

Prolegomena

Veronika Burz-Tropper

Von 17. bis 19. Februar 2021 fand, bedingt durch die Corona-Pandemie (leider nur) online, an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien eine Projekttagung im Rahmen meines vom FWF geförderten Hertha-Firnberg-Projektes „Gottes-Rede im Johannesevangelium“ (Austrian Science Fund [FWF]: T-627) statt. Inhaltlich hat sich die Tagung mit dem Titel „Gottes-Bilder. Symposium zur Metaphorik biblischer Gottesrede“ dem Thema Rede von Gott, d. h. der Theo-Logie im strikten Wortsinn, gewidmet. Diese „Gottes-Rede“ kam gerade in der neutestamentlichen Wissenschaft bisher, verglichen mit Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie, Soteriologie und Eschatologie, kaum eigens in den Blick. Bereits vor mehr als 50 Jahren hatte Nils A. Dahl „theo-logy“ im strikten Wortsinn als „the neglected factor“ in der neutestamentlichen Theologie bezeichnet.¹ Als Grund für die spärliche Behandlung des Gottesthemas in der neutestamentlichen Wissenschaft führt Dahl ganz grundsätzlich die Geschichte der christlichen Theologie an, die absolut christozentrisch geprägt war/ist. Innerneutestamentlich liegt es seiner Meinung nach daran, dass es kaum thematische Formulierungen bezüglich Gott, d. h. keine Gotteslehre im engen Sinn, in den neutestamentlichen Texten gibt und dass Erwähnungen Gottes eigentlich immer in Kontexten vorkommen, die andere Themen behandeln.² Er hält fest:

There is no uniform New Testament doctrine of God, but rather considerable diversity; one need only contrast the letters of Paul and the Book of Revelation, or the Lucan and the Johannine writings. This variety, however, ought to have been cause for investigations, not for neglect.³

1 So der Titel eines Aufsatzes Nils A. Dahl, *The Neglected Factor in New Testament Theology*, in: ders. (Hg.), *Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine*. ed. Donald H. Juel, Minneapolis 1991 (1975), 153–163.

2 Vgl. ebd., 155f.

3 Ebd., 156.

Diesem Statement bezogen auf das neutestamentliche Gottesbild ist absolut zuzustimmen, auch wenn in neuerer Zeit in der neutestamentlichen Wissenschaft durchaus ein Aufbruch hin zu dieser Thematik erkennbar ist.⁴ In der alttestamentlichen Wissenschaft war und ist Gott selbst immer wieder Thema.⁵

Das im Februar 2021 abgehaltene Symposium nahm einen zentralen Aspekt der biblischen Gottesrede bzw. jeglicher Gottesrede in den Blick: die Metaphorik.⁶ Grundsätzlich ist es dem Menschen ja nur möglich, von Gott in mensch-

-
- 4 Siehe dazu etwa die Habilitationsschrift von Christiane Zimmermann, *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont* (AJEC 69), Leiden u. a. 2007, das Projekt von Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann, die im Jahr 2011 als Göttinger Neu- und Alttestamentler gemeinsam eine umfangreiche Monographie zur biblischen Gotteslehre herausbrachten (Reinhard Feldmeier/Hermann Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre* [Topoi Biblischer Theologie/Topics of Biblical Theology 1], Tübingen 2011), und Kurt Erlemann, *Wer ist Gott? Antworten des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2008. Daneben gibt es eine Reihe an kleineren und größeren Arbeiten, die sich der Gottesvorstellung in einzelnen neutestamentlichen Schriften widmen. Vgl. dazu Zimmermann, *Die Namen des Vaters*, 5 Anm. 22. Bei einer im Jahr 2017 veranstalteten Tagung in Wien wurde bereits der johanneische Gott-Vater selbst ins Zentrum gerückt und es erfolgte eine Annäherung aus verschiedenen Perspektiven. Siehe dazu den Tagungsband, der mittlerweile auch als OA-Publikation vorliegt: Veronika Burz-Tropper (Hg.), *Studien zum Gottesbild im Johannesevangelium* (WUNT 2,483), Tübingen 2019 (DOI: 10.1628/978-3-16-156963-0).
 - 5 Vgl. etwa: Georg Fischer, *Theologien des Alten Testaments* (NSK.AT 31), Stuttgart 2012. Gottfried Vanoni, „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (SBS 159), Stuttgart 1995; Bernhard Lang, *Jahwe, der biblische Gott. Ein Porträt*, München 2002; Annette Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000; Brigitte Seifert, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch* (FRLANT 166), Göttingen 1996; Sarah J. Dille, *Mixing Methaphors. God as Mother and Father in Deutero-Isaiah* (JSOT.SS 398), London u. a. 2004; Nicole Rüttgers, *Gott als Vater im Jeremia-buch. Eine exegetische Analyse* (FzB 136), Würzburg 2019. Weiterführend siehe bspw. die Literaturliste bei Thomas Hieke, *Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, in: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.), *Gotteslehre. Theologie studieren – Modul 7* (Theologie studieren im modularisierten Studiengang/UTB 3896), Stuttgart u. a. 2014, 19–72: 69–72. Für die hellenistisch-jüdische Literatur vgl. Angelika Strotmann, „Mein Vater bist du!“, (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FTS 39), Frankfurt a. M. 1991.
 - 6 Vgl. dazu Jochen Flebbe, *Jesus Tora. Christologie und Gesetz im Johannesevangelium vor dem Hintergrund antik-jüdischer Torametaphorik* (BBB 190), Göttingen u. a. 2020, 17–39, wo der Autor in seinem ersten Kapitel „Die Metapher. Ein Essay“ einführende Überlegungen zum Thema bietet; weiters Ulrich H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen, Probleme, Perspektiven*, Göttingen 2001, 135–143. Einen kurzen Überblick dazu aus diversen Perspektiven bietet auch der Artikel „Metapher“ in: Oda Wischmeyer (Hg.), *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte* (de Gruyter Texte), Berlin 2013.

licher Sprache⁷ zu sprechen. Menschliche Rede von Gott ist immer nur in menschlichen Begriffen und Bildern möglich.⁸ Sie ist also Metaphern-Rede.⁹ Unter dieser spezifischen Perspektive wurde daher ein Blick auf die biblischen Texte geworfen.

Ich bringe hier eingangs ein Beispiel für die Definitionen einer Theologie des Neuen Testaments bzw. die Formulierung ihrer Aufgabenstellung, die mir selbst in meiner wissenschaftlichen Arbeit wichtig geworden ist: Joachim Gnilka hält am Beginn seiner „Theologie des neuen Testaments“ fest:

Um zu erklären, worin die Aufgabe besteht, eine Theologie des Neuen Testaments zu entwerfen, empfiehlt es sich, die beiden in diesem Begriff vereinigten Wörter aufzugreifen. Denn es läßt sich gerade so eine Besonderheit dieses hier vorliegenden Versuches, eine Theologie des Neuen Testaments zu schreiben, anzeigen. [...] Theologie ist der Logos, die Rede von Gott. Wir haben die Unbekümmertheit, als Theologen von Gott zu reden, verloren. Und das ist gut so. Man kann von Gott nicht reden wie von einem Baum, einem anderen Menschen und anderen äußeren Wirklichkeiten, die ihr Wort durch sich selbst erzwingen, weil sie im Raum unserer Erfahrungen an einer bestimmten Stelle einfach vorkommen, bemerkte K. Rahner. Unser unbekümmertes Reden von Gott, das seine Unverfügbarkeit mißachtete oder gedankenlos übersah, hat mit dazu beigetragen, daß das Wort „Gott“ aus der ernsthaften Rede der Menschen zurückgedrängt wurde und fast nur noch in Floskeln und gedankenlosen Worthülsen nistet. Dieser Hintergrund macht das allgemeine und gewöhnliche Problem aus, eine Theologie, auch die des Neuen Testaments, zu konzipieren. [...] Das Neue Testament aber redet vom Handeln Gottes in Jesus Christus und damit von den Erfahrungen, die Menschen im Glauben an dieses befreiende und rettende Handeln gemacht haben und diese bezeugen. Neutestamentliche Theologie läßt sich demnach umreißen als Beschreibung des rettenden Handelns Gottes in Jesus Christus, wie es im Neuen Testament oder: in seinen einzelnen Schriften bezeugt wird.¹⁰

Was Georg Fischer schließlich in seinen Theologien des Alten Testaments in Bezug auf die alttestamentlichen Schriften sagt, gilt ebenso für die neutestamentlichen, wie generell für jedes Reden, Schreiben von Gott und auch für das Darstellen Gottes.

[J]edes Reden von Gott [ist] nur ein schwaches und immer zugleich auch unzutreffendes Abbilden dessen, wer und wie „Gott“ wirklich ist, trotz allen menschlichen Bemühens darum und aller Offenheit jener Personen, die aus tiefem Glauben, mit vollem Einsatz und oft höchster Kunstfertigkeit von ihm in den biblischen Schriften Zeugnis abgelegt haben.¹¹

7 Einen instruktiven Überblick über die Theorien religiöser Sprache bietet etwa Körtner, *Theologie des Wortes Gottes* (Anm. 6) 94–110.

8 Vgl. Hieke, *Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (Anm. 5) 59.68.

9 Vgl. etwa Ulrich H. J. Körtner, *Gottes Wort in Person. Überlegungen zu einer metaphorologischen Christologie*, in: Christian Danz/Michael Hackl (Hg.), *Transformationen der Christologie. Herausforderungen, Krisen und Umformungen* (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft) 2019, 103–121: 103: „Religiöse Rede von Gott ist ihrem Wesen nach stets metaphorische Rede.“

10 Joachim Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments* (HTHK Suppl. 5), Freiburg i. Br. 1994, 9 mit Verweis auf Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. u. a. 1984, 55.

11 Fischer, *Theologien des Alten Testaments* (Anm. 5) 250.

In der christlichen Tradition setzte sich bekanntermaßen das alttestamentliche Bilderverbot (Ex 20,4f.; 34,17; Lev 19,4; Dtn 4,15–19; 5,8) nicht durch. Eine Einführung zu den Gottesbildern in der Kunst gibt der erste Beitrag von Wolfgang Augustyn. Es sind ja immer Bilder, sprachliche oder auch künstlerische, die wir beim Gedanken an Gott, sowohl in der Wissenschaft als auch jeder Mensch privat und subjektiv, im Kopf bzw. auf der Zunge oder vor Augen haben. Denn es gilt mit Ruben Zimmermann festzuhalten:

Religiöse Sprache ist bildliche Sprache. Dies gilt ungeachtet des alttestamentlichen Bilderverbots in besonderem Mass für die Sprache der Bibel, sogar bis hinein in die Rede von Gott oder Jesus. Der Reiz eines Sprachbildes liegt darin, dass es eine Aussage mittels einer eigenen, figurativen Gegenstandswelt formuliert. Das Gemeinte wird über das Vorstellungsvermögen der Kommunikationsteilnehmer vermittelt und nicht in begrifflich-abstrakter Weise versprochen. Sprachliche Bilder sind in diesem Sinne eine bestimmte Form der „uneigentlichen“ Redeweise.¹²

Mit Harald Weinrich kann man „alle Arten des sprachlichen Bildes von der Alltagsmetapher bis zum poetischen Symbol“¹³ als Metapher verstehen. Seit mehr als 2000 Jahren gibt es Definitionen von Metapher und Metaphorik, angefangen bei Aristoteles, Cicero und Quintilian.¹⁴ Mittlerweile bietet sich diesbezüglich Interessierten eine schier unbewältigbare Menge an Literatur zur Theoriebildung an.¹⁵ Der Beitrag von Ruben Zimmermann zu „Ein Bild ist nicht genug. ‚Mixed Metaphors‘ und deren Wert für die biblische Gottesrede“ bietet geeigneten Leser*innen des Bandes eine kurze Einführung. Insgesamt ist die Metaphorizität

12 Ruben Zimmermann, *Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch*, ThZ 56 (2000) 108–133; 108.

13 Harald Weinrich, *Semantik der Metapher*, Fl 1,1-2 (1967) 3–17; 5.

14 Einen kurzen Überblick zu Aristoteles sowie zur neueren Metapherntheorie bietet etwa Silke Petersen, *Brot, Licht und Weinstock. Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte* (NT.S 127), Leiden 2008, 116f.; siehe des Weiteren Seifert, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch* (Anm. 5), die zunächst einen Überblick über die klassische Metapherntheorie bietet (11–19) und dann ebenfalls auf neuere Theorien eingeht (19–59). Sie widmet sich in einem eigenen Kapitel schließlich auch noch speziell der Theorie der theologischen Metapher (60–75) sowie „Gottesmetapher und Offenbarung (75–86)“. Vgl. auch die beiden instruktiven Artikel von Paul Ricœur, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: ders./Eberhard Jüngel (Hg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einführung von Pierre Gisel (ET. SH), München 1974, 45–70 sowie Eberhard Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: ebd., 71–122.

15 Einen guten einführenden Überblick für Exeget*innen bietet etwa Zimmermann, *Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch* (Anm. 12). Siehe auch Petra von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung* (NTOA 18), Freiburg i. Br./Göttingen 1993, 4–45. Siehe weiters die instruktiven Beiträge in Ruben Zimmermann (Hg.), *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*. Mit einem Geleitwort von Hans-Georg Gadamer (Übergänge 38), München 2000.

religiöser Rede kein neues Thema.¹⁶ Was sich im Laufe der Tagung jedenfalls herausgestellt hat und für alle – Referent*innen wie Teilnehmer*innen – in irgendeiner Weise Relevanz hatte, ist die Feststellung, dass eine Metapher immer auch ein Moment des Neuen, des Nicht-Erwarteten und der Sinn- bzw. Wirklichkeitsstiftung in sich hat.¹⁷

Ich freue mich ausgesprochen, dass ich eine Reihe ausgewiesener Expert*innen im Bereich des Alten und Neuen Testaments sowie zwei namhafte Systematiker gewinnen konnte, sich im Rahmen der Tagung und nun auch in den Beiträgen des vorliegenden Bandes in einem ihrer jeweiligen Spezialgebiete mit der Metaphorik bzw. Bildlichkeit der Gottes-Rede auseinanderzusetzen.

Nach den beiden schon erwähnten einführenden Beiträgen von Wolfgang Augustyn zum Gottesbild in der Kunst und Ruben Zimmermann zu „Mixed Metaphors“ eröffnen die zwei alttestamentlichen Beiträge von Thomas Hieke und Katharina Pyschny den Reigen derjenigen, die sich mit spezifischen Themen der biblischen Gottesrede auseinandersetzen. Thomas Hieke setzt ein mit Überlegungen zu „Metaphernsprengern“ im Alten Testament anhand von Hos 11. Katharina Pyschny¹⁸ beschäftigt sich mit den Gottesmetaphern in den Psalmen. Loren T. Stuckenbruck bietet mit seinem Beitrag einen Einblick in die Bildersprache der zwischentestamentlichen Literatur anhand des Henochbuches. Markus Tiwald eröffnet die neutestamentlichen Beiträge mit religionspsychologischen Überlegungen zum jesuanischen Gottesbild, das stark vom „Vater“ geprägt ist. Kurt Erlemann gibt mit seinem Beitrag einen Einblick in das kontrastive Gottesbild der Gleichnisse Jesu. Mein eigener Beitrag nimmt das johanneische Gottesbild in den Blick. Jochen Flebbe beleuchtet die Metaphorik in der Gottesrede bei Paulus, Andrea Taschl-Erber im Kolosser- und Epheserbrief und Konrad Huber in der Offenbarung des Johannes. Abgerundet wurde das Symposium durch zwei systematische Vorträge zu Metapher und Bildlichkeit in der Gottesrede, aus protestantischer Sicht von Malte Dominik Krüger und aus katholischer Perspektive von Jakob Helmut Deibl, die nun auch den Band abschließen.

Mit dem vorliegenden Band liegen nun die Ergebnisse einer erkenntnisreichen und spannenden Tagung zur Metaphorik der biblischen Gottesrede, die uns

16 Vgl. dazu etwa Benedikt Gilich, *Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie* (ReligionsKulturen 8), Stuttgart 2011, der sich insgesamt mit der Metaphorologie als theologischem Diskursort auseinandersetzt. FN 5 (11) bietet einen ersten kleinen Überblick über Forschungsliteratur. Das zweite Kapitel „Zwischen metaphorologischer Theologie und theologischer Metaphorologie“ (29–89) bringt einen informativen Überblick über den theologischen Metapherndiskurs.

17 Vgl. dazu auch Petersen, *Brot, Licht und Weinstock* (Anm. 14), 124.127; Gilich, *Die Verkörperung der Theologie* (Anm. 16) 15, Anm. 18 sowie speziell Kap. 4.2 „Von ‚Metaphors we live by‘ zur ‚Philosophy in the flesh‘“ (154–259), wo sich der Autor mit den (kognitiven) Theorien von Lakoff und Johnson auseinandersetzt.

18 Frau Kollegin Jun.-Prof. Dr. Katharina Pyschny sei an dieser Stelle auch noch einmal ausdrücklich gedankt, dass sie nach einer Absage mit ihrem Beitrag zu den Psalmen für den Band eingesprungen ist.

dem biblischen Gott, von dem wir ganz und gar nicht unbekümmert gesprochen haben, wieder etwas näherkommen ließ, auch als Publikation und damit allen am Thema Interessierten vor. Deutlich wird dabei jedenfalls, was bereits Jürgen Werbick in seiner Gotteslehre festgehalten hat:

Die Gott-Metaphern versinnlichen Gott, aber sie bilden ihn nicht ab, sie nennen ihn, aber sie legen ihn nicht begrifflich fest; sie sprechen sein Wesen und sein Wollen aus, aber sie leiten kein Glaubensgesetz daraus ab. Sie bilden Gott der menschlichen Vorstellungskraft ein, ohne die Menschen auf ein Bild – auf ihre eigenen Projektionen – zu fixieren; sie provozieren die Vorstellungskraft, das ihr nachspürende Denken und Sprechen, sich vorzustellen und auszusprechen, wie Gott ist, wenn er treffend und doch nicht festlegend König, Liebhaber und Geliebter, Richter, Hirte, Schöpfer, Helfer, Sturmwind, Befreier, Vater und Mutter, Erzieher, Rächer, Revolutionär, Retter genannt werden darf.¹⁹

Der vorliegende Sammelband bündelt die Ergebnisse dreier produktiver und konstruktiver Tage mit sehr angeregter Diskussion. Den Kolleginnen und Kollegen sei nochmals für ihre Mitwirkung an der Tagung, ebenso wie für die Bereitschaft zur vorliegenden gemeinsamen Publikation gedankt.

Mein ganz besonderer Dank gilt auch Frau Prof. Dr. Marlis Gielen und Herrn Prof. Dr. Reinhard von Bendemann für die freundliche und unkomplizierte Aufnahme des Tagungsbandes in die Reihe der „Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament“ und dem Verlag Kohlhammer, insbesondere Herrn Dr. Sebastian Weigert, Herrn Florian Specker und Frau Janina Schüle, für die freundliche und kompetente verlegerische Betreuung. Frau Prof. Marlis Gielen sei auch für den freundlichen und konstruktiven Austausch im review-Verfahren herzlich gedankt!

Schließlich geht mein Dank auch an jene Institution und Menschen, die zur Realisierung der Tagung und des Sammelbandes ihren Beitrag im Hintergrund geleistet haben. Besonders zu erwähnen ist die grundsätzliche finanzielle Unterstützung durch die Projektmittel meines Hertha-Firnberg-Projektes (Austrian Science Fund [FWF]: T-627).

Mein ganz besonders herzlicher Dank gilt der Organisationsassistentin am Institut für Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen-Fakultät der Universität Wien, Frau Katharina Rötzer, für die immer hilfsbereiten und perfekten organisatorischen wie drucktechnischen Hilfestellungen, die zum sehr guten Gelingen der Tagung wie des Bandes ganz wesentlich beigetragen haben!

19 Jürgen Werbick, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992, 64.

Sich ein Bild machen?

Gottesbilder in den Bildkünsten

Wolfgang Augustyn

1. Hinführung

Die Frage nach der Metaphorik biblischer Gottesrede, mit der in den Schriften des Alten und Neuen Testaments Gottesbilder formuliert sind, berührt die grundsätzlichen Fragen nach der Versprachlichung von Gottesbildern und deren Kontext. Die Theorie der Metaphorik und Geschichte ihres vielfältig variierten Gebrauchs gehört seit Jahrzehnten, besonders innerhalb der Philosophie und der Vergleichenden Literaturwissenschaft, zu den immer wieder diskutierten Themen.¹ Oft wurde kritisiert, dass es weder antiken noch mittelalterlichen Autoren gelungen war, den spezifischen semiotischen Status der Metapher im

1 Die Form der Metapher ist wahrscheinlich der in jüngerer Zeit am ausführlichsten behandelte Tropus. Es seien aus der umfangreichen neueren Literatur nur genannt: Harald Weinrich, *Metapher*, HWP 5 (1980) 1179–1186; Gerhard Kurz, *Die schwierige Metapher*, DVfLG 5 (1978) 544–577; erweitert in: ders., *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen 1982, 7–26; Hans Blumenberg, *Paradigmen einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M. ²1999; Bernhard H. F. Taureck, *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie* (stw 1666), Frankfurt a. M. 2004; Rolf Eckard, *Metaphertheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie*, Berlin u. a. 2005; Lutz Danneberg/Carlos Sperhase/Dirk Werle (Hg.), *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte* (Wolfenbütteler Forschungen 120), Wiesbaden 2009; Petra Gehring, *Erkenntnis durch Metaphern? Methodologische Bemerkungen zur Metaphernforschung*, in: Matthias Junge (Hg.), *Metaphern in Wissenskulturen*, Wiesbaden 2009, 203–220; Jörg Hagemann, *Metapher und Metonymie*, in: ders./Sven Staffeldt (Hg.), *Semantiktheorien. Lexikalische Analysen im Vergleich*, Tübingen 2017, 231–263. Zur Frage auch Äußerungen aus den Kunst- und Literaturwissenschaften: Johannes Endres, *Unähnliche Ähnlichkeit. Zu Analogie, Metapher und Verwandtschaft*, in: Martin Gaier/Jeanette Kohl/Alberto Saviello (Hg.), *Similitudo. Konzepte der Ähnlichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit*, München 2021, 30–58; Udo Friedrich, *Historische Metaphorologie*, in: Christiane Ackermann/Michael Egerding (Hg.), *Literatur- und Kulturtheorie in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch*, Berlin u. a. 2015, 169–211; ders., *Die Metapher als Figur der Ambiguität im Mittelalter*, in: Oliver Auge/Christiane Witthöft (Hg.), *Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption*, Berlin u. a. 2016, 83–109.

Vergleich zu anderen Formen des Anders-Redens (Allegorie, Ironie) oder vergleichbaren Tropen (Metonymie, Synekdoche) hinreichend zu definieren.² In der modernen Semiotik und Sprachtheorie wird der schon im griechischen Terminus der *Metaphorá* ausgedrückte Vorgang einer Übertragung, der ebenso der Allegorie wie der Metapher zugrunde liegt, durchaus unterschiedlich qualifiziert, doch ist die metaphorische Rede, über deren Charakter schon in der Antike, vor allem durch Aristoteles, nachgedacht wurde, im biblischen Zusammenhang mehr als eine literarische Gebrauchsform, auch wurde die Metapher in jüngerer Zeit als mögliche theologische Sprachform neu in Erinnerung gebracht.³

Das Versprachlichen von Gottesbildern ist eine Ausdrucksform des „Sich ein Bild von Gott Machens“, ein Bemühen, das gleichermaßen Religionswissenschaft, Archäologie, Vor- und Frühgeschichte oder Ethnologie beschäftigt, das in der Religionsethnologie jenseits der „*formes élémentaires de la vie religieuse*“⁴ beschrieben wurde und in verschiedenen Kulturen auch zu Artefakten, zu „Bildern“ Gottes, führte. Die Interessen der Religionsphänomenologie und der Kunstgeschichte treffen sich insofern, als es jeweils neben der seit Jahrzehnten betriebenen, differenzierten, auf historische Gestaltungsprozesse und Objekte zielenden Forschung gerade in den letzten Jahren eine intensive grundsätzliche Reflexion über das Phänomen des religiösen Bildes, dessen Möglichkeiten, Bedingungen und Grenzen, gerade im Christentum gibt.⁵

2 Ekkehard Eggs, *Metapher*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen 2001, 1099–1183; 1100.

3 Vgl. mit Berufung auf Paul Ricœur (Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Paul Ricœur/Eberhard Jüngel, *Metapher*, München 1974 [EvTh. Sonderheft], 45–70; ders., *Die lebendige Metapher*, München 1986); Jürgen Werbick, *Metapher*, LThK 3 (1998) 189f.; ders., *Trugbilder oder Suchbilder? Ein Versuch über die Schwierigkeit, das biblische Bilderverbot theologisch zu befolgen*, in: Ingo Baldermann (Hg.), *Die Macht der Bilder* (JBTh 13), Neukirchen-Vluyn 1999, 3–27: 18–23.

4 Vgl. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1968; dt.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M. 1984; Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane* (rowohlts deutsche enzyklopädie 31), Reinbek bei Hamburg 1957; danach revidierte Ausgabe: ders., *Le sacré et le profane*, Paris 1965; dt.: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt a. M. 1984.

5 Vgl. u. a. Johannes Rauchenberger, *Biblische Bildlichkeit. Kunst – Raum theologischer Erkenntnis*, Paderborn u. a. 1999; Alex Stock, *Bilderfragen. Theologische Gesichtspunkte*, Paderborn u. a. 2004; Annette Weissenrieder/Friederike Wendt, *Images as Communication. The Methods of Iconography*, in: dies./Petra von Gemünden (Hg.), *Picturing the New Testament. Studies in Ancient Visual Images* (WUNT 2,193), Tübingen 2005, 3–49; Jean-Pierre Wils, *Kunst. Religion. Versuch über ein prekäres Verhältnis*, Tübingen 2014; Frank Burch Brown, *The Oxford Handbook of Religion and the Arts*, Oxford 2014; Klaus Krüger, Grazia, *Religiöse Erfahrung und ästhetische Evidenz* (Figura. Ästhetik, Geschichte, Literatur 5), Göttingen 2016, bes. 7–26; Christian Neddens u. a. (Hg.), *Spektakel der Transzendenz. Kunst und Religion in der Gegenwart*, Würzburg 2017; Thomas Crow, *No Idol. The Missing Theology of Art*, Sydney 2017.

Den genannten Disziplinen ist mit der Kunstgeschichte das Bewusstsein gemeinsam, dass es sich bei der Frage nach Gottesbildern in den Künsten im Hinblick auf das Christentum anders verhält als in anderen Religionen. Es geht um den bildlichen Niederschlag des Glaubens an einen einzigen Gott, der das Christentum zusammen mit Judentum und Islam von den vielen polytheistischen Religionen und deren Vorstellungen absetzt. Dass ein (als Person gedachter) Gott verborgen und zugleich gegenwärtig sei, berührt ein religionsphilosophisches Kernproblem der Gottesfrage, ob und wie Gott gedacht, erkannt und erfahren werden kann, wenn er doch, wie die Theologen ihn beschreiben, in absoluter Unverfügbarkeit vollkommen, unendlich, einzig und ewig ist. Es ist dann nur folgerichtig, dass eine ontologische Wirklichkeit Gottes postuliert wird, die als dem Menschen entrückt, entzogen gedacht werden muss. Der Mensch, konditioniert durch Individualität und Endlichkeit, kann den als *vollkommen* gedachten Gott notwendigerweise nicht wesensmäßig erkennen; die Vorstellung, dass Gott vollkommen sei, bleibt im Rahmen einer philosophischen Deduktion angesichts der Erfahrung begrenzten, menschlichen Erkennens selbst Hypothese. Dennoch ist die Überlieferung des Christentums geprägt vom Glauben an die Offenbarung und von der Überzeugung einer diesseitigen, geschichtlichen und auch sinnfälligen Erfahrbarkeit Gottes.

2. Das Bilderverbot

Das alttestamentliche Verbot, sich „von Gott ein Bild“ zu machen (Ex 20,4f.; 34,17; Lev 19,4; Dtn 4,15–19; 5,8f.), ist das Postulat eines unverfügbaren, einzigen Gottes. Im Gegensatz dazu steht das Pantheon der antiken Götter und vergöttlichten Heroen, deren menschliche Gestalt und menschliches Handeln aufgrund pointiert menschlicher Regungen und Empfindungen geradezu einlud, diese Gottheiten in Bildern zu veranschaulichen und in dieser Konkretheit eine Brücke vom Diesseits des verehrenden Subjekts zur jenseitigen Welt seiner Götter zu schlagen, deren Launen besänftigt und deren Wohlwollen und Hilfe durch Opfer erkaufte werden mussten (und konnten).⁶ Die Zurückhaltung, die man sich

6 Mircea Eliade, *Histoire de croyances et des idées religieuses* 1–3, Paris 1976–1983; hier nach der dt. Ausgabe: *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 1–3, Freiburg i. Br. 1978–1983, hier Bd. 1, 230–278, und Bd. 2, 239–262; Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1981 (dt.: *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, Frankfurt a. M. 1987 [es 1381. NS 381]; Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris 1983 (dt.: *Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft*, Frankfurt a. M. 1987 [es 1326; NS 226]); Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (HKAU 5,2,1–2), Bd. 1–2, München ³1976/⁴1988; Hermann Funke, *Götterbild*, RAC XI, 659–828; Tanja Scheer, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funk-*

schließlich seit nachexilisch-frühjüdischer Zeit dem figürlichen Bild gegenüber auferlegte, gründete in dessen grundsätzlicher Ambivalenz: Fragwürdig erschien die suggestive Qualität von Bildern, die Artefakte bleiben und einer anderen Realitätsebene angehören als die Menschen, die sie hervorbringen und betrachten. Je näher die von Menschen gestalteten Objekte den inneren Bildern, Bedürfnissen, Ängsten und Hoffnungen der Menschen rücken, je genauer sie diesen Vorstellungen Ausdruck verleihen, desto stärker schien die Wechselbeziehung, die zwischen Betrachter und Betrachtetem entstehen kann. In dieser Weise interpretierte man in der älteren Literatur auch die Ursprungsintention des alttestamentlichen Bilderverbots im Dekalog (Ex 20,4 und Dtn 5,6–21), mit dem die Andersheit der jüdischen Gottesvorstellung als eines unweltlichen, durch den Menschen nicht verfügbaren Gottes gemeint gewesen sei. Dies sah man in den erläuternden Zusätzen Ex 20,4b („Kein Abbild von etwas, was im Himmel oben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde ist.“) bzw. Dtn 4,12–20 artikuliert.⁷ Wieweit das alttestamentliche Bilderverbot tatsächlich reichte, ob es mehr war als nur das Verbot von Bildern des einen Gottes, wurde immer wieder diskutiert.⁸ In der jüngeren Literatur wird diese Vorschrift vorsichtiger beurteilt. Die auf Bildlichkeit grundsätzlich ausgedehnte, restriktive

tion griechischer Kultbilder in Religion und Politik (Zetemata 105), München 2000; Simona Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari 2001; Andrea De Santis, *Götterbilder und Theorie des Bildes in der Antike*, in: Reinhard Hoeps (Hg.), *Handbuch der Bildtheologie* 1, Paderborn u. a. 2007, 53–80; Franz Gniffke, *Bilder und Götterstatuen im Neuplatonismus*, in: ebd., 81–119.

7 Martin Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Göttingen ⁷1984, 130f.; Gerhard von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium* (ATD 8), Göttingen ¹1983, 41f.

8 Vgl. u. a. Christoph Dohmen, *Das Bilderverbot* (BBB 62), Frankfurt a. M. ²1987; ders., *Der Dekaloganfang und sein Ursprung*, *Bib.* 74 (1993) 175–195; Tryggve Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (CB.OT 42), Stockholm 1995; Christoph Uehlinger, *Bilderkult. Bibel*, RGG⁴ 1 (1998) 1565–1570; ders., *Bilderverbot*, ebd., 1574–1577; Angelika Berlejung, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Bildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162), Freiburg i. Ü. 1998; Christoph Uehlinger, *Vom Bilderkult zum Bilderverbot. Zeugnisse und Etappen eines Bruchs*, *WUB* 11 (1999) 44–53; Michael B. Dick, *Prophetic Parodies of Making the Cult Images*, in: ders. (Hg.), *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake 1999, 1–54; Rolf Rendtorff, *Was verbietet das alttestamentliche Bilderverbot?*, in: Reinhold Bernhardt/Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Göttingen 1999, 54–65; Paul M. van Buren, *Idol Works of Art and Language. Or: What is Wrong with Graven Images*, in: ebd., 66–72; Frank-Lothar Hossfeld, *Das Werden des alttestamentlichen Bilderverbotes im Kontext von Archäologie, Rechtsentwicklung und Prophetie*, in: Bernd Janowski/Nino Zchomelidse (Hg.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel* (AGWB 3), Stuttgart 2003, 11–22; Christoph Uehlinger, *Exodus, Stierbild und biblisches Kultbildverbot. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen eines biblisch-theologischen Spezifikums*, in: Christof Hardmeier/Rainer Kessler/Andreas Ruwe (Hg.), *Freiheit und Recht*. FS F. Crüsemann, Gütersloh 2003, 42–77; Christoph Dohmen, *Exodus 19–40* (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a.