

THEOLOGISCHE REVUE

117. Jahrgang
– Dezember 2021 –

Irsigler, Hubert: Gottesbilder des Alten Testaments. Von Israels Anfängen bis zum Ende der exilischen Epoche. Bd. I + II. – Freiburg i. Br.: Herder 2021. (xvi) 1378 S., geb. € 158,00 ISBN: 978-3-451-38345-8

Hubert Irsigler hat hier 2 Teilbände vorgelegt, die von der Gattung her einleitungswissenschaftlich, exegetisch, theologisch und religionswissenschaftlich argumentieren. Es empfiehlt sich, bei der Lektüre mit Kap. acht „Fazit und Ausblick“ (1325–1363) zu beginnen. Der Vf. will die textlichen (!) Gottesbilder des AT anhand exemplarischer Texte in geschichtlicher Perspektive erfassen. Da in diesen Texten die Erzählzeit von der erzählten Zeit meistens erheblich entfernt ist, bietet er eine literarhistorische Profilierung der einzelnen Texte. Der umfasste Zeitraum setzt ein bei der „Urgeschichte“, deren Erzählzeit in der staatlichen Zeit – und vielleicht noch später – liegt und reicht bis in die früh-nachexilische Zeit. Die frühjüdische Literatur der späten Perser- und der hellenistischen Zeit bleiben ausgeklammert. Trotz dieser Begrenzung geht es dem Vf. um die „Suche nach dem ‚Ganzen‘, nach einem sich durchhaltenden roten Faden, nach einer Identität von Wesen und Wirken des textlich präsentierten Gottesverständnisses, in der Fülle und im Wandel der biblischen Gottesbilder“ (1325).

Als Zugang wählt der Vf. die Frage nach Gott in unserer Zeit, die von Gottesverneinung in Philosophie, Kosmologie, Naturwissenschaften und Weltanschauungen geprägt ist. Im ersten Kap. „Grundlegung“ (29–88), reflektiert er die Bedingungen der Möglichkeit, sich in metaphysischer Ableitung ein Gottesbild zu machen und zugleich *per via negativa* zu erahnen, dass man mit seinem Denken letztlich Gott selbst niemals erreichen kann, ihm sich jedoch nähern könne, wenn man bereit sei, die textlichen Gottesbilder als Ergebnisse von Transzendenz-Erfahrungen zu verstehen (43). Unter solchen „Gottesbildern“ versteht der Vf. die „Konkretionen von Gottesvorstellungen in Texten (als Sprach- und Textbilder, die jeweils auf eine mehr oder weniger einheitliche, relativ in sich geschlossene, wenngleich anschlussfähige Vorstellung von Gott verweisen“ (50). Dabei möchte er die Texte nicht synchron darstellen, sondern diachron befragen, um geschichtliche Entwicklungen sichtbar machen zu können.

Im zweiten Kap., „Gottesbilder in Texten von der Gründungs- und Erwählungsgeschichte Israels“ (89–309), geht es um Überlieferungen und Traditionen aus der erzählten Frühzeit, die der Vf. in den ältesten Schichten des Pentateuchs findet, wobei er im Großen und Ganzen das „Münsteraner Pentateuchmodell“ voraussetzt. Das alles ist nicht unstrittig, neuere Datierungsvorschläge werden in die Fußnoten verlagert. Literarkritische Analysen von Gen 32,23–33 – hier wäre eine Ausdehnung auf 33,1–11 notwendig gewesen –; 22,1–19; 24; der Josefsgeschichte, der Namensoffenbarung (Ex 3,1–17); der Mosesberufung (Ex 6,6–12) zeigen einen Gott des Mitseins, des Segens und der Befreiung (Ex 15),

den theophanen Gott vom Sinai (Ri 5) und vom Süden her (Hab 3,3f). Eine erste Präzisierung göttlicher Wesensaussagen geschieht in der Gnadenformel (Ex 34,6f).

Das dritte Kap., „Gottesbilder in Texten von der Religion der Frühzeit und von der Religion der königsstaatlichen Epoche Israel / Judas“ (311–542), bespricht u. a. Texte, die die frühe israelitische Monolatrie der Richterzeit mit ihren JHWH-Kriegen (Deborah-Lied, Ri 5,1–31; 345–350) betreffen. Die minutiösen Nachzeichnungen des Übergangs von der jebusitischen Religion hin zur Jerusalemer Tempeltheologie, vom Wettergott und Sonnengott zum Kerubenthroner auf dem Zion, vom Chaoskampf hin zur Schöpfungstheologie, sind instruktiver Lesestoff. Wenn dann noch von Gottes Königtum gesprochen und der nachexilische Ps 104 beigezogen wird (450–456), wird sichtbar, dass der Vf. mit der literargeschichtlichen Zuordnung seiner Texte großzügig umgeht. – Das Gottesbild in der theologischen Geschichtsschreibung der Königszeit zeigt JHWH als den wahrhaft lebendigen Gott und Herrn des Lebens mit Macht sogar über das Totenreich; er ist den Menschen nahe, aber zugleich auch ein Schrecken erregender Gott, der die Alleinverehrung einfordert.

Das vierte Kap., „Zeugnisse prophetischer Gotteserfahrung im Widerstreit mit zeitgenössischen Gottesbildern in der Königszeit: Der religionskritische Beitrag der Prophetie zum Gottesverständnis Israels“ (543–653), sieht in den Elija-Texten JHWH als Gott des Lebens und als den Herrn über die Naturerscheinungen, der sich im Sieg über den kanaanäischen Baal als der einzige wirkmächtige Gott erweist. Für Elischa ist JHWH der einzige Gott, der auch den Heiden (Naaman) als Gott erkennbar ist. Die literarischen Frühschichten der Bücher des Amos (JHWH als Gott der Armen und Unterdrückten), Hosea (Gott der mütterlichen Liebe; der Vf. spricht lieber vom elterlich [!] liebenden Gott [605.620]), Jesaja (Gott als der Heilige Israels) und Micha (der allein wirksame Gott, der die heilsame Rechtsordnung schafft und ihre Befolgung einfordert) zeigen, dass die vorexil. Propheten einen Gott verkünden, der Recht und Gerechtigkeit für die Armen und Entrechteten einfordert und sich zum Universalgott entwickelt.

Der zweite Teilbd. beginnt mit dem fünften Kap., „Die Alleinverehrung JHWHs: Israel auf dem Weg zum Monotheismus“ (669–860), in dem der Vf. den bekannten Weg von der frühisraelitischen „integrierenden“ Monolatrie in einer polytheistischen Umwelt über die – nicht unumstrittene – „JHWH-allein“-Bewegung und Kontrastreligion gegen die assyrische Dominanz zum programmatischen und exklusiven Monotheismus des Früh-Deuteronomiums und des Exils nachzeichnet. Die Besprechung des ersten Gebotes des Dekalogs und des Hauptgebotes der Gottesliebe in Dtn 6,4–9 bildet die Ouvertüre zum Abschnitt „Der Gott der deuteronomischen Bundestheologie“ (714–783). Die endlosen Ausführungen über das Deuteronomium bieten einen ausgezeichneten Forschungsüberblick, aber man fragt sich, was dies alles mit den Gottesbildern zu tun hat. So ist denn auch die Ausbeute aus der folgenden Abhandlung über den Dekalog, hinter dessen Geboten das Bild eines schützenden Gottes steht, der für die *personae miserae* eintritt (753), recht mager. Die Ausführungen über den Horeb-Bund und seine Wiederaufnahme im Moab-Bund sind exzellent und zeigen einen Gott, der wegen der Unfähigkeit des Volkes zur Umkehr nun selbst umkehrt und sich seinem Volk neu zuwendet (so schon Hosea und Jeremia).

Hinter dem Credo in Dtn 26,1–15 steht ein Gott, der Generationen übergreifend die Existenz seines Volkes sichert (771–773: neun Mal das Verb „sichern“). In Dtn 4 (775–783) – eindeutig nachexilisch – wird das Kultbildverbot thematisiert; aber es geht letztlich weniger um die Gestaltlosigkeit Gottes, als vielmehr um seine Nichtsichtbarkeit, eine interessante Weise, Transzendenz und zugleich reflektierten Monotheismus zu formulieren (780). Die Ausführung zu Dtn

4,7 scheint ungenau: „Der Herr ist uns nahe, wo immer (*b^ekol*) wir ihn anrufen“. In seiner Auslegung versteht der Vf. den Text aber als „wenn immer wir ihn anrufen“, anders E. Otto (Deuteronomium 1,1–4,43, Freiburg 2012, 518: „wann immer wir ihn anrufen“). Da die hebr. Formulierung gerade die lokale und die temporale Komponente enthält, hätte man angesichts der nachexilischen Tempelnot nähere Ausführungen gewünscht.

Im DtrGW (784–811) bildet der Abschnitt „Gott in den deuteronomistischen Kriegsdarstellungen“ mit ihren Vernichtungsaussagen (*heræm* „Bann“) einen Schwerpunkt. Die Erzählzeit ist so weit von der erzählten Zeit entfernt, dass die Vorstellungen vom und Aufforderungen zum Kriegsbann in eine ferne Vergangenheit verweisen und für die exilische und nachexil. Gegenwart obsolet geworden sind.

Die Darstellung der Könige führt zuerst wieder in die Zeit der alten Überlieferungen und Traditionen zurück, z. B. in die Nathan-Weissagung aus dem vielleicht neunten Jh. (vgl. Kap. 3, 416–418). Verheißungstreue JHWHs und seine Permanenz in Jerusalem sind die entscheidenden Stützen der Daviddynastie. Auf die historische Faktizität der Kultreform Joschijas verweist der Vf. gleich dreimal (829f), auf die Zerstörung der Aschera im Zuge dieser Reform gleich zehn Mal. Die Reform ist Folge von und Verstärkung des monojahwistischen Verständnisses (842–847). Die nachexil. Überarbeitungen betonen Schuld aufweis und -bewältigung, denn nun geht es um die Rettung des dezimierten Volkes, die einen erhörungswilligen und vergebungsbereiten Gott voraussetzt. Ein ausführliches Resümee (857–860) schließt dieses interessante, wenn auch vielfach redundante, Kapitel ab.

Kap. sechs, „Der Gott des Gerichts und neuer Hoffnung in der Prophetie an der Schwelle des Exils und in frühnachexilischer Zeit“ (861–1070), analysiert die Botschaft der Propheten Nahum, Zefanja und Habakuk. Gott erweist sich angesichts der Brutalität der Assyrer und Babylonier als Herr über alle Völker, der die Weltmächte Assur und Babylon als Werkzeuge einsetzt, sie aber auch demütigt, aber die Sünden seines erwählten Volkes nicht ungestraft lässt. Habakuk zeichnet einen furchterregenden Kämpfergott, der zugleich Inbegriff der Rettung und des Heils ist (915). Zur Frage der Theodizee bei Habakuk und zur Auslegung von Hab 2,4 sei verwiesen auf die weit ausführlichere Darstellung bei Fabry, Habakuk, HThK AT, Freiburg 2018 (141–145; 166–182.233f.243–250), die dem Vf. offensichtlich entgangen ist.

Die Ausführungen zu Jeremia (914–999) und Ezechiel (1000–1064) haben monographischen Charakter. Die Konfessionen des Jeremia beschreiben JHWH als Beistand und Beschützer und als gerecht im Rechtsstreit; er begegnet aber auch als schroff und abweisend. In der Trostschrift (Jes 30–31) erscheint JHWH als Retter des Volkes, als Gott der ewigen Liebe und Treue zu seinem Volk (982). In der Verheißung des neuen Bundes (Jer 31,31–34) überwindet Gott die Schuld seines Volkes und geht mit ihm eine Selbstverpflichtung ein. Das Thema des „neuen Bundes“ verfolgt der Vf. bis ins NT hinein, lässt aber die Bedeutung dieses Theologumenons in der „Gemeinde des neuen Bundes“ von Qumran (vgl. dazu B. Strawn, ThWQ I 518–521) außer Acht. – Ezechiel betont die Anwesenheit Gottes in der Exilsgemeinde mittels seines *kābôd* (1023) und die Zusage seiner immerwährenden Nähe bei seinem Volk. Beachtlich sind die Ausführungen zur Tempelvision (Ez 40–48) und zum Thema „Auferstehung“ in Ez 37. In der Frage der Kap.folge akzeptiert er die veränderte Textabfolge anhand des Papyrus 967 (M. Konkel). Eine weiterführende Diskussion findet sich jetzt bei J. C. Gertz/C. Körting/M. Witte (Hg.), *Das Buch Ezechiel. Komposition, Redaktion und Rezeption* (BZAW 516, 2021).

Kap. sieben, „Gottesbilder in der exilischen Epoche Israels und der Durchbruch des Monotheismus“ (1071–1324), bietet eine exegetische Untersuchung der Klagelieder (1082–1108) mit dem Aufbegehren der Theodizee-Frage. Die Menschen sehen, dass Gott seine Präsenz auf dem Zion aufgekündigt hat, aber in seinem Strafhandeln bedrängend nahe bleibt. Der Vf. versteht das Abschiedslied des Moses in Dtn 32 als Kompendium überkommener Gottesbilder: Fels, Schöpfer, höchster Gott, Richter und Retter; er ist der einzige Gott, er tötet und macht lebendig (1118–1128).

Im „Trostbuch Israels“ (Jes 40–55) begegnet Gott als der heilvolle Löser, Schöpfer, Tröster, Heiliger Israels, Kriegsheld, Retter, Vater und Mutter (1138.1160). Die Gottesknechtslieder bieten eine große Fülle an Gottesbildern, die nun recht redundant ausgebreitet werden: Gott als König und Begründer des Rechts, als Überwinder jeder Gewalt, als der unvorstellbare „Eine“. An dieser Stelle weist der Vf. die von J. Assmann behauptete und vielfach diskutierte Verbindung von Monotheismus und Gewalt zurück mit Verweis auf die vielen biblischen Belege, in denen JHWH den Kriegen ein Ende setzt (Ps 46,10; Judit 9,7), als Schlichter unter den Völkern auftritt (Jes 2,1–4; Mi 4,1–3) und in den Gottesknechtsliedern Gewalt nicht mit Gewalt beantwortet. Die Gottesbilder der Priestergrundschrift (PG) sind bestimmt durch das Bild des Schöpfers und königlichen Souveräns. Völlig aus der Reihe fällt die penible Diskussion der Syntax von Gen 1,1–3 (1264). Diskutieren möchte man auch die Deutung der Erschaffung des Menschen „nach unserem Bild“ (so LXX) als eine Aussage über das innere Wesen des Menschen (1272). Die hebr. Formulierung mit *b^e-essentiae* „als unser Bild“ ist aber eine Kompetenzaussage oder eine Entsprechungsaussage (LXXE I 159). Erst nach Weish 2,23 hat Gott den Menschen „zum Bild seines eigenen Wesens [ιδιότης] gemacht“ (vgl. LXXE II 2135). Für die Kultgesetzgebung der priesterschriftlichen Sekundärtexte (PS) ist Gott in seiner gefährlichen Heiligkeit nahe. Deshalb muss er durch Opfer besänftigt werden. In den Blutbesprengungsriten sieht der Vf. Riten der Entsöhnung, während in der neueren Forschung (C. Eberhardt) eher der Reinigungsaspekt hervorgehoben wird (vgl. auch 1295). Das Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) versteht die Heiligkeit Gottes als eine ethische Herausforderung an den Menschen, selbst Heiligkeit anzustreben, was vom Vf. dann doch einseitig als Streben nach einem gerechten Zusammenleben der Menschen interpretiert wird (1302f). Schließlich betont der Pentateuchredaktor (RP) Gott als Schöpfer, als erwählenden und versöhnungsbereiten Gott, der im Kult gegenwärtig ist.

Kap. acht, „Fazit und Ausblick“ (1325–1364), bietet eine vorzügliche Zusammenfassung und Verdichtungen der Ergebnisse des ganzen Buches. Die Geschichte geglaubter textlicher Gottesbilder vom Gott der Väter bis zum heiligen Gott der Versöhnung wird überschaubar dargelegt. Das Buch schließt mit der theologischen Summe: „...erst die Fülle und Weite der Gottesbilder (führt) an das unauslotbare Geheimnis des Gottes heran, der verborgener Gott bleibt und sich doch schöpferisch, rettend und heilbringend für Mensch und Welt immer neu Hoffnung zeugend eingebracht hat“ (1349). Und letztlich sind die hinter den Gottesbildern stehenden Gotteserfahrungen Verstehenshilfen für die Deutung des Weges Jesu und seines Gottesverhältnisses (1362).

Sieben Exkurse sind kontextuell passend in das Buch eingefügt: (1.) „JHWH, der Gott Israels und weitere Namen Gottes im AT“ (201–217); (2.) „Der „zugewandte“ Gott für Israel, für Mensch und Welt, auch im Zorn und im Erbarmen“ (302–310); (3.) „Der „menschengestaltige Gott“. Anthropomorphe Gott-Rede und anti-anthropomorphistische Tendenzen im AT“ (529–542); (4.) „Der universal mächtige Gott und sein Weltbezug“ (654–667); (5.) „Die „Solarisierung“ JHWHs seit der israelitischen Königszeit“ (681–692); (6.) „Ein Gott der Rache und Gewalt? Funktion, Eindämmung und Überwindung von Gewalt in Gottesbildern des Alten Testaments“ (1185–1205); (7.) „Die Bildsprache

von Gott als Vater und als Mutter im Gottesverständnis Israels“ (1231–1254). Das Buch wird abgeschlossen durch ein umfangreiches Bibelstellenregister.

Das Buch geht auf jahrzehntelange Forschungs- und Lehrtätigkeit des Vf.s zurück und dürfte die Summe seines exegetischen Tuns sein, das er nun mehr oder weniger gelungen unter ein gemeinsames Thema stellt. So nehmen die Gottesbilder in der Darstellung der Theologien der einzelnen literaturgeschichtlichen Epochen Israel-Judas nur einen relativ geringen Raum ein. Der Vf. ergeht sich in zu vielen Details, sodass es schwer ist, den roten Faden nicht zu verlieren. Zudem durchlaufen einzelne Gottesbilder fast immer mehrere oder gar alle literarischen Epochen und erfahren dabei keine oder nur winzige Entwicklungen. Dadurch ist Redundanz geradezu an der Tagesordnung.

Man möchte ja gerne das Buch als Lehrbuch empfehlen, aber das fehlende Stichwortregister erschwert den schnellen Zugriff. Dem helfen auch die ausführlichen Gliederungen nicht ab. Die beiden Teilbände sind endlos lang, bis zum Kragen vollgestopft mit Informationen und zahlreiche petit-Abschnitte und ellenlange Fußnoten erschweren die Lektüre. Positiv ist hervorzuheben, dass wirklich wichtige Merksätze durch Kursive hervorgehoben werden. Die ermüdende Redundanz des Buches hat ihren Grund darin, dass der Vf. wohl intendiert hat, dass jedes einzelne Kap. für sich gelesen werden will und er dann natürlich zur Vervollständigung der Gedankengänge auf früher Gesagtes zurück- und auf später noch zu Sagendes vorverweisen muss. Das Grundproblem des Buches liegt jedoch in den Datierungen der einzelnen besprochenen Texte. Solche Festlegungen können – bei aller Sorgfalt – letztlich nur eine Momentaufnahme der Forschung sein, die zudem ein hohes Maß an Subjektivität in sich birgt. Insgesamt ist dem Vf. zu gratulieren zu dieser gewaltigen Leistung.

Über den Autor:

Heinz-Josef Fabry, Dr., Professor em. am Alttestamentlichen Seminar der Katholisch-Theologischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (fabry@uni-bonn.de)