Gestus als Anfeuerung aus, nicht als Beifall für vollendete Tat. Hier besteht ein Bezug auf V. 19, in dem der Prophet mit dem Schwert in die Hände klatschen soll (כפּי אל כפּי). Zimmerli (1979, 474) hat „gar kein Zweifel ... , daß sie [die Schlusssatzung V. 22] als äußerste Steigerung von 19 verstanden werden will.“ כפּי ist schon in V. 16 Leitwort. „Hinter der Hand des Gerichtswerkzeuges, in die das Schwert gelegt worden war (16), hinter dem Klatschen der Hände des prophetischen Boten, das den Triumph über die Feinde des Schwertes vorwegnahm (19a) und zugleich die Verdoppelung seines Ungestüms wirkte (19b), wird nun die Hand des Herrn der Geschichte selber vernehmbar, der mit dem Klatschen der eigenen Hände das Ungestüm des Schwertes zur letzten Wut reizt, den Triumph seines Sieges kundtut und ebendarin seine Zornglut stillt“ (a.a.O., 478f).

⁷² Strittig ist eine Stelle, die ich (anders als Klingbeil 2000, 409–414) nicht dazurechne: Ex 8,15 mit der Froschplage als ‚Gottes Zeigefinger‘ (Fingerzeig!). Heller (1988, 130) hält die Stelle ebenfalls für „nicht eindeutig“.

⁷³ Kraus 1978a, 208.

hat keine weiteren Einzelheiten übermittelt ... אָחור/*achor* (41mal im Alten Testament) steht häufig für die Rückseite eines Gegenstands oder bedeutet ‚hinten‘; nur selten bezeichnet es den menschlichen Rücken.⁷⁴ Welche Bedeutung hier vorliegt, ist trotzdem zu fragen; kommen doch im Kontext Gottes Hand und Gesicht vor. Das veranlasst Schart zu der Bemerkung, dass Gott in Ex 33,18–23 eine Gestalt hat, „die nach dem Modell eines menschlichen Körpers gedacht ist.“⁷⁵ Dem widerspricht Hartenstein: Im Anschluss an die Verschönerung Hagens in Gen 16,13, die im Bild des Hinterhersehens formuliert wird, konstatiert er: „Es ist dann in Ex 33,23 gerade kein massiver Anthropomorphismus und auch kein gesteigertes Interesse am ‚Körper‘ Gottes im Blick. Vielmehr werden hier die traditionellen Bilder für die Gottespräsenz in reflektierender Suchbewegung auf ihre Grenzen hin abgehört.“⁷⁶ Dass es bei der Rede von der Rückseite Gottes vor allem um diese innere und äußere Abwendung geht, zeigt die Verwendung vergleichbarer Körpermetaphorik in Jer 18,17: JHWH zeigt den Sündern nur seinen ‚Nacken‘ (עָרַף/*oräf*), nicht aber sein Gesicht. עָרַף wird von den 33 Vorkommen im AT nur hier mit Bezug auf JHWH erwähnt.⁷⁷

Eine völlig andere Konnotation als die ‚Rückseite‘ hat נָפֶשׁ/*näfäsch*. Von 754 alttestamentlichen Erwähnungen⁷⁸ sind 16 auf JHWH bezogen. Es ist jeweils abzuwägen, ob die wörtliche Bedeutung ‚Kehle‘ angemessen ist, oder ob eher ‚Seele‘ oder ‚Leben‘ passt. ‚Kehle‘ wäre dabei als Organ des Sprechens, Schluckens o.ä., aber auch als Ort der Nahrungsaufnahme oder des Erbrechens anzusehen.

JHWHs נָפֶשׁ/*näfäsch* verabscheut oder hasst⁷⁹ Menschen oder Handlungen (Lev 26,11.30; Jes 1,14; Sach 11,8; Ps 11,5) und rächt sich (Jer 5,9.29; 9,8). Es jammert JHWHs נָפֶשׁ (Ri 10,16). Manchmal droht sie mit Abwendung (Jer 6,8) oder wendet sich – angewidert – ab (Ez 23,18). JHWH hat ‚keine Kehle‘ (אֵין נֶפֶשׁ) für die IsraelitInnen und erhört ihren Fürbitter Jeremia nicht (Jer 15,1). Aber JHWHs נָפֶשׁ gefallen auch Menschen bzw. Handlungen (1 Sam 2,35; Jes 42,1), und sie wendet sich Israel so zu, wie Israel sich JHWH in der dtn/dtr Formel zuwenden soll: ‚mit ganzem Herzen und ganzer Seele‘ (בְּכֹל לֵב בְּכֹל נֶפֶשׁ Jer 32,41). נָפֶשׁ wird auch, wie sonst לֵב, in reflexiver Bedeutung ‚bei sich‘ in Jer 51,14 verwendet.⁸⁰ JHWHs נָפֶשׁ erscheint also als ein Organ, mit dem Emotionen und Absichten empfunden werden; sie steht dabei auch *pars pro toto* JHWH. Dass die Hälfte aller göttlichen נָפֶשׁ-Zuschreibungen bei Jeremia stehen, deutet darauf hin, dass JHWH hier in besonderer Weise emotional involviert gezeichnet wird.

⁷⁴ Korpel (1990, 95): אָחור „never denotes the physical back.“ Vgl. aber unten Jer 7,24 und z.B. auch 1 Kön 7,25, wo אָחור die ‚Hinterteile‘ der Rinder bezeichnet, die das bronzene Meer tragen.

⁷⁵ Schart 1999, 37. Vielleicht kann Jer 7,24 mit Blick auf Ex 33 gedeutet werden; nach Jer 7,24 wollen die IsraelitInnen nicht hören, was auch dadurch ausgedrückt wird, dass sie JHWH den Rücken (אָחור) zukehren und nicht das Angesicht.

⁷⁶ Hartenstein 2000, 229.

⁷⁷ Zu Anm. 75 passt Jer 32,33. Hier kehren, vielleicht als Entgegensetzung zu Jer 18,17, die ‚störrischen‘ IsraelitInnen JHWH ihren Nacken (עָרַף) und nicht ihr Gesicht zu.

⁷⁸ So Westermann 1984, 72.

⁷⁹ Hier werden unterschiedliche Verben verwendet; z.B. שָׂנֵא oder נִעַל.

⁸⁰ Unklar ist Jer 4,19; zum einen ist der Bezug auf JHWH fraglich. Maier versteht den Text „als verzweifelte Klage der personifizierten Stadt“ (1998, 182). Sie sieht zum anderen, wie andere Exegeten auch, das auch im Kontext schwierige נָפֶשׁ als spätere Hinzufügung an (a.a.O., 180 Anm. 28). Hier soll deshalb Jer 4,19 im Folgenden nicht mehr zu den JHWH-Vorkommen gerechnet werden.

Ähnlich wie נפש/näfäsč, so ist auch das ‚Herz‘ (לב/לבב/lew/lewaw) JHWHs ein Organ, mit dem innere Denkbewegungen Gottes ausgedrückt werden und das gelegentlich *pars pro toto* JHWH steht. 16 der 860 alttestamentlichen Erwähnungen von לב/לבב/lew/lewaw sind auf JHWH bezogen. An manchen Stellen erwägt JHWH etwas ‚in seinem Herzen‘, d.h. er befindet sich in einer Art innerem Monolog, dem die Lesenden auf diese Weise beiwohnen dürfen (Gen 6,6; 8,21; ähnlich: Ijob 10,13; 34,14). Qualifiziert wird JHWH über sein Herz in Ijob 9,4: Gott ist weise in seinem Herzen und mächtig. Vorlieben JHWHs werden als Herzensbewegungen ausgedrückt (1 Sam 2,35 [mit נפש]; 13,14; 2 Kön 10,30). JHWH schmiedet Pläne in seinem Herzen (Jer 23,20; 30,24; Kgl 3,33).

Eher körperliche Bilder entstehen an den folgenden Stellen: JHWHs Name, Augen und Herz werden im Tempel wohnen (1 Kön 9,3). JHWH hat all dessen gedacht, was die IsraelitInnen falsch gemacht haben; es stieg ihm ins Herz (עלה לבו; Jer 44,21). JHWHs Herz wendet sich vor Erregung über das Schicksal Israels in seinem Inneren (Hos 11,8) hin und her. Einen deutlichen Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Herz stellt Ez 28,2,6 heraus: Dem König von Tyrus soll durch den Propheten überbracht werden, dass sich sein Herz erhoben hat (נתן את לבבך כלב), als wäre es das eines Gottes. Der Abstand von Gott und König wird hier an der Qualität des Herzens festgemacht. Das göttliche Herz dient auch an anderer Stelle dazu, die besondere Macht JHWHs herauszustellen; er ist mächtig an der Kraft des Herzens (כח לב; Ijob 36,5).

Das Herz JHWHs ist also ein besonders ‚starkes‘; es erfüllt seine Aufgaben des Denkens und Planens qualitativ besser als das menschliche Herz. Darin liegt vermutlich begründet, dass Gott häufig auf menschliche Herzen Einfluss nimmt.

Lediglich an einer Stelle wird – vermutlich – von JHWHs ‚Seite‘ (אצל/ezäl) gesprochen. In Spr 8,30 ist ‚an seiner Seite‘ die vor allen anderen Werken geschaffene Weisheit als ‚Liebling‘ (אמון/amon)⁸¹ und JHWHs Vergnügen zu finden. Sonst wird אצל immer präpositional in der Bedeutung von ‚neben‘ verwendet.

JHWH besitzt auch einen Bauch. קרב/käräw ‚Bauch/Inneres‘ wird bei seinen 227 Vorkommen im Alten Testament⁸² häufig präpositional (בקרב/bekäräw) verwendet⁸³; dies ist so auch im großen und ganzen bei JHWH der Fall. ‚In der Mitte‘ der Götterversammlung (Ps 82,1) steht JHWH auf. Seine Hand möge JHWH ‚(mitten) aus dem Gewand‘ (מקרב חוק) ziehen und in Aktion treten lassen (Ps 74,11). Ein Götze hat, anders als der lebendige Gott, keinen Geist (רוח/ruach), ‚in sich‘ (בקרבו). An einer einzigen Stelle ist eine körperliche Konnotation spürbar: in Jes 16,11. In der Ich-Rede klagt JHWHs ‚Inneres‘ (מעה) über Moab wie eine Harfe, und sein קרב über die Stadt Kir-Heres. Allerdings ist nicht eindeutig, dass an dieser Stelle JHWH spricht.⁸⁴ Es könnte sich auch um eine prophetische Stimme handeln. Allerdings stellen die – vermutlich

⁸¹ Zur Bedeutung dieses Wortes gibt es eine umfangreiche Literatur; diese habe ich bereits an anderer Stelle zusammengefasst und mich für die Deutung ‚Schoßkind‘ entschieden (Baumann 1996, 131–138).

⁸² Die Anzahl der Belegstellen nach Kühlewein 1984, 674.

⁸³ קרב kann aber auch den Mutterleib bezeichnen, in dem sich (in Gen 25,22) die Zwillinge streiten.

⁸⁴ Unsicher über die Identität der sprechenden Person äußert sich z.B. Wildberger 1978, 602, indem er Jes 16,8–11 lediglich als „Klage eines Ichs über Moabs Los“ bezeichnet.

später angefügten⁸⁵ – Verse 13.14 klar, dass es sich in diesem Abschnitt um JHWH-Rede handelt. Insofern hat sich zumindest ein Redaktor vorstellen können, dass JHWHs Inneres in dieser Weise klagt.⁸⁶

Parallel zu קָרָב/*kārāv* steht an dieser Stelle auch der Terminus für ‚Eingeweide‘, מַעֵה/*meāh*. Beide bezeichnen die Körperregion der Klageempfindung. מַעֵה kommt häufiger im Plural מַעֵיִם/*me'im*, im Alten Testament an 30 Stellen vor;⁸⁷ drei davon bezeichnen JHWHs Eingeweide. Außer dem gerade besprochenen Vers Jes 16,11 sind dies Jes 63,15 und Jer 31,20.⁸⁸ In Jes 63,15 wird JHWH um sein Eingreifen und sein Mitgefühl angerufen; vermisst wird ‚dein leidenschaftlicher Eifer und deine Macht, das Aufgeregtsein/Geräusch deiner Eingeweide (הַמּוֹן מַעֵיךָ) und dein Erbarmen (רַחֲמִים)‘. Jer 31,20 spricht von Ephraim als Lieblingskind JHWHs, der ihm seine Verfehlungen immer wieder verzeiht und der ihn nicht vergessen kann. ‚Deshalb lärmen (הַמּוֹה Q.), ähnlich Jes 63,15) meine Eingeweide für ihn (לוֹ); ich muss mich über ihn erbarmen (רַחַם Pi).‘ Wiederum sind JHWHs Eingeweide oder Gedärme der Körperort, den starke Empfindungen und große Betroffenheit in Aufruhr bringen.⁸⁹ Ein innerer Kampf oder große Trauer bestimmen jeweils den Kontext; ähnlich wie Menschen reagiert auch JHWH ‚psychosomatisch‘ mit ‚Bauchweh‘.

In Jes 63,15 wird neben מַעֵיִם/*me'im* auch רַחֲמִים/*rachamim* in der Bedeutung von ‚Eingeweiden‘ verwendet. Dass רַחֲמִים überhaupt diese Bedeutung hat, ist nicht unumstritten, wird es doch bei seinen 39 alttestamentlichen Erwähnungen⁹⁰ herkömmlicherweise als ‚Erbarmen‘ übersetzt. Trible stellt die Pluralbildung מַעֵיִם in ihrer Untersuchung als Endpunkt einer Bedeutungsentwicklung heraus, die bei רַחֲמִים ‚Mutterleib‘ ihren Ausgang genommen habe.⁹¹ רַחֲמִים behält noch an einigen wenigen Stellen mit Bezug auf Menschen (Gen 43,30; 1 Kön 3,26; Spr 12,10) den Charakter eines Wortes für die Körpermitte oder des Leibinneren, wobei beide Geschlechter רַחֲמִים besitzen können. JHWHs רַחֲמִים hat nur an zweien von den 25 Stellen,⁹² in denen das Wort auf ihn bezogen ist, die körperliche Konnotation von Eingeweiden. Zum einen ist dies in Jes 63,15 der Fall.⁹³ Hier ist vermutlich nicht der Mutterleib JHWHs gemeint ist, da JHWH

⁸⁵ A. a. O., 630.

⁸⁶ Jer 48 wurde vermutlich nach der Vorlage von Jes 15f formuliert (Wildberger 1978, 606). In Jer 48,36 wird allerdings sowohl מַעֵיִם als auch קָרָב durch לֵב ersetzt.

⁸⁷ So Ringgren 1984, 1036.

⁸⁸ Jer 4,19 berücksichtigt ich hier wiederum nicht; zur Begründung s. o. Anm. 80.

⁸⁹ Kegler betont zu Jer 31,20: „Das Innere, der Bauch Gottes, ist in Bewegung und Erregung, aber nicht aggressiv-abgrenzend, sondern liebevoll-mitleidsvoll-erbarmend.“ (Kegler 1992, 32)

⁹⁰ So Stoebe 1984, 762.

⁹¹ Trible 1993, 46–88. „Mit Ausdauer und Kraft wandert der Wortstamm *rh*m durch die Traditionen Israels und trägt zu einer der wichtigsten Metaphern für biblischen Glauben bei: eine semantische Übertragung vom Mutterleib der Frau zum Mitgefühl Gottes.“ (76) In die gleiche Richtung geht auch HALAT, 1137: מַעֵיִם wird als „liebevoll empfinden, Erbarmen“ übersetzt; das Wort „bezeichnet urspr. den Sitz dieses Empfindens = Eingeweide, Inneres“.

⁹² Dies sind: 2 Sam 24,14 par 1 Chr 21,13; Jes 54,7; 63,7.15; Jer 16,5; 42,12; Hos 2,21; Sach 1,16; Ps 25,6; 40,12; 51,3; 69,17; 77,10; 79,8; 119,77.156; 145,9; Klgl 3,22; Dan 9,9.18; Neh 9,19.27f.31, wobei einige Stellen kein Suffix tragen und nicht in einer Constructus-Verbindung mit JHWH stehen.

⁹³ „Nur an einer Stelle (Jes 63,15) ist es möglich, daß die ursprüngliche, konkrete Bedeutung des Wortes noch mitklingt: Deine Eingeweide sind gegen mich hart/stark (אִפְסָק Hitp.) geworden.“ Heller 1988, 132. Demgegenüber nimmt Simian-Yofre (in: Dahmen/Simian-Yofre 1993, 460–

im unmittelbaren Kontext in Jes 63,16 und 64,7 mit Nachdruck als Israels ‚Vater‘ ange-rufen wird.⁹⁴ An einer weiteren Stelle allerdings könnte רחמים eine solche Konnotation besitzen: „Die physische und emotionelle Konnotation [von רחמים] wird auch Ps 77,10 durch die Parallele zu *ḥannōt* angedeutet, und durch das Verb *qps* ‚verschließen‘ als Zeichen der Hartherzigkeit, vgl. Dtn 15,7) bestätigt.“⁹⁵ An einer weiteren Stelle, in Jer 31,20, wird zwar weder רחם noch רחמים erwähnt, aber es wird eine *figura etymologica* mit רחם Pi. Inf. abs. und רחם Pi. Impf. auf JHWH bezogen.⁹⁶

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass doch einige Blicke auf JHWHs Leib und sein Innenleben möglich sind.⁹⁷ Diese Blicke erlauben keine Aussage über ein Aussehen JHWHs. Bei der ‚Rückseite‘ oder ‚Seite‘ JHWHs geht es um die Verhältnisbestimmungen JHWHs zu anderen Wesen. Davon unterscheidet sich die Verwendung der inneren Organe: Ihre Bewegung gibt Aufschluss über JHWHs innere Kommunikation und übermenschliche Stärke (לֵב/לֵבָב/לב/lew/lewaw), aber auch über das lebendige Mitgefühl Gottes (מעים/meim; רחמים/rachamim).

Andere Körperteile der Leibmitte (im weitesten Sinne) werden JHWH nicht zugeschrieben, so Blut (דם), Fett (דשן), חלב, פדר, פימה oder שמן⁹⁸). JHWH verfügt über keinen Bauch (בטן), der ansonsten etwas häufiger bei Frauen (34mal, immer als Mutterleib) als bei Männern (28mal) erwähnt wird. Weder eine Leber (כבד) noch Nieren (כליות) hat Gott, und ebenso wenig Gedärme/-inhalt (פרש) wie einen Unterleib (חמש).

3.4 Der Lendenbereich und die Geschlechtsorgane

Die gebräuchlichsten Worte für menschliche Sexualorgane – bei Frauen רחם/rächäm ‚Mutterleib‘⁹⁹, ‚Gebärmutter‘¹⁰⁰, מושבר/maschber ‚Muttermund‘ und שרים¹⁰¹/scha-

478) an, dass nicht nur in Jes 63,15, sondern auch in 63,7 רחמים „den physischen Beiklang von ‚Inneres‘ beinhaltet“ (467).

⁹⁴ Simian-Yofre (a.a.O., 467): „Daß *rahāmim* in [Jes] 63,7.15 den physischen Beiklang von ‚Inneres‘ beinhaltet, legt auch die Erwähnung von ‚sie sind ... meine Söhne‘ (v.8), ‚du bist unser Vater‘ (v.16) nahe.“

⁹⁵ Simian-Yofre a.a.O., 467f. Allerdings wird קפץ sonst nicht zusammen mit רחמים verwendet, wenn von JHWHs ‚Verschließen des Mutterleibs‘ einer Frau im Sinne von Unfruchtbarmachen die Rede ist. Hier wird statt dessen סגר oder עצר gesetzt. קפץ kommt dagegen mit den Objekten ‚Hand‘ oder ‚Mund‘ vor.

⁹⁶ Die öfter im Zusammenhang der „Mutterschöfzigkeit Gottes“ (Schüngel-Straumann 1986, 128; Schroer/Staubli 1998, 86) genannte Stelle Hos 11,8b liest im Masoretischen Text נחומי (‚Tröstungen‘), wobei die Rekonstruktion des Textes nach Targum und Peschitta רחמי ergibt. Aufgrund des pluralischen Verbs wäre auch dann allerdings die Herleitung von רחמים/rachamim wahrscheinlicher als die von רחם/rächäm.

⁹⁷ Dazu Korpel 1990, 95: „With regard to the trunk, it should be noted that it is never stated that God has vertebrae, a spine, a pelvis or a small of the back like the deities known from the Ugaritic texts.“

⁹⁸ Allerdings wird in Lev 10,7; 21,12 שמן משהח יהוה erwähnt; dies ist aber Salböl und kein göttliches Körperfett.

⁹⁹ Auch בטן bezeichnet bei Frauen immer den Mutterleib, wie im letzten Abschnitt erwähnt.

¹⁰⁰ Zu Hab 3,2b weist Korpel darauf hin, dass hier רחם vielleicht der Masoretische Text den weiblichen Anthropomorphismus durch die Umvokalisierung des Substantivs in ein Verb eliminiert hat (Korpel 1990, 125 Anm. 263). Ihre Argumentation vermag allerdings nicht zu überzeugen, da sie ihre These über einen Parallelismus begründet, der erst am Ende des Ka-

dajim bzw. דָּדַיִם/*dadajim* ‚Brüste‘, bei Männern בָּשָׂר/*basar* ‚Penis‘¹⁰², עֶרְלָה/*orlah* ‚Vorhaut‘ und אֲשָׁחַךְ/*äschäch* ‚Hoden‘ – besitzt JHWH nicht. Explizite Erwähnungen von JHWHs Lendenbereich gibt es damit im Alten Testament nicht. Dies schließt allerdings nicht aus, dass JHWH auf indirekte Weise Sexualität zugeschrieben wird: JHWH kann als Ehemann Kinder zeugen,¹⁰³ einer metaphorischen ‚Frau‘ sexuelle Gewalt antun,¹⁰⁴ oder sich neidvoll über die Potenz männlicher Konkurrenten äußern.¹⁰⁵ Auf der anderen Seite schreibt die antike lateinische Bibelübersetzung, die Vulgata, Gott in Jes 46,3 einen Uterus zu.¹⁰⁶

JHWH hat keine ‚Hüften‘ (מַתְנַיִם/*matnajim*). Das Wort wird gelegentlich auch für den Genitalbereich verwendet, wobei auch sexuelle Potenz mitschwingt.¹⁰⁷ Gelegentlich sind die Hüften auch, ähnlich dem Bauchraum, der Körperbereich, in dem Angstgefühle lokalisiert werden.¹⁰⁸ An zwei Stellen hat JHWH sozusagen ‚beinahe‘ Hüften: In Jer

pitels steht: „... the external parallelism with v.16 ‚and my belly was in turmoil‘ [*wtrgz bny*] leaves no room for doubt.“ (Korpel 1990, 125 Anm. 263) Zudem ist in Hab 3,16 vom Menschen und nicht mehr von JHWH die Rede. – Auch das häufig für den Mutterleib verwendete Wort בֶּטֶן wird nicht auf JHWH bezogen.

¹⁰¹ Zur Diskussion um den etymologisch unwahrscheinlichen Zusammenhang des Gottesnamens Schaddaj zu den weiblichen Brüsten vgl. Oeming 1993, 1071f, sowie Niehr (in: ders./Steins 1993, 1081f).

¹⁰² בָּשָׂר bedeutet eigentlich allgemeiner ‚Fleisch‘, wird aber häufig zur Bezeichnung des Penis verwendet (allerdings auch Lev 15,19 für das weibliche Genital). Daneben werden auch andere Worte zur Bezeichnung des Penis verwendet; z.B. יָד und רִגְלָה oder עֶקֶב. Auf JHWH ist keines dieser anderen Worte in dieser Bedeutung bezogen; allerdings bedecken die Serafim in Jes 6,2 vermutlich auch ihre Geschlechtsteile (רִגְלֵיִם; Kaiser 1981, 127). Athalya Brenner (1997, 38) weist darauf hin, dass der Penis – bei gleichermaßen vorhandenem literarischem ‚Schutz‘ der weiblichen wie männlichen Sexualorgane durch die sprachliche Verwendung von Euphemismen – im Unterschied zu den weiblichen Genitalien weniger direkt ‚sichtbar‘ ist: „In other words, the penis is privileged and privatized by textual omission: it cannot be viewed by readers.“

¹⁰³ So in der prophetischen Ehemetaphorik, die JHWH als Mann der ‚Frau‘ Israel bzw. Jerusalem zeichnet; eine Heirat wird Ez 16,8 erwähnt, und von gemeinsamen Kindern ist z.B. in Hos 2,6 und Ez 16,20; 23,4.37.47 (in Ez 23 ist auch Samaria JHWHs ‚Frau‘) die Rede.

¹⁰⁴ Ausführlicher habe ich dies (in: Baumann, 2000, passim) anhand derjenigen alttestamentlichen Texte dargestellt und diskutiert, in denen die Rede von JHWH als Ehemann Israels bzw. Jerusalems ist.

¹⁰⁵ So lassen sich zumindest die Passagen in Ez 16,26 (die Ägypter sind ‚die Nachbarn mit dem großen Penis‘) und 23,20 (die Liebhaber ‚Jerusalems‘ haben Penisse wie die Penisse von Eseln und eine Geilheit wie die Geilheit von Hengsten) interpretieren.

¹⁰⁶ In Jes 46,3b lautet der Masoretische Text übersetzt: ‚... die Getragenen vom Mutterleib (לְנִי בֶּטֶן) an, die Gehobenen von Mutterschoß (מִנִּי רַחֵם) an.‘ Vermutlich hat die Vulgata hier (so Hermisson 1991, 88) die Präposition מִנִּי fälschlich als Form mit dem Suffix der 1. Sg. verstanden. Offen bleibt allerdings, warum eine so singuläre Aussage über Gott mit einem Mutterleib in einer sich ansonsten nicht in dieser Richtung exponierenden Übersetzung wie der Vulgata beibehalten wurde. Zur Anrede JHWHs als Mutter im Kontext von DtJes (Jes 40–55) vgl. Baumann 2001, 110–114.

¹⁰⁷ Als Beispiel kann 1 Kön 12,10 par 2 Chr 10,10 genannt werden: ‚Mein kleiner Finger ist dicker als die ‚Hüften‘ meines Vaters‘. Rehabeam soll auf Anraten seiner Berater mit dieser Phrase die Überlegenheit über seinen Vater zum Ausdruck bringen; die ‚Hüften‘ stehen hier für den Penis.

¹⁰⁸ Hier wäre z.B. Nah 2,10 zu nennen. Eine interessante Stelle ist in diesem Zusammenhang auch Jer 21,3. ‚... darum sind angefüllt meine Lenden mit Krämpfen, (Wehen-) Schmerz (צָרָה) hat mich ergriffen wie der (Wehen-) Schmerz eine Gebärende (ergreift). Ich krümme

13,11 gürtet er sich Israel und Juda um die Hüften, wie man sich einen Gürtel um die Hüften schnürt. Auch in Ez 1,27 und 8,2 hält der Text kurz vor der Erwähnung der göttlichen Hüften inne. In der Thronvision wird die göttliche Gestalt durch die Körpermitte, ‚etwas vom Aussehen seiner Hüften‘ (ממראה מתניו), in eine obere und eine untere Körperhälfte geteilt.¹⁰⁹

Ein ‚Schoß‘ (חֵיק/*chek*) JHWHs wird ebenfalls nicht im Alten Testament erwähnt.¹¹⁰ חֵיק/*chek* sowie das eng verwandte חוּק/*chok* bedeuten nun nicht nur ‚Gewand(bausch)‘, sondern auch ‚Busen‘, den Männer wie Frauen haben können. In Jes 40,11 wird JHWH ein solcher zugeschrieben: JHWH sammelt als Hirte die Lämmer in seinem Arm, trägt sie בחֵיק/*becheko* und führt die Mutterschafe. Hier könnte mit חֵיק der ‚Gewand(bausch)‘ gemeint sein. Möglich ist aber auch, dass es sich hier um den Schoß handelt, auf dem kleine Kinder gehalten werden. So führt es Mose in Num 11,12 im Bild einer Amme mit einem Säugling an. Es könnten also in Jes 40,11 auch solche Aspekte Gottes zu finden sein, die auf Rollen hinweisen, die normalerweise von Ammen oder Müttern kleiner Kinder wahrgenommen werden. Sexuelle Konnotationen besitzt ‚Schoß‘ dabei nicht.

Alle anderen Körperteile dieser Körperregion werden JHWH nicht zugeschrieben; so weder die ‚Lende‘ (יֵרֵךְ), die ‚Quelle‘ (מַקוּר), die in seltenen Fällen (Lev 12,7; 20,18) die ‚Quelle des Monatsbluts‘ bei Frauen ist, noch ‚Fleisch‘ (שָׂאֵר), ein ‚Gesäß‘ (שֵׁת) und weitere Ausdrücke für ‚Lende‘ (כַּסְלֵי), ‚Hüfte‘ (חֵלְצֵי), ‚Scham‘ (מַעַר) oder ‚Genitalien‘ (מַבּוּשִׁים).

JHWHs im Alten Testament vorgestellter Körper hat keine Genitalien.¹¹¹ Gott ist also auf der literarischen Ebene nicht mit einem Körper ausgestattet, der aufgrund seiner biologischen Attribute eindeutig als Mann oder Frau zu identifizieren wäre.¹¹² Aufgrund

mich, wenn ich es höre, und erschrecke, wenn ich es sehe.‘ Auf den ersten Blick erscheint dieser Vers wie eine Rede JHWHs – sie ist es aber nicht. Wildberger zufolge spricht hier ‚der Seher‘ (768). Der ganze Kontext ist insgesamt geheimnisvoll; ‚der unbestimmt-geheimnisvolle Stil‘ (ebd.) der Passage ist gewollt. Auch das Spiel mit einem im Hintergrund gehaltenen Bezug auf JHWH?

¹⁰⁹ Zur nicht einfachen Stelle vgl. Zimmerli 1979, 56f.70.

¹¹⁰ In Ps 74,11 ist חוּק wohl als ‚Gewand(bausch)‘ zu verstehen; dies schlägt das Qere vor. Ps 74,11 ist oben bei יָמִין und קָרָב schon besprochen worden.

¹¹¹ So z.B. auch Korpel 1990, 125: „No doubt the God of Israel was represented as a male being. He was called a father, king, warrior, husband etc., always in the grammatically masculine gender. Yet, none of the Hebrew words designating the male genitals, some of them identical to the Ugaritic terms we discussed, are ever found in Israelite descriptions of God. The reason for this is obvious. Genitals only serve a purpose if there is a partner.“ Korpel begründet das fehlende ‚Geschlecht‘ JHWHs also von der Entwicklung des israelitischen Glaubens her: Da JHWH in wirkmächtigen alttestamentlichen Gotteskonzeptionen eine solitäre Gottesgestalt ist, ist neben ihm kein Platz für eine weitere Gestalt. JHWH Fortpflanzungsorgane zuzuschreiben, die ja einem bestimmten Zweck dienen, den sie in einem solchen monotheistischen Rahmen nicht erfüllen können, ist aus diesem Grund sinnlos: „Being solitary, he does not need private parts anymore (...) and the imagery of love and marriage was transferred entirely to his relation to Israel (...). He has no divine family (...), so he becomes a father in a purely metaphorical sense (...). As a consequence, the differentiation of the sexes is abolished in the God of Israel and the Old Testament does not support a sexist argument in favour of either side.“ (Korpel 1990, 629)

¹¹² Dies hat auch Howard Eilberg-Schwartz in mehreren Publikationen betont (Eilberg-Schwartz 1992, 1994 und 1995). Allerdings wertet er seine Befunde unter anderer Perspektive aus als

der Körpermetaphern des Sexualbereichs muss dem kulturell dominierenden Bild widersprochen werden, dem zufolge Gott männlich vorzustellen ist.

3.5 Die unteren Extremitäten

JHWHs ‚Füße‘ oder ‚Beine‘ (רגליים/*raglajim*) sind erstaunlich selten von Interesse. Von den 245 Belegen von רגל/*rägäl* im Alten Testament¹¹³ beziehen sich lediglich 13 auf JHWH.¹¹⁴ Dabei sind nicht die Füße selbst von Interesse, sondern meist das, was unter ihnen ist: In Ex 24,10 dürfen Mose und die 70 Ältesten die Fläche von Saphir unter JHWHs Füßen sehen. In der Theophanie 2 Sam 22,10 par Ps 18,10 ist Dunkel unter JHWHs Füßen (תחת רגליו). Dem Vorbild des Königs entsprechend gestaltet ist die Rede vom ‚Schemel‘ (הדום) unter JHWHs Füßen.¹¹⁵ Meist ist damit der Tempel gemeint (1 Chr 28,2; Ps 99,5; 132,7; Klg 2,1), aber auch in bewusster Ausweitung der Vorstellung von JHWHs Wohnort die Erde – neben dem Himmel – als JHWHs Thron (Jes 66,1).¹¹⁶ Der Ort von JHWHs ‚Füßen‘ ist – auch ohne Erwähnung des Schemels – der Tempel; so in Ez 43,7: Hier zeigt JHWH dem Propheten in einer Vision den Tempel als seinen Thron und als ‚die Stätte meiner Fußsohlen‘ (מקום כפות רגלי). In Jes 60,13 will JHWH Jerusalem als ‚Stätte seiner Füße‘ herrlich machen. Auf dem Ölberg werden ‚an jenem Tage‘ JHWHs Füße stehen (Sach 14,4). Vielleicht lässt sich die Rolle der Füße JHWHs so umreißen: Wo JHWHs Füße sind, da hat sich JHWH niedergelassen.

Durch stärkere Bewegung zeichnen sich zwei andere Stellen aus, die dem Kontext der Theophanie zuzuordnen sind und JHWH in kriegerischer Rolle zeigen: Nah 1,3 (‚Wolken sind der Staub seiner Füße‘) sowie Hab 3,5 (die Pest folgt JHWHs Schritten).

Ein weiteres Wort für ‚Fuß‘ (פֶּעַם/*paam*) muss mit Bezug auf JHWH (Ps 74,3; 85,14) als ‚Schritt‘ und nicht in der körperlichen Bedeutung wiedergegeben werden. Diese Konnotation hat פֶּעַם auch an den meisten der übrigen 116 Vorkommen.¹¹⁷

Nur noch eine weitere Vokabel der unteren Extremitäten wird mit Bezug auf JHWH verwendet:

פֶּכַח/*akew* ‚Ferse‘. Allerdings gibt Ps 77,20 über die Beschaffenheit der göttlichen Ferse keine Auskunft, da beim Zug durch das Schilfmeer JHWHs Fersen gerade nicht gesehen

ich. Eilberg-Schwartz entwirft die These, dass JHWHs Geschlechtsteile textlich verhüllt seien. Seine Antwort lautet: „I suggest that what is being veiled is a divine phallus.“ (1995, 145) Grund für die Verhüllung ist, dass die – so Eilberg-Schwartzens Annahme – meist männlichen JHWH-Verehrer vor dem homoerotischen Aspekt der Verehrung eines deutlich sexuell männlichen Gottes durch einen Mann zurückschrecken: „The body of a God who is male thus potentially evokes homoeroticism, that is, erotic love of a human male for a divine father. (...) Homoerotic between Israelite men and a male God, if it were fully expressed, would prove an embarrassing problem, for it would undermine the basic assumptions about masculinity as it was symbolized in Israelite culture.“ (ebd.)

¹¹³ Die Zahl der Vorkommen nennt Stendebach 1993, 331.

¹¹⁴ Heller (1988, 132) rechnet ohne nähere Begründung nur Ex 24,10; Sach 14,4; 2 Sam 22,10 par Ps 18,10 sowie Jes 66,1 hierzu.

¹¹⁵ Diese Metaphorik hat außerisraelitisch weitgehend Eingang in die Gottesmetaphorik des Alten Orients gefunden (vgl. Fabry 1977, 349f).

¹¹⁶ Vgl. dazu a.a.O., 356.

¹¹⁷ 118 Vorkommen im AT zählt Sæbø (1989, 704).

werden konnte. Vielleicht ist an dieser Stelle der Plural עקבות auch, wie sonst häufig, als ‚Fußtritt‘ oder dessen Abdruck, die ‚Spur‘, wiederzugeben.¹¹⁸

Weitere vier Worte werden nicht auf JHWH bezogen: ‚Knie‘ (ברך), ‚Schenkel‘ (שוק), ‚Unterschenkel‘ (כרעים) sowie ‚Knöchel‘ (קרסל).

Es fällt auf, dass JHWHs Beine und Füße gerade im Vergleich zu Arm und Hand nur selten erwähnt und zudem auch nicht überwiegend ‚in Aktion‘, also dynamisch, gezeichnet werden. Statt über die Metapher des Fußes etwas über die göttliche Fortbewegung auszusagen, geht es hier häufig um die göttlichen Sitzgewohnheiten. Soll der Blick bewusst von diesen teilweise sexuell konnotierten¹¹⁹ Körperregion wegelenkt werden? Oder liegt die seltene Rede von Gottes unteren Extremitäten darin begründet, dass hier Bilder des Königs auf seinem Thron oder der Statue einer Gottheit im Tempel vor Augen stehen, die gerade nicht Bewegung, sondern Ruhe und Unverrückbarkeit zum Ausdruck bringen? Auch ein rein sprachlicher Grund wäre hier anzuführen: Es ist naheliegender, Bewegung durch dynamische Verben und nicht mit Hilfe der eher statischen Substantive zum Ausdruck zu bringen.

4 Auswertung

JHWH hat von den knapp einhundert untersuchten Körperteilen nur 27: Der göttlich-literarische ‚Körper‘ besteht im Alten Testament, wenn der Blick von den oberen zu den unteren Körperpartien schweift, aus dem göttlichen Haupt: Kopf (ראש) und Gesicht (פנים) und darin Augen (עינים), Augenlider (עפעפיים) und eine Pupille (אישון); Ohren (אזנים); Nase (אף); Mund (פה) mit Lippen (שפתים), Zunge (לשון) und Zähne (שנים); aus den oberen Extremitäten: einer Rechten (ימין), einem Arm (זרוע), parallel dazu einer Hand (יד) mit Handflächen (כפות) und einem Finger (אצבע); aus dem Torso mit seinem Innenleben: der Seite (אצל), dem Rücken (אחור) und Nacken (ברך), der Kehle (נפש), dem Herzen (לב/לב), dem Bauch (קרב), den Eingeweiden (מעים), dem ‚Erbarmen‘ (רחמים) und einem Schoß (חוק); und aus den unteren Extremitäten: den Füßen (רגלים) und (פעמות/פעמים) sowie den Fersen (עפבות). Ausgespart bleibt der göttliche Lendenbereich. Was die Verteilung innerhalb des Alten Testaments angeht, so findet sich die Körpermetaphorik bei JHWH gehäuft in poetischen Texten: in Hiob und den Psalmen sowie in poetischen Passagen in den Prophetenbüchern (Jes 40–66, Jer), seltener auch in einzelnen Passagen im Pentateuch. Die Relationen der absoluten Häufigkeit der genannten Körperteile (s. Tabelle 1, S. 246) ist von Giselheid Bahrenberg bildlich umgesetzt worden:¹²⁰ Sie stellt die Unausgewogenheit vor Augen,

¹¹⁸ So jedenfalls übersetzen die modernen Bibelübersetzungen. Gesenius führt ebenfalls für den Plural (in Ps 77,20; 89,52 sowie Hld 1,8) die Bedeutung ‚Fußtritte‘, ‚Spuren‘ an (613). Auch Kraus (1978b, 697) setzt in seiner Deutung von Ps 77,20 den Akzent auf diese Übersetzung: „Im Zusammenhang des Psalms ist 20b wohl von besonderer Bedeutung: Gottes wunderbares Walten hinterließ keine Spuren. Unsichtbar war der heilige Gott (vgl. 14) zugegen.“ Im Anschluss an Jeremias (1965, 26f) weist Kraus darauf hin, dass hier ebenfalls die Theophanie den Kontext bildet.

¹¹⁹ Dies gilt für רגל (deutlich in Ex 4,25 und Jes 7,20) wie für עפב (Jer 13,22).

¹²⁰ Herzlichen Dank an Giselheid Bahrenberg (Essen) für die Überlassung des Bildes, das im Rahmen einer Tagung im September 2001 in Gelnhausen entstanden ist!

Abb. 19: Zeichnung von Giselheid Bahrenberg: Die Proportionen des göttlichen Körpers entsprechend der Häufigkeit der Erwähnungen der einzelnen Körperteile im Alten Testament.

die zwischen der großen Gesichtspartie und dem dominanten Arm Gottes einerseits und dem sehr kleinen restlichen Körper andererseits besteht.

Die überwiegende Mehrzahl der im Alten Testament vorkommenden Körperteile ‚hat‘ JHWH dagegen nicht: Schädel (גלגלת), Stirn (מצח), Glatze (קדחה), Scheitel (קדקד), Ohr läppchen (תנוך), Schläfe (רקח), Kinnlade (לחי), Gaumen (חך bzw. מלקוח), Bart (זקן), Lippenbart (שפם), Haare (שער bzw. שרה), Zähne (מתלעות); Schulter (כתף), Unterarm (אמה), Linke (שמול), Handbreite (טפח), hohle Hand (חפן), Daumen (בה[ו]), kleiner Finger (קטן), (Hand-)Gelenk (אציל); Knochen (גרם bzw. עצם), Sehne (גיד), Rippe (צלע), Haut (עור), Nacken (שכם), Hals (צואר), Kehle (גרון), Gurgel (גרגר[ו]), Rücken (גב, גו, גו bzw. גף), Brust (חזה), Nabel (טבור); Blut (דם), Fett (שמן), Cholesterin (חלב, דשן, פדר oder פימה), Bauch (בטן), Leber (כבד), Nieren (כליות), Gedärme (פרש), Unterleib (חמש); Fleisch/Penis (בשר), Vorhaut (ערלה), Hoden (אשך), Gebärmutter (רחם), Quelle des Monatsblutes (מקור), Muttermund (משבר), Scham (ערוה bzw. מער), Genitalien/Schamteile (מבשים), Hüften (מתנים bzw. חלצים), Lenden (ירכים bzw. כסלים), Fleisch (שאר), Gesäß (שת), Brüste (שדים bzw. דדים), Schenkel (שוקים), Knie (ברכים), Unterschenkel (כרעים) sowie Knöchel (קרסלים).

Das Fehlen bestimmter Körperteile lässt sich auf unterschiedliche Weise erklären. Beispielsweise bleiben – häufiger als die sichtbaren – die dem Auge verborgenen Körperteile unerwähnt, so z.B. Knochen, Fleisch oder Blut. Auch sind diejenigen Körperteile ausgespart, die offensichtlich nicht mit wichtigen göttlichen Tätigkeit oder Empfindungen verbunden werden; hier ließe sich die Haut nennen. Gemeinsam ist den in der Körpermetaphorik ausgesparten Körperteilen, dass sie eher passiv sind und selten tätig werden. Ein wichtiger Aspekt des göttlichen Körpers scheint zu sein, dass seine Teile vorwiegend dann genannt werden, wenn sie etwas tun. Dabei dominieren eindeutig die oberen Extremitäten, mit denen Macht und Gewalt ausgeübt wird. Auch wichtig ist JHWHs Wahrnehmungsfähigkeit sowie sein Mitgefühl, die durch die Bewegung der inneren Organe zum Ausdruck gebracht werden.

Die Auswertung der Vorkommen der Körpermetaphorik JHWHs nach Prozentsätzen (s. Tabelle 2, S. 247) ergibt, dass die Körperteile ‚Nase‘ (bzw. ‚Zorn‘) und ‚Arm‘ mit über 50% ‚göttlicher‘ Vorkommen außergewöhnlich stark repräsentiert sind, gefolgt von der ‚Rechten‘ und dem göttlichen ‚Angesicht‘. Demgegenüber werden ‚Herz‘ und ‚Kehle‘ vergleichsweise sehr selten JHWH zugeschrieben. Dies bestätigt die eben geäußerte Vermutung: Körperteile, die nach außen hin sichtbar oder tätig sind, werden häufiger erwähnt als fühlende oder im Inneren Tätige. Gottes Körper ist also kein bloß Daseiendes, keine reine Physis, sondern immer ein Körper in Bewegung und in Funktion. Für die Frage nach JHWHs Geschlecht liegt der entscheidende Befund der Untersuchung darin, dass JHWH keinerlei primäre oder sekundäre Geschlechtsteile oder -merkmale zugeschrieben werden. JHWHs Körperkonzept, so lässt sich festhalten, spart die Dimension des sexuellen Geschlechts aus. Dadurch unterscheidet sich die alttestamentliche Körpermetaphorik von den textlichen und bildlichen Darstellungen der Gottheiten des syrisch-kanaanäischen und des mesopotamischen Raums sowie Ägyptens.¹²¹

¹²¹ Ägypten mit den zahlreichen theriomorphen Gottheiten habe ich in diesem Beitrag weitgehend ausgespart. Auch hier wird manchen Gottheiten bildlich und textlich Geschlechtlichkeit zugeschrieben: So etwa dem Gott Ptah, der mit erigiertem Penis dargestellt wird; oder der Isis,

Was lässt sich nun aber positiv über den göttlichen Körper im Alten Testament aussagen? Welcher Befund ergibt sich, wenn die Körperteile Gottes zu einem Gesamtbild vereinigt werden? Es treten manchmal eklatante Widersprüche zutage. Dies lässt sich als Beleg dafür deuten, dass die einzelnen Körperteile nicht zu einem Gesamtbild zusammengefügt werden sollen, sondern je für sich bedeutsam sind. Häufig wird ein Körperteil genannt, das in prägnanter Weise JHWHs jeweilige Aktion ‚vollführt‘. Das jeweilige Körperteil bewegt sich nicht innerhalb eines aus den Fragmenten zusammensetzbaren Gesamtkörpers, sondern es agiert *pars pro toto* in einer häufig festgelegten, identifizierbaren sozialen Rolle. Deshalb ist es nicht nötig, jeweils eine komplette ‚Körperbeschreibung‘ JHWHs zu liefern, und nicht möglich, die Erwähnungen von Körperteilen aus unterschiedlichen Texten zu einem Gesamtbild zusammenzufügen.¹²² Der Sinn des jeweils genannten Gottes-Körperteils ist die Veranschaulichung einer Rolle; diese wiederum ist sehr vom jeweiligen literarischen oder historischen Kontext abhängig. Das gilt nicht nur im Binnenraum des Alten Testaments, sondern auch im Blick auf eine mögliche Übertragbarkeit auf unsere heutige Lebenswelt und unsere Körpererfahrungen. Dabei kommt es des öfteren zu Verschiebungen in der Bedeutung von Körpermetaphern. Die Metapher der Gotteshand beispielsweise wird in Predigt und Unterricht heute meist in völlig anderer Bedeutung rezipiert, als sie in der Mehrzahl der alttestamentlichen Stellen gezeichnet wird. Im Alten Testament ist die Hand JHWHs machtvoll und gewalttätig in Aktion; die Metapher lehnt sich an den mit seiner Hand oder einer Waffe den Feind niederstreckenden Krieger an. Heute wird Gottes Hand dagegen meist als Chiffre für Schutz und Geborgenheit verwendet: „He’s got the whole world in his hand.“

Ein kompletter Gotteskörper soll und muss in den alttestamentlichen Texten nicht vor Augen gestellt werden. Der göttliche Körper ist kein ‚vollständiger‘; keiner, der im medizinisch-anatomischen Sinne ‚komplett‘ ist. Eine solche Vollständigkeit würde dem Medium der literarischen Darstellung nicht entsprechen. Während Bildhaftes in seiner Komplexität ‚auf einen Blick‘ wahrgenommen werden kann, müssen textliche Darstellungen sich beschränken: Vollständigkeit in literarischen ‚Abbildungen‘ würde ungeheuer viel Raum einnehmen und die Lesenden vermutlich langweilen.¹²³ Vom textlichen Medium her vorgegeben ist also, dass eine gewisse Auswahl der Körperteile getroffen wird. Anzunehmen ist, dass dies diejenigen sind, die als Anspielung auf ein signifikantes Charakteristikum ausreichen, um bestimmte ‚ganze‘ Bilder vor dem inneren Auge der Hörenden oder Lesenden erstehen zu lassen, die sich sinnvoll mit bekannten Typen und Rollen verknüpfen lassen. Hier sind besonders diejenigen Körperteile anzusprechen, die

die den Horusknaben stillt. An textlichen Belegen ist z.B. die „Erzählung vom Streit der Götter Horus und Seth um die Herrschaft“ (bei Junge 1995) zu nennen, in der – aus heutiger Sicht teilweise überraschend unkonventionelle – Erotik und Sexualität eine wichtige Rolle spielen.

¹²² Als eine Ausnahme vom Befund des ‚fragmentierten Gotteskörpers‘ sind vor allem einige Theophanie-Texte zu nennen, in denen Körpermetaphorik sich auffallend häuft (Jes 30,27–33 oder Ps 18/2 Sam 22).

¹²³ Zudem ist der auf die Vollständigkeit eines Körperbildes gerichtete Blick eher ein neuzeitlicher; dies wurde einleitend schon erwähnt. In der späteren jüdischen Tradition ist dagegen ein stärkeres Interesse an der göttlichen Körperform und -größe auszumachen; dazu vgl.: Sherwin 1991; Janowitz 1992; Goshen-Gottstein 1994 sowie Moore 1996. In anderer Richtung als im vorliegenden Beitrag versteht die christliche systematische Theologin McFague (1993) im Kontext ökologischer Theologie die Welt als Körper Gottes.

pars pro toto JHWH stehen können, wie beispielsweise Auge, Hand, Arm, Seele/Kehle und Herz JHWHs.

Meist werden dabei soziale Rollen aufgerufen, die in der altisraelitischen Gesellschaft weitgehend von Männern besetzt waren. Dies ist vor allem der König mit seinen Rollen als Krieger, Richter, und Herrscher; an zweiter Stelle stehen familiäre Rollen wie Ehemann oder Vater. In dieser Hinsicht wäre also der Befund der ‚Asexualität‘ JHWHs über die Körpermetaphorik zu relativieren: Zwar verfügt Gott im Alten Testament nicht über einen Körper mit männlichen Geschlechtsteilen, aber die Körpermetaphern für Gott sind häufig als Hinweise auf maskuline soziale Rollen zu lesen.

Auf der anderen Seite spielen alttestamentliche Körpermetaphern nicht an allen Stellen auf geprägte ikonographische Schemata oder soziale Rollen an. Die Text-Bilder JHWHs besitzen die Freiheit, sich im literarischen Genus durch Abwandlungen und Neukombinationen spielerisch mit gängigen Gottesbild-Typen auseinander zu setzen. Die Metaphern können sich auf andere als auf bildliche Vorbilder beziehen, und sie sind dadurch imstande, selbst neue Gottesbilder zu kreieren. Als einen solchen schöpferischen Versuch interpretiere ich die ‚Metaphorik der aktiven Eingeweide‘, durch die JHWH als mitfühlender Gott skizziert wird. Die Körpermetaphorik verweist hier nicht auf eine soziale Rolle, sondern auf die Ebene von Gefühlen und inneren Regungen. Alttestamentliche Paralleltexte können solche Regungen Männern wie Frauen zuschreiben.

Heutige Leserinnen und Leser füllen beim nur fragmenthaft ‚sichtbaren‘ Gotteskörper die ‚Leerstellen‘ auf und ergänzen die fehlenden Teile. Das haben Lesende in biblischer Zeit mit Sicherheit auch getan. Das Füllen der Lücken ist ein weitgehend unbewusster Prozess, der sich automatisch beim Lesen oder Hören vollzieht. Kulturelle Gegebenheiten, soziale Rollen und das jeweils dominierende Körperverständnis prägt dabei beispielsweise die Art der Ergänzungen. Erst die Bewusstmachung über den Prozess ermöglicht es, ihn zu steuern und zu reflektieren. Ich möchte zwei Arten des Ergänzens der hier behandelten alttestamentlichen Texte unterscheiden: eine historisch verantwortete und eine eher assoziativ-kreative. Für die historische Lesart ist die Rückbindung an den historischen Ursprungskontext unverzichtbar. Einige dieser historischen Informationen habe ich im dritten Teil dieses Aufsatzes zu geben versucht.

Sehr bereichernd kann auf der anderen Seite das ‚Lückenfüllen‘ ohne historischen Anspruch für die heutige Suche nach neuen Bildern für Gott sein. Denn gerade an diesen Stellen sind Experimente und Blickwechsel möglich, die Aufschluss über die eigenen Sehgewohnheiten geben können. Ergänze ich die Leerstelle mit dem unbewussten Ziel, einen schönen Körper zu erhalten? Einen vollständigen Körper? Einen alten oder einen jungen Körper? Oder einen, der sich durch das Altern verändert, der Entwicklungsprozessen unterworfen ist? Ist der Körper bekleidet? Und wenn ja, womit? Stelle ich mir einen weiblichen oder einen männlichen Körper vor? Verbleibe ich bei meiner Vorstellung im Rahmen der Zweigeschlechtlichkeit oder experimentiere ich mit Bildern der Vielgeschlechtlichkeit? Bewege ich mich in Räume jenseits der Geschlechtlichkeit? Oder gelingt es mir, Gott mit variablen Körpern zu denken, gar als *transgender* oder *intersex*? Wechselt Gott vielleicht die Altersstufen oder wandelt zwischen Geschlechter- und anderen Rollen hin und her?

Beim erneuten Durchdenken der Körpermetaphern für Gott kann in den Texten nach anderen sozialen Rollen als den bislang bekannten gesucht werden; so ist beispielsweise das Elternteil (z.B. Num 11,12; Hos 11,3), der/die GärtnerIn (Ps 80,16); ein empfindsa-

mes Wesen mit mitfühlendem ‚Bauchweh‘ (Jer 16,11; 31,20) oder elterlichem Mitleid (Jes 63,15; Ps 77,10) zu entdecken und stärker in die religiöse Praxis einzubeziehen. Außer dieser Möglichkeit besteht für heutige AuslegerInnen die Chance, die durch die Aktivitäten der Körperteile evozierten sozialen Rollen anders zu besetzen – entsprechend der viel größeren heutigen Freiheit im Umgang mit ihnen. Waren es in der patriarchalen Gesellschaft des Alten Israel vorzugsweise Männerrollen, die für aggressives, kraftvolles und autoritatives Handeln JHWHs Pate standen, so können wir heute diese Rollen auch nach unseren veränderten Rollenmodellen ‚um-besetzen‘. Das Gendering Gottes ist, so kann die Gender-Diskussion in feministischer Theorie in Übertragung auf das Gottesbild ergeben, ein gestalterischer Akt, den jede Zeit und jeder Kontext neu vollziehen kann. Gottes Gender entsteht im Auge der Betrachtenden.

**Tabelle 1: Gottes Körperteile im Alten Testament:
Absolute Häufigkeit der Vorkommen in Bezug auf JHWH¹²⁴**

Körperteil	Vorkommen im AT insgesamt	Vorkommen bei Gott (absolut)	Vorkommen bei Gott (Prozentsatz)
Gesicht (פנים/ <i>panim</i> ; mit לפני/ <i>lifne</i>)	2109	598	28,25%
Hand (יד/ <i>jad</i>)	1644	218	13,26%
Nase (אף/ <i>af</i>)	277	162	58,48%
Auge (עין/ <i>ajin</i>)	866	123	14,2%
Mund (פה/ <i>pāh</i>)	500	57	11,4%
Arm (זרוע/ <i>seroa</i>)	82	42	51,22%
Rechte (ימין/ <i>jamin</i>)	147	34	23,13%
Ohr (אזן/ <i>osän</i>)	187	28	14,97%
Eingeweide, „Erbarmen“ (רחמים/ <i>rachamim</i>)	39	25	64,17%
Kehle (נפש/ <i>näfäsch</i>)	754	16	2,12%
Herz (לבב/ <i>lew[aw]</i>)	860	16	1,96%
Fuß (רגל/ <i>rägäl</i>)	245	13	5,31%
Handfläche (כף/ <i>kaf</i>)	195	4	2,05%
Kopf (ראש/ <i>rosch</i>)	613	3	0,49%
Finger (אצבע/ <i>äzba</i>)	34	3	8,82%
Eingeweide (מעים/מעיה/ <i>meäh/meim</i>)	30	3	10%
Fuß/Tritt (פעם/ <i>paam</i>)	118	2	1,7%
Bauch (קרב/ <i>käräw</i>)	227	1	0,04%
Lippe (שפה/ <i>safah</i>)	178	3	1,69%
Zunge (לשון/ <i>laschon</i>)	117	1	0,86%
Seite (אצל/ <i>ezäl</i>)	61	1	1,64%
Zahn (שן/ <i>schin</i>)	60	1	1,67%
Rücken (אחור/ <i>achor</i>)	41	1	2,44%
Nacken (ארף/ <i>oraf</i>)	33	1	3,03%
Ferse (עקב/ <i>akew</i>)	14	1	7,14%
Augenlider (עפעפיים/ <i>afappajim</i>)	10	1	10%
Pupille (אישון/ <i>ischon</i>)	5	1	20%

¹²⁴ Die Angaben sind nach der absoluten Häufigkeit der Vorkommen sortiert. **Fettdruck** markiert hier die relevanten Zahlen; *kursiv gestellte* Prozentsätze sind wegen der zu geringen Anzahl der Vorkommen kaum aussagefähig.

**Tabelle 2: Gottes Körperteile im Alten Testament:
Prozentuale Häufigkeit der Vorkommen bei JHWH¹²⁵**

Körperteil	Vorkommen im AT insgesamt	Vorkommen bei Gott (absolut)	Vorkommen bei Gott (Prozent)
Eingeweide, „Erbarmen“ (רחמים/ <i>rachamim</i>)	39	25	64,17%
Nase (אף/ <i>af</i>)	277	162	58,48%
Arm (זרוע/ <i>seroa</i>)	82	42	51,22%
Gesicht (פנים/ <i>panim</i> ; mit לפני/ <i>lifne</i>)	2109	598	28,25%
Rechte (ימין/ <i>jamin</i>)	147	34	23,13%
Pupille (אישון/ <i>ischon</i>)	5	1	20%
Ohr (אזן/ <i>osän</i>)	187	28	14,97%
Auge (עין/ <i>ajin</i>)	866	123	14,2%
Hand (יד/ <i>jad</i>)	1644	218	13,26%
Mund (פה/ <i>päh</i>)	500	57	11,4%
Eingeweide (מעים/מעה/ <i>meäh/meim</i>)	30	3	10%
Augenlider (עפעפים/ <i>afappajim</i>)	10	1	10%
Finger (אצבע/ <i>azba</i>)	34	3	8,82%
Ferse (עפב/ <i>akew</i>)	14	1	7,14%
Fuß (רגל/ <i>rägäl</i>)	245	13	5,31%
Nacken (עראף/ <i>oräf</i>)	33	1	3,03%
Rücken (אחור/ <i>achor</i>)	41	1	2,44%
Kehle (נפיש/ <i>näfäsch</i>)	754	16	2,12%
Handfläche (כף/ <i>kaf</i>)	195	4	2,05%
Herz (לב[ב]/ <i>lew[aw]</i>)	860	16	1,96%
Fuß/Tritt (פעם/ <i>paam</i>)	118	2	1,7%
Lippe (שפה/ <i>safah</i>)	178	3	1,69%
Zahn (שן/ <i>schin</i>)	60	1	1,67%
Seite (אצל/ <i>ezäl</i>)	61	1	1,64%
Zunge (לשון/ <i>laschon</i>)	117	1	0,86%
Kopf (ראש/ <i>rosch</i>)	613	3	0,49%
Bauch (קרב/ <i>käräv</i>)	227	1	0,04%

¹²⁵ Die Angaben entsprechen Tabelle 1, sind aber anders sortiert, und zwar nach prozentualer Häufigkeit der Verwendung in Bezug auf JHWH. **Fettdruck** markiert hier die relevanten Zahlen; *kursiv gestellte* Prozentsätze sind wegen der zu geringen Anzahl der Vorkommen kaum aussagefähig.

Literaturverzeichnis

- Baumann, Gerlinde, *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien*, FAT 16, Tübingen 1996.
- Baumann, Gerlinde, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH-Israel in den Prophetenbüchern*, SBS 185, Stuttgart 2000.
- Baumann, Gerlinde, *Prophetic Objections to YHWH as the Violent Husband of Israel: Reinterpretations of the Prophetic Marriage Metaphor in Second Isaiah (Isa 40–55)*, in: Athalya Brenner (Hg.), *Prophets and Daniel*, FCB Ser. 2/8, Sheffield 2001, 88–120.
- Becker-Schmidt, Regina/Knapp, Gudrun-Axeli, *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg 2000.
- Berlejung, Angelika, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, OBO 162, Freiburg (Schweiz) u.a. 1998.
- Berlejung, Angelika, *Geheimnis und Ereignis. Zur Funktion und Aufgabe der Kultbilder in Mesopotamien*, in: Ingo Baldermann u.a. (Hg.), *Die Macht der Bilder*, JBTh 13, Neukirchen-Vluyn 1999, 109–143.
- Biezeveld, Kune E., *The Body of God: A Key for Unlocking Male Monotheism?* in: Jonneke Bekkenkamp/Maaike de Haardt (Hg.), *Begin with the Body. Corporeality, Religion and Gender*, Leuven 1998, 183–200.
- Brenner, Athalya, *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and ‚Sexuality‘ in the Hebrew Bible*, BibIS 26, Leiden u.a. 1997.
- Bührer, Emil u.a., *Große Frauen der Bibel in Bild und Text*, Freiburg u.a. 3. Aufl. 1994.
- Dahmen, Ulrich/Simian-Yofre, Horacio, Art. רָחַם *rahm*, ThWAT VII (1993), 460–478.
- Daly, Mary, *Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 2. Aufl. 1982 (amerik. Original 1973).
- Eilberg-Schwartz, Howard, *The Problem of the Body for the People of the Book*, in: ders. (Hg.), *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, Albany 1992, 17–46.
- Eilberg-Schwartz, Howard, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston 1994.
- Eilberg-Schwartz, Howard, *God's Body. The Divine Cover-Up*, in: Jane Marie Law (Hg.), *Religious Reflexions on the Human Body*, Bloomington 1995, 137–148.
- Elliger, Karl/Rudolph, Wilhelm (Hg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 4., verbesserte Aufl. 1990.
- Fabry, Heinz-Josef, Art. הָדוּם *hadom*, ThWAT II (1977), 347–357.
- Gerstenberger, Erhard S., *Jahwe – ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie*, Stuttgart u.a. 1988.
- Gesenius, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet von F. Buhl, unveränderter Neudruck der 17. Aufl. 1915, Berlin u.a. 1962.
- Goshen-Gottstein, Alon, *The Body as Image of God in Rabbinic Literature*, HThR 87 (1994), 171–195.
- Hartenstein, Friedhelm, *Das ‚Angesicht JHWHs‘. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34*, Habilitationsschrift Philipps-Universität Marburg 2000 (erscheint demnächst in der Reihe FAT in Tübingen).
- Helfmeyer, Franz-Josef, Art. זָרַע , ThWAT II (1977), 650–660.
- Heller, Jan, *Anthropomorphismen und Chrematomorphismen im Alten Testament*, in: ders., *An der Quelle des Lebens. Aufsätze zum Alten Testament*, BEAT 10, Frankfurt/M. u.a. 1988, 129–148.
- Hermisson, Hans-Jürgen, *Deuterocesaja*, BK XI/8, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Janowitz, Naomi, *God's Body: Theological and Ritual Roles of Shi'ur Komah*, in: Howard Eilberg-Schwartz (Hg.), *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, Albany 1992, 183–201.
- Jeremias, Jörg, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn 1965 (2. Aufl. 1977).

- Johnson, Elsie/Bergman, Jan, Art. אֱלֹהִים , ThWAT I (1973), 376–389.
- Junge, Friedrich, Die Erzählung vom Streit der Götter Horus und Seth um die Herrschaft, in: TUAT III/5 (1995), 930–950.
- Kaiser, Otto, Das Buch des Propheten Jesaja, Kap. 1–12, ATD 17, Göttingen 5. Aufl. 1981.
- Keel, Othmar, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen 5. Aufl. 1996.
- Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg u.a. 4. Aufl. 1998.
- Kegler, Jürgen, Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel, in: Frank Crüsemann/Christof Hardmeier/Rainer Kessler (Hg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, Festschrift für H.W. Wolff, München 1992, 28–41.
- Klingbeil, Gerald A., *The Finger of God* in the Old Testament, ZAW 112 (2000), 409–415.
- Köhler, Ludwig/Baumgartner, Walter, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden 3. Aufl. 1995 (= HALAT).
- Korpel, Marjo C.A., *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, UBL 8, Münster 1990.
- Kraus, Hans-Joachim, Psalmen. 1. Teilband Ps 1–59, BK XV/1, Neukirchen-Vluyn 5. Aufl. 1978a.
- Kraus, Hans-Joachim, Psalmen. 2. Teilband Ps 60–150, BK XV/2, Neukirchen-Vluyn 5. Aufl. 1978b.
- Kreuzer, Siegfried, Gott als Mutter in Hos 11? ThQ 169 (1989), 123–132.
- Kühlewein, Johannes, Art. קָרַב *qrb* sich nähern, THAT II (1984), 3. Aufl., 674–681.
- Labuschagne, Casper J., Art. פֶּה *pæ* Mund, THAT II (1984), 3. Aufl., 406–411.
- Lacqueur, Thomas, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, München 1996.
- Lauha, Risto, Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament. Eine strukturalsemantische Analyse von לֵב , נֶפֶשׁ , לִב und רוּחַ , AASF 35, Helsinki 1983.
- Liedke, Gerhard, Art. זֶאֵן *ō'zæn* Ohr, THAT I (1984), 4. Aufl., 95–98.
- Maier, Christl, Die Klage der Tochter Zion. Ein Beitrag zur Weiblichkeitsmetaphorik im Jeremia-buch, BThZ 15 (1998), 176–189.
- McFague, Sallie, *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993.
- Militarev, Alexander/Kogan, Leonid, *Semitic Etymological Dictionary, Vol. 1: Anatomy of Man and Animal*, AOAT 278/1, Münster 2000.
- Mollenkott, Virginia R., *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel*, München 1985 (amerik. Original 1984).
- Moore, Stephen D., Gigantic God: Yahweh's Body, JSOT 70 (1996), 87–115.
- Niehr, Herbert/Steins, Georg, Art. שַׁדַּדַּי *saddaj*, ThWAT VII (1993), 1078–1104.
- Norin, Stig, Die Hand Gottes im Alten Testament, in: René Kieffer/Jan Bergman (Hg.), *La Main de Dieu/Die Hand Gottes*, WUNT 94, Tübingen 1997, 49–63.
- Oelsner, Joachim, Benennung und Funktion der Körperteile im hebräischen Alten Testament, Masch. Diss., Leipzig 1961.
- Oeming, Manfred, Art. שָׂד *šad*, ThWAT VII (1993), 1068–1072.
- Podella, Thomas, Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und in seiner altorientalischen Umwelt, FAT 15, Tübingen 1996.
- Reindl, Joseph, Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments, EThSt 25, Leipzig 1970.
- Ringgren, Helmer, Art. מַעִימ *me'im*, ThWAT IV (1984), 1036–1038.
- Sæbø, Magne, Art. פֶּמ *p'm*, ThWAT VI (1989), 703–708.
- Schart, Aaron, Die ‚Gestalt‘ YHWHs. Ein Beitrag zur Körpermetaphorik alttestamentlicher Rede von Gott, ThZ 55 (1999), 26–43.
- Schmidt, Werner H., Anthropologische Begriffe im Alten Testament. Anmerkungen zum hebräischen Denken, EvTh 24 (1964), 374–388.
- Schroer, Silvia, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament, OBO 74, Freiburg (Schweiz) u.a. 1987.

- Schroer, Silvia/Staubli, Thomas, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998.
- Schüngel-Straumann, Helen, Gott als Mutter in Hosea 11, *ThQ* 166 (1986), 119–134.
- Schüngel-Straumann, Helen, *Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet*, Mainz 1996.
- Sherwin, Byron L., *The Human Body and the Image of God*, in: Dan Cohn-Sherbok (Hg.), *A Traditional Quest. Essays in Honour of Louis Jacobs*, JSOT.S 114, Sheffield 1991, 73–85.
- Soden, Wolfram von, *Sprache, Denken und Begriffsbildung im Alten Orient*, AAWLM.G 6, Wiesbaden 1973.
- Stendebach, Franz Josef, Art. עֵין *'ajin*, *ThWAT* VI (1989), 31–48.
- Stendebach, Franz Josef, Art. רַגֶל *rægæl*, *ThWAT* VII (1993), 330–345.
- Stoebe, Hans J., Art. רַחַם *rh̄m pi.* sich erbarmen, *THAT* II (1984), 3. Aufl., 761–768.
- Trible, Phyllis, *Gott und Sexualität im Alten Testament*, GTB 539, Gütersloh 1993 (amerik. Original 1978).
- Vernant, Jean-Pierre, *Mortals and Immortals: The Body of the Divine*, in: Froma Zeitlin (Hg.), *Jean Pierre Vernant, Mortals and Immortals. Collected Essays*, Princeton 1992, 27–49.
- Westermann, Claus, Art. נַפֶּשׁ *naḥfæš* Seele, *THAT* II (1984), 3. Aufl., 71–96.
- Wildberger, Hans, *Jesaja. 2. Teilband Jes 13–27*, BK X/2, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Wolff, Hans Walter, *Anthropologie des Alten Testaments*, KT 91, Gütersloh 6. Aufl. 1994.
- Woude, A.S. van der, Art. יָד *jad* Hand, *THAT* I (1984a), 4. Aufl., 667–674.
- Woude, A.S. van der, Art. פָּנִים *panim* Angesicht, *THAT* II (1984b), 3. Aufl., 432–460.
- Zimmerli, Walther, *Ezechiel. 1. Teilband Ez 1–24*, BK XIII/1, Neukirchen-Vluyn 2. Aufl. 1979.