

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE
GESPRÄCHE ZWISCHEN JUDEN,
CHRISTEN UND MUSLIMEN

„Du sollst Dir kein Bildnis machen ...“

Bilderverbot und Bilddidaktik im jüdischen,
christlichen und islamischen Religionsunterricht

Bernd Schröder/Harry Harun Behr/
Daniel Krochmalnik (Hg.)

T Frank & Timme

Verlag für wissenschaftliche Literatur

Bernd Schröder/Harry Harun Behr/Daniel Krochmalnik (Hg.)

„Du sollst Dir kein Bildnis machen ...“

Harry Harun Behr/Daniel Krochmalnik/Bernd Schröder (Hg.)
Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden,
Christen und Muslimen, Band 3

Bernd Schröder/Harry Harun Behr/
Daniel Krochmalnik (Hg.)

„Du sollst Dir kein Bildnis machen ...“

Bilderverbot und Bilddidaktik im jüdischen,
christlichen und islamischen Religionsunterricht

FFrank & Timme
Verlag für wissenschaftliche Literatur



Buber-Rosenzweig-Stiftung
DER GESELLSCHAFTEN FÜR
CHRISTLICH-JÜDISCHE ZUSAMMENARBEIT



ISBN 978-3-86596-478-6

ISSN 1868-7237

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur
Berlin 2013. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Herstellung durch das atelier eilenberger, Leipzig.

Printed in Germany.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

www.frank-timme.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
------------------	---

Teil 1

Zwischen Bilderverbot und ästhetischem Gestaltungswillen – theologische und kunstgeschichtliche Perspektiven

DANIEL KROCHMALNIK

Bildersturm.....	15
------------------	----

ANNETTE WEBER

„Bilderverbot und jüdische Bildwelten“ – kunstgeschichtliche Perspektiven. Zum Umgang mit dem Bilderverbot im Judentum.....	43
--	----

RAINER HIRSCH-LUIPOLD

Zwischen Bilderverbot und <i>einem</i> Bild Gottes – neutestamentliche Perspektiven	63
--	----

MICHAEL ALTRIPP

Bildende Kunst als Thema christlicher Theologie – konfessionsvergleichende Perspektiven	91
--	----

NIMET SEKER

Bilderverbot und bildende Kunst im Urteil des Qur'ân und der klassischen muslimischen Gelehrsamkeit. Eine Spurensuche	119
--	-----

SILVIA NAEF

Der Islam, Religion des Bildverbots?.....	145
---	-----

ANDREAS MERTIN

Zeitgenössische Kunst und Bilderverbot. Das Beispiel der documenta.....	151
---	-----

Teil 2

Bildende Kunst im Religionsunterricht – didaktische Perspektiven

SUSANNE BENIZRI-WEDDE

Symbole und bildende Kunst im jüdischen Religionsunterricht171

RABEYA MÜLLER

(Glaubens)Bilder – Glaube am Beispiel des Schulbuchs „Saphir“177

GERD-RÜDIGER KORETZKI, EVELIN SCHWARTZ, CAROLIN

SCHAPER, CHRISTIAN MARKER

Bilddidaktik im Unterrichtswerk „Religion entdecken – verstehen –
gestalten“ (für den evangelischen Religionsunterricht)183

GEORG HILGER

Bilder der Kunst in der Schulbuchreihe „Reli konkret“
für den katholischen Religionsunterricht203

RITA BURRICHTER

„Das habe ich so noch nicht gesehen.“

Zum Umgang mit Bildern der Kunst in religiösen Lernprozessen.....219

DIETRICH GRÜNEWALD

Ein Bild ist ein visuelles Angebot. Zum Umgang mit Bildern229

Teil 3

Perspektiven

BERND SCHRÖDER

Religionsunterrichtliche Bilddidaktik

zwischen Bilderverbot und Mediengesellschaft249

Autorinnen und Autoren dieses Bandes275

Einleitung

Judentum, Christentum und Islam gelten als Schrift- oder Buchreligionen: Tenach, Bibel Alten und Neuen Testaments, Koran sind die Bezugspunkte ihres gottesdienstlichen Lebens und normative Grundlage ihrer Theologie, Ethik und Rechtsetzung. Die jeweilige Schrift wird, etwa im gemeinschaftlichen Gebet, im Gottesdienst, auch im gemeinschaftlichen Lernen zu Gehör gebracht – insofern ist der auditive Sinn für ihre Rezeption entscheidend. Zugleich aber wird die Schrift in Synagoge, Kirche und Moschee sowie im Privaten gelesen; der visuelle Sinn ist also zunächst und vor allem durch das Lesen von Buchstaben gebunden. Allerdings pflegen alle drei Religionen auch im Blick auf ihre Heilige Schrift – und zwar als Zeichen ihrer Wertschätzung – künstlerisch-ästhetische Traditionen, vor allem die fehlerfreie, wohl gestaltete Abschrift, die Kalligrafie, die ornamentale oder bildhafte Illustration. Letztere entsteht nicht erst mit dem Buchdruck, sondern in reicher Variation bereits in den mittelalterlichen Skriptorien. Zu den autoritativen Ausdrucksformen der Heiligen Schriften gehören solche künstlerischen Elemente gleichwohl nicht. Was den Moment der Bildhaftigkeit angeht, so sparen alle drei – Tenach, Bibel Alten und Neuen Testaments, Koran – nicht am Gebrauch von Metaphern und Symbolen (man denke an die Sprache der Psalmen, an die Gleichnisse und Bildworte Jesu, an die poetischen Verse des Koran) oder an der Schilderung von visionären Offenbarungen (etwa Ex 3 oder Lk 24 oder Sure 2).

Innerhalb der drei Schriften findet sich zugleich – ausgehend vom Tenach – auch das sog. Bilderverbot als Teil der Zehn Worte / des Dekalogs, das oft genug dafür in Anspruch genommen wird, dem Judentum, aber auch dem Islam und teilweise dem Christentum (vor allem dem reformierten Protestantismus) „Bildlosigkeit“ zu unterstellen. Die Frage, die – nicht erst und allein – dieses Buch beschäftigt, lautet also in allgemeiner Form: Welche Rolle spielen Bilder der Kunst in der gelebten Religion und insbesondere im Religionsunterricht von Judentum, Christentum und Islam?

Innerhalb ihrer je eigenen Tradition betrifft die Frage nach Bild und Bilderverbot keineswegs nur den Umgang der drei Religionen mit bildender Kunst und Ästhetik (auch wenn dieser Aspekt hier im Mittelpunkt steht), sondern zumindest drei weitere Themenkreise. Es sind dies erstens die Anth-

ropologie – ausgehend von Gen 1, 26f. wird der Mensch in Judentum und Christentum als Ebenbild (hebr.: *tselem*) verstanden – ; zweitens das Verständnis von Bildung – zumindest der deutschsprachige Begriff „Bildung“ verdankt sich jener Rede vom Ebenbild Gottes: Der Mensch soll im Lernen und Lehren diese Ebenbildlichkeit aktualisieren –, und drittens die Rede von Gott. Es geht im biblischen und muslimischen Bilderverbot um die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen: Der eine wahre Gott ist bildlos, Götzen hingegen werden vergegenständlicht, ins Bild gesetzt und in dieser Form verehrt.

Doch die Frage nach Bild und Bilderverbot ist keineswegs nur für das Binnenleben der drei Religionen von Belang; vielmehr haben ihre Bilderfeindlichkeit und / oder -freundlichkeit eine kaum zu überschätzende Außenwirkung entfaltet: die Kunst- und Architekturgeschichte Europas, des Mittelmeerraums und anderer Einflusszonen der drei ist tief durch deren Haltung zu Bild und bildender Kunst geprägt, zudem wirkt diese nach in Phänomenen wie der politischen Ikonografie (etwa des Nationalsozialismus), im Karikaturenstreit des Jahres 2005/2006 oder in der Art und Weise des Umgangs mit der sog. Medialisierung.¹

Um es vorweg zu sagen: Das sog. Bilderverbot ist kein allgemeines Bilderverbot. In keinem der drei Traditionsstränge, die in diesem Band und in dieser Buchreihe repräsentiert sind, weder im Judentum noch im Christentum oder im Islam, hat sich ein rigides Verbot etabliert oder durchgesetzt, künstlerisch gestaltete oder sprachliche Bilder herzustellen *„von dem, was oben im Himmel, [...] was unten auf Erden [...] oder] was im Wasser unter der Erde ist“* (Ex 20,4). Vielmehr zielte und zielt das zunächst in biblischen Texten (neben Ex 20,4 v.a. Dtn 5,8 und Dtn 4,15-20) formulierte Verbot auf ‚Bilder‘, die angebetet oder verehrt werden; es untersagt den sog. Götzendienst. Das biblische Bilderverbot ist ein *Götzenbild-* und *Bildverehrungs*verbot; es untersagt die kultische und spirituelle Verehrung von etwas, das Menschenhand gemacht oder Menschenhirn erdacht hat, anders gesagt: von (etwas oder jemand) Anderem als JHWH, der sich mit seinem Namen und in seinem Sprechen und Handeln zu erkennen gegeben hat und gibt.

1 Vgl. dazu etwa Michael J. Rainer (Hg.): Bilderverbot (Jahrbuch politische Theologie 2), Münster 1997, und Eckhard Leuschner / Mark R. Hesslinger (Hg.): Das Bild Gottes in Judentum, Christentum und Islam. Vom Alten Testament bis zum Karikaturenstreit, Petersberg 2009.

Unbeschadet dessen hat das biblische und koranische Verbot des Bilder-Machens und Anbetens – das Hebräische, das Griechische und das Arabische nutzen hier jeweils Begriffe mit unterschiedlichen Konnotationen und Auslegungen – in den drei Religionen (und ihren Strömungen oder Konfessionen) eine dichte, vielgestaltige Rezeption gefunden. Dabei finden sich auf der einen Seite radikale, ja, militante Absagen an bildhafte Darstellungen von Geschöpflichem und erst recht des Schöpfers (so in wiederkehrenden ‚bilderstürmenden‘ bzw. ikonoklastischen Strömungen aller drei Religionen), auf der anderen Seite die Befürwortung und Verbreitung von „Bildern“, die Heilige darstellen (so etwa in der Volksfrömmigkeit und -kunst des schiitischen Islam), ja, sogar deren Aufstellung in gottesdienstlichen Räumen, und eine Praxis der Verehrung, die zwar angesichts des Bildes stattfindet, aber – gewissermaßen durch dieses hindurch – dem Abgebildeten gelten soll (so in der Ikonen-Frömmigkeit orthodoxer Kirchen).

Das vorliegende Band will Einblicke in diese Rezeption und deren didaktische Folgen geben – er tut dies in zwei Durchgängen.

In einem ersten Durchgang kommen „*theologische und kunstgeschichtliche Perspektiven*“ zur Darstellung. Je zwei Beiträge betreffen dabei Judentum, Christentum und Islam; je einer dieser Beiträge konzentriert sich auf exegetisch-theologiegeschichtliche Aspekte (Judentum: *Daniel Krochmalnik*, Heidelberg; Christentum: *Rainer Hirsch-Luipold*, Bern; Islam: *Nimet Seker*, Münster), ein weiterer auf kunstgeschichtliche Facetten (Judentum: *Annette Weber*, Heidelberg; Christentum: *Michael Altripp*, Greifswald; Islam: *Silvia Naef*, Genf).

Einen Spiegel hält diesen Beiträgen die Abhandlung von *Andreas Mertin*, Hagen, vor: Der Kurator und Medienpädagoge fragt nach dem Nachhall des sog. Bilderverbotes in moderner Kunst. Im Jahr der „documenta 13“ (Kassel, 9. Juni bis 16. September 2012) lag es nahe, einem solchen Nachhall im Gespräch mit diesem weltweit einzigartigen, markanten Forum zeitgenössischer Kunst nachzugehen.

In einem zweiten Durchgang werden „*didaktische Perspektiven*“ in den Blick genommen. Thematisiert werden Wirkungen des Bilderverbots und Möglichkeiten des unterrichtlichen Umgangs mit Bildern. Die ersten vier Beiträge führen vor Augen, in welchem Umfang und in welcher Weise jüdischer,

muslimischer und christlicher, näherhin evangelischer und römisch-katholischer Religionsunterricht derzeit de facto von Bildern Gebrauch machen. Dabei stehen exemplarisch gängige Schulbücher bzw. Unterrichtsmaterialien im Mittelpunkt (Judentum: *Susanne Benizri*, Karlsruhe; Islam: *Rabeya Müller*, Köln; Christentum, evangelisch: *Gerd-Rüdiger Koretzki* u. a., Göttingen; Christentum, römisch-katholisch: *Georg Hilger*, Aachen/Regensburg). *Rita Burrichter*, Paderborn, rundet diesen Teil mit fachdidaktischen Überlegungen „zum Umgang mit Bildern der Kunst in religiösen Lernprozessen“ ab.

Einen anderen Zugang bietet diesen religionsdidaktischen Beiträgen gegenüber der Aufsatz von *Dietrich Grünewald*, Koblenz: Der Kunstdidaktiker stellt bilddidaktische Überlegungen vor, die es erlauben die vorgängigen religionsdidaktischen Reflexionen auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin zu mustern. Dass Bilder „visuelle Angebote“ sind und es in methodischer Hinsicht keine fixen Rezepte zu ihrer Erschließung, wohl aber ein Füllhorn unterschiedlicher Zugänge gibt, ist eine Einladung zum didaktischen Gespräch.

Einen Spiegel anderer Art bietet der Beitrag von *Bernd Schröder*, Göttingen: Der Religionspädagoge beschreibt die Wirkung von Multimedia und Medien-gesellschaft auf den Umgang mit Werken der darstellenden Kunst. Was bedeutet das Aufwachsen in einer medialisierten Umgebung für die Rezeption sowohl von Bildern als auch des Bilderverbots?

Wenn nicht in erschöpfender Weise, so bringt dieses Buch doch in innovativer Weise Vertreter von Judentum, Christentum, Islam und allgemeiner Kunstpädagogik ins Gespräch über wesentliche Fragen der Bilddidaktik – dazu gehören die Frage nach dem jeweiligen Verständnis des sog. Bilderverbots, diejenige nach den Wechselfällen seiner Rezeptionsgeschichte in den drei Religionen und den von ihnen geprägten Kulturkreisen, diejenige nach den Auswirkungen des Bildverständnisses auf den Umgang mit bildender Kunst und nach der Macht der Bilder heute². Nicht zuletzt rückt das Thema des Buches in den Horizont dessen, was man in den Kulturwissenschaften den „iconic turn“ nennt: einen Paradigmenwechsel in der Weltwahrnehmung.³ Wir erleben eine

2 Eindrücklich dazu Gerhard Paul (Hg.): *Das Jahrhundert der Bilder: Von 1949 bis heute*, Göttingen 2009, und Gerhard Paul (Hg.): *Das Jahrhundert der Bilder: Von 1900 bis 1949*, Göttingen 2008.

3 Hubert Burda / Christa Maar (Hg.): *Iconic turn: die neue Macht der Bilder*, Köln 2004. Hubert Burda (Hg.): *In medias res: Zehn Kapitel zum Iconic Turn*, Paderborn / München 2010. Hubert Burda (Hg.): *The digital wunderkammer: 10 chapters on the iconic turn*, Paderborn / München 2011.

Wende vom literal-verbalen Weltumgang hin zum ästhetisch-visuellen – mit unabsehbaren Folgen für unsere Rezeption geschriebener und gehörter Texte, für unsere Orientierung in Raum und Zeit, für unsere Form der Gedankenordnung, für unseren Umgang mit religiöser Tradition.

Der so strukturierte Band geht in Grundzügen auf eine Tagung zurück, die unter dem Titel „Du sollst Dir kein Bildnis machen ...‘. Bilderverbot und Bilddidaktik im jüdischen, christlichen und islamischen Religionsunterricht“ vom 21.-22. November 2011 im Bildungszentrum Schloss Eichholz, Wesseling, stattfand. Es handelte sich um die dritte Tagung der Reihe „Jüdische, christliche und muslimische Religionspädagoginnen und -pädagogen im Gespräch“, die wie gehabt in den Genuss der Förderung sowohl von Seiten der „Konrad-Adenauer-Stiftung“ als auch von Seiten der „Buber-Rosenzweig-Stiftung der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit“ kam.⁴

Im Rahmen der Tagung wurden von den Beiträgen zu diesem Buch so oder ähnlich bereits die Überlegungen der Professorinnen Rita Burrichter, Silvia Naef und Annette Weber sowie Statements der drei Herausgeber zur Diskussion gestellt. Die übrigen Texte sind eigens für diese Buchpublikation erarbeitet worden.

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Tagung, die ihrerseits Judentum, evangelischem oder römisch-katholischem Christentum und Islam angehören, haben durch ihre Beteiligung, ihre Rückfragen und überhaupt durch ihr anregendes Interesse am interreligiösen religionspädagogischen Gespräch diesen dritten Band auf den Weg gebracht. Dafür sei ihnen an dieser Stelle ausdrücklich Dank gesagt. Nicht minder danken die Herausgeber Friederike Busse, Projektassistentin des Zentrums für interkulturelle Kommunikation (ZiKK e. V., Heidelberg), die das vorliegende Buch sorgfältig und aufmerksam formatiert hat.

Die Tagungsreihe wird Anfang 2013 an einem neuen Veranstaltungsort, Heidelberg, ihre Fortsetzung finden – und die Buchreihe dementsprechend auch. Dem besagten „Zentrum für interkulturelle Kommunikation“ und der „Buber-Rosenzweig-Stiftung“ danken wir für die Zuschüsse sowohl zum

.....
4 Die beiden vorangegangenen Tagungen wurden als Bände 1 und 2 der Reihe „Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen“ dokumentiert in: Bernd Schröder / Harry Harun Behr / Daniel Krochmalnik (Hg.): Was ist ein guter Religionslehrer? Antworten von Juden, Christen und Muslimen, Berlin 2009, und Harry Harun Behr / Daniel Krochmalnik / Bernd Schröder (Hg.): Der andere Abraham. Theologische und didaktische Reflektionen eines Klassikers, Berlin 2011.

vorliegenden Band als auch zur künftigen Tagungsarbeit – und damit für die Förderung des religionspädagogischen Gesprächs zwischen Juden, Christen und Muslimen. Anlässe und Themen gehen diesem Gespräch so bald ohnehin nicht aus.

Für die Herausgeber:

Prof. Dr. Bernd Schröder, Göttingen

Teil 1

Zwischen Bilderverbot und ästhetischem Gestaltungswillen – theologische und kunstgeschichtliche Perspektiven

Bildersturm¹

1 Sehnsucht

Der Philosoph Immanuel Kant schrieb 1790 in seiner 3. Kritik:

„Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuch der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das jüdische Volk [...] fühlte, wenn es sich mit andern Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflößt“²

Für den deutschen Aufklärer ist das biblische Bilderverbot ein entscheidender Fortschritt zur Mündigkeit, es befreit den Menschen aus seiner eng begrenzten Vorstellungswelt und eröffnet ihm einen unendlichen geistigen Horizont. Der italienische Philosoph Giambattista Vico hatte die Mythen der Alten und Primitiven am Anfang des Jahrhunderts der Aufklärung als beschränkte Kinderphysik und -metaphysik beschrieben: *„alle Dinge, die ihr geringes Fassungsvermögen übersteigen, behaupten sie, seien Götter“*.³ Sie schildern die Welt wie ein Bilderbuch voller phantastischer Wesen und unglaublicher Geschichten. Die Griechen etwa haben *„die Geschichte ihrer Götter und ihrer*

-
- 1 Meine auslegungsgeschichtlichen und systematischen Ausführungen zum Thema will ich hier nicht wiederholen, vgl. dazu mein Aufsatz: JHWH. Im Spannungsfeld der Jüdischen Theologie, in: Reinhold Boschki, Eva-Maria Faber, Daniel Krochmalnik, Claus Peter März, Klaus Müller (Hg.): Gott nennen und erkennen. Theologische und philosophische Einsichten (Theologische Module, Bd. 10), Freiburg u. a. 2010, 7-38. Dort ist auch weiterführende Literatur angegeben. Dieser Aufsatz lag den Tagungsteilnehmern in Auszügen vor.
 - 2 Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile, in: ders.: Werke, Ed. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1974, Bd. 5, hier: 365f.
 - 3 Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker (1744), Nr. 375, dt. Üb. Vittorio Hösle, Chr. Jermann (1990), Philosophische Bibliothek Bd. 418a+b, Hamburg 2009, 170f.

*Heroen an den Himmel geschrieben*⁴, zum Beispiel die Heldentaten des Herkules, sie sind an der nördlichen Himmelskugel verewigt, wo dessen Sternbild ewig die Keule gegen den hundertköpfigen Drachen Ladon schwingt. Der monotheistische Bildersturm hat dieses Wimmelbuch leer gefegt. Der französische Romantiker Chateaubriand fragt sich in seinem „Genius des Christentums“ (1801), warum die Alten zu keiner großen Naturbeschreibung fähig waren.

*„Weil“, so seine Antwort, „die Mythologie, das All mit Phantomen bevölkert und die Schöpfung ihrer Ernsthaftigkeit, Größe und Einsamkeit beraubt hätte. Das Christentum musste dieses ganze Volk von Faunen, Satyrn, Nymphen verjagen, um den Grotten ihre Stille und den Wäldern ihre Verträumtheit zurückzugeben. Die Wüsten haben seither einen traurigeren, schwebenderen, erhabeneren Charakter bekommen, der Dom der Wälder erhöhte sich (...), der wahre Gott, der in seine Werke einging, verlieh ihnen seine Unermesslichkeit“ (II, IV, I).*⁵

Nun ist der große Pan tot, das Wehklagen darüber ist verstummt, Stille kehrt ein in die hohen Wälder des Nordens und die weiten Wüsten des Südens. Bei dieser Schilderung ziehen die zeitgenössischen Landschaften Caspar David Friedrichs an uns vorüber. Die Bilder des deutschen Romantikers haben nichts mit romantischer „Naturfrömmigkeit“ zu tun, *„die in der Landschaft selbst eine Offenbarung Gottes erblicken will“*; in seinen verschwimmenden Himmeln, uferlosen Wassern und verschwebenden Nebelbänken zeigt sich nach seinen wenigen, sperrigen Selbstkommentaren das Jenseits vielmehr im Entzug. Der Friedrich-Forscher Johannes Grave hat in einer tiefschürfenden neuen Studie über die lutherische Theologie des Malers nachgewiesen, dass er mit Hilfe verschiedener bildnerischer Mittel das biblische Bild- und Sehverbot (Joh 20,29) umsetzt und eine *„Bildkritik mit genuin ikonischen Mitteln im Bild selbst“* ins Werk setzt, sozusagen Bilder der Bilderlosigkeit schafft.⁶ Aber auch

4 Nr. 727, ebd., 415. Dazu das schöne Bilderbuch von Geoffrey Cornelius: Was Sternbilder erzählen. Die Mythologie der Sterne, Stuttgart 2009.

5 François-René Chateaubriand: Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne II, IV, I, Ed. M. Regard, Paris 1978, 719 (wir übersetzen).

6 Johannes Grave: Caspar David Friedrich - Glaubensbild und Bildkritik, Zürich 2011, 20 u. 40 (das vorige Zitat). Der Verfasser hat sich in einer anderen Studie auch kritisch mit der Beziehung von Friedrich zur Kants *Kritik der Urteilkraft* auseinandergesetzt, vgl. Johannes Grave: Caspar David Friedrich und die Theorie des Erhabenen, Weimar 2001, 59 ff.

der ungebildete Betrachter empfindet mit der Friedrich'schen Rückenfigur vor dem offenen Horizont den Sog des Unendlichen, die unerfüllte Sehnsucht, „als ob“, sagt Kleist, „*inem die Augenlider weggeschnitten wären*“.

Wir wollen im Folgenden der biblischen Gotteserfahrung nachgehen, die den Bildersturm entfacht hat, der noch durch die See-, Seelen-, und Sehnsuchtslandschaften Friedrichs bläst. Diese Erfahrung führt uns in eine Wüste, wo die griechischen Mönche des Katharinenklosters noch heute den Touristen den Dornbusch als größte Sehenswürdigkeit zeigen (Ex 3,1). Wenn eine orientalische Landschaft Leere und Größe sichtbar werden lässt, dann die Gebirgswüste im Sinai mit den unabsehbaren Geröllfeldern, den ausgedörrten Hochtälern, den kahlen Felsgerippen und den schroffen Gipfeln. Ernest Renan hat mit Blick auf die arabische Wüste das berühmte Bonmot geprägt: „*Die Wüste ist monotheistisch*“ und hinzugefügt: „*erhaben in ihrer riesigen Gleichförmigkeit, offenbarte sie dem Menschen erstmals die Idee der Unendlichkeit*“⁷ Wir sind weit davon entfernt, den klimatischen und rassischen Determinismus des großen französischen Orientalisten zu teilen, aber der Gang durch die Wüste - *BaMidbar* -, der Aufenthalt im Niemandsland zwischen den Hochkulturen ist auch in der Bibel ein konstitutives Moment ihrer Gotteserfahrung.⁸ Gott wohnt in der unwohnlichsten Landschaft, er zeigt sich in seiner ganz Pracht an den gottverlassensten Einöden (Gen 28,17), seine Treffpunkte liegen in den ungastlichsten Gegenden (Jer 2,6) und sein „Sprechzimmer“ in der stillsten aller Umgebung (Hos 2,16⁹); in der Irrsal aus der Wüste offenbart er seine Ordnung, aus der Wüste bahnt er sich seinen Weg in die bewohnten Gebiete (Jes 40,3). Der negative Raum der Absenz ist justament der bevorzugte Raum seiner Präsenz. Régis Debray beschreibt sehr schön die Bedeutung der Wüste für das monotheistische Abenteuer:

„[...] man sieht, dass der Große Andere nur in den Reichen der Abwesenheit persönlich anwesend ist. [...] Er liebt die unberührte Steppe, die verlorenen Inseln, die maßlosen Dimensionen. [...] Es gibt eine wahlver-

7 Ernest Renan: *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (1855), I 1, 3. Auflage 1863, 4-7 (wir übersetzen).

8 Das würde selbstverständlich auch dann noch gelten, wenn man die Wüstenwanderung der Isareliten eine völlig frei erfundene Geschichte aus dem babylonischen Exil wäre, siehe z. B. Mario Liverani: *La Bibel et l'invention de l'histoire. Histoire ancienne d'Israël*, Paris 2006, 383-386. Die Wüste ist in der Bibel gleichsam ein religiöses Existenzial.

9 Hosea spielt hier mit der Paranomasie *Midbar* (Wüste)/*Dibbur* (Sprechen): „(...) ich will sie führen in die Wüste (*Midbar*), und reden (*WeDibarti*) zu ihrem Herzen“

*wandte Landschaft des Monotheismus, der das Malerische und Exotische verabscheut. Dieses steinige, mondartige Umfeld, die vorsintflutliche Geologie, ist mehr als ein Boden, es ist der erste Held des monotheistischen Romans.*¹⁰

Die endlose Wüstenlandschaft ist der passende Hintergrund für das Bilderverbot. Der Gott, der sich im Entzug präsentiert, will sich auch nicht repräsentieren lassen. Dadurch offenbart er nicht weniger, sondern, wie Shmuel Trigano in einem treffenden philosophischen Essay zum Bilderverbot gezeigt hat, mehr, er zwingt uns hinter die Spiegel zu blicken.¹¹

2 Nebel

Für ein Gesetz, das ein Bilderverbot enthält, malt die Bibel ein recht massives Bild von Gott. Zwar antwortet Gott dem Propheten, der ihn schauen will: *„mich schaut kein Mensch und bleibt leben“* (Ex 33,20). Doch der Leser darf zuschauen, was Gott dann tun will:

„wenn meine Herrlichkeit vorbeizieht, so stelle ich dich in die Felsenkluft, und werde meine Hand über dich decken, bis ich vorübergegangen. Dann ich will ich meine Hand wegtun, und du siehst meinen Rücken; aber mein Angesicht kann nicht gesehen werden.“

Moses sieht nur den Rücken Gottes, wir im Zuschauerraum aber sehen wie der Ganzkörper Gottes den Propheten vom Weg in eine Felsspalte drängt und ihn mit der Hand solange die Sicht versperrt, bis er vorbeigegangen ist. Aufgrund solcher Beschreibungen kann ein Suchbild Gottes erstellt werden. Heraus kommt ein Wesen, das uns recht ähnlich sieht. Wegen der häufigen Erwähnung des göttlichen „Antlitzes (*Panim*)“ ist es ziemlich kopflastig (z. B. 5,7; Jes 63,9), wenn auch der Bauch und der mütterliche Aspekt (*Rachmanut*, Erbarmen von *Rechem*, Gebärmutter) nicht ganz fehlen. Personenportraits in der

.....

10 Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident, Paris 2001, 64 (wir übersetzen).

11 Ce que cache l'interdit biblique de la représentation, in: Danielle Cohen-Levinas (Hg.): Récit et représentation musicale, Paris 2002, 103-112. Vgl. insbesondere die Abschnitte: „Cacher pour voir“, 106ff., „Manque et surcroît“, 108ff.

Bibel sind generell eher expressionistisch als impressionistisch.¹² Wenn die Bibel von der „schnaubenden Nase“ (*Ruach Af*, Ex 15,8), vom „ausgestreckten Arm“ (*Sroa Netuja*, Ex 6,6), von „verborgenen Blicken“ (*Alim Einai*, Jes 1,15) Gottes berichtet, dann will sie damit einen affektiven Zustand charakterisieren und kein getreues Abbild liefern. Ansonsten gleichen die anthropomorphen und anthropopathen Schilderungen denen der Mythen. Untersucht man die biblischen Offenbarungsberichte jedoch genauer, dann stößt man immer wieder auf Unschärfen, die die Vorstellung stören. In dieser Hinsicht ist die Dornbuschepiphanie besonders lehrreich, weil in ihr auf eine eindeutige Identifikation Gottes abgesehen wird.

Der Dauerbrenner in der Wüste (Ex 3,1-2), der gegen den 2. Hauptsatz der Thermodynamik verstößt, und somit einen besonderen Raum anzeigt, in dem die Zeit aufgehoben ist (Ex 3,3-5), zieht den Blick auf sich (3). Als Gott aber „sah“, dass der Prophet sich der großen Erscheinung nähert „um anzusehen“ (4), ruft er dazwischen, „da verhüllte Moses sein Antlitz, denn er scheute sich, zu Gott aufzuschauen“ (6). Gott enthüllt sich am Dornbusch, aber auch am Sinai und im Tempel in der Verhüllung. Ein weiteres Detail verstärkt die Unklarheit. Der Bericht beginnt mit der objektiven Feststellung: „Da erschien ihm (Moses) ein Engel JHWHs in einer Feuerflamme aus dem Dornbusch“ (3,2) und fährt zwei Verse später mit der objektiven Feststellung fort, dass „JHWH (Moses) sah“ und dass „Gott (ELOHIM) ihm zurief“ – so als ob Engel JHWHs, JHWH und Elohim ein und dasselbe wären. James L. Kugel hat in seinem großartigen „Guide to Scripture“ gezeigt, dass diese Identitätsfluktuation Gottes kein Zufall ist, sondern ein gemeinsamer Zug biblischer Offenbarungsberichte. Die Offenbarungszeugen sind gleichsam in Nebel getaucht und zunächst nicht ganz sicher, ob sie es mit einem Menschen, einem Engel oder Gott zu tun haben. Darum erkundigen sie sich in solchen Fällen nach dem Namen, d. h. nach der Identität des Unbekannten, der sich diese Neugier verbittet (Gen 18,1ff.; 32,24-29; Jos 5,13-15; Ri 13,2-24).¹³ Walter Brueggemann spricht in seiner „Theology of the Old Testament“ von der „elusiveness“ Gottes, die sich durch mehrdeutiges Sprechen einer eindeutigen Identifikation verweigert: „*Monotheism, unprotected by metaphor, moves toward idolatry.*“¹⁴ So will auch Moses, dem

12 Vgl. das schöne Buch von Silvia Schroer / Thomas Stabli: Die Körper-Symbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 27ff.

13 James L. Kugel: How to read the Bible: a guide to scripture, then and now, New York 2007, 108-118, zum Dornbusch, 210.

14 Walter Brueggemann: Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy, Minneapolis-

sich die Unsicherheit mitzuteilen scheint („Wer bin ich denn?“), mehr über die Erscheinung im Dornbusch wissen; Zusicherungen wie: „Ich werde mit dir sein“ (*Āhje Imach*) reichen ihm nicht, er will am Anfang des Buchs der Namen – einen Namen:

„Siehe“, sagte Moses „ich komme zu den Söhnen Israels und sage ihnen:
Der Gott eurer Väter sendet mich zu euch; dann werden sie mich fragen:
Wie ist sein Name?“ (*Ma Schemo*) „Was soll ich ihnen antworten?“

Von Moses' Standpunkt macht diese Frage Sinn, wenn er sie auch vorsichtshalber dem Volk in den Mund legt, das diese Frage hernach gar nicht stellt. Er wird sich selbst gefragt haben, in wessen Namen er das Sklavenvolk gegen seinen Herren aufrühren und vor dem mächtigen Pharao treten solle, welchen Eindruck er mit dem windigen Wüstengott vor den kolossalen Götterstatuen Ägyptens machen werde. Die ähnigmatische Antwort Gottes konnte seine Neugier nicht befriedigen: „Ich“, lautet der Spruch in einer der möglichen Übersetzungen, „werde da sein, der ich da sein werde“ (*Āhjeħ Ascher Āhjeħ*). Und er sprach: „So sprich zu den Kindern Israels: ‚Ich werde da sein‘ (*Āhjeħ*) sendet mich zu euch.“ Mit Mundl gesprochen: „*Jo eh, do bin i - bin eh do*“. Und diese Tautologie soll eine befriedigende Antwort sein? Ist das ein Name? ein Wortspiel? eine Meldung („Hier!“, „Anwesend!“)? eine Auskunftsverweigerung („Ich mag sein, wer ich sein mag, wer auch immer ich bin, was geht es dich an“)?¹⁵ Die ganze „Metaphysik des Exodus“ (E. Gilson) hängt an diesen Fragen. Vielleicht hilft der Kontext weiter. Es ist anzunehmen, dass Moses sich nicht nur nach einem bisher unbekannten Eigennamen erkundigen will; nicht wie Gott heiße, wollte er wissen (*Mi Schmo*, wie in Ri 13,17), sondern was sein Name verheiße (*Ma Schmo*). Deshalb wird in der Antwort nicht das Tetragramm *JHWH* mitgeteilt (3,15), sondern eine Namensdeutung, die das Tetragramm volksetymologisch von *Āhjeħ*, „Ich werde da sein“ ableitet. Berücksich-

lis 1997, 231. Dass auch eine einwandfreie dogmatische oder metaphysische Definition Gottes ein Idol sein kann, hat Henry Corbin in seinem Buch über die ismaelitische Gnosis sehr nachdrücklich dargetan.

15 Das ganze Spektrum der Deutungen spielt Max Reisel durch: *The Mysterious Name of Y.H.W.H. The Tetragrammaton in connection with the names of EHYEH aser EHYEH – Hühā – and Šem Hamm'phōraš*, Assen 1957, 5-20. Zur literarischen Wirkungsgeschichte vgl. den intrikaten Essay von J. Luis Borges: *Geschichte der Echos eines Namens* (1955), aus dem Spanischen v. G. Hefs und K. A. Horst, in: ders.: *Eine neue Widerlegung der Zeit und 66 andere Essays*, Frankfurt a.M. 2003 und den Aufsatz von Hendrik Birus: „Ich bin der ich bin“. Über die Echos eines Namens (Ex 3,13-15), in: Stéphane Moses, Albrecht Schöne (Hg.): *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*, Frankfurt a.M. 1986, 25-53.

tigt man diesen Kontext, dann ist die tautologische Formel nicht mysteriös, sie wiederholt die schon zuvor gegebene und nachher bekräftigte Beistandserklärung (Ex 3,12; 4,12): „*Ich werde mit dir sein*“ (*Ähje Imach*), „*Ich werde mit deinem Mund sein*“ (*Anochi Ähje Im-Picha*).¹⁶ So hat die überwiegende jüdische Tradition den Eigennamen und seine Erklärung auch verstanden, als Aussage des Da- und Mitseins Gottes in der Not,¹⁷ wie im Psalmvers: „*Ich bin bei ihm in der Not*“ (*Imo Anochi BeZara*, Ps 91,15). Zu dem so verstandenen Namen wäre der brennende Dornbusch das genaue Sinnbild. Wie das Volk geographisch aus dem Land Israel nach Ägypten hinab gezogen und sozial ganz unten angekommen war, so war auch Gott von seinem hohen Thron herabgestiegen und hat im niedrigsten aller Wüstengewächse Platz genommen, wie Israel gleichsam hinter Stacheldraht saß, so das göttliche Licht im Dornbusch. „*Warum aus dem Dornbusch*“, fragt der Midrasch, „*und nicht aus der Mitte eines großen Baumes, etwa einer Dattelpalme? Der Heilige, gelobt sei Er sagte: ‚Ich bin bei ihm in der Not‘ (Ps 91,15). Sie befinden sich in der Unterjochung, und ich bin desgleichen im Dornbusch, an einem engen Ort* – im hebräische Wort „*Zar*“, „eng“ klingt das Wort „*Zara*“, „Leiden“ an –, *deshalb (sprach er) aus dem Busch, der ganz aus Dornen besteht*“ (ExR 2,5).

Man kann sich die Situation allerdings noch komplizierter vorstellen, so Benno Jacob in seiner genialen Rekonstruktion.¹⁸ Er geht gegen die Quellscheidung davon aus, dass der Gottesname und die darin verschlüsselte frohe Botschaft dem Volk schon längst bekannt waren, so wie portugiesische Kryptojuden nach 500 Jahren Zwangskonversion alles bis auf das Eine vergessen hatten – den Gottesnamen „*Adonai*“. Nun wird Moses in dessen Namen in die ägyptischen Sklavenlager kommen und muss sich auf folgende Frage gefasst machen: „Wie heißt doch noch unser Gott? ‚JHWH‘, nicht wahr? Schön, das kommt doch von: ‚Ich bin da? Ja, wo ist er denn (*Aje na*), der ‚ich bin da? Wir haben uns hier die Seele nach ihm aus dem Leib geschrien und er hat sich nie gemeldet.“ Die Frage des Volkes würde der Gideons ähneln, welcher dem Engel, der ihn mit „JHWH mit dir (*HaSchem Imcha*) tapferer Held“ begrüßt hatte, erwidert, „*Bitte, mein Herr! Ist JHWH mit uns (Jesch JHWH Imanu) (...)*

16 Ganz ähnlich lautet die Beistandserklärung an Josua, «(...) wie ich gewesen bin mit Moses, ich mit dir sein werde» (*KaAscher Hajiti Im-Mosche Ehje Imach*), Jos 3,7.

17 Charles Touati: Ehve, ašer ehve (Ex 3, 14) comme l'Être-avec, Dieu et l'Être, Exégèses de l'Exode 3,14 et du Coran 20,11-24, Paris 1978, 75-84.

18 Moses am Dornbusch. Die beiden Hauptbeweistellen der Quellscheidung im Pentateuch, Exodus 3 und 6, aufs Neue exegetisch geprüft, in: MGWJ 66 (1922), N. F. 30. Jg., FfM, 11-33; 116-138; 180-200. Ders.: Das Buch Exodus, Stuttgart 1997, 64-71.

und wo sind all seine Wunder (*Ajeh Kol-Nifleotaw*), die unsere Väter uns erzählt haben“ (Ri 6,12). Moses nimmt die Theodizee-Frage des Volkes nur vorweg, er stellt nicht die Informationsfrage, wie Gott heiße und was sein Name verheiße, sondern die Suggestivfrage, weshalb das *nomen* bisher so wenig *omen* war. Und eben darauf antwortete Gott: Mein Name ist nicht Schall und Rauch, ich bin tatsächlich der <ich bin da> und werde es bleiben. Auf den bitteren Spott: „*Ajeh*“, „Wo?“ erwidert Gott lautmalerisch: „*Ähjah!*“, „*Ich werde es sein*“.¹⁹ Von daher versteht Jacob das Tetragramm als Zusage: „ER WIRD“, nämlich: ER WIRD (dasein), ER WIRD (helfen), ER WIRD (retten), „ER WIRD ES (ganz bestimmt)“ – frei nach Obama: „Yes He can!“ Der Meister der biblischen Namen- und Zahlenrätsel übersetzt die Namensklärung Ex 3,14 daher: „*Ich werde es sein, der ich es sein werde. Er sprach: So sollst Du den bene Israel sagen: Der ‚Ich werde es sein‘ hat mich zu euch gesandt.*“²⁰ Wenn auch der Zweifel bleibt, ist „*J-h-w-h* (...) *das Futurum der Geknechteten und Leidenden*“.²¹

Martin Buber und Franz Rosenzweig übersetzen nach Benno Jacob „*Ähjah*“ mit „ICH BIN DA“,²² Buber folgt ihm in der Namensdeutung aber nur teilweise. Er hört aus dem *Ähjah Ascher Ähjah* einen strengen Verweis heraus. Denn seiner Meinung nach verbirgt sich in der Frage des Volkes eine usurpatorische Absicht. Das Volk wollte den „wahren“ Namen nur wissen, um sich Gottes zu bemächtigen, es wollte, vor dem Hintergrund der ägyptischen Religion, Gott wie einen Fetisch besitzen und sich seines Namens wie einer magischen Formel bedienen.²³ Teil 1 der Antwort Gottes an die „ägyptisierend-magisch Gesinnten“ sei darum die Zusage: „Ich werde dasein“, d. h. „Ich bin und bleibe gegenwärtig“, sprich: „Es ist müßig, mich herbeischwören zu wollen, ich stehe meinem Wesen gemäß wieder und wieder denen bei, deren ich mich annehme, und ich tue euch kund, dass ich mich eurer annehme.“ Teil 2 der Antwort an die vom „technischen Magismus Infizierten“ sei aber die Absage: „(...) als der ich dasein werde“: „JHWH sagt, er werde zwar immer dasein, aber jeweils als der, als der er dann, jeweils, dasein werde. Er (...) weigert sich, sich auf

19 Luther hatte ähnlich übersetzt: „Ich werds seyn“.

20 Jacob: Das Buch Exodus, 64. Zum Selbstverständnis von Jacob als Rätsellöser vgl. z. B. seinen genialen Exkurs: Die Zeitrechnung der Flut, in: Das Buch Genesis (1934), Stuttgart 2000, 229.

21 Jacob: Das Buch Exodus, 70.

22 Vgl. dazu jetzt die erschöpfende Bonner Dissertation zu Rosenzweigs letztem Aufsatz über den Gottesnamen bei Moses Mendelssohn von Nadine Schmahl: Das Tetragramm als Sprachfigur. Ein Kommentar zu Franz Rosenzweigs letztem Aufsatz, Tübingen 2009, 204ff.

23 Martin Buber: Moses (EA 1945), Werke II. Schriften zur Bibel, München-Heidelberg 1964, 59-66.

bestimmte Erscheinungsformen festzulegen.“ Die Namenserklärung insgesamt: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde“ bringt daher Gottes unverfügbare und unvorhersehbare Freiheit zum Ausdruck und schützt seinen Namen im Sinn des 3. Gebotes gegen Missbrauch. Nach dieser „entmagisierenden“ Interpretation von Ex 3,14 ginge es beim Dornbusch weniger um den Auszug des Volkes als um den Auszug Gottes aus Ägypten. Die beiden Aspekte müssen sich nicht widersprechen: das große *Aleph*, das göttliche „Ich“ (*Āhjah*, *Anochi*), das die Verdinglichung verbietet, gebietet zugleich die Freilassung der verdinglichten Iche aus der Sklaverei.²⁴ Der brennende Dornbusch, der nicht zu Asche verglüht, die Energie, die sich nicht in tote Materie verwandelt, wäre ein sinnreiches Symbol für das unsterbliche Ich in der Gefangenschaft. Die doppelte theologische und soziale Abolition ist auch der Schlüssel zur Einheit der beiden Bundestafeln: die Freiheit Gottes und des Nächsten. Wie dem auch sein mag, Buber versteht die Antwort Gottes anders als Jacob als Absage im Sinne der Gegenfrage des Engels an Jakob am Jakob: „*Was fragst Du nach meinem Namen!*“ (Gen 32,30). In diesem Sinn hat das Konkurrenzunternehmen zu Bubers und Rosenzweigs Verdeutschung der Schrift, „Die Heilige Schrift“ der Jüdischen Gemeinde Berlin (1935-37) von Harry Torczyner (alias: Tur-Sinai), an der übrigens auch Jacob mitarbeitete, die tautologische Formel in Ex 3,14 wie folgt wiedergegeben: „Ich bin, der ich sein mag“. „JHWH“ wäre so gesehen ein No Name, eine „denegation de toute identité“.²⁵

Diese Interpretationsschwankungen lassen sich mit Kategorien beschreiben, die Eckhard Nordhofen in einem denkwürdigen Essay über den Monotheismus entwickelt hat. Er unterscheidet zwischen einem „usurpatorischen“

24 Hermann Cohen hat immer betont, dass das entscheidende Wort in der Selbstvorstellungsformel aus dem Dornbusch „Ich“ ist. Ernst Cassirer hat in der Grabrede auf Hermann Cohen daran erinnert: „Für diesen Zusammenhang (der Gottesidee und der Idee der sittlichen Persönlichkeit D. K.) beruft sich Cohen auf eine Stelle des Zweiten Buches Mose, die wohl niemals in solcher Tiefe wie von ihm empfunden und gedeutet worden ist. Als Moses am brennenden Dornbusch vor Gott steht, und fragt, welchen Namen Gottes er nennen solle, (...) da antwortete ihm Gott mit den Worten „Ich werde sein, der ich bin. Sage ihnen, der <Ich bin> hat mich zu euch gesandt. In dieser letzten und höchsten Abstraktion des „Ich“, in dieser von allem Dinglichen abgewandten Erfassung der Person, in dieser Überwindung alles Sinnlichen und Bildlichen durch das reine geistige Prinzip der Persönlichkeit wurzelt die eigentliche Kraft des Monotheismus und seine weltgeschichtliche Mission“, Hermann Cohen, Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918, in: Helmut Holzhey (Hg.): Hermann Cohen (Auslegungen Bd. 4), Frankfurt a.M. u. a. 1994, 70. Weitere Ausführungen Cohens zur Namensoffenbarung in: Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Werke, Bd. 10, Hildesheim u. a., 23f. und Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums I, 13, Nachdruck, Darmstadt 1966, 49ff. In letzter Konsequenz führt diese Namensdeutung zur ER-setzung des Namens durch das persönliche Fürwort bei Jacob wie bei Buber und Rosenzweig.

25 Jean-Luc Marion: Dieu sans l'être, Paris 1991, 71.

und einem „privativen“ Monotheismus.²⁶ Der „usurpatorische“ Monotheismus sieht in Gott einen Bundesgenossen, der den kollektiven Egoismus der Gottesgruppe vertritt. Dieser Monotheismus deutet den Gottesnamen bundestheologisch im Sinne einer „Gott-mit-uns“-Losung. Im „privativen“ Monotheismus zeigt sich Gott dagegen im Entzug. Etwa in der nächsten obskuren Szene der Erzählung. Nachdem sich Moses endlich auf den Weg gemacht hatte, wird er unterwegs ohne Vorwarnung von Gott im Hotel überfallen, er „will ihn töten“ (Ex 4,24), schließlich gibt er sich mit einem Stück des Leben zeugenden Gliedes zufrieden. Nordhofen hält den biblischen Monotheismus überwiegend für „privativ“. „Israel“, im Sinne einer „Gott-gegen-uns“-Losung (Gen 32,29), die untadeligsten Gottesmänner: Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Hiob werden ständig mit absurden Gegenbefehlen und Double Binds traktiert. Entsprechend „privativ“ ist auch Nordhofens Gottesnamenserklärung: „Ich bin der ‚Ich bin da‘“ (839f.). Ein Name dient gewöhnlich der Identifikation. Hätte Gott einen Namen, dann wäre er ein Ding unter Dingen. Moses will zwar einen Namen, ein Ding, aber er bekommt stattdessen ein Hapax, ein ontologisches X, das als pure Anwesenheit, die äußerste Armut an Bestimmung aufweist, „die letzte Stufe vor dem Nichts“ ist. Was hier als Name ausgerufen wird, ist sprachlogisch das Gegenteil von einem Namen, denn es erlaubt keine Definition, der Dornbusch ist keine *arbor porphyriana*. Das reine Sein ist zwar fast Nichts, aber als solches ist es auch der Urimpuls zur ikonoklastischen Dynamik, die im Bilder- und Namensverbot Gesetzeskraft erlangt hat. Nordhofen schließt: „Das Tetragramm JHWH kommt einem Bilderverbot für den Namen gleich. Dieses Bilderverbot für den Namen ist das Seitenstück für das Bilderverbot für das Kultbild, wie es in der Geschichte vom goldenen Kalb konstituiert wird“ (840). Es bleibt letztendlich in der Schwebelage, ob der Monotheismus, der aus dem Dornbusch spricht, „usurpatorisch“ oder „privativ“ ist, ob der Gottesnamen eine Zusage oder eine Absage enthält, ob Gott durch Anwesenheit oder Abwesenheit glänzt, ob die biblische Theologie positiv oder negativ ist. Für beide Auslegungsrichtungen gibt es plausible exegetische Gründe. Sicher ist nur, dass das Gottesbild in der Auslegungsgeschichte unsicher in beide Richtungen schwankt und das ist zweifellos dem unscharfen Ungefähr geschuldet, in dem sich biblische Gottesrede hält.

26 Eckhard Nordhofen: Die Zukunft des Monotheismus, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 9/10 (Sept./Okt. 1999), Stuttgart 1999, 828-846.

Demgegenüber ist ein handfestes Gottesbild klar und deutlich. Was die Bibel gegen Bilder hat, kann man am Sündenfall vom goldenen Kalb ablesen. Um sich diesen Skandal zu vergegenwärtigen, muss man noch die zehn Donnerworte vom Sinai im Ohr haben: „Du sollst keine fremden Götter haben...“, „Du sollst dir kein Bild machen ...“, „Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und ihnen nicht dienen“. „Denn“, so lautet die Begründung: *„Ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott“*, „der“ so die furchtbare Strafandrohung, *„die Schuld der Väter ahndet an Kindern, am dritten und vierten Geschlecht, bei denen die mich hassen. Der aber Gnade übt am tausendsten Geschlecht, bei denen die mich lieben“* (Ex 20,3ff.). Gleich im Anschluss an die Zehn Gebote schärft der Gesetzgeber noch einmal ein: *„Ihr sollt nicht machen neben mir Silbergötter und Goldgötter“* (20,20). Schließlich verbietet er im Bundesgesetz die Götter und Götzenbilder der neuen Heimat: *„Bücke dich nicht nieder vor ihren Göttern“*, so heißt es, *„und diene ihnen nicht (...) sondern niederreißen sollst du sie und zertrümmern ihre Standbilder“* (23,24). Das ganze Volk willigte einstimmig ein: *„Alle Worte des Herrn wollen wir tun!“* (24,3) Moses bestieg den Gottesberg, um diese in Stein geschlagenen Gebote abzuholen und in allen Einzelheiten zu erfahren, wie der bilderlose Gott verehrt werden will. Doch während er noch auf dem Gipfel weilte, geschah im Tal bereits der größte anzunehmende Unfall: *„Als aber das Volk sah, dass Moses säumte, vom Berg herabzukommen, da versammelte sich das Volk (um seinen Bruder) Aron, und sie sprachen zu ihm: Auf, mache uns einen Gott, der vor uns einher ziehe!“* Aron ließ sich ihren Goldschmuck bringen und goss daraus das berühmt-berüchtigte goldene Kalb. Nur vierzig Tage nach jenem feierlichen Gelöbnis sprach das gleiche Volk einstimmig: *„Dies sind deine Götter Israel“* (32,4). Wie war so ein plötzlicher Meinungsumschwung möglich? Nicht beim wankelmütigen Volk, dem scheinbar von Gott und Führer in der Wüste verlassen (32,1), aber beim designierten Hohepriester? Wie konnte er trotz der unmissverständlichen Warnungen, ein goldenes Kalb gießen, einen Altar bauen und ein – „Fest des Herrn“ ausrufen (32,5)? Die einzige mögliche Erklärung ist, dass Aron darin keinen Widerspruch gesehen hatte, dass auch er ein tauromorphes Gottesbild hatte und den Stier wenigstens als theriomorphes Attribut Gottes betrachtete, ein Panier, hinter dem sich die Stämme Israels in ihrer ausweglosen Lage versammeln könnten. Krönte doch ein „Kalb“ – gemeint ist ein Miniaturstier – wie später der Adler – die Banner vieler Heere

der Alten Welt. In sämtlichen umgebenden Kulturen galt der Stier als heiliges Tier und verkörperte die mächtigsten Götter. In der ägyptischen Stadt Memphis z. B. lebte der Apis-Stier mit seinem Harem in einem monumentalen Tempel, er wurde in prächtigen Prozessionen zur Segnung der Felder ausgeführt, starb er, so wurde Staatstrauer angeordnet, das Tier wurde 70 Tage lang einbalsamiert und in einem 70 Tonnen schweren Steinsarkophag beigesetzt.²⁷ Auch in der neuen Heimat Israels wurde der höchste Sturm- und Wettergott Baal als brünstiger und brüllender Stier dargestellt.²⁸ Gewiss, den Propheten Israels waren solche Stierbilder ein Gräuel. Als ein Nachfolger König Salomos „goldene Kälber“ in seinen Heiligtümern aufstellte und mit mehr grammatischer Berechtigung wie die „Kalbsgeneration“ (*Dor HaEgel*) ansprach: „*Dies sind deine Götter Israel*“ (IKön 12,28), sagten sie ihm den Untergang voraus (14,34). Die Poeten der Bibel aber scheuten sich trotzdem nicht, die Kraft und das Temperament Gottes mit einem wutschnaubenden Stier zu vergleichen (Gen 49,24, Ps 18,16). In der gleichen Bildersprache bezeichnet der Psalmist Gott z. B. als „*Horn meines Heils*“ (*Keren Jischi*, 18, 3). Ja, selbst im innersten Heiligtum Gottes fanden sich stierförmige Elemente. So zierten den Altar vier Hörner (Ex 27,2) und der Priesterprophet Ezechiel, sah am Thronwagen Gottes vier kalbsartige Zugtiere (Ez 1,7). Das goldene Kalb ist also nicht vom Himmel gefallen, es war im Gottesbild der Zeit fest verankert. Oberflächlich gesehen richtete sich der Bildersturm gegen dieses fremde Gottesbild. Das Vorgehen des Moses ist bezeichnend: er zertrümmert das Bild nicht wie die nutzlosen Tafeln (Ex 32,19), er geht vielmehr methodisch vor: Er schmilzt es im Feuer, zerstoßt es zu Pulver, vermischt es mit Wasser und gibt es dem Volk zu trinken! (Ex 32,20)²⁹ Dieser zeremonielle Akt der Einverleibung erinnert an eine Mundkommunion. Jan Assmann hat denn auch diesen methodischen Zerstörungsakt als eine Art häretische Messe gedeutet:

„Was man nämlich mit Heiligen Tieren auf keinen Fall machen darf, ist, sie zu verzehren. Die Israeliten werden also zu einem schweren Tabubruch im Sinne der heidnischen – und zwar der ägyptischen Religion gezwungen, in die sie mit der Anbetung des ‚Kalbes‘ zurückgefallen

27 Einen Überblick zum Kult des Apis-Stieres bei Hans Bonnet: Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, 3. Auflage, Berlin 2001, 46-51.

28 Dazu immer noch lesenswert Hubert Schrade: Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im Alten Testament, Stuttgart 1949, 26-37 u. Abb. 4.

29 Ein ähnliches Verfahren wird auch im Bildersturm des Josia angewandt IKön 23, 6 u. ö.

waren. Zwar war das Kalb ‚subjektiv‘ als Bild des Herrn gemeint worden, aber es geriet ihnen zu einem Bild des Apis-Stieres“.³⁰

So gesehen wäre die „Kalbssünde“ (*Chet HaEgel*) ein ganz dummes Missverständnis, wie sich schon der Psalmist mokiert: „*Sie vertauschten ihre Herrlichkeit um das Bild eines Ochsen, der Gras frisst*“ (106,20).

Aber das hieße, die schwere Sünde doch zu sehr auf der religionsgeschichtlichen Oberfläche abhandeln und die tiefere religiöse Problematik verkennen. Denn das Stierbild erweist gerade in der Episode vom goldenen Kalb seine innere Berechtigung! Ist nicht die erste wütende Reaktion Gottes Ausdruck eines Stiernaturells? Wie der Stier kampflustig den Kopf senkt und zum tödlichen Stoß gegen seinen Rivalen ausholt, spricht Gott zu Moses gleichsam: Tritt beiseite, „*lass mich, dass mein Zorn über sie entbrenne und ich sie vernichte!*“ (32,10). Was folgt, ist eine Umkehr Gottes, die in der theologischen Spitzenaussage der ganzen Bibel und aller biblischen Religionen gipfelt. Es ist unmöglich, der vielschichtigen Erzählung zu folgen; nicht weniger als sieben widersprüchliche Versionen scheinen aufeinandergeschichtet.³¹ Aber zum Schluss fordert Moses ultimativ, dass sich Gott zu Erkennen gibt (33,12). Gott gibt wenigstens teilweise nach (*Äesse*) und sagt ihm zu: „*Ich selber will vorbeiführen alle meine Güte an deinem Angesicht, ich will ausrufen den Namen*

30 Jan Assmann: In Bilder verstrickt. Bildkult, Idolatrie und Kosmotheismus in der Antike, in: Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur, Festschrift für Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag, Göttingen 1999, 73-88, hier 75.

31 Vgl. Jörg Jeremias: Der Zorn Gottes im alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung (BTS 104), Göttingen 2009, 143 -156. Hier ein stratigraphischer Überblick der Varianten:

<i>Versionen</i>	<i>Gottes Reaktion</i>	<i>Moses' Reaktion</i>	<i>Schuld</i>	<i>Sühne</i>
Ex 32,7-14	Zorn und Reue	Anwalt des Volkes	Volk	Aussetzung
Ex 32,15-20		Tafelzerschmetterer	Volk	Selbstverfluchung (Num. 5)
Ex 32, 21-25		Richter	Hohepriester	
Ex. 32,26-29	Schlacht	Vollstrecker	Götzendienenr	Vollzug
Ex 32, 30-34	Gericht	Mittler	Schuldigen	Aufschub des Ahdungstages
Ex 35	Schlag		Volk	Vollzug
Deut 9,7-10,10	Vergebung	Stellvertreter	Volk	Aussetzung