

Die Ambivalenz und Unverfügbarkeit Gottes im Alten Testament – Impulse für unser Sprechen von Gott

Jede christliche Rede und theologische Aussage von Gott ist zurückverwiesen auf das Zeugnis der Schrift. Die im Alten und Neuen Testament bezeugten Erfahrungen der Menschen mit Gott bilden die bleibende Grundlage unseres Glaubens und unserer Gottesrede. Dabei bildet das rettende Handeln Gottes im Exoduseignis gleichsam die Mitte des Alten Testaments; hier lassen sich zentrale Aspekte der biblischen Rede von Gott erschließen.

1. Rede von Gott im Exoduseignis als normative Gründungsgeschichte Israels

„Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus“ [Ex 20,2; Dtn 5,6]. Diese Selbstvorstellung Jahwes mit der Erinnerung an das Exoduseignis eröffnet programmatisch den Dekalog, der im Kontext des Exodusbuches die verbindliche Bundesurkunde zwischen Jahwe und seinem Volk Israel bildet.¹

Die Betrachtung der biblischen Erzählung vom Exoduseignis führt zu der hermeneutischen Einsicht: Es geht gar nicht um Vergangenes, sondern es geht immer um die jeweilige Gegenwart, ihr Selbstverständnis, ihre Vergewisserung. Die Bedeutung der Texte liegt nicht in der scheinbaren Historizität des Erzählten, sondern sie liegt bei der ausgesprochenen und vermittelten Theologie. Alle erzählten Szenen und Begebenheiten vermitteln, gleichsam als narrative Theologie, Einblicke in das Wesen Gottes und in den Glauben und haben darin ihre Bedeutung. Der jüdische Autor Michael Walzer drückt dies so aus:

„Was geschah wirklich? Wir wissen es nicht. Wir haben nur diese Geschichte, die Jahrhunderte nach den in ihr geschilderten Ereignissen niedergeschrieben wurde. Aber ihre erzählte Geschichte ist wichtiger als die Ereignisse; und die Geschichte ist immer wichtiger geworden, während man sie wiederholte, über sie nachdachte, sie in Diskussionen zitierte und in der Folklore ausmalte. ... Der Exodus gehört zu einem Genre religiöser und juristischer Texte, das für eine öffentliche, immer neue Lektüre und für eine analoge Anwendung bestimmt ist“ [Walzer 1995, 17].

¹ Analog zur assyrischen und babylonischen Rechtspraxis sind die beiden steinernen Tafeln als öffentliche Urkunde des Bundesschlusses zu deuten. Das Zerbrechen der Tafeln bedeutet dann, analog zur assyrischen Praxis, das Ungültigmachen des Rechtsaktes [vgl. Dohmen 1985, 134-136.138; Leicht 2003, 2 L 15].

Die Exodusgeschichte bekommt damit beispielhaften und *normativen Charakter*. Sie beschreibt nicht nur, was einmal in der Vergangenheit geschah. Sie ist vielmehr als *stets aktuelles Gründungsgeschehen* zu verstehen. Israel wird immer wieder neu als Volk Gottes gegründet, indem es sich auf den Exodus-Gott einlässt und sich jeweils neu befreien lässt. Heute und hier will Jahwe aus ‚Ägypten‘ herausführen.

Das Buch Exodus in seiner heutigen Endgestalt ist Ergebnis der nachexilischen Pentateuchredaktion. Die Kompositionsstruktur zeigt es als einen programmatischen theologischen Entwurf, in dem das exilisch-nachexilische Israel, das von der Exoduswirklichkeit weit entfernt zu sein scheint, um seine Identität ringt [Weimar/Zenger 1975, 88f.; Leicht 2003, 2 L 5-2]. Ein Blick auf Anfang und Ende des Exodusbuches lässt den Spannungsbogen dieser ‚Gründungsgeschichte Israels‘ erkennen: Der Anfang zeigt Israel unter der Zwangsherrschaft Pharaos [Ex 1,8-22], als Symbol für die pharaonenhaften Mächte der Unterdrückung, Unfreiheit und Menschenverachtung, die die Lebensgemeinschaft des Volkes zerstören. Am Schluss steht ein Kontrastbild: Jahwe inmitten der Gemeinschaft seines befreiten Volkes, des „ganzen Hauses Israel“ [Ex 40,38], also ein Volk, das als Gemeinschaft von Freien geschwisterlich miteinander lebt, weil Jahwe seine Mitte ist [Weimar/Zenger 1975, 98f.]. Wie schon in der Urgeschichte Gen 2-4 ist auch hier die Möglichkeit des Abfalls von Gott in der Erzählstruktur vorgesehen; dafür steht die Erzählung vom Goldenen Kalb [Ex 32]. Aber auch das Vergeben Gottes wird berichtet [Ex 34]. Theologisch bedeutsam ist dabei, dass Gottes erstes Wort, seine erste Tat an Israel als Volk nicht die Forderung, sondern die Zuwendung und Rettung ist.

2. Die Offenbarung des Gottesnamens JHWH

Dies zeigt exemplarisch die Berufung des Mose am brennenden Dornbusch mit der Offenbarung des Gottesnamens, der als ‚Initialzündung‘ des Exodusereignisses eine zentrale Bedeutung zukommt. Jahwe wird hier als der eigentlich und allein Handelnde vorgestellt; *er* ist der Träger der Geschichte Israels und nicht Israel selbst, man soll und kann sich auf *sein* Handeln verlassen, nicht auf eigene Stärke [Leicht 2003, 17f.; 2-L-3].

Gott begegnet Mose im Dornbusch in der Wüste – dort, wo er es am wenigsten erwartet – ein überraschender, wandlungsfähiger Gott. Feuer ist neben Rauch, Donner, Blitzen und Erdbeben in allen altorientalischen Kulturen ein gebräuchliches Theophaniesymbol. Doch der Gott, der Mose hier entgegentritt, ist einer, der sich in all diesen Erscheinungsformen nicht zur zeigt, sondern zugleich entzieht. Er benutzt diese Erscheinungsformen, aber er bindet sich nicht an sie. Er ist ein überraschender Gott, der sich selbst vorbehält, wann und wie er sich zu erkennen gibt, so wie es auch sein Name zum Ausdruck bringt.

Im altorientalischen Denken haben Namen eine besondere Bedeutung. Sie dienen nicht nur dazu, jemanden gezielt ansprechen und benennen zu können. Den Namen einer Person bzw. Gottheit zu kennen, bedeutet auch, Macht über sie zu haben, sie sich gleichsam verfügbar machen zu können. (Dies illustriert

z.B. das Märchen von Rumpelstilzchen.) Nach altorientalischer und biblischer Vorstellung bringt der Name einer Person ihr Wesen zum Ausdruck; Namen sagen in ihrer Bedeutung etwas über ihre Träger und deren Eigenschaften, Charakteristika und/oder ihre Lebensaufgabe aus [Zenger 1998, 114f.].

In Ex 3,14 erhält als einziger Stelle im ganzen Alten Testament der Gottesname JHWH (Jahwe) eine Deutung: אהיה אשר אהיה, 'aehjaeh 'ašaer 'aehjaeh: „ich werde da sein, als der ich da sein werde“. Das hebräische Verb *hjh*, auf das der Gottesname hier zurückgeführt wird, meint: ‚sich erweisen, werden, geschehen, gegenwärtig sein, da sein, begleiten‘. Der Name JHWH entfaltet so die Verheißung des bleibenden Mitsein Gottes. Dabei handelt es sich um eine nachträgliche Deutung des vorgegebenen Gottesnamens von der Israel begründenden Exodus-erfahrung her: JHWH ist jeweils neu bei seinen Verehrern und erweist sich als schöpferisch Handelnder. (Ursprünglich geht der Gottesname JHWH wohl auf das Verb *hwj*, ‚wehen, fallen‘, zurück und kennzeichnet JHWH als Gottheit nach dem Typus eines Wettergottes; vgl. Ps 68; 2 Sam 22,7-15 u.a.). Der Name JHWH umfasst nach der Deutung des Exodusbuches vier zentrale Aspekte des Wesens Gottes:

(1) *Zuverlässigkeit*: Ich bin so bei euch da, dass ihr fest mit mir rechnen könnt. Wenn ihr mich auch nicht wahrnehmt, an meiner Existenz zweifelt, ihr dürft wissen: Ich bin bei euch da, selbst wenn ihr mich nicht mehr erkennt.

(2) *Unverfügbarkeit*: Ich bin so bei euch da, dass ihr mit mir rechnen müsst, wann und wie ich will – auch in Situationen eures Lebensweges, wo es euch stört, wo ihr lieber einen anderen Gott hättet.

(3) *Ausschließlichkeit*: Ich bin so bei euch da, dass ihr allein mit mir rechnen dürft als dem, der euch rettend nahe sein kann. Dies verlangt von euch die klare Entscheidung, damit ernst zu machen, dass ich für euch der Einzige bin, der euch Halt und Maß geben darf.

(4) *Unbegrenztheit*: Ich bin so bei euch da, dass mein Nahe-sein keine örtlichen, institutionellen und zeitlichen Grenzen kennt. Wenn ich bei euch da bin, schließt das nicht aus, dass ich sogar bei euren Feinden da sein kann. Sogar der Tod ist für mich keine Grenze, die meiner Lebenskraft Schranken setzen könnte [Zenger 1992, 11].

Die Selbstvorstellung Gottes ist dynamisch. Gott erweist sich, indem er zum Wohle seines Volkes handelt. Dies steht im Gegensatz zur gebräuchlichen Deutung des Gottesnamens in der christlichen Tradition, v.a. in der Philosophie der Scholastik: „Ich bin, der ich bin“; d.h. Gott als der ewig Gleiche, der in sich selbst Bestand hat, der auf keinen anderen angewiesen ist. Dagegen ist der Gott, der uns in den Erzählungen des Alten Testaments gegenüber tritt, ein dynamischer Gott, der sich ohne Vorbehalte einsetzt für das Wohl der Unterdrückten, an den Rand Gedrängten, deren Schreien zu ihm dringt.

Der Gottesname JHWH widersetzt sich aber zugleich dem Wunsch, Gott benennen und identifizieren zu können. Mose fragt nach dem Namen Gottes, weil er Sicherheit will, weil er darin ein Stück Identifizierbarkeit und Verfügbarkeit Gottes sucht. Der ‚Name‘, den er zugesagt bekommt: „Ich bin da als der ich

da sein werde“, ist aber kein Name im üblichen Sinn. Er ist die Verweigerung des Wunsches, den Namen Gottes zu haben, Gott benennen und identifizieren zu können. Der Name ist die Zusage von Gottes Da-Sein, das aber zugleich die Unverfügbarkeit dieses ‚Da‘ wahrhaft und einer vermeintlich eindeutigen Gottespräsenz widerspricht. Während sonst der Gebrauch eines Namens ‚magisch‘ seinen Träger in eine Ansprechbarkeit und Verfügbarkeit ‚herbeizaubern‘ will, steht der ‚Name‘ Gottes, der zugleich das Gegenteil eines Namens ist, für die Gegenwart seiner Abwesenheit [Glaser/Wieland 2002, 80]. Die Selbstvorstellung Gottes ist das Ende aller religiösen Magie: Gott lässt sich an keinen Ort magisch bannen; der Mensch kann durch keine Riten seine Gegenwart erzwingen.

Die Ambivalenz des Gottesnamens wird aufgegriffen bei Nikolaus Cusanus, in einem Dialog über den verborgenen Gott, in dem ein Christ und ein Heide versuchen, Aussagen über Gott zu machen. Auf die Frage des Heiden, ob man Gott überhaupt benennen kann, antwortet der Christ:

„Gott ist unaussprechbar, weil alles, was auch immer genannt wird, nur ein Geringes gegenüber seiner unbegreiflichen Größe ist. Aber Gott ist über alles hinaus sagbar, da er der Urgrund alles Nennbaren ist. Der anderen Namen verleiht, kann nicht ohne Namen sein“ [zit. n. Barbier-Piepenbrock 2001, 12].

Wir befinden uns also in einem Dilemma, wenn wir versuchen, Gott mit einem Namen zu benennen; dies gilt analog für den Versuch, ihn in einem bestimmten Gottesbild festzulegen. Gott bleibt für uns Menschen unfassbar, unbeschreibbar. Gott ist immer ganz anders und viel mehr, als wir Menschen uns mit unseren begrenzten Möglichkeiten vorstellen können. Der Versuch, die uns übersteigende Göttlichkeit in unsere begrenzte, menschliche Wirklichkeit zu holen, ist daher immer zum Scheitern verurteilt. Dies illustriert eine Erzählung von Nikos Kazantzakis:

„Wir hielten vor einem kleinen türkischen Kloster, in dem Derwische lebten, die jeden Freitag tanzten. ... Aus einer Zelle kam ein Derwisch auf uns zu. ... ‚Was für einen Namen gebt ihr Gott, Ehrwürden?‘ ‚Er hat keinen Namen‘, antwortete der Derwisch. ‚Gott kann man nicht in einen Namen pressen. Der Name ist ein Gefängnis, Gott ist frei.‘ ‚Wenn ihr ihn aber rufen wollt? Wenn es notwendig ist, wie ruft ihr ihn?‘ ‚Ach!‘ antwortete er. ‚Nicht: Allah. Ach! werde ich ihn rufen.‘ Ich erbeute. ‚Er hat recht‘, murmelte ich“ [zit. n. Glaser/Wieland 2002].

Dennoch haben wir Menschen immer das Bedürfnis, uns ein Bild von Gott zu machen, uns Gott vorzustellen in einer Form, die für uns begreifbar ist, um mit ihm in Beziehung zu treten. Ist das legitim – oder steht dem das alttestamentliche Bilderverbot entgegen?

3. „Du sollst dir kein Gottesbild machen“ – Legitimität von Gottesbildern?

„Du sollst dir kein Gottesbild machen“ [Ex 20,4; Dtn 5,8]. So lautet – zusammen mit dem Fremdgötterverbot „Du sollst neben mir keine anderen Götter ha-

ben“ – das Erste Gebot des Dekalogs, das unzählige Schülerinnen und Schüler im Religions- oder Katechismusunterricht auswendig lernen mussten. Die Bildlosigkeit des Jahwe-Kultes ist ein zentrales Theologumenon des alttestamentlichen Glaubens und hatte auch in der christlichen und jüdischen Theologiegeschichte durch die Jahrhunderte weit reichende Auswirkungen [Dohmen 1985, 18f.].

Dem Bilderverbot geht es jedoch gar nicht um das Verbot einer bildlichen Darstellung Gottes oder gar einer Gottesvorstellung, sondern um das Verbot der Herstellung von Kultbildern. Der dort gebrauchte Terminus *päsäl*, der von einer Verbwurzel *psl*, ‚behauen‘, abgeleitet ist, bezeichnet ursprünglich etwas ‚Be- bzw. Zurechtgehauenes‘, ein Götterbild, das als Kultbild Verwendung fand [Dohmen 1985, 41.45.47f.; Kratz 2006, 114]. Das Bilderverbot bezieht sich also auf Statuen, die eine Gottheit für den kultischen Brauch gegenwärtig setzen; denn solche Götterbilder lassen sich ‚handhaben‘, verehren, als ob sie die Gottheit selbst wären. Alle künstlerisch gestalteten Götterbilder fügen sich zudem einem bestimmten Bildtypus ein und werden dadurch zu ‚Definitionen‘, d.h. zu Begrenzungen der Gottheit [Ebach 1997, 23ff.; Berlejung 1997, 39].

Die bildliche Darstellung von religiös-theologischen Konzeptionen in Form von Götterbildern ist ein nahezu universales Phänomen, dessen Ursprung wohl im Bedürfnis des Menschen liegt, punktuelle Erfahrungen numinoser Macht durch Bild oder Symbol gegenwärtig zu setzen und bleibend zugänglich zu machen. Darstellungen von Gottheiten bzw. ihrer Symbole, die theologischen Konzeptionen bildlichen Ausdruck verleihen, spielen in Ägypten wie in Mesopotamien und in Syrien/Palästina eine wichtige Rolle im Kult. Dabei waren die Menschen sich aber immer bewusst, dass jegliche Darstellung immer nur ein Versuch sein kann, etwas vom komplexen Wesen der Gottheit auszudrücken; keine Gottheit erschöpft sich in ihren Attributen. So findet in den Religionen des Alten Orients keine wirkliche Identifikation von Gott und Bild statt, da die Gottheit ihr Bild transzendiert [Berlejung 1997, 9-11; 33f.; Dohmen 1985, 15.28].

Vor diesem Hintergrund fällt die im Alten Testament ausformulierte Ablehnung von Bildern aus dem Kontext der altorientalischen Religionen. Sie ist einerseits ein Novum, zum anderen bietet sie – in der im Alten Testament vorliegenden Form – eine ausgeprägte theologische Konfrontation mit anderen Religionen [Berlejung 1998, 3-5]. Das Bilderverbot war zugleich Ausgangspunkt von folgenreichen ikonoklastischen Bewegungen im Judentum, Christentum und Islam.

Im Alten Testament liefert allein Dtn 4,9-28 eine ausführliche Begründung des Bilderverbotes, indem dort die Wortoffenbarung vom Gottesberg Sinai/Horeb dem Kultbild gegenüber gestellt wird. Allerdings stellt diese Begründung eine späte Ausgestaltung des dekalogischen Bilderverbotes dar [Dohmen 1985, 25; Zenger 1998, 93f.; Janowski 2006b, 117]. Die Erwähnung vielfältiger Götterbilder, z.B. die Bronzeschlange im Jerusalemer Tempel [2 Kön 18,4], das goldene Kalb [Ex 32,1-20; Dtn 9,11-17] oder die künstlerische Ausgestaltung des Salomonischen Tempels [1 Kön 7,23-47] spricht gegen die vorexilische Gül-

tigkeit des Bilderverbotes. Zudem brachten die zahlreichen Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte eine Fülle von Götterbildern und -figuren in Israel und Jerusalem zu Tage [Keel/Uehlinger 1992; Uehlinger 1991, 871-892; Theuer 2003, 130f.].

In der neueren Forschung geht man daher von einer allmählichen Entwicklung des Bilderverbots im Verlauf der Religionsgeschichte Israels aus [Janowski 2006b, 117; Keel 1977, 37-45; Dohmen 1985, 31]. Die prophetische Kritik an Kultbildern hat ihren Ursprung in der Forderung der Alleinverehrung Jahwes, die als intolerante Jahwe-Monolatrie zuerst im Nordreich auftrat. Das wohl älteste Zeugnis für das Erste Gebot findet sich beim Propheten Hosea im 8. Jh. v. Chr., der aber durchaus die Existenz anderer Götter voraussetzt. Die Forderung der Jahwemonolatrie ist verbunden mit der Prädikation Jahwes als „dein Gott“ und der Erinnerung an den Exodus. So heißt es in Hos 13,4:

„Ich aber, ich bin Jahwe, dein Gott, seit der Zeit in Ägypten; du sollst keinen anderen Gott kennen als mich. Es ist kein Retter außer mir“ [vgl. Hos 2,16-25; 11,1].

Intention des Bilderverbots ist es, dass JHWH der Bemächtigung durch Kult und Magie mittels Götterbildern entzogen werden soll [Dohmen 1985, 2f.; Zenger 1998, 93]. Wenn solche Kultbilder in Israel untersagt werden, dann geht es also letztlich um die *Unverfügbarkeit Gottes*. Zahlreiche Offenbarungserzählungen und zentrale Passagen der Bibel stellen diese Unverfügbarkeit und Entzogenheit Gottes in die Mitte, so z.B. die oben ausgeführte Offenbarung des Gottesnamens JHWH an Mose oder auch die Erzählungen vom Bundesschluss am Sinai und vom goldenen Kalb.

Die Erzählung vom „goldenen Kalb“ [Ex 32] ist eine Illustration für die Übertretung des zweiten Gebotes. Sie bildet zunächst eine Kritik an den von Jerobeam I. (931-909) als Kultbilder aufgestellten Stierbildern im Nordreich.² Die Erzählung weist enge Bezüge zur Verkündigung des Propheten Hosea im 8. Jh. v. Chr. im Nordreich auf und stammt wohl aus prophetischen Kreisen des Nordreiches. Ihr Kern ist die Frage nach dem Verhältnis von Jahwe und Israel. Die Kritik richtet sich dagegen, dass der Kult veräußerlicht ist und ohne Bezug zu Jahwe geschieht.

Nach dem Untergang des Nordreiches durch die Assyrer 722 v. Chr. verändert ein späterer Redaktor den Fokus der Erzählung dahingehend als „Kritik an einem in dem Sinn missverstandenen Kultbild, dass die Repräsentanz an die Stelle des Repräsentierten getreten ist“. Er deutet die Verehrung der Stierbilder als Ablehnung Jahwes, greift dabei aber noch nicht auf das erste oder zweite Deka-

² Vgl. Dohmen 1985, 102. 116. Später wurde die Erzählung von einer späten dtr. Redaktion, die Jerobeams Kultgründung (1 Kön 12) als Verstoß gegen das 1. und 2. Dekaloggebot beurteilt, und anschließend vom priesterlichen Pentateuchredaktor nochmals überarbeitet; vgl. ebd. 127.

loggebot zurück. Erst die in exilisch-nachexilischer Zeit entstandene Fassung in Dtn 9,12 sieht diese Geschichte durch die Brille des Bilderverbots.³

Der Bruch des Bundes mit Jahwe durch die Herstellung des Kultbildes bedeutet aber nicht das Ende des Verhältnisses von Jahwe und Israel, sondern nur eine qualitative Wende. Nun wird dem Volk durch die Beachtung der Gebote die Verwirklichung und Sichtbarmachung der Hinwendung Gottes anheim gestellt.

Auch in zahlreichen weiteren Passagen innerhalb des Pentateuch [Ex 34,17; Lev 19,4; Lev 26,1; Dtn 4,16-18.23-25] finden sich Verbote von Götterbildern, was zeigt, dass die Verehrung von Götterbildern während der ganzen Königszeit gebräuchlich war [Dohmen 1985, 65; Janowski 2006b, 116].

4. Die Entzogenheit Gottes beim Bundesschluss am Sinai

Auch die Szene vom Bundesschluss am Sinai sprengt traditionelle Gottesgewissheit. Als Konzept der Gottesoffenbarung findet sich hier durchgängig die Vorstellung, dass Gott in einer Wolke gegenwärtig auf den Berg „herabkommt“ [Ex 19,11.18.20]. Gott ist also nicht dauerhaft anwesend. Und selbst dann bleibt er der Verfügbarkeit entzogen. Seine Gegenwart wird als verborgen erlebt.

Die im Text enthaltenen Bilder sind vor allem Sprachmittel, um das Unaus-sagbare aussagbar zu machen. Sie knüpfen an alltägliche Erfahrungen an, um den Einbruch des ganz Anderen in die Welt der Menschen zu illustrieren. Die Bilder von Wolke, Dunkel und Rauch unterstreichen das Geheimnis der Verborgenheit Gottes, selbst und gerade wenn er sich offenbart. Das Feuer, aus dem heraus Gott zu Mose redet, deutet an, dass in diesen Worten der gleiche Gott spricht, den Mose im Bild des brennenden Dornbusches am Anfang des Exodusereignisses erfahren hat.

Die Bilder und Begriffe greifen die Vorstellungen vom Erscheinen Jahwes auf, wie sie am Tempel von Jerusalem ausgebildet wurden. Es handelt sich also um theologische Sprache. Der Hörnerschall, der mächtig aufsteigende Rauch, der charismatische Mittler, der allein ins geheimnisvolle Dunkel hineingehen darf – dies erinnert stark an die Jerusalemer Liturgie auf dem Berg Zion, den Jahwe sich nach der Konzeption der Zionstheologie erwählt hat, um von ihm aus *Scha-lom*, Heil-Sein, Gerechtigkeit, umfassende Weltordnung zu verwirklichen (vgl. Ps 144,5f.). Die Gottesstadt galt als Nabel der Welt (*axis mundi*), an dem die kosmische Ordnung gefestigt und vom König Jahwe gegen das andrängende Chaos bewahrt wird [vgl. Ps 46,6; Janowski 2006a, 26]. Die Vorstellung vom ‚Wohnen‘ Jahwe Zebaoths auf dem Berg Zion greift altorientalische Traditionen von der Einwohnung der Gottheit in ihrem Kultbild auf. Der Text Ex 19 redet programmatisch davon, dass und wie der „Jahwe vom Sinai“ (nach der Vorstellung der Priesterschrift) für Israel auf dem Zion gegenwärtig sein will.

Diese Vorstellung einer dauerhaften Einwohnung Jahwes auf dem Tempel wird von den Propheten des 8. Jh., v.a. von Hosea und Amos, scharf angegriffen

³ Dohmen 1985, 128f. Der wahrscheinlich späte dtr. Redaktor formuliert das Bilderverbot und kombiniert es mit den Fremdgötterbestimmungen von Ex 23,24 und 22,19; vgl. ebd. 130-132; 141-145.

und als Ideologie einer falschen Heilssicherheit entlarvt. Gottes Gegenwart lässt sich nicht durch magisch-kultische Praktiken herbeizwingen. Diese Kritik wird bei den Propheten des 6. Jh. weiter geführt, bei Ezechiel bis zur Vision vom Auszug der Herrlichkeit Jahwes aus dem Jerusalemer Tempel [Ez 10f.]. Nach der Zerstörung des Tempels tritt dann in der Exilszeit (587-538 v. Chr.) die Vorstellung von der Einwohnung Jahwes „inmitten der Israeliten“, also die Orientierung an Israel als dem Volk Gottes in den Vordergrund [Ez 43,7.9; vgl. Ps 74,1f.; 1 Kön 6,1f.; Ex 29,45f.; vgl. Janowski 2006a, 26f.].

Gott bleibt nicht an den heiligen Berg gebunden; er lässt sich nicht auf bestimmte heilige Orte und Zeiten festlegen. Der Rabbiner Benno Jakob formuliert:

„Die Niederlassung Gottes zum Zwecke der Offenbarung verleiht dem Berge nicht eine dauernde Heiligkeit ...“. „Nachdem aber der Jubel verhallt war und die Herrlichkeit Gottes sich zurückgezogen hatte, war es ein Berg geworden wie jeder andere, den jedermann besteigen konnte. Er war kein Sinai mehr“ [Benno Jacob 1997, 545; ebd. 1047].

Die Erzählung lässt sich so auch als Korrektur traditioneller Gottesvorstellungen lesen.

Die mehrfachen Überarbeitungen des Textes zeigen ein Ringen um den angemessenen Umgang mit der Nähe Gottes als des Heiligen schlechthin. Mit drastischen Bildern wird das Bewusstsein wach gehalten, dass für Menschen keine unmittelbare Begegnung mit Gott möglich ist. Gott verweigert sich dem Wunsch Moses, sein Angesicht zu sehen [Ex 33,12-23]. Auch Jesaja erlebt in seiner Vision Gott als den von den Menschen unendlich unterschiedenen Heiligen [Jes 6,1-5].

5. Bilderverbot, Fremdgötterverbot und Götterbildpolemik im Kontext der Exils Erfahrung

Mit der Entzogenheit und Unverfügbarkeit Gottes wird Israel vor allem durch die Erfahrung des babylonischen Exils konfrontiert. Mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahre 586 v. Chr. und der Deportation der Oberschicht ins Exil stürzt Israel nicht nur in eine politisch-soziale Katastrophe, sondern auch und vor allem in eine tiefe Glaubenskrisis, die die bisher gültigen Glaubensüberlieferungen und Theologien zerbrechen lässt. In der ‚Wüste‘ der Exils Erfahrung verliert Israel alles, woran es sich bisher glaubte festhalten zu können: das Land, das Königtum und die Gottesgewissheit. Mit der Zerstörung des Tempels als Ort der Gegenwart Gottes war zugleich der Glaube an einen mit Israel mitgehenden, befreienden Gott, der in seinem Namen Jahwe die Zusage seines Daseins gegeben hatte, zerbrochen.

Die im Exil auftretenden Propheten stellen sich nun in aller Radikalität der Tatsache, dass die bisherige Geschichte Israels definitiv zu Ende gegangen ist. Und sie haben den Mut, über die Grenzen ihrer bisherigen Glaubenswelt hinauszudenken, so der Prophet, dessen Botschaft wir in den Kap. 40-55 des Buches Jesaja begreifen und der deshalb Deuterojesaja genannt wird. Dieser beschreibt

den von Gott ermöglichten Neuanfang mit Israel zwar in den Bildern des Exodus aus der Knechtschaft Ägyptens, bringt damit aber etwas ganz Anders zum Ausdruck. Es geht nicht um einen geographischen und politischen Exodus aus der Knechtschaft Babylons in das Gelobte Land, sondern vielmehr um einen theologischen Exodus aus der Gottesferne und Gottesfinsternis des Exils in eine neue Gotteserfahrung [Micheel 1999, 35]. Der programmatische Eröffnungstext Jes 40 verkündet deshalb das erneute Kommen Jahwes zu seinem Volk in die Wüste. Die Ausweglosigkeit, die Wüste und Leere des Exils wird zum Medium einer neuen Nähe Jahwes.

Dementsprechend erscheint auch Gott in einem neuen Licht. Das Hoffnungsbild vom Neuen Exodus widersetzt sich dem menschlichen Bedürfnis nach einem starken Gott, hinter dem oft nur das Bedürfnis nach eigener Macht und Stärke steht. Es verkündet die Eröffnung eines Weges, der nicht im Voraus gewusst, sondern im Vertrauen auf den immer wieder überraschend anderen Gott gegangen werden muss [Jes 42,16].

Bei Deuterijosaja findet sich zum ersten Mal die Vorstellung der unermesslichen, in Welt und Geschichte wirkenden Schöpfermacht Jahwes. Wenn Jahwe die Schöpfermacht ist, die die ganze Welt hervorbringt, dann kann es neben ihm keine konkurrierenden Mächte geben. Dies führt zu einer grundsätzlichen Leugnung der Existenz anderer Götter, der Entlarvung der faszinierenden Götter Babylons als ‚Nichtse‘:

„Ein Nichts sind alle, die ein Götterbild formen; ihre geliebten Götzen nützen nichts“ [Jes 44,9].

Die in prunkvollen Götterstatuen und großartigen Tempelanlagen verehrten Götter, denen man die Macht über das Schicksal von Menschen und Völkern zuschrieb [Berlejung 1998, 417f.], sind nichts als von Menschenhand hergestellte, hilf- und haltlose Götzen [Jes 46,1-8].

Die Betonung der alleinigen Macht Jahwes bildet auch den Fokus der ebenfalls im Exil entstandenen priesterschriftlichen Darstellung des Schilfmeerwunders: Für die Exulanten lautet die Botschaft:

„Wie an der Schöpfungsmacht Jahwes die chaotischen, von den Völkern für Götter gehaltenen Urmächte zerschellten, so hat Jahwe die Macht, auch alle sich in der Weltgeschichte als göttliche Macht aufspielenden Weltmächte ägyptischer und babylonischer Herkunft zu zerbrechen“ [Zenger 1987, 149].

Alle Einzelzüge der priesterschriftlichen Erzählung sind somit Hilfen zur Bewältigung der Krisen- und Chauserfahrung des Exils. Aufschlussreich ist, dass die Begriffe ‚Götze/n‘ und ‚Bild‘ oft synonym verwendet werden. Dies hängt damit zusammen, dass die Auseinandersetzung mit anderen Religionen im Alten Testament oft über deren Götterbilder geführt wird.

Daher steht das Bilderverbot oft in engem Zusammenhang mit dem Verbot der Verehrung fremder Gottheiten [Ex 20,3-7; 34,14. 17; Lev 19,4; Dtn 4,16-19.

23-25; 5,7-11]. Kurz nach dem Bilderverbot im Dekalog begegnet in der Einleitung des sog. ‚Bundesbuches‘ die Forderung:

„Ihr sollt euch neben mir keine Götter aus Silber machen; auch Götter aus Gold sollt ihr euch nicht machen“ [Ex 20,23].

Durch diese Konstruktion ist quasi ein ‚Doppelverbot‘ entstanden: nichts neben Jahwe zu machen, zu verehren und keine Götterbilder herzustellen. Hier wird der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes in der Diktion des Bilderverbots formuliert; dieses fungiert gleichsam als „Wächter des Eingottglaubens“ [Zenger 1998; 91; vgl. Dohmen 1985; 154-158; Janowski 2006b, 117].

Im Kontext der Durchsetzung des Monotheismus in der exilisch-nach-exilischen Zeit gewinnt das Bilderverbot an Bedeutung gegenüber dem Fremdgötterverbot in der Auseinandersetzung mit anderen Religionsformen. So zeigt sich in späten Texten [Lev 26,1; Dtn 4] deutlich die Tendenz, das Bilderverbot auszuweiten. Ein generelles Bilderverbot ist noch in weiteren Passagen aus der exilischen [Ex 20,23; Dtn 27,15; Jes 40,19; 44,10] bzw. spätnachexilischen Zeit formuliert [Weish 13,10-19; 14,12-31; 15,1-19; 2 Makk 12,40].

Die Überzeugung, dass Jahwe der Schöpfer aller Welt und damit der Gott aller Menschen ist, und die universalistische Weite, zu der der Glaube Israels damit im Exil findet, verändert alte Heilsbilder und sprengt sie auf. Die Überzeugung, dass nur ein Gott ist und deshalb nichts ohne ihn geschieht, lässt Deuterocesaja all das Dunkle, scheinbar Widergöttliche, in neuem Licht sehen: Alles, Licht und Finsternis, das Heil und das Unheil, ist gehalten von der einen Schöpferhand Gottes. Alles, so wagt er zu sagen, hat er erschaffen [Jes 45,7]. Nichts kann uns also von ihm trennen. Freilich: Dieser Gott entzieht sich jeglichem Begreifen, er sprengt menschliche Maßstäbe [Zenger 1998, 112f.].

Gott ist nur in spannungsvollen Aussagen sagbar. Er ist als Abwesender da. Er ist der souveräne Schöpfer der Welt, zugleich aber wie eine Frau, die Geburtswen erleidet und in Schmerzen neues Leben hervorbringt [Jes 42,13f.]. Er ist wie eine mitfühlende und mitleidende Mutter, die nicht anders kann, als für ihr Kind da zu sein [Jes 49,15 f.]. Zugleich aber ist er der verborgene, alles übersteigende, unbegreifliche Gott:

„Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege. So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken“ [Jes 55,8].

Der Umgang Deuterocesajas mit den Glaubenstraditionen ist deshalb von einer immensen Freiheit gekennzeichnet, die den Traditionalisten als Ketzerei erscheinen muss: Wenn er dazu auffordert, nicht mehr an den früheren Exodus zu denken [Jes 43,16-21], wenn er die ganze Sinaitradeition übergeht und nichts von göttlichen Geboten weiß, die der Mensch um seiner Zukunft willen zu beachten habe, dann ist dies ein Antasten des ‚Urcredos‘ Israels, das sozusagen mit Exkommunikation geahndet werden müsste.

Die herkömmlichen Gottesvorstellungen und ‚Gottesgewissheiten‘ sind durch die Exilserfahrung zerbrochen. Israel soll sich festmachen in dem, der nicht festzumachen ist. Die Leere, das Nichts des Exils wird nun zum Medium einer neuen Gotteserfahrung. Der Glaube Israels reift so in der Katastrophe des Exils zu einem universalen, alle Welt einschließenden Glauben, der alle Partikularinteressen transzendiert [Glaser/Wieland 2002, 81].

Darin besteht die zentrale Bedeutung des Bilderverbots. Die vielen Götter – so die dahinter stehende Erkenntnis – waren nichts als personifizierte menschliche Zwecke und Wünsche, ‚selbstgemachte Götter‘ also. Der eine Gott dagegen kann mit nichts in dieser Welt verglichen werden. Alle Bilder müssen deshalb immer wieder losgelassen und zerbrochen werden.

6. Das Bilderverbot und die Rede von Gott in Bildern

Das Bilderverbot im Dekalog steht in Spannung zu der Vielzahl sprachlicher Gottesbilder im Ersten Testament. Trotz des Bilderverbots finden sich ja sehr viele Anthropomorphismen in der Beschreibung Gottes und seiner Taten. Die zahlreichen Bildworte und Metaphern für Gott im Alten und Neuen Testament zeigen, dass von Gott offensichtlich bildhaft-metaphorisch gesprochen werden darf – und dabei scheuen sich die Verfasser der biblischen Texte nicht, Gott ganz konkret menschlich darzustellen. So ist die Rede von der Hand und dem Arm Gottes, von seinem Auge und seinem Ohr oder vom Schauen des Angesichtes Gottes. Die anthropomorphe Rede von Gott dient aber gleichzeitig dazu, seine alles Menschliche weit übersteigende Macht herauszustellen.

Die Verfasser der biblischen Texte verwenden Bilder und Metaphern für Gott, um eine spezifische Wahrheit über eine nicht unmittelbar wahrnehmbare, unsichtbare Realität auszusagen [Schwienhorst-Schönberger 2000, 358f.]. Diese sind eine Reflexion der Gottesvorstellung des jeweiligen Autors und Ausdruck der offiziellen Religion, des Volksglaubens oder der persönlichen Sicht des Verfassers, der damit eine bestimmte Aussage machen wollte. Es gibt aber kein eindeutiges Verstehen von Metaphern, jede Interpretation läuft Gefahr, unzutreffend zu sein.

Die Sprachbilder bleiben eine subjektiv gefärbte, innerliche Vorstellung. Wird diese nach außen projiziert, materialisiert und damit intersubjektiv scharf umrissen und fest-gestellt, so ist eine entscheidende Grenze überschritten: Bildworte von Gott, auch kühne und provozierende, sind theologisch möglich, gefährlich sind aber Statuen und Gemälde, da diese ein Mittel sein können, sich gleichsam Gott verfügbar zu machen. Sie tasten dann die Freiheit Gottes an, indem dieser auf von Menschen hergestellte Gegenständen fixiert wird.

Angesichts der Spannung zwischen den biblischen Gottesbildern und dem Bilderverbot fragt der Alttestamentler Jürgen Ebach:

„Gibt es eine Weise, von Gott in Bildern und Gleichnissen zu reden, die dem Bilderverbot treu bleibt?“ Ebach macht aufmerksam auf die Differenz „zwischen Bildern, die man *herstellt*, und Bildern, die sich *einstellen*.“ Der

Focus liege darauf, die Unverfügbarkeit Gottes offen zu halten [Ebach 1997, 22ff.].

Denn auch sprachliche Gottesbilder sind nicht gegen die Gefahr der Begrenzung und Einengung Gottes gefeit, so z.B. wenn jemand sich Gott nur als thronenden König vorzustellen vermag.

Theologie und Glaubensreflexion müssen sich dessen bewusst sein, dass sich in den Gottesbildern der Bibel und den sich anschließenden Glaubensüberlieferungen nicht nur *Einsicht* in Gottes Wirklichkeit widerspiegelt, sondern ebenso sehr, wenn nicht noch mehr, die Wirklichkeit der Menschen, ihre konkrete gesellschaftlich-politische Situation, seelische oder gesellschaftliche Konflikte, persönliche Interessen, Umbrüche und Aufbrüche und die Verarbeitung von Glückserfahrungen wie von Enttäuschungen. Gottesbilder sind mannigfach anthropogen und soziokulturell, also entwicklungspsychologisch, sozialisations-theoretisch und lebensgeschichtlich bedingt. Was Menschen in einer konkreten Situation als Widerfahrnis oder als Herausforderung des Göttlichen bzw. Gottes wahrnehmen, das prägt ihre Wahrnehmung gesellschaftlicher Verhältnisse ebenso wie ihre Selbstwahrnehmung – und umgekehrt: Was jedem Menschen in seiner Biographie an prägenden Vorstellungsmustern zugewachsen ist, was an Herausforderungen, Konflikten und Entscheidungen auf jeden Einzelnen zukommt, das ‚malt‘ die Gottesbilder mit, in denen wir ja Gott und unsere Welt ‚zusammenbringen‘ [vgl. Ritter 2002, 92; Werbick 1999, 5]. Die Rede von Gott muss sich der Problematik bewusst sein, dass alle menschlichen Vorstellungen und Definitionen Gott letztlich nicht erfassen können. Jede Gottesrede bringt begrenzte und unvollkommene und darum irreführende Vorstellungsgelalte in das Gottesverständnis hinein.

Wollen wir deshalb heute auf die Gottesbilder des Ersten Testaments verzichten, können wir ohne solche Bilder auskommen? Es ist wohl sinnvoller, das Bilderverbot so auszulegen wie die jüdische Tradition: Sich von Gott kein Bild machen, das heißt, sich von Gott niemals nur *ein* Bild machen. *Ein* Bild von Gott haben, das heißt soviel wie einen Götzen anbeten. Verschiedene Bilder von Gott haben, die die Vorstellungen von Gott in Bewegung, im Fluss halten, entspricht dem Sinn des Glaubens an den einen, in einem Bild nicht fassbaren Gott, mehr als der totale Verzicht auf ein Bild [Schwienhorst-Schönberger 2000, 358f.]. Entscheidend ist also, ein bestimmtes Gottesbild nicht zu verabsolutieren, sondern dafür offen zu sein, dass Gott immer zugleich der ‚ganz Andere‘ ist.

Wir Menschen können gar nicht anders, als zu versuchen, das uns ‚unbedingt Angehende‘ und Herausfordernde in Bildern zur Sprache zu bringen. Alle Gottesbilder müssen sich aber der Frage stellen, ob in ihnen nicht Gott im Licht der Menschen erscheint, ihrer Sehnsüchte, Ängste, ihrer Konflikte und Frustrationen, ihres „Erkenntnis-Narzissmus“, der sie alles Seiende auf Menschenmaß zurückführen lässt [Werbick 1999, 4].

Jeder religiöse Glaube steht in der Gefahr, eigene Vorstellungen und Wünsche mit Gott zu verwechseln. Der unverfügbare Gott wird dann ersetzt durch einen selbst gemachten Gott und entsprechende Gotteswünsche; er wird in-

strumentalisiert und für eigene Interessen missbraucht. Demgegenüber bricht das Bilderverbot fixierte Gottesbilder, fertige Systeme, geschlossene Weltbilder und damit auch insgesamt unser Wirklichkeitsverständnis auf. Es verhindert, dass Gott identifiziert und ‚dingfest‘ gemacht, für menschliche Zwecke usurpiert wird, und wahrt seine Entzogenheit und Andersheit: Statt den ganz Anderen in ein verfügbares Bild zu bannen, kommt es darauf an, ihn in seiner Andersheit sein zu lassen. Letztlich muss man die Stelle für Gott leer lassen – als Bild des unverfügbaren Heiligen. Dies illustriert eine Geschichte über Rabbi Baruch von Mesbiz:

„Ein gelehrter Mann, der einst Sabbatgast an Rabbi Baruchs Tisch war, sagte zu ihm: ‚Lasst uns nun Worte der Lehre hören, Rabbi, ihr redet so schön!‘ ‚Ehe dass ich schön rede‘, antwortete der Enkel des Baalschem, ‚möge ich stumm werden“ [zit. n. Zenger 1998, 122].

Biblischer Glaube ist ein permanenter Übergang von den verschiedenen Gottesbildern zum Erscheinen des Bildlosen; von einem Glauben, der Gott für eigene Interessen usurpiert und seinen Zwecken dienstbar macht, zu einem Glauben, der dem Menschen zumutet, Gott loszulassen und zu akzeptieren, dass niemand Gott für sich und gegen andere besitzt. Gerade dadurch bekommt der biblisch-christliche Glaube universale Weite und überwindet rivalisierende Gewalt [Glaser/Wieland 2002, 80-81]. Biblischer Glaube, so zeigt besonders die Exilserfahrung, ist Bezug im Entzug und Entzogenheit in der Beziehung. Beziehung gibt es grundsätzlich nicht ohne Entzogenheit. Wird diese Entzogenheit nicht bewahrt und respektiert, würde diese Beziehung zu einem Besitzen und Verfügen reduziert. Gott kann sich so immer nur im Entzug zeigen.

7. Impulse zum Reden von Gott im Religionsunterricht

„Das Letzte wird ein Bild sein, kein Wort. Vor den Bildern sterben die Wörter“, sagt die ‚Hexe‘ Cassandra in Christa Wolfs Roman *Kassandra* [Wolf 1983, 26]. Dies gilt auch im Hinblick auf die Rede von Gott. Theologische Formulierungen, dogmatische Aussagen von Gott ‚sterben‘, sie werden zu leeren Worthülsen, wenn sie keinen Bezug zur eigenen Lebenssituation haben. Apodiktisch vorgebrachte Glaubenssätze laufen ins Leere, wenn es darum geht, sich den großen Fragen der Schülerinnen und Schüler nach dem Sinn des Lebens, dem Tod oder nach Gott zu stellen. Bei vielen Jugendlichen und jungen Erwachsenen ist zu beobachten, dass – wenn die Worte über Gott aus dem Religionsunterricht oder der kirchlichen Verkündigung nicht mehr tragen – auch Gott für sie ‚stirbt‘ bzw. ‚gestorben ist‘.

Die Bibel spricht in einer Fülle verschiedener Sprachbilder und Metaphern von Gott. Es geht darum, diese als Bilder und Symbole wahrzunehmen, die auf eine dahinter stehende tiefere Wirklichkeit verweisen, die mit Worten nicht adäquat ausgedrückt werden kann. Dies legt im Religionsunterricht einen symboldidaktischen Zugang nahe. Es gilt, ‚das dritte Auge‘ der Schülerinnen und Schüler zu schulen [vgl. Halbfas 1982; vgl. Oberthür 1995, 28], d.h. sie dafür zu sen-

sibilisieren, nicht bei vordergründigen Bildern stehen zu bleiben, sondern sensibel zu werden für die diese transzendierende Wirklichkeit. Dazu gehört auch, nachzuspüren, wie hilfreich oder wie gefährlich ein verfestigtes, einseitiges Bild von Gott sein kann. Gefährlich ist z.B. die Ansicht, der Gott des Alten Testaments sei ein Gott der Rache und Gewalt, der Gott des Neuen Testaments der Gott der Liebe.

Die Bilder des Glaubens, und ganz besonders die Gottesbilder, bilden ja nicht bloß ab. Sie provozieren vielmehr dazu, die Wirklichkeit Gottes mit der Lebenswelt des Menschen, der sich ihnen aussetzt, zusammenzubringen und sich vorzustellen, wie diese Welt sich verändert, wenn sie zum Ort der Gegenwart Gottes wird. Die vielfältigen Gottesbilder, die im Alten Testament entworfen werden – Gott als der seinem Volk durch die Wüste in die Freiheit Voranziehende, der inmitten der heiligen Stadt Thronende, der Weltenlenker, der mit seinem geschlagenen Volk ins Exil Mitziehende, der gute Hirt und liebende Vater – diese Bilder sind ja nicht nur ‚didaktische‘ Illustrationen einer auch in abstrakten Definitionen formulierbaren Theologie für die zum theologischen Denken noch nicht hinreichend Gebildeten, sondern sie sind vielmehr „Quellort der Theologie – selbst schon authentische geistlich-theologische Erarbeitung von Glaubenserfahrungen“ [Werbick 1999, 8]. Entscheidend ist, dass im Religionsunterricht beim Umgang mit Gottesbildern die Intention des Bilderverbotes zum Zuge kommt. Es geht darum, Gottes Freiheit und Unverfügbarkeit nicht anzutasten und die Vorstellung von Gott offen zu halten.

Wenn wir uns Gott, der immer transzendent und geheimnisvoll bleibt, mit Hilfe von Bildern vorstellen, dann müssen diese Bilder offen sein, um etwas über Gott erschließen zu können.

„Gottesbilder als Seh-Bilder zeigen etwas, was sprachlich nicht adäquat wiedergegeben werden kann. [...] Sie zeigen nicht auf sich selber, sondern weisen über sich hinaus“ [Ritter 2002, 91f.].

Sie geben Gott neu zu sehen, weiten unseren Blick und Horizont; sie bringen Gott ‚in Sicht‘ und wahren zugleich seine Unverfügbarkeit.

Die verschiedenen Gottesbilder der Bibel reflektieren Erfahrungen mit der ‚göttlichen Wirklichkeit‘; sie spiegeln wider, wie die Begegnung mit dem Göttlichen die Welt der Menschen verändert, sie ‚in neuem Licht‘ erscheinen lässt. Die Herausforderung der Gottesbilder liegt u.a. darin, den „Konflikt der Interpretationen“ [Ricoeur 1974, vgl. Werbick 1999, 4.7] auszutragen, um so der Herausforderung des jeweiligen Bildes oder Bildzusammenhangs auf die Spur zu kommen. Die biblischen Bilder von Gott sind Wege, Einladungen, dass wir uns selbst auf den Weg machen, Gott zu begegnen, und dann unsere eigenen Erfahrungen weitererzählen. Wir können ja zu Gott nicht anders Zugang finden als über menschliche Erfahrungen.

Wenn Gottesbilder durch Verkündigung und Liturgie starr und verfestigt sind, wie z.B. die Rede von Gott als ‚König‘, ist es notwendig den Schülerinnen und Schülern die Vielfalt der Symbole für Gott nahe zu bringen und ihnen vor

Augen zu führen, dass ein Symbol allein nie ausreicht, um von Gott angemessen zu sprechen.

Häufig ist ein Prozess der Re-Symbolisierung nötig, um das ganze Spektrum an Erfahrungen wachzurufen, das hinter einem bestimmten Gottesbild steht. Da bei vielen Kindern und Jugendlichen keine Vorerfahrungen mit den Lebens- und Sprachformen christlichen Glaubens vorhanden sind, müssen diese durch originale Begegnungen erst gestiftet und durch ganzheitliche Erschließung mit eigenen Erfahrungen verbunden werden [Biehl 2002, 135; Bucher 1995, 122f.; Halbfas 2002, 458]. Es kann sein, dass dadurch für einige Schüler und Schülerinnen eine bisher nur als leeres Wort wahrgenommene Gottesbezeichnung zum Symbol für einen Aspekt der komplexen Wirklichkeit Gottes wird. Allerdings ist dieser Effekt der Re-Symbolisierung nicht planbar. Die Ambivalenz und Mehrdeutigkeit von Symbolen erfordert zugleich, eindeutige Festlegungen Gottes in Frage zu stellen. Kein Bild und Symbol von Gott ist mit Gott gleichzusetzen, sondern alle verweisen nur auf einen spezifischen Aspekt Gottes.

Gott gehört nicht in unsere Wirklichkeit, die wir mit unseren Sinnen und unserem Verstand zu begreifen vermögen. Deshalb können wir uns auch keinen angemessenen ‚Begriff‘ von Gott bilden wie von den anderen Gegenständen unserer Erfahrung. Frielingsdorf vergleicht das Bild Gottes mit einem ‚Riesenmosaik‘, das bei aller inneren Einheit aus unzählig vielen Mosaiksteinen (Gottesbildern) zusammengesetzt ist. Für uns Menschen bleibt dieses Bild immer unvollendet und ist immer wieder neu zu ergänzen bzw. zu korrigieren; es hat eine unergründliche Tiefendimension.

„Das Ganze ist und bleibt uns in seiner Tiefe als Geheimnis verborgen“
[Frielingsdorf 1997, 18f.].

Dies legt nahe, im Religionsunterricht immer wieder verschiedene ‚Mosaiksteine‘, verschiedene Facetten von Gott zur Sprache zu bringen. Dazu gehört auch, Aussagen über Gott, die sich scheinbar widersprechen, nebeneinander stehen lassen zu können. Den Schülerinnen und Schülern kann so deutlich werden, dass wir Gott nicht auf ein Bild, eine Definition festlegen und ihn auch mit den verschiedenen Dogmen nie ganz erfassen können.

Den Gedanken der Ungreifbarkeit Gottes illustriert die Geschichte „Jakob sucht den lieben Gott“. Im Mittelpunkt der Geschichte steht der fünfjährige Jakob, dem seine ältere Schwester Psalm 23 vorliest mit der Aussage, dass Gott überall sei. Jakob ist davon fasziniert und läuft hinaus in den Garten, um Gott zu suchen: „Wenn Gott überall ist, muss man ihn doch finden.“ Selbstvergessen durchstreift er die Natur, gibt sich ihrer Faszination und ihren Überraschungen hin und entdeckt den Reichtum und die Schönheit der Welt. Auf die Frage seiner Schwester, ob er Gott gefunden habe, antwortet er am Schluss: „Hm, ich weiß nicht. Aber es war sehr schön, das Suchengehen. Morgen gehe ich ihn wieder suchen“ [Jäggle/Mayer-Skumanz 1985; Glaser/Wieland 2002, 86].

Diese Geschichte kann ein Ansatzpunkt sein, um mit SchülerInnen schon in der Grundschule über Gott ins Gespräch zu kommen: Was sucht der kleine Jakob, wenn er Gott sucht? Wen oder was suche ich, wenn ich Gott suche? Was heißt das für mich, Gott zu suchen?

Angeregt durch die Geschichte und die Impulsfragen können die Schülerinnen und Schüler allmählich zu der Einsicht gelangen, dass es beim Gott-Suchen nicht zuletzt darauf ankommt, die eigenen Vorstellungen und Bilder von Gott immer wieder loszulassen und offen und absichtslos Spuren Gottes in der Welt zu entdecken und wahrzunehmen.

In der Sekundarstufe könnte man Jugendliche mit der These konfrontieren „Gott ist als Abwesender gegenwärtig.“ Um einen freien Austausch zu gewährleisten, bietet es sich an, dies zunächst in mehreren Kleingruppen in Form eines Schreibgespräches anzugehen. Anschließend können die Äußerungen der verschiedenen Plakate anonym vorgestellt und in der Klasse diskutiert werden. Schließlich könnte man noch nach biblischen Geschichten suchen, die diese Aussage illustrieren oder ihr widersprechen (z.B. die Gottesoffenbarung am brennenden Dornbusch in Ex 3).

Impulse für den Religionsunterricht ergeben sich auch aus der Erkenntnis Deuterocesajas, der aus dem Zerbrechen herkömmlicher Gottesvorstellungen im Exil zu der Einsicht gelangte, dass Gott immer nur in spannungsvollen Aussagen fassbar ist: er ist zugleich Schöpfer der Welt und gebärende Frau, er ist als Sich-Entziehender anwesend, als Da-Seiender zugleich der Unverfügbare. Dies kann dazu inspirieren, bereits im Religionsunterricht der Grundschule die Kinder zu ermutigen, von Gott in Dichotomien, in scheinbar einander widersprechenden Aussagen zu reden, ohne sie von vorgefertigten Glaubensvorstellungen her zu korrigieren. Dabei ähneln die Schüleräußerungen z.T. erstaunlich den Gedanken des Exilspropheten, z.B.:

„Ich glaube an Gott, auch wenn ich im Dunklen tappe. Ich glaube an Gottes Macht, auch wenn er sie versteckt hält. Zu glauben heißt zu hoffen und nicht aufzugeben“ [Oberthür 2002, 100; vgl. ders. 1995, 28.32f.].

Die Beispiele zeigen, wie der Glaube an Gott für die Kinder die oft leidvolle Realität nicht ausblendet, sondern ihnen die Kraft gibt, ihr ein ‚Trotzdem‘ entgegenzustellen. Wenn Kinder im Religionsunterricht als Subjekte ernst genommen werden, gehört für sie meist ganz selbstverständlich das Zweifeln, das Fehlen einer absoluten Gottesgewissheit mit zum Glauben. In den Äußerungen vieler Schülerinnen und Schüler finden sich auch die anderen Merkmale eines Glaubensverständnisses nach Paul Tillich: kein Beweis Gottes, sondern eine existenzielle Bejahung; keine abstrakte Meinung, sondern ein Zustand des Ergriffenseins – Selbstbejahung aus der Bejahung durch Gott.

Kinder sind auf ihre Weise ‚Gottsucher‘: Sie wollen dem für sie unverständlichen Gott auf die Spur kommen, ihn in Gegensätzen als nah und fern, allmächtig und ohnmächtig erfahren und ihn als Unbegreifbaren in Worten und Bildern ‚begreifen‘. Zentrale ‚Brennpunkte‘ ihrer Fragen und Einsichten sind dabei zum einen die Selbsterfahrung und zum anderen die Gotteserfahrung. Die Kinder

stellen Beziehungen zwischen beiden her, sie sehen die Gotteserfahrung im Spiegel der Identitätsfrage und erfahren umgekehrt sich selbst im Fragen nach Gott. Es gilt also, sie als eigenständige ‚Philosophen‘ und ‚Theologen‘ wahrzunehmen und sie in religiösen Erfahrungs- und Lernprozessen herauszufordern und zu fördern [Oberthür 2002, 95.103; Bucher 2002, 22f.].

Als Impuls bietet sich das Gottesgedicht von Kurt Marti an: „großer Gott klein“. Rainer Oberthür nahm dieses Gedicht im Religionsunterricht einer 4. Klasse als Ausgangspunkt, um die Schülerinnen und Schüler zur Reflexion über ihre eigenen Gottesvorstellungen anzuregen. Analog zu diesem Gedicht schrieben sie ihr eigenes Gottesgedicht und beschrieben darin Gott in Gegensatzpaaren [Oberthür 2002, 203f.]. Die Werke der Kinder führen vor Augen, dass bereits Grundschul Kinder in der Lage sind, die Komplexität und Ungreifbarkeit des Wesens Gottes, die sich jeder abstrakten Definition entzieht, zumindest in Ansätzen zu begreifen. Auch durch das Weiterführen vorgegebener Satzanfänge können Kinder gegen Ende der Grundschulzeit oder in der Sekundarstufe angeregt werden, sich intensiv mit Gott auseinander zu setzen und dabei ihre eigenen Erfahrungen und Einsichten zur Sprache zu bringen. In einem Unterrichtsversuch von Oberthür entstanden dabei am Ende der Grundschulzeit Kinderäußerungen von erstaunlicher Tiefe, z.B.:

„Die Liebe Gottes kann Menschen wieder auferstehen lassen. Die Gedanken Gottes hat jeder Mensch in sich. Die Tiefe Gottes ist in deinem Herzen“ [Oberthür 2002, 102].

Diese Schüleräußerungen sind Ausdruck theologischer Einsichten auf erstaunlich hohem Niveau. Sie zeigen, dass bereits Grundschul Kinder in der Lage sind, mit der Ambivalenz und Unverfügbarkeit Gottes umzugehen, wenn man es ihnen nur zutraut und sie zur eigenen Auseinandersetzung ermutigt.

Literatur

- Barbier-Piepenbrock, Annedore (1991): Gott Vater kann nicht alles sein, in: Eltrop, Bettina u.a. (Hg.): *Frauengottesbilder*, Stuttgart, 9-14.
- Berlejung, Angelika (1998): *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162), Freiburg (Schweiz)/Göttingen.
- Bibel und Kirche 1/1999: *Gottesbilder*, Stuttgart.
- Biehl, Peter (2002): *Symbole geben zu lernen*, Neukirchen-Vluyn.
- Bucher, Anton (2002): Kindertheologie: Provokation? Romantizismus? Neues Paradigma?, in: Bucher, Anton, u.a. (Hg.): *Mittendrin ist Gott* (Jahrbuch für Kindertheologie 1) Stuttgart, 9-27.
- Bucher, Anton (1995): Symbolerziehung, in: Schweitzer, Friedrich/Faust-Siehl, Gabriele (Hg.): *Religion in der Grundschule*, Frankfurt a.M., 118-125.
- Dohmen, Christoph (1985): *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Königstein (Ts.)/Bonn.
- Ebach, Jürgen (1997): Gottesbilder im Wandel, in: Rainer, Michael J./Janßen, Hans-Gerd (Hg.): *Bilderverbot* (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, 22-35.
- Frielingsdorf, Karl (1997): *Der wahre Gott ist anders. Von krankmachenden zu heilenden Gottesbildern*, Mainz.

- Glaser, Gerhard/Wieland, Wolfgang (2002): *Grundkurs Glauben. Die Gottesfrage heute*, Stuttgart.
- Halbfas, Hubertus (1982): *Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße*, Düsseldorf.
- Halbfas, Hubertus (2002): Symboldidaktik, in: Bitter, G. u.a. (Hg.): *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, München, 456-459.
- Jäggli, Martin/Mayer-Skumanz, Lene (1985): *Mit Kindern über den Glauben reden*, Freiburg/Basel/Wien.
- Jakob, Benno (1997): *Das Buch Exodus*, hg. von Shlomo Mayer, unter Mitwirkung von Joachim Hahn und Almuth Jürgensen, Stuttgart.
- Janowski, Bernd (2006a): Art. Gottesvorstellungen, in: Berlejung, Angelika/ Frevel, Christian (Hg.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt, 25-28.
- Janowski, Bernd (2006b): Art. Bilderverbot, in: Berlejung, Angelika/Frevel, Christian (Hg.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt, 116-117.
- Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph (1992): *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg.
- Kratz, Reinhard Gregor (2006): Art. Bild, in: Berlejung, Angelika/Frevel, Christian (Hg.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt, 114-116.
- Lang, Bernhard (1991), Art. Gott, in: Görg Manfred/Lang Bernhard (Hg.): *Neues Bibellexikon I*, Zürich 1991, 904-915.
- Leicht, Barbara D./Katholisches Bibelwerk e.V. (2002) (Hg.): *Grundkurs Bibel. Altes Testament*, Stuttgart.
- Micheel, Rosemarie u.a. (1999): *Gottes lebendige Bilder. Sieben Abschnitte aus Jesaja 40-55*, Neukirchen-Vluyn.
- Oberthür, Rainer (1995): *Kinder und die großen Fragen*, München.
- Oberthür, Rainer (2002): „Das Staunen Gottes ist in uns selber“. Kinder erfahren sich im Fragen nach Gott und Gott im Fragen nach sich, in: Bucher, Anton u.a. (Hg.): *Mittendrin ist Gott* (Jahrbuch für Kindertheologie 1) Stuttgart, 95-104.
- Petermann, Hans-Bernhard (2002): Wie können Kinder Theologen sein?, in: Büttner, Gerhard/Rupp, Hartmut (Hg.): *Theologisieren mit Kindern*, Stuttgart, 95-127.
- Rainer, Michael J./Janßen, Hans-Gerd (Hg.) (1997): *Bilderverbot* (Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 2) Münster.
- Ricoeur, Paul (1974): *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München.
- Ritter, Werner: Gott – Gottesbilder (2002), in: Bitter, Gottfried u.a. (Hg.): *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, München, 89-93.
- Uehlinger, Christoph (1991): Art. Götterbild, in: Görg, Manfred/Lang, Bernhard (Hg.): *Neues Bibellexikon*. Lieferung 5, Zürich, 871-892.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger (2000): Gottesbilder des Alten Testaments, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 148, 358-368.
- Theuer, Gabriele (2003): Art. Gottesbilder, in: Bechmann, Ulrike/Fander, Monika (Hg.): *Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, München, 130-131.
- Uehlinger, Christoph (1999): Vom Bilderkult zum Bilderverbot. Zeugnisse und Etappen eines Bruchs, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 11/1999. Gott und die Götter, Stuttgart, 45-49.
- Uehlinger, Christoph (1991), Art. Götterbild, in: Görg, Manfred/Lang, Bernhard (Hg.): *Neues Bibellexikon I*, Zürich, 871-892.
- Walzer, Michael (1995): *Exodus und Revolution*, Frankfurt a.M.

- Weidinger, Norbert (2000): Symboldidaktik – Auslauf- oder Zukunftsmodell, in: Noormann, Harry, u.a. (Hg.): *Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik*, Stuttgart, 145-160.
- Weimar, Peter/Zenger, Erich (1975): *Exodus – Geschichten und Geschichte der Befreiung*, Stuttgart.
- Werbick, Jürgen (1999): Auf der Spur der Bilder, in: *Bibel und Kirche 1/1999: Gottesbilder*, Stuttgart, 2-9.
- Wolf, Christa (1983): *Kassandra. Erzählung*, Darmstadt, 5. Aufl.
- Zenger, Erich (1979/1992): *Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart.
- Zenger, Erich (1987): *Das Buch Exodus*. Geistliche Schriftlesung Band 7, Düsseldorf, 3. Aufl.
- Zenger, Erich (1993/1998): *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf.