

Israels Bilder

Alttestamentliche Prolegomena zu einer Christologie des Bildes

Von Aidan Nichols OP

Der Vergleich von künstlerischem Bild und Offenbarung im theologischen Sinn wurde zum ersten Mal in der Bibel selbst gebraucht. Wir werden hier den Spuren der ursprünglichen, in der Schrift vorkommenden Metapher nachgehen, von der das Modell des Kunstwerkes abgeleitet werden kann, nämlich der Mensch, erschaffen »im Bilde Gottes«. Die christliche Theologie muß, wenn sie als solche anerkannt werden will, ihre Übereinstimmung mit dem biblischen Text deutlich machen, diesem bevorzugten Zeugen in dem Bericht von Gottes Sich-Erschließen. Was also ist das ursprüngliche Umfeld dieser Metapher – in der Schrift und im Leben der Gemeinde von Israel, soweit wir es aus der Schrift entnehmen können?

Unsere Hauptaufgabe ist es, den Text in Genesis 1, in dem die Metapher vorkommt, zu betrachten, um zu versuchen, die ihm zugrundeliegende Theologie wieder zu erstellen; sie stammt von der Priesterschule, dieser bedeutenden Bewegung in der babylonischen Gefangenschaft. Wir werden auch die Vorbedingungen herausarbeiten müssen, die das Entstehen einer so ungewöhnlichen Metapher in der eindeutig israelitischen Umwelt möglich und begreiflich machen. Es ist klar, daß die Metapher im Alten Testament keine Entstehungsgeschichte in unserem Sinn hat, wenn wir darunter verstehen, daß das Verhältnis von Gott zu Mensch verschiedentlich mit dem Vergleich des Bildermachens und Malens dargestellt wäre. Aber gewiß ist uns die Frage erlaubt, welche Aspekte des israelitischen Denkens und Erlebens erklären können, daß dieser bestimmte Teil aus der Theologie der Priester von einem israelitischen Schreiber übernommen wurde. Es ist eine wichtige Aufgabe, einen Text aufgrund seiner Quellen einzuordnen. Noch wichtiger und reizvoller ist es jedoch für den Bibelwissenschaftler, die Rolle des Textes im Sprachgebrauch in Israel zu bestimmen, als Teil der Gesamtheit von speziell israelitischem Glauben und Erleben.

Wir sollten unsere Aufmerksamkeit auf zwei wichtige Facetten des alttestamentlichen Glaubens richten. Zunächst ist da etwas, was wir die negative Voraussetzung der Metapher nennen wollen und sich aus der Bildlosigkeit des klassischen Jahweglaubens ergibt. Es fällt eben gerade auf, daß es keine Bilder gibt in der normativen Form der Religion von Jahwe, dem Gott Israels. Da Gott im Kult nicht direkt bildlich dargestellt werden darf, bietet sich nichts an, dem man eindeutig den Titel »Bild Gottes« zuweisen könnte. Die zweite, positive Voraussetzung der Metapher besteht in einem weiteren zentralen

Aspekt der hebräischen Kultur, nämlich dem Theomorphismus in der israelitischen Sicht des Menschen. In gewisser Weise kann Jahwe in Israel in der »Gestalt« des Daseins seiner Diener, der Propheten, gesehen werden, die er mit huldreicher Hand formt. Diese beiden Aspekte finden sich in der inneren Struktur des Werkes der Priester. Dort wird ein Kult entworfen, in dem Jahwe nirgends als Bild gegenwärtig ist, und dort wird auch die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen gelehrt, gleichzeitig aber anthropomorphes Sprechen von Gott durchgehend vermieden. Wenn wir diese charakteristischen Merkmale der Priesterschriften dauernd im Auge behalten, wird uns auffallen, daß die Metapher vom Bild einleuchtend wird, wenn wir sie von der theomorphen Anthropologie Israels und nicht von einer anthropomorphen Theologie her angehen.¹ Durch die Auffassung vom Menschen als einem, der befähigt ist, von Gott mit der Gnade ausgezeichnet zu werden, Gott selbst auszudrücken, stellt sich die Einheit der Schrift heraus, so daß das Neue Testament als Erfüllung des Alten erscheint.²

Der Mensch und die Priesterschule

Der Schöpfungsbericht in Genesis 1 gehört zu dem Textteil im Pentateuch, der von den Gelehrten auf die Priesterschule zurückgeführt wird, eine Gruppe von »Traditionisten« (es war ihr »Beruf«, sich an die religiöse Tradition zu erinnern), Herausgebern und theologischen Schriftstellern, die im Exil oder kurz danach daran arbeiteten, einen Plan für eine Erneuerung Israels nach dem Zusammenbruch aufzustellen. Man muß zugeben, daß dies verdächtig nach einer professoralen Darstellung des Ursprungs eines alten religiösen Textes klingt. Vor allem die Mitglieder der Skandinavischen Schule haben darauf bestanden, daß der Pentateuch nicht mit Schere und Klebstoff in der alten nahöstlichen Version einer Studierstube zusammengestellt worden ist. Das Material des Pentateuch wurde fortwährend abgewandelt im Laufe des Lebens und Betens in der mündlichen Tradition der israelitischen Gottesverehrung.³ Die stilistischen Eigenschaften von Genesis 1 sind jedoch eigentümlich, sie weisen auf einen gemeinsamen Ort für diesen Text und für eine Reihe von anderen hin und verraten die Voreingenommenheiten und theologischen Überzeugungen einer eigenständigen Gruppe von Männern. Verglichen mit dem zweiten Schöpfungsbericht in Genesis 2 ist dieser bemerkenswert knapp, es fehlt ihm an bewußter Kunst der Darstellung, und

1 Vgl. dazu U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung*. Tübingen 1971.

2 Dies ist Mausers Lösung des Problems des Verhältnisses zwischen den beiden Testamenten.

3 Johannes Pedersen, ein gemäßigtes dänisches Mitglied dieser Schule, schrieb, daß »alle Quellen des Pentateuch sowohl vorexilisch als auch nachexilisch sind«; vgl. ders., *Die Auffassung vom Alten Testament*, in: ZAW 49 (1931), S. 161-181.

er ist in deutlicher Lehrabsicht angeordnet. Er zeichnet sich aus durch eine Konzentration auf Gottes Willen und Wort, Gottes Urteile, Befehle und Anordnungen, so daß sich sofort der Gedanke an das gelehrte Werk der israelitischen Priesterschaft aufdrängt.⁴

Die priesterliche Theologie nimmt die Form einer besonderen Darstellung der Geschichte und Tradition des Volkes Israel an. Sie präsentiert sich als Geschichtsschreibung. Der Schlüssel zu ihren Zielen findet sich in den ausführlichen Anordnungen zu Israels Glauben und Kult, die an verschiedenen Stellen im *Sepher tol doth*, dem »Generationenbuch«, auftauchen. Diese »juristischen« Abschnitte haben den Schriften der Priester den Namen »Priesterlicher Kodex« eingebracht, aber der Name ist falsch gewählt. Das Herz des Schriftstücks sind nicht seine Gesetze, sondern seine Theologie, eine Lehre davon, wie die Heiligkeit Gottes Israel mitgeteilt worden ist. Die göttliche Heiligkeit, die in das Leben des Menschen überfließt, ist nach Ansicht der Priester zuerst und vor allem ein Geschenk Gottes; aber aufgrund der Fähigkeiten, die mit diesem Geschenk verliehen werden, folgt daraus das Gebot, in allen Bereichen des Lebens das Vorrecht dieser einzigartigen Beziehung zu Gott auszudrücken. Die Schreiber haben das Muster eines viel älteren Textes übernommen, des »Heiligkeitskodex« von Leviticus 17-26. Dort steht der immer wiederkehrende Befehl: »Sei heilig, denn ich, dein Gott, bin heilig.« Die priesterliche Geschichtsschreibung berichtet lediglich über die Vergangenheit, um der Zukunft desto eher mit klarem Blick begegnen zu können. Ihr Ziel ist es, Leben und Gottesverehrung in Israel neu zu gestalten, um die Hindernisse für die Gegenwart Jahwes zu beseitigen, auf daß Israel aufs neue und im vollsten Sinne des Wortes das Volk Gottes werden möge. Von dieser göttlichen Gegenwart sagen die Priester, daß sie von Gottes Herrlichkeit gesendet wird, weil er bei seinem Volke Wohnung nehmen will. Im Konzept von der Herrlichkeit Gottes, die ihr Zelt bei den Menschen aufschlägt, kommen zwei Überzeugungen zum Ausdruck. Erstens ist Gott nicht in der Mitte der Israeliten gegenwärtig, weil er sich ihnen ein für allemal übergeben hätte, nolens volens. Dieser Irrtum war die Wurzel der geistlichen Überheblichkeit, die von den Propheten vor der Gefangenschaft und vor allem von Jeremiah getadelt worden war. Gott hört nicht auf, der transzendente Herr des Weltalls zu sein, der »im Himmel« wohnt. Er ist nicht gebunden, sondern von unbeschränkter, souveräner Freiheit, obwohl er sich seinem Volk anvermählt in dem uneingeschränkten Willen, das Leben mit ihm zu teilen als sein Gott. Zweitens vermittelt die Idee von der Herrlichkeit die feste Überzeugung der Priester, daß die Gottesverehrung des israelitischen Kultes dem Volke geschenkt worden ist als ein Akt der Gnade Gottes. Sie ist nicht etwas, was der Mensch tut, um Gott gnädig zu stimmen. Das

4 Vgl. G. von Rad, Das erste Buch Mose: Genesis. Göttingen 1953-1956.

Einschließen Gottes im Tabernakel bei der ihn verehrenden Gemeinde ist in jeder Hinsicht eine Initiative der Gnade.⁵

Wir müssen uns nun der Rolle des Textes zuwenden, der unsere Metapher enthält. Ein eindrucksvoller Abschnitt wie Genesis 1 mit seinem gewichtigen, liturgisch klingenden Hebräisch kann kaum als mehr oder weniger unbedeutende Vorrede abgetan werden. Wenn wir im Gedächtnis behalten, daß in der Geschichte die Vorrechte Adams über Seth auf Abraham übergehen, so daß der erste Mensch auch der erste Israelit war, dann werden wir sehen, daß der Schöpfungsbericht in gewisser Weise die uranfänglich festgelegte Bedingung für die Möglichkeit der Gegenwart der göttlichen Herrlichkeit in der israelitischen Gemeinde ist. Aufgrund eines besonderen Verhältnisses, das Gott bei der Schaffung des Menschen etabliert hat, konnte die Geschichte so weitergehen, wie wir sie kennen. Abraham, wie die späteren rabbinischen Schreiber ihn dargestellt haben, ist der erste Patriarch. Nur weil es dieses besondere Verhältnis gibt, kann das menschliche Leben, die Spitze in einem pyramidenförmigen Kosmos, wo die Basis der Schöpfung hinaufreicht und schmaler wird zum Höhepunkt hin, der Ort für die göttliche Selbstoffenbarung und die göttliche Gegenwart werden in der Geschichte jenes geliebten Israel, das den Lenden Adams entspringt.

Das Thema des Bildes ist jedoch merkwürdig isoliert in den Schriften der Priester. Es kommt wieder in dem Bericht über Nochs Bund in Genesis 9a als erklärende Bemerkung zu einem Gesetz, das den Mord zu einem Kapitalverbrechen stempelt. »Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht.«⁶ Dennoch kann kaum behauptet werden, daß das Thema deutlich bestimmend sei im Werk der Priester. Es ist diese seltsame Verbindung von relativer Isolation mit einer strategisch äußerst wichtigen Position, die die Bildmetapher zu einem so wichtigen, aber umstrittenen Subjekt im Studium des Alten Testaments macht.⁷

An diesem Punkt wollen wir uns an den Text erinnern: »Dann sprach Gott: Laßt uns den Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und

5 Vgl. R. E. Clements, *God and Temple*. Oxford 1963, S. 100-123.

6 Gen 9,6.

7 Vgl. J. Barr, *The Image of God in the Book of Genesis: A Study of Terminology* (BJRL 51). Manchester 1968f., S. 11-26.

herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.«⁸

Dieser mäßig lange Absatz von sich wiederholendem und anrufendem Hebräisch hat einen ganzen Sturzbach von exegetischer Tinte hervorgerufen. Die meisten Exegeten können sich von diesem Absatz nicht trennen, bis sie – wenigstens zu ihrer eigenen Zufriedenheit – festgestellt haben, welchen Aspekt des Menschen der priesterliche Schreiber meint, wenn er ihn als Spiegelung Gottes sieht.⁹ Die verwirrende Vielfalt der »Lösungen« weist darauf hin, daß mit der Art des Vorgehens etwas nicht stimmt. Eine Übersicht über die Interpretationen des Kapitels in der Geschichte der Exegetik würde die tiefverwurzelte Neigung der Kommentatoren ans Licht bringen, ihre persönliche Lieblingsanthropologie hineinzulesen. Das gilt genauso für heutige Alttestamentler wie für die frühen christlichen Apologeten und die Kirchenväter.¹⁰ Es ist besser, mit zwei unbestreitbaren Tatsachen zu beginnen, die wir in unserer Untersuchung der allgemeinen Struktur des priesterlichen Textes bereits gefunden haben. Erstens ist klar, daß der Mensch ein Sich-Erschließen Gottes im Kosmos ist, die »Ikone Gottes im Tempel der Welt«. Zweitens ist dies eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Segnung durch die göttliche Gegenwart in Israel. Von dieser Grundlage aus können wir fortschreiten zu einer genaueren Untersuchung der Sprache, in die die Metapher gefaßt ist.

Kenner des Semitischen belehren uns, daß *selem*, Bild, mit mehreren Wörtern verwandt ist, die im Sinne von Bildhauen oder Malen gebraucht zu werden scheinen. Dazu gehören das syrische *sallem*, formen, das aramäische *sallem*, mit Statuen versehen, und das spätere hebräische *sillem*, schildern. Es kann vermutet werden, daß unser Wort, *selem*, zu einer verbalen Wurzel gehört, die uns verloren ist und zu der auch diese späteren verwandten Ableitungen gehören, eine Wurzel, die wir vielleicht brauchen, um ihre linguistische »Transparenz« zu finden, das heißt die Fähigkeit, dem Benutzer anzudeuten, warum das Wort diese bestimmte Bedeutung hat. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß eine solche verlorene Wurzel uns auf einer anderen Spur zu dem sehr alten akkadischen Verb *salama* oder *zalama*, schneiden oder gestalten, bringen würde. Die substantivische Form dieses Verbs ist *salmu*, Bild oder Gemälde.¹¹ Als erster hat anscheinend ein deutscher Gelehrter das kultische Umfeld dieses Wortes erhellt vor dem Hintergrund

8 Gen 1,26-28.

9 Von Rad entdeckt diesen roten Faden in seinem Kommentar zur Genesis, wobei er sich aber auch klar darüber ist, daß das Thema von der Vorherrschaft des Menschen in dem Absatz nicht so sehr zur Definition des Bildes wie zu den selbstverständlichen Folgerungen gehört.

10 Vgl. D. Cairns, *The Image of God in Man*. London 1973.

11 Vgl. P. Humbert, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Génèse*. Neuchâtel 1940, S. 151-175.

der antiken nahöstlichen Kultur; sein Artikel erschien während des Ersten Weltkrieges.¹² Seine Untersuchung eröffnet unseren Blicken eine äußerst interessante Welt.

Das *salmu* des Gottes ist das kultische Kunstwerk, das seine Ähnlichkeit trägt; es gilt als seine Manifestation und beinahelebende Inkarnation. Wir können den religiösen Zusammenhang des Wortes aus älteren sumerischen und aus neubabylonischen Texten ersehen, die zur Zeit der Priesterschule entstanden sind, denn die religiösen Formen in den Tälern des Euphrat und Tiger zeigen eine ausgesprochene Bedeutungstabilität.¹³ Nach sumerischer Auffassung ist der Mensch erschaffen worden, um den Göttern zu dienen. Es war daher von größter Wichtigkeit, daß sein Dienst nach den richtigen Regeln einer exakten und handwerksmäßigen Liturgie ausgeführt wurde. In neueren Ausgrabungen sind viele solcher Tempel entdeckt worden, in denen Liturgien abgehalten wurden. Bei allen findet sich ein Innenraum mit einer Nische für das Bild des Gottes und mit einem Opferaltar. Dieser zentrale Raum ist abgegrenzt, denn der Tempel war ja primär nicht die Bühne für religiöse Zeremonien, sondern der Wohnort des Gottes, wo er auf besondere Weise unter den Menschen zugegen war. Die Allgemeinheit hatte keinen Zugang zu dem Raum, wo das Bildnis stand, obwohl in vielen Fällen die Gestalt sichtbar gewesen sein mag durch eine Reihe von über Eck stehenden Türöffnungen. Am 10. Nisan jedoch, dem Fest von Akitu, wurde diese gewöhnliche Ordnung umgestoßen. Der König betrat das Innere des Tempels, »griff die Hand« von Marduk – der wichtigste und zunehmend der einzige Name für Gott – und trug das Bild im Triumphzug durch die Stadt Babylon zu einem Haus, das eigens ausgewählt worden war, ihn aufzunehmen. Dort fand dann eine Liturgie statt, in der Marduk durch sein Bild in einen rituellen Kampf eintrat mit Tiamat, der Personifizierung der Mächte von Chaos, Zerstörung und kosmischem Tod. Durch Marduks Sieg wurden diese Kräfte zurückgeworfen, so daß die Menschen ein neues Jahr in Frieden und unter göttlichem Segen beginnen konnten.¹⁴ Es ist faszinierend, wenn auch natürlich reine Spekulation, sich vorzustellen, wie israelitische Priester im Exil durch die polyglotte Menge gegangen sein mögen, die sich bei solchen Festen in den Straßen drängte. Deuterocesaja in derselben Zeit scheint hervorragende Kenntnisse von der babylonischen Religion besessen zu haben. Der priesterliche Schöpfungsbericht kann sehr wohl als jüdische Version des babylonischen Neujahrsfestes geschrieben sein, als liturgische »pièce de résistance« für den Anfang des jüdischen Jahres. Aber auf welchen Wegen auch immer der

12 Vgl. J. Hehn, Zum Terminus »Bild Gottes«, in: Festschrift Eduard Sachau. Berlin 1918, S. 36-52.

13 Diese Darstellung basiert auf H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*. London 1973.

14 Vgl. W. G. Lambert, *The Great Battle of the Mesopotamian Religious Year: The Conflict in the Akitu House*. Iraq 1963, S. 189f., zitiert nach Ringgren, ebd.

Einfluß kam, Genesis 1 ist zweifellos von den symbolischen Motiven des heidnischen Rituals und Mythos abhängig.¹⁵

Wer komparative Religionswissenschaften studiert hat, wird sich kaum wundern über etwas im Gesamt der babylonischen Glaubenslehre und Verehrung. Wie Gerardus van der Leeuw geschrieben hat: »Das Heilige muß eine Gestalt haben . . ., es muß ›stattfinden‹.«¹⁶ Nur das, was vor unseren Augen steht als Bild, Form oder Gestalt, hat Bedeutung für uns, nur das steht uns als Macht gegenüber. Deshalb befindet sich ein Primitiver, der ein Bild als die Wirklichkeit behandelt, die es darstellt, nicht bloß im Irrtum, sondern im Zustand der Sünde.¹⁷ Im alten Israel war man sich in weiten Kreisen dessen bewußt, wie einfach, aber zutiefst falsch ein solcher Verstoß sein würde. Gerade durch dieses Zeichen des hebräischen Bewußtseins wird der Gebrauch, den die Priester von einer Metapher machten, die sie einem kultischen Kunstwerk entnommen hatten, zu einer solch kühnen Neuigkeit. Sie gaben dem Menschen die Macht, das Göttliche zu erschließen, die bei einer verwandten, aber konkurrierenden und feindlichen heidnischen Kultur dem Bild des Gottes vorbehalten war. Das war ein außerordentlich kühner Schritt, besonders für Schreiber mit einer so hohen Auffassung von der göttlichen Transzendenz, wie sie die Priester vertraten. Ihr Umgang mit der Tradition um den Exodus zeigt, daß es auf andere Art undenkbar für sie war, daß Gott sichtbar wäre für die Augen sündiger Menschen. Sie schützten ihre Neuerung durch eine lexikalische Hecke, indem sie ein Wort wählten, das verhältnismäßig frei von Assoziationen mit den traditionellen Verboten der Götzenverehrung war – sie umgingen Wörter wie *pesel*, *masseka*, *semel*, *t'muna* und schränkten *selem* selbst ein mit dem etwas schwächeren *d'mut*, Ähnlichkeit. Aber die Neuheit und Kühnheit bleiben trotzdem bestehen.

Welchem Ziel diene diese Kühnheit, was bezweckte die Neuheit? James Barr, ein schottischer Alttestamentler, hat einen neuen Blickwinkel für dieses Thema gefunden, indem er die Schriften der Priester mit dem fast gleichzeitigen Deuterocesaja verglichen hat.¹⁸ Es gibt deutliche Ähnlichkeiten zwischen beiden: dieselbe Betonung der Schöpfung, dieselbe universale Sicht, derselbe nachdrücklich vorgetragene Monotheismus und dieselbe Gewißheit, daß der Gott Israels unvergleichlich ist. Deuterocesaja stellt die theologische Forschung jedoch vor ein ziemliches Problem. Wie Barr hervorhebt, versteift er

15 Vgl. P. Humbert, La relation de Génèse 1 et du ps. 104 avec la liturgie du nouvel An israélite, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuse 15 (1935). Eine gute Darstellung des wahrscheinlichen Einflusses des Neujahrsfestes auf das Leben Israels findet sich bei J. J. Eaton, Kingship and the Psalms. London 1976.

16 G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen 1933, S. 425.

17 Vgl. G. van der Leeuw, Wegen en grenzen. Studie over de verhouding van religie en kunst. Amsterdam 1932. Engl. Übersetzung: Sacred and Profane Beauty. London 1963, S. 306-307.

18 Vgl. J. Barr, The Image of God, a.a.O.

sich so sehr auf seine Gegnerschaft gegen geschnitzte Bilder und bestreitet so nachdrücklich jede Analogie mit Gott auf seiten der Welt (»Mit wem wollt ihr mich vergleichen? Wem sollte ich ähnlich sein? spricht der Heilige«¹⁹), daß es zweifelhaft wird, ob Gott sich in seiner Schöpfung überhaupt der Erkenntnis zugänglich macht. Deuterocesaja braucht sich nicht um eine Antwort auf diese Frage zu quälen, denn die Art seines Schreibens ist weit entfernt von einer geordneten Darstellung der Welt und des Menschen. Aber die Priester mit ihrer völlig anderen Aufgabe konnten kaum darum herkommen. Wir können die Metapher vom Bild in Genesis 1 als ihre Antwort auf die vielleicht durch die Schriften von Jesaja hervorgerufene Frage betrachten: Gibt es irgendetwas in der Welt, das in Beziehung zu Gott steht als mögliche Grundlage für ein Erschließen, denn das setzt unsere Überlieferung über seine Gegenwart ja voraus? Ihre Antwort ist: Ja, wahrhaftig, der Mensch selbst, denn Gott hat ihn »in seinem Bilde« erschaffen.

Die Bilderverbote

Für den klassischen Jahwismus, wenn nicht sogar für alle Menschen und alle Gegenden im alten Israel, war das Anfertigen von Kultbildern von Jahwe völlig unvereinbar mit allem, was man von Gottes Sein und Willen glaubte. Welche Formen nahm also die sich daraus ergebende Feindschaft an, und welche theologischen Fakten lagen ihr möglicherweise zugrunde? Wir stellen wiederholt fest, daß das Alte Testament hier an zwei Fronten kämpft, und es ist wichtig, sie zu unterscheiden, wenn man die Schlacht beobachten will. Zunächst gibt es in den Texten, die sich mit heidnischem Kult befassen, eine zunehmende scharfe Feindschaft gegen die heidnische Gottesverehrung in Bildern bei den benachbarten Nationen Israels. Mit Recht setzen wir dies mit einem Wandel in der Art zu glauben in Beziehung. Die Überzeugung, daß die Stämme, denen Jahwes huldvolle Taten zuteil wurden, die erwählt, im Schilfmeer vor ihren Feinden gerettet und in das Land Palästina geführt worden waren, keinen anderen Gott als Jahwe verehren durften (Mosaischer Jahwismus), reifte zu dem Glauben, daß Jahwe das einzige, alles umfassende Subjekt des Göttlichen ist (der prophetische Jahwismus des Exils und des nachfolgenden Judentums). Die Bilderverehrung der Heiden ist demnach sinnlos, denn die heidnischen Gottheiten sind bloß Luft, »Eitelkeit«, falsche Vorstellungen.²⁰ Der Spott darüber, daß der heidnische Gottesverehrer eine Vorstellung von seinem Gott habe, die sich mit dem physischen Gegenstand vor ihm deckt, enthält ein Großteil Karikatur. Indem diese Texte das physikalische Äußere des Kultbildes hervorheben (der beschmierte Holz-

¹⁹ Jes 40,25.

²⁰ Ps 135,15; Jes 44; Weish 13,10-19; Brief von Jeremiah; Bar 6.

klotz, die ungefüge behauene Steinmasse) und nicht das erahnte oder ästhetische ›Objekt‹, das der Heide ja eigentlich betrachtet, erinnern sie deutlich an die raffiniert intellektuelle und rationalistische Kritik der heidnischen Welt in Griechenland und Rom. Horaz zum Beispiel muß die auch in ihm immer noch mächtige Erfahrung der Annäherung an das Göttliche in Form von Bildern innerhalb seiner Kultur in sich übertönt haben, als er in den *Satiren* spottete: »Einst war ich ein Feigenbaum, nutzloses Holz, als der Tischler, nach einigem Zögern, ob er einen Stuhl oder einen Priapus aus mir machen sollte, sich für den Gott entschied.«²¹

Man hat darauf hingewiesen, daß nach der Logik der heidnischen Religion solche Argumente – daß nämlich das Bild notwendigerweise wirkungslos ist, weil es aus Stoff und von Menschenhand gemacht ist – nichts beweisen.²² Für den Anbetenden beweist die längst abgeschlossene Herstellungsgeschichte des Bildes aus toter Materie genausowenig, daß es jetzt kein Gefäß der göttlichen Gnade ist, wie die früheren Stadien eines Körpers beweisen, daß er jetzt unbelebt ist. Die entscheidende Frage ist vielmehr die nach der Authentizität der Riten, die das Bild mit der Gegenwart und Macht des Heiligen aufladen sollen. Israels Überzeugung, wie wir sie in Deuterocesaja, im Brief des Jeremiah und dem Buch der Weisheit finden, ist, daß keiner anderen religiösen Praxis die Macht eines solchen Erhebens in die Sphäre des Echten verliehen worden ist außer – durch reine Gnade – Israel selber.

Wir kommen dem Zentrum des israelitischen Bilderverbotes näher, wenn wir die biblischen Texte mit Verboten von Jahwebildern betrachten. Das zweite der Zehn Gebote in Exodus 20 ist der erste Text, der uns beschäftigen sollte. Während Form und Bundschließung dieser Gebote ohne weiteres ins Zeitalter des Moses gehören könnten, glauben die meisten Kommentatoren, daß der Text in einem Prozeß der Anpassung an die sich ändernden Bedingungen des Lebens in Israel verändert worden ist. Damit ergibt sich die Möglichkeit, daß das Bilderverbot einer späteren Zeit als der des Moses angehört, vielleicht der Zeit, als es Kontakte gab zwischen einer intellektuell hochstehenden, städtischen israelitischen Bevölkerung und der Kultur von Kanaan in Palästina und den Küstenstädten des Mittelmeers, die wir in die Zeit der getrennten Königshäuser in Israel und Judah datieren können. Kam es damals zum Bilderverbot, weil man die Reinheit des jahwistischen Glaubens vor einem unkontrollierten, zügellosen Synkretismus bewahren wollte?

In den ältesten Strata des Buches Richter können wir – unter den glücklicherweise unsystematischen Redigierungsversuchen des deuteronomischen Historikers – in der Zeit vor dem Königtum Anzeichen finden für einen

21 *Satiren* I, 8,1.

22 Vgl. E. Bevan, *Holy Images*. London 1940, S. 38.

Jahwismus, der Bilder verwendete. Die fraglichen Geschichten gehören zu einer Periode, in der es klar wurde, daß der Glaube an Jahwe und die Religion von kosmischem Tod und Wiedergeburt des Lebens und der Fruchtbarkeit, die sich um den kanaanitischen Erlösergott Ba'al konzentrierte, schlechthin unvereinbar waren. Der Held Gideon trägt zum Beispiel den Namen *Jerubba'al*, ›Möge Ba'al eintreten für (den, der seinen Namen trägt)‹, aber eine volkstümliche Etymologie, die an die biblische Quelle angehängt ist, verkehrt geschickt diese Bedeutung in ›Ba'al muß gegen ihn sprechen‹. Gideon bricht eindeutig mit der Verehrung des Ba'al, er reißt seinen Altar und die heilige Baum-Säule ein. Aber dann benutzt er die goldenen Ringe aus der Kriegsbeute seiner Truppen, um einen *ephod* für Jahwe zu machen, den er dann in seiner Stadt Ophrah aufstellt.²³ Ähnlich nimmt auch Micah in einem sehr alten Anhang zu dem Buch einen Leviten als Priester, also einen Hüter der mosaischen Tradition, aber er errichtet auch einen silbernen *ephod* auf dem Berge Ephraim, wo er ein ›Haus Gottes‹ hat.²⁴ Alte Quellen aus Assyrien und Ugarit lassen uns vermuten, daß ein *ephod* in Form und Aufgabe dem griechischen *ependytes* gleicht, einem Mantel oder Umhang für ein Bild, im allgemeinen mit Sternen übersät als Symbol des Firmamentes, das ja als Gewand der Götter galt.²⁵ Der Jahwismus aus der Zeit der Richter konnte sich also anscheinend in Kunstwerken ausdrücken, die die himmlische Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes von Israel darstellten. Im Jakob-Zyklus von Legenden im Buch Genesis hören wir auch von Bildern, die den Namen *teraphim* hatten; es waren dies wahrscheinlich die Bilder vom »Gott des Vaters«, dem schützenden Gott der patriarchalischen Gruppe, der keinen Namen hatte als den von seiner Beziehung zu den ihn Verehrenden.²⁶ Wahrscheinlich waren diese Bilder in der patriarchalischen Religion, die der Explosion des mosaischen Jahwismus während der Eroberung vorausging, Bilder, die ein Mann mit sich tragen konnte, wenn er seinen kultischen Pflichten nicht an den heiligen Stätten nachkommen konnte, wo der Gott der Väter schon von hebräischen Gruppen, die bereits vor der großen Invasion aus dem Süden dort zu Hause waren, verehrt worden war. Diese Geschichten wurden überliefert von einem Schreiber aus Juda, der mit der mosaischen Tradition gut vertraut war und der unter dem Namen der »Jahwist« bekannt ist. Ist das mosaische Bilderverbot also eine Erdichtung aus der Phantasie späterer Schreiber, die sich verwirren ließen durch den Angriff der Propheten gegen die Bilder unter den Königen? Sollte es so sein, daß sich Menschen

23 Ri 8,27.

24 Ri 17.

25 Vgl. H. Thiersch, *Ependytes und Ephod: Gottesbild und Priesterkleid im alten Vordasien*. Stuttgart 1936, S. 120.

26 Gen 31,10-21. 31-35.

diese für Religionsgeschichte gehaltene Passage ausdachten, weil sie sich sagten, daß, weil dies und jenes jetzt als Gottes Wille galt, es immer als Gottes Wille gegolten haben müsse? Gewiß, Beweise dafür, daß es bilderfreundliche Richter gab und daß Legenden über bilderfreundliche patriarchalische Gestalten von den späteren Jahwisten ohne Verlegenheit weitergegeben werden konnten, gehören zu den unbestrittenen Fakten der alttestamentlichen Forschung. Aber die Fakten interpretieren sich nicht selbst. Das fragliche Material beweist nicht notwendigerweise, daß der Kult des Jahwismus jemals etwas anderes als bildlos war, außer in Zeiten von zügellosem Synkretismus und von Korruption.

Zur Bestätigung dieses Punktes können wir uns dem Buch Deuteronomium zuwenden. Mitten unter dem predigthaftern Abschnitt über die Reform von Israel findet sich ein viel älterer Text, der unter dem Namen Sichemitischer Dodekalog bekannt ist. Er enthält die älteste Formulierung eines totalen Bilderverbotes.²⁷ Diese Serie von Flüchen wurde wahrscheinlich auf dem Höhepunkt eines Pilgerfestes vor der Gemeinde verkündet. Es läßt sich daraus entnehmen, daß ein Pilger sehr wohl ein Bild von Jahwe zu Hause haben konnte, um seine private Verehrung vor ihm zu verrichten. Das Verbot des Fluches spricht die Gewohnheiten und Überzeugungen der Priesterschaft am offiziellen Heiligtum aus. Für sie ist die Verehrung Jahwes ohne Bild; also machen sie die Annahme der Bildlosigkeit zur Bedingung des Zutritts zum Heiligtum. Im Dekalog von Exodus 20 wird der Bann ausgesprochen mit Bezug auf die Verehrung anderer Götter als Jahwe, denn die ist im ersten der Zehn Gebote untersagt. Exodus 20 untersagt die Darstellung Jahwes in einem Bild, das einer anderen Gottheit angehört, und ist daher nuancenreicher und zweideutiger als sein Gegenstück in Deuteronomium. Ein Lösungsvorschlag ist, daß das Verbot in dieser stärker eingeschränkten Form in eine viel spätere Zeit gehört, als Jahwe in den Formen und Vorstellungen verehrt wurde, die in dem Kult des Ba'al zur Anwendung kamen, etwa in der Zeit Hoseas im achten Jahrhundert.²⁸ Aber gewiß ist es ebensogut möglich, daß sich die nachdrückliche Betonung der Verworfenheit von Vorstellungen von Jahwe in Symbolen, die von den »Himmeln oben, der Erde unten und den Wassern unter der Erde« genommen sind, gegen die theriomorphen Götter Ägyptens richtet. Das ist sogar noch wahrscheinlicher, denn ein allgemeines Verbot von Tierformen wäre etwas übertrieben, wenn der einzige Feind in Sicht die Stierbilder Jahwes gewesen wären, deren Künstler Anleihen bei den Symbolen der großen Kraft Ba'als gemacht hatten. A priori erscheint es glaubhafter, daß ein stärker eingeschränktes Bilderverbot als das in Deuteronomium und seiner Quelle früher kam, nicht später. Es ist leicht, solche Verbote strenger

27 Deut 27,11-26. Vgl. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I. München 1957, S. 214.

28 Ebd., S. 216.

zu machen, aber weniger leicht, sie zu lockern. Das bedeutet, daß das Bilderverbot in den Zehn Geboten nicht später als die letzten Jahre des nördlichen Königreiches sein kann, der Zeit also, als die Stierbilder auf dem Thron des unsichtbaren Jahwe in den Tempeln von Dan und Bethel zum erstenmal angegriffen worden sind. Obwohl wir nun nicht sicher sein können, daß die Religion des Moses selbst bildlos war, ist es ziemlich wahrscheinlich, daß das zweite Gebot seine Lehre wiedergibt und daß damit der Gebrauch von Motiven und Bildern aus der kultischen Kunst von Ägypten mit dem Bann belegt wurde. Wir können aber sicher sein, daß die Priesterschaft des offiziellen Heiligtums in Israel, die Männer, denen die Erhaltung und Weitergabe der mosaischen Tradition anvertraut war, totale Bildlosigkeit lehrten und praktizierten. Einige von ihnen erinnerten daran, als sie – in großer Sorge über die abweichende liturgische Kunst des nördlichen Königreiches in den Jahren seines Niedergangs – das Deuteronomium schrieben. Indem sie die Worte dem Moses selbst in den Mund legten, taten sie alles, um die Bildlosigkeit für die Zukunft Israels verbindlich zu machen.

Was war der theologische Grund für dieses Verbot? Der Schreiber von Deuteronomium spricht davon bei der Offenbarung auf dem Sinai. »Der Herr sprach zu euch mitten aus dem Feuer. Ihr hörtet den Donner der Worte. Eine Gestalt habt ihr nicht gesehen. Ihr habt nur den Donner gehört.«²⁹

Israel sah Gott nicht auf dem Sinai. Es hörte bloß das Echo seiner Stimme im Donner und im Ohr Mose, des Propheten. Selbst wenn dies »nur eine Begründung aus der Geschichte und keine Erklärung ist«,³⁰ so ist es doch sicherlich ein Grund dafür, den Angriff auf Bilder auf den Wunsch zurückzuführen, Gottes Transzendenz zu bewahren. Die Auswahl der Bilder ist Gottes Sache, nicht die der Menschen. In der Erzählung der Ereignisse am Sinai im Buch Exodus bereitet der Erzähler, nachdem er die zehn Worte wiedergegeben hat, die das Verbot des Moses enthalten, die Bühne für die weiteren Gebote im Buch über die Bundesschließung, indem er herausstellt, daß der Gott, mit dem die Kinder Israels zu tun haben, »in dichter Finsternis« wohnt.³¹ Jahwe zeigt sich nicht unvermeidlich und unentrinnbar in Natur und Geschichte, so als gehörten diese zu seinen Seinsweisen. Er transzendiert sie souverän, wie machtvoll er sich diese Welt auch immer unterwirft. Er steht Israel nicht zu Gebote, sondern schenkt sich frei und erschließt sich auf die Art, die ihm – nicht dem Menschen – gefällt. So wenigstens hat ein bedeutender theologischer Schreiber in Israel die Bildlosigkeit seines Volkes erklärt. Die Sicht des Deuteronomisten wirft ein helles Licht auf den allgemeinen Angriff auf Bilder unter den Völkern, den wir festgestellt haben

29 Deut 4,12.

30 G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, a.a.O., S. 216.

31 Ex 20,21.

und der in der Zeit zwischen den beiden Testamenten ein Gemeinplatz in der Apologetik des jüdischen Glaubens war.

Vladimir Lossky, auch er – wie der priesterliche Schreiber – ein Theologe im Exil, aber diesmal in der russisch-christlichen Diaspora des zwanzigsten Jahrhunderts, äußerte folgendes zu Israels Verweigerung des Bildes: »Wenn er (der Herr von Israel) Bilder ausschließt und die Neugier jener verdammt, die fürwitzig seine transzendente Natur ausspionieren wollen, dann deshalb, weil die Initiative für die Offenbarung ihm allein zusteht in der Geschichte seines auserwählten Volkes.«³²

Aber, so geht unsere Darlegung jetzt weiter, die göttliche Meisterschaft der ›Daseinsform seiner Diener, der Propheten‹, ermöglicht es besonders bevorzugten Jahwisten so aufzutreten, daß sie in ihrer Person und auf ihrem Antlitz den Sinn ausdrücken, den Gott seinem Volk mitzuteilen wünscht. Durch die Erfahrung der Propheten als Gottesknechte, die Zeichen von Gottes Taten und Gegenwart für sein Volk waren, wurde in Israel eine Glaubensstruktur geschaffen, die offenzulegen den Priestern in ihren Schriften gelang. Der Mensch selber kann nun ohne die Gefahr des Mißverständnisses erkannt werden als ›im göttlichen Bilde‹ lebend.

Die Propheten in der Form von Gottes Pathos

Der ›Theomorphismus‹, das ›Nach-Gott-geformt-Sein‹, Israels Auffassung des Menschen, ist am deutlichsten in den Propheten ausgedrückt. Ein moderner jüdischer Philosoph, Abraham Heschel, hat unsere Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß es unzulänglich ist, das Zeugnis der Propheten lediglich als ›Wort‹ zu behandeln. Wort, Orakel, Lehre des Propheten, erklärt er, ist immer erfüllt von dem ›Pathos‹ des Lebens dieses Menschen. Heschel zieht gegen eine Auffassung des klassischen israelitischen Prophetentums zu Felde, die den Anteil des Propheten bei der Prophezeiung übersieht und auf der absolut objektiven und übernatürlichen Natur des Prophetentums besteht. Gleichmaßen jedoch wendet er sich gegen die Sorte von psychologischem Imperialismus, der die Prophezeiung ausschließlich aus dem inneren Leben des Propheten ableitet und übersieht, daß dieser bei vollem Bewußtsein mit einer Wirklichkeit konfrontiert ist, die von ihm unabhängig ist. Dies sind die beiden entgegengesetzten Irrtümer, die einander als Reaktionen zu bedingen pflegen. Gewiß sollten wir eher mit dem Leben des Propheten beginnen in der Form, in die es durch Gottes Hand gebracht wurde. Das Wahrnehmungsmuster der prophetischen Vision hängt weitgehend von dem existentiellen Lebensmuster des Propheten ab. Seine Vision ist ein Teilhaben an Gottes Perspektive auf die Welt, gesehen von und

32 V. Lossky, *The Theology of the Image*. Sob 3.22 (1957-1958), S. 515. Vgl. auch ders., *In the Image and Likeness of God*. New York 1974, S. 133.

aus der Perspektive der persönlichen Situation des Propheten. Es ist eine »existentielle Exegese aus göttlicher Perspektive«. ³³

Die grundlegende Erfahrung des Propheten, die Heschel in seiner Abhandlung ›The Prophets‹ so glänzend erstehen läßt, ist ein Teilnehmen an den Gefühlen Gottes. Es ist eine Kommunion mit dem göttlichen Bewußtsein, bewirkt durch die persönliche Teilnahme am göttlichen Pathos. Ob diese affektive Zuwendung Gottes für sein Volk Israel sich als Liebe oder Barmherzigkeit, Enttäuschung oder Zorn kundtut, das Gefühl zeigt die ›tiefe Intensität der göttlichen Innerlichkeit‹. Durch Sympathie, ja geradezu eine ›Solidarität im Pathos‹ wird das Gefühlsleben des Propheten in das göttliche assimiliert. In seinem persönlichen Sein findet er die konkrete Verkörperung von Gottes Verhältnis zu Israel. Er ist ein Mensch, der nicht nur sein eigenes Leben durchlebt, sondern auch Gottes Leben. Die Sensibilität, die das Charakteristikum der Sympathie des Propheten ist, befähigt diesen Menschen, Gottes Stimme zu hören und Gottes Herz zu fühlen.

Das göttliche Pathos ist wie eine Brücke über den Abgrund, der den Menschen von Gott trennt. Es bringt es mit sich, daß das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht dialektisch, nicht von Gegensatz und Spannung charakterisiert ist. In seinem innersten Wesen ist der Mensch nicht die Antithese des Göttlichen, obwohl er in seiner tatsächlichen Existenz trotzig und aufrührerisch sein mag. Die Tatsache, daß die Einstellung des Menschen das Leben Gottes beeinflussen kann, daß Gott in enger Beziehung zur Welt steht, weist auf eine gewisse Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf hin. Die Propheten betonen nicht nur die Gegensätzlichkeit von Gott und Mensch, sondern auch das Verhältnis der Gegenseitigkeit, das sich aus Gottes Bindung an den Menschen herleitet, nicht nur aus dem Sich-Verpflichten des Menschen gegenüber Gott. Die Ungleichheit zwischen Gott und Welt wird in Gott überwunden, nicht im Menschen. ³⁴

Heschel führt den Begriff ›theomorphe Anthropologie‹ ein im Zusammenhang mit dem zentralen Gebot des Heiligkeitskodexes, der ein entscheidender Text der Priesterschule ist: »Ihr sollt heilig sein, denn ich, der Herr euer Gott, bin heilig!«

Die Passion des Propheten ist theomorph, denn sie drückt den Ruf nach einem Dasein aus, das das Pathos Gottes gegenüber dem Menschen wiedergibt. Der Prophet teilt die Heiligkeit Gottes, indem er in einer Beziehung zu Israel steht, die der Gottes gleichförmig ist. Dieser Prozeß beginnt, wenn das göttliche Pathos das innere Leben des Propheten überwältigt, sein Herz und seinen Verstand in Besitz nimmt. Dennoch könnte den Propheten nichts fremder sein als die Einprägung eines religiösen Gefühlslebens um seiner

33 A. J. Heschel, *The Prophets*. New York 1962, *passim*.

34 Ebd., S. 9.

selbst willen, einer Art jahwistischer *éducation sentimentale*. Der Prophet hat eine Aufgabe zu erfüllen. Sein Leben muß seinem Gefühl eine öffentliche und sichtbare Form geben, so daß er ein Zeichen sein kann für die Gegenwart Gottes in Israels Geschichte und für die Forderungen, die er an das Volk stellt. Das Mitleiden des Propheten führt zu einer Spannung zwischen dem Sinn für das, was ist, und dem Sinn für das, was sein sollte. Diese findet ihre Lösung und ihr Ziel in Ereignissen in der Öffentlichkeit, in der Umgestaltung Israels, wie es vor dem lebendigen Gott steht. Die Existenz des Propheten findet also *in foro publico* statt. Ja es wird nicht nur auf dem Forum der Öffentlichkeit gelebt, es hat wesensgemäß eine öffentliche Form, eine sichtbare Gestalt und Ordnung, die sich in den »Zeichen« konzentriert, die die großen Propheten als ritualisierten Ausdruck ihrer Lebensaufgabe und ihres Dienstes ausagierten. So drückte zum Beispiel Jesajas »Zeichen«, als er nackt und barfuß durch die Straßen Jerusalems wanderte, das göttliche Leiden aus, von dem er auch predigte, Gottes Verlassensein durch den Hochmut und die Torheit Judahs.³⁵ Andere Beispiele finden sich verstreut in den Schriften von Jeremiah und Ezechiel.³⁶ Diese Momente ausagierten Gleichnisses beziehen ihre Kraft aus dem größeren ausagierten Gleichnis, nämlich dem gesamten Leben des Propheten. Die Form dieses Lebens verkörpert ein Pathos von unendlich liebevoller, sittlich und religiös fordernder Sorge, in der menschliche Gefühle und Interessen in all ihrer Endlichkeit ihre Funktion haben. Aber, so meint Heschel, solche absolute Selbstlosigkeit und geheimnisvoll unverdiente Liebe, wie wir sie in dem Leben der Propheten finden, sind dem Göttlichen näher als dem Menschlichen. Wenn diese Charakteristika also wirklich den hebräischen Propheten zugeschrieben werden, dann wird das Alte Testament Zeuge dessen, daß diese Männer von Gott huldvoll mit den Attributen des Göttlichen begabt worden sind.

Wenn wir das theomorphe Bild des Menschen in der hebräischen Bibel und ihr anthropomorphes Sprechen von Gott zusammenhalten, dann finden wir uns in der Gegenwart von »Anzeigen eines Gottes, der dem Menschlichen nicht fremd ist, sondern in Teilnahme an der Geschichte des Menschen sich Menschliches zugesellt.«³⁷ Das Erbe eines anthropomorphen Redens über Gott ist in Israel nicht, wie hellenisierte Juden wie Philo anscheinend angenommen haben, ein unkritisch übernommener und bewahrter Rest

35 Jes 20.

36 Zu den Gleichnissen in der Geschichte des Jeremiah gehören der Mandelbaum und der Topf, 1,11-14; das verborgene Lendentuch, 13,1-11; der Töpfer, 18,1-12; der Krug, 19; die Feigen, 24; das Joch, 27-28; der Kauf des Feldes, 32. Im Leben des Ezechiel finden wir den belagerten Ziegel, 4,1-3; das rationierte Brot, 4,9-17; die Haare, 5; die Pantomime des Exils, 12,1-20; den Topf, 24,3-14; die beiden Holzstücke, 37,15-28.

37 U. Mauser, Gottesbild und Menschwerdung, a.a.O., S. 17.

altertümlichen Glaubens. Vielmehr enthält es eine bewußte theologische Aussage, das Bekenntnis zu dem Gott, der in der Form des Menschlichen gegenwärtig ist.³⁸

Wir wollen uns nun zwei solcher ›Bilder‹, die Träger der göttlichen Selbsterschließung sind, genauer ansehen, nämlich den Propheten Hosea und den Propheten Jeremia. Hoseas ›Offenbarung‹ wird in einer menschlichen Erfahrung gemacht, in der, wie Wheeler Robinson fein bemerkte, »die zu offenbarende Wahrheit erst geschaffen« wird.³⁹ Seine Lehre erwächst aus der Form seiner Beziehung zu Gomer, seiner Frau. Sie heiratete Hosea, obwohl sie vorher lange Zeit mit vielen Männern verkehrt hatte, und dankte ihm, indem sie an der kultischen Prostitution bei den Tempeln des Ba'al teilnahm. Seine Treue ihr gegenüber trotz ihrer Untreue zeigt das Muster, nach dem nach Meinung des Hosea sein ganzes Leben geformt war. In dieser Form erkennt er ein Erschließen von Jahwes Zielen für Israel, und dabei findet er Gott offenbart als den Gott der Gnade. Gerade so, wie Hoseas anhaltende Liebe für Gomer alle bloß vernünftige menschliche Berechnung übersteigt und die Grenzen des israelitischen Strafrechts weit hinter sich läßt – dort war einer Ehebrecherin ein ganz anderes Los zugeordnet –, so gehört Gottes Liebe zu der Hure Israel zum Geheimnis seines innersten Seins, menschlichem Rätseln verschlossen. »Ich traue dich mir an auf ewig; ich traue dich mir an um den Brautpreis von Gerechtigkeit und Recht, von Liebe und Erbarmen, ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue: Dann wirst du den Herrn erkennen.«⁴⁰

Hoseas Lehre ist keine beliebige allegorische Pirouette, die er auf der Bühne seines Lebens drehte. Vielmehr erkennt er in der Form seines Lebens, in dem sinnvollen Muster, das sich aus dem anscheinend völlig ungeeigneten Rohstoff ergeben hat, aus stürmischen Ereignissen und noch stürmischeren Gefühlen, den genauesten Ausdruck von Gottes Pathos für sein Volk. Er sieht in der Form seines Lebens das Sakrament oder Bild dieses Pathos, seine sichtbare Offenbarung.

Das ist bei Jeremia noch auffälliger. Hier hat sich das Verhältnis zwischen Gottes Pathos und der Existenzform des Propheten direkt literarisch manifestiert in Fragmenten von autobiographischen Gedichten, die über das ganze Buch Jeremia verstreut sind. Jeremia fühlte, daß er ›ein Gedanke Gottes‹ gewesen sei,⁴¹ bevor die göttlichen Hände seine Glieder nach dem Muster dieses Gedankens formten. Dieses Formen Gottes brachte das gesamte

38 Vgl. I. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*. Berlin 1938, S. 198.

39 H. Wheeler Robinson, *The Cross of Hosea*, in: ders., *Two Hebrew Prophets: Studies in Hosea and Ezekiel*. London 1948.

40 Hos 2,21-22.

41 Jer 20,14-18, wo der Fluch über die vorgeburtliche Existenz des Propheten in Wirklichkeit eine Anklage gegen Gott ist, weil er Jeremia für dieses Geschick gemacht hat.

Schicksal mit sich, mit dem er so menschlich und erbittert kämpfte. Nach seinen eigenen Worten wurde er zu einer sichtbaren ›belagerten Stadt‹ vor den Augen des ganzen Volkes.⁴² Gequält durch einen starken geistlichen Konflikt, Anwalt Israels, aber auch sein Ankläger wegen seiner Schuld, fand er sich in der Situation, daß er gegenüber seinen Zeitgenossen das göttliche Pathos für sie ausdrückte. Möglicherweise hat das Vorbild seines Lebens die Schilderung der Gestalt des Gottesknechtes bei Jesaja beeinflusst und damit die jüdische Vorstellung vom erwarteten göttlichen Mittler, ›er der kommt‹, zutiefst beeinflusst.⁴³ Jeremiah drückte auf unvergleichliche Art die Spannung in Gott aus zwischen dem Willen, Erlösung zu gewähren, und dem, Gerechtigkeit walten zu lassen. Jeremiah ist hier immer »das menschliche Bild von Gott, der an Israel leidet, weil er es liebt und doch richten muß«.⁴⁴

Dieser Aspekt der Offenbarung ist nicht auf die prophetischen Bücher beschränkt. Ähnlichkeiten mit den Gestalten, die wir kurz betrachtet haben, gibt es bei der Darstellung des Moses im Pentateuch und in der Gestalt des Königs David im Psalter. Aber das Entscheidende scheint bereits gesagt. Aufgrund der Interpretation ihrer Erfahrungen stellen sich Hosea und Jeremiah als lebende ›Bilder‹ Gottes heraus. In der Form ihres Lebens erschließen sie den Gott, von dem und für den sie in ihren Prophezeiungen sprechen. Bei dem Bemühen zu erkennen, wie sie das Wissen über die Eigenart Gottes mitteilen, kommt uns die Idee des Kunstwerkes, von Rohstoff, der durch Auswahl und Komposition eine eindrucksvolle Gestalt erhält, die sich deutlich von ihrem Hintergrund abhebt, eine ›bedeutungsvolle Form‹. Sie erschließen Gott als den Künstler ihres Lebens. Das erinnert uns daran, daß ein großer Exponent des prophetischen Glaubens aus dem Bereich der Philosophie, Sören Kierkegaard, einmal die Hoffnung ausdrückt, mit seiner ganzen Subjektivität eine ›Geste‹ zu machen. In *Der Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel* sagt er, wenn ein Mensch die Fähigkeit hätte, ein Apostel zu werden, dergestalt, daß die ganze Tiefe seiner Subjektivität in eine Funktion des Einen, der ihn gesandt hat, verwandelt würde, dann könnte es ihm möglich werden, das Paradox des Glaubens glaubhaft zu machen auf wahrhaft christliche Weise – das Paradox nämlich, daß Gott für den christlichen Glauben ein bestimmter Mensch ist, dieser bestimmte Mensch, der sich in der Geschichte verloren hat.⁴⁵

42 Jer 1,18.

43 Vgl. Jer 20,9 mit Jes 50,5 und Jer 11,19 mit Jes 53,7. Jeremiah ist, wie der Knecht bei Jesaja, frei von der Schuld des Volkes, identifiziert sich jedoch damit; so bleibt Jeremiah auch nach dem Fall der Stadt in Jerusalem.

44 U. Mauser, Gottesbild und Menschwerdung, a.a.O., S. 110.

45 Vgl. S. Kierkegaard, En literair Anmeldelse: To Tidsaldre. Kopenhagen 1846. Engl. Übersetzung: *The Present Age, and Two Minor Ethico-Religious Treatises*. London 1940, S. 136-163.