

# ZPTh

Zeitschrift  
für Pastoraltheologie

---

Nähe

ISSN: 0555-9308

43. Jahrgang, 2023-1

## **„Nähe Gottes ist für mich gut“ (Ps 73,28) Überlegungen zur Nähe Gottes in alttestamentlichen Texten**

### Abstract

Im Alten Orient und im Alten Testament wird die Nähe und Zuwendung von Gottheiten mit menschlichem Wohlergehen, ihre Ferne oder Abwendung mit Krankheiten, Krieg und Naturkatastrophen assoziiert. Im Tempelkult „wohnt“ eine Gottheit bei ihren Verehrern. Diese Grundkonzepte werden allerdings unter wechselnden religiösen Bedingungen vielfach variiert. So bindet sich in der Priesterschrift Gottes kultische Nähe stärker an Israel als an einen Ort. Im Deuteronomium tritt zur Erwählung des Gottesvolkes auch die Gottesnähe im Tun der Tora hinzu. Ausgelöst von dieser Koppelung an den Gebotsgehorsam – und die Möglichkeit, darin zu scheitern und „straffällig“ zu werden – kann in Ijob und den Psalmen die Gottesnähe auch bedrängend erlebt werden. Häufiger bedeutet persönliche Gottesnähe aber Schutz und Erfolg. In vielen Psalmen wird sie mit Rettung assoziiert oder kann in Krisen als Lebensentwurf frei gewählt werden.

In the Ancient Near East and in the Old Testament, the proximity and devotion of deities is associated with human well-being, their distance or aversion with illness, war and natural disasters. In the temple cult, a deity “dwells” with its worshippers. However, these basic concepts are often varied under changing religious conditions. In the Priestly Writings, for example, God’s cultic closeness is more strongly tied to Israel than to a place. In Deuteronomy, the people of God are also chosen for their closeness to God in the doing of the Torah. Triggered by this link to the obedience of the commandments – and the possibility of failing in this and becoming “delinquent” – the closeness to God can also be experienced as oppressive in Job and the Psalms. More often, however, personal closeness to God means protection and success. In many Psalms it is associated with salvation or can be freely chosen as a way of life in crises.

### Ferne und nahe Götter

Blickt man auf die Kulturen und Religionen des Alten Orients und des antiken Israel, so kann man fragen, ob die Menschen sich ihren Gottheiten gegenüber damals eher nahe oder doch recht fern fühlten. Für eine erste Antwort ist natürlich die Vorstellung grundlegend, dass die Götter sich in Gestalt ihrer Kultbilder in den Tempeln aufgehalten haben und somit unter den Menschen wohnten, die wiederum den Kult betrieben, die Tempel gepflegt und die Opfer dargebracht haben. Die Götter waren den Menschen also nahe, aber sie waren in den Tempeln meist auch nicht einfach „frei zugänglich“. Zudem konnte in dieser Vorstellung eine Vernachlässigung des Kultes

oder sonstiges Fehlverhalten auch zu einer Abwendung und damit Ferne der Gottheit führen, was sich in Katastrophen wie Dürre oder Krieg äußerte.<sup>1</sup>

Man kann allerdings auch etwas genauer und spezifischer auf die Zeiten und Orte schauen, in denen die biblischen Texte entstanden sind, und trifft dann auf eine interessante religionsgeschichtliche Entwicklung. Die Archäologie hat inzwischen Kleinfunde in großer Zahl zutage gebracht, die unser Wissen über die Religionsgeschichte enorm bereichern und eine unverzichtbare Ergänzung zu schriftlichen Quellen – wie etwa auch den biblischen Texten – darstellen. Dabei geht es einerseits um die Ikonografie, die sich nicht nur durch die wenigen monumentalen Statuen oder Reliefs an Bauwerken, sondern eben auch durch eine große Zahl oft winziger Darstellungen auf figürlichen Siegeln und Amuletten erschließt. Andererseits konfrontieren uns Funde aus Wohnhäusern oder Gräbern weniger mit den religiösen Konzepten von Eliten oder des offiziellen Kults, sondern mit der eher persönlichen religiösen Praxis in den Familien und Haushalten.<sup>2</sup> Beide Bereiche, die offizielle und die persönliche Frömmigkeit, haben sich zweifellos gegenseitig beeinflusst, aber sie waren vermutlich nicht deckungsgleich. Wertet man nun die Funde für die späte vorexilische Zeit, also das späte 8. und das 7. Jahrhundert v. Chr., für das Königreich Juda aus – also eine Zeit, in der wir in einem polytheistischen Umfeld mit zunehmenden Tendenzen zur ausschließlichen Verehrung JHWHs rechnen müssen –, so ergibt sich zunächst eine starke Zunahme der Darstellung von astralen Gottheiten, besonders von Gestirnen des Nachthimmels. Diese Beobachtung passt zur Konjunktur astraler Gottheiten im späten Assyrischen Reich und insbesondere der Verehrung des Mondgottes Sin von Haran. In der Darstellung führt das zu einem starken Rückgang von anthropomorphen Götterdarstellungen. So können etwa auf Siegeln Verehrer dargestellt werden, die nun nicht mehr vor einer Gottheit in menschlicher Gestalt bzw. vor einer Götterstatue stehen, sondern unter einer Mondsichel oder einem Stern. Die Darstellung von Gottheiten als Gestirn kann auch durch die Darstellung von Tieren ergänzt werden, die als

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa den Exkurs zu Mesopotamien und Ägypten bei Michael Emmendorffer, *Gottesnähe. Zur Rede von der Präsenz JHWHs in der Priesterschrift und verwandten Texten* (WMANT 155), Göttingen 2019, 16–34. Zur altorientalischen Tempeltheologie vgl. Bernd Janowski, *Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels*, in: Ders. – Beate Ego (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen 2001, 229–260. Wenn Schöpfung altorientalisch so zu verstehen ist, dass der Kosmos existiert, weil von einer Gottheit das Chaos erstmalig gebannt wurde (*creatio prima*) und die Welt weiter durch dauernde Erneuerung in Gang gehalten wird, dann findet diese Vorstellung im Tempel ihren Ort: „Der Tempel ist der kosmisch dimensionierte Ort in der empirischen Wirklichkeit, an dem diese Inangahaltung der Welt rituell in Szene gesetzt und täglich erneuert wird“ (ebd. 253). An diese Verbindung zwischen Schöpfung und Heiligtumsgründung knüpft in der Hebräischen Bibel die Priesterschrift an, transformiert sie aber auch (s. u.).

<sup>2</sup> Vgl. speziell zu diesem Bereich der Religionsgeschichte Rainer Albertz – Rüdiger Schmitt, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake 2012.

Begleiter der Gottheit oder als Symbol für deren Segen verstanden werden könnten – etwa eine Gazelle, die ein Junges säugt, als Symbol für Leben und Fruchtbarkeit.<sup>3</sup>

Im Blick auf unsere Fragestellung muss man hier feststellen, dass wir es mit fernen und auch sehr abstrakten Gottheiten zu tun haben, die aber wiederum in Tempeln durch Kultsymbole repräsentiert und so verehrt werden konnten. Umgekehrt konnte man nun die Gottheiten am Nachthimmel sehen und der Mond, aber auch die Sternbilder, folgten hier regelmäßigen Zyklen, was ein Gefühl der Zuverlässigkeit und Sicherheit vermittelte. Gerade die Assyrer entwickelten zudem eine ausgeklügelte Astrologie, sodass auch der „Wille“ dieser fernen Götter erfragt werden konnte. Insgesamt entsteht so im Blick auf Ferne und Nähe religionsgeschichtlich eine neue Denkweise. Keel und Uehlinger sprechen hier von der „Spannung zwischen der *geglaubten Realpräsenz* der himmlischen Mächte im Kultsymbol und ihrer *realen Astralpräsenz* am Himmel“<sup>4</sup>.

Vielleicht reichte diese Art der „fernen“ Präsenz aber vielen Menschen doch nicht aus. Ein Hinweis in diese Richtung könnte das Aufkommen der sogenannten Judäischen Pfeilerfigurinen in derselben Zeit sein. Es handelt sich dabei um Ton-Figurinen von 12 bis 15 cm Höhe. Sie stellen eine Frauengestalt dar, die mit beiden Armen die großen Brüste stützt. Die Figurinen sind offenbar Massenware; der Kopf ist entweder, wie auch der in den Standfuß übergehende Leib der Figurine, sehr grob geformt oder wurde in einem Model hergestellt.

„Mittlerweile sind über 1000 Figurinen(-Fragmente) aus dem 8./7. Jh. v. Chr. aus privaten bzw. häuslichen, aber auch offiziellen Kontexten nahezu ausschließlich aus Juda belegt. Ihre Deutung ist umstritten, wahrscheinlich repräsentieren die Figurinen die Vitalität und Lebenskraft der in Juda verehrten Göttin Aschera.“<sup>5</sup> Noch hypothetischer ist die Deutung von ebenfalls sehr einfach hergestellten kleinen Pferde- oder Reiter-Figuren. Immerhin gut vorstellbar erscheint, in ihnen Darstellungen von Boten zwischen der himmlischen und der irdischen Sphäre zu sehen, wie sie auch in biblischen Texten (etwa Sach 1,7–17) begegnen. Sie könnten dann in der persönlichen Frömmigkeit die Funktion von Schutzmächten und Mittlern übernommen haben.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Vgl. Othmar Keel – Christoph Uehlinger, *Götter, Göttinnen und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg/Schweiz <sup>6</sup>2010, 361–369.

<sup>4</sup> Keel – Uehlinger, *Götter* (s. Anm. 3) 364.

<sup>5</sup> Christian Frevel, *Geschichte Israels* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 2), Stuttgart <sup>2</sup>2018, 290. Die Deutung als Göttin wird bei Keel – Uehlinger, *Götter* (s. Anm. 3) 369–401 ausführlich in den (damaligen) Fundkontext eingeordnet und heute recht breit vertreten. Rüdiger Schmitt votiert dagegen für eine Interpretation als Motivobjekt, vgl. Albertz – Schmitt, *Household Religion* (s. Anm. 2) 64f.

<sup>6</sup> Vgl. Keel – Uehlinger, *Götter* (s. Anm. 3) 398. Vgl. zu den hier favorisierten Deutungen auch Angelika Berlejung, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel*, in: Jan Christian Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (UTB 2745), Göttingen 2006, 55–185, hier 144.

Nimmt man diese Aspekte aus der Religionsgeschichte des antiken Israel zusammen, so entsteht zumindest in groben Zügen ein Bild, das andeutungshaft Gottesvorstellungen vermittelt und im Hintergrund vieler, z.T. auch viel jüngerer biblischer Texte steht. Dabei spielen Nähe und Ferne, Präsenz und Vermittlung der Gottheiten bzw. Gottes eine wichtige Rolle. Darüber hinaus beginnen hier theologische Gedankengänge, die zur Rede von der Transzendenz Gottes – zumindest aus biblischer Sicht – insofern beitragen, als auch der Gott Israels in jüngeren Texten als „eigentlich“ im Himmel thronend gedacht wird (z.B. Ps 103,19), was aber wiederum als „Begrenzung“ Gottes negiert wird (2 Kön 8,27). Aber auch Themen wie die Unverfügbarkeit Gottes werden über „nah“ und „fern“ verhandelt. So fragt etwa Gott im Jeremiabuch: „Bin ich ein Gott aus der Nähe, Spruch JHWHs, und nicht ein Gott aus der Ferne?“<sup>7</sup> (Jer 23,23).

Im Kontext der Stelle geht es um Propheten, die in einer Situation, in der Umkehr nötig wäre (V.22), falsche Heilsbotschaften in Gottes Namen verkünden. Offenbar ist hier mit dem Fernsein Gottes seine ernste, dunkle Seite, sein Sich-Abwenden im Zorn gemeint. Als rhetorische Frage provoziert das Zitat also das Eingeständnis, dass der Gott Israels die ganze Wirklichkeit umschließt und nicht harmlos ist. „Das Volk wird damit zu der Erkenntnis geführt, daß die Inflation der Heilsbotschaft durch die Falschpropheten ein massiver Verstoß gegen das genuine Gottesverständnis ist, wie es die religiösen Traditionen Israels lehren.“<sup>8</sup>

In diesem Fall steht „nah“ also – wie an vielen anderen Stellen – für ein heilvolles und „fern“ für ein strafendes Handeln Gottes. Gott ist nicht festlegbar auf einen dieser Aspekte.

Die folgenden Überlegungen wollen einige Aspekte der Thematik aus unterschiedlichen Literaturbereichen des Alten Testaments zusammentragen, streben aber keine Vollständigkeit oder Systematik an, die angesichts der Verschiedenartigkeit der Texte und Konzepte kaum angebracht wäre.

### Priesterliche Konzepte: Gottesgegenwart im Kult

Wer die Schöpfungserzählung im ersten Kapitel der Bibel liest, begegnet einem souveränen Schöpfergott, der von allem Anfang an die chaotische Urflut dominiert und durch sein Wort eine geordnete und „sehr gute“ Welt ins Dasein ruft. Neben ihm, so schwingt in jedem Satz mit, kann es keine anderen Götter geben. Sonne, Mond und Sterne setzt er als Lampen und zur Zeitberechnung ein (Gen 1,14–19). Dieser Gott

<sup>7</sup> Die Formulierung ist im Hebräischen – vielleicht bewusst – offen und regt damit zum Nachdenken an. Im Kontext ist das Verständnis: „Bin ich *etwa ausschließlich* ein naher Gott, Spruch JHWHs, und nicht *auch* ein ferner Gott?“ naheliegend, wie es auch in den modernen Übersetzungen zugrunde gelegt wird.

<sup>8</sup> Frank Lothar Hossfeld – Ivo Meyer, Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten (Biblische Beiträge 9), Fribourg 1973, 80.

wendet sich der Welt und seinen Geschöpfen zu, er segnet sie und stattet sie mit Nahrung aus.

Wenn die Priesterschrift bei der Gründung des Kultes am Sinai deutlich auf die Schöpfung zurückverweist, so knüpft sie an die altorientalische Tempeltheologie an. Sie tut dies aber im Exil in einer Zeit, in der der salomonische Tempel zerstört ist, muss also die kultische Form der Gottesnähe notwendig transformieren und tut dies auch auf bemerkenswerte Weise.

Ein zentraler Text der priesterschriftlichen Sinaiperikope ist dabei die Ankündigung im Zusammenhang der Anordnung des Heiligtumsbaus. Hier heißt es mit Bezug auf das Offenbarungszelt:

<sup>43</sup> Und ich werde mich dorthin den Kindern Israels offenbaren, so dass es geheiligt werden wird durch meine Heiligkeit.

<sup>44</sup> Und ich werde das Offenbarungszelt und den Altar heiligen, und Aaron und seine Söhne werde ich heiligen als Priester für mich.

<sup>45</sup> Und ich werde wohnen mitten unter den Kindern Israels und ich werde ihnen Gott sein.

<sup>46</sup> Und sie werden erkennen: ja, ich bin JHWH, ihr Gott, der ich sie herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, um zu wohnen mitten unter ihnen: ich, JHWH, ihr Gott. (Ex 29,43–46)

Damit lässt sich die Transformation so bestimmen, dass die priesterlichen Traditionen beim „Wohnen“ Gottes – hebr. *škn*, wovon sich der rabbinische Ausdruck „Schekina“ für die „Einwohnung“ Gottes in der Welt ableitet – nicht mehr nur von einem Wohnen im Tempel oder auf dem Zionsberg sprechen, „sondern zusätzlich von seinem Wohnen ‚inmitten der Israeliten‘ [...]. Diese *Selbstbindung JHWHs an Israel* ist das Novum der exilisch-nachexilischen Schekina-Theologie.“<sup>9</sup> Dabei ist wesentlich, dass das Offenbarungszelt nun ein mobiles Heiligtum ist. Die Zuwendung Gottes zur Welt in der Schöpfung wird so in einer Gegenwart vollendet, die in der Beziehung zu Israel besteht und so prinzipiell von der Bindung an einen Ort gelöst ist – und zwar obwohl sie kultisch gedacht ist. „Die Anwesenheit JHWHs löst sich Stück für Stück aus dem Tempel als Ermöglichung göttlicher Präsenz und stellt damit die Weichen für synagogale

---

<sup>9</sup> Bernd Janowski, Die Einwohnung Gottes in Israel. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze zur biblischen *Schekina*-Theologie, in: Ders., Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 5, Neukirchen-Vluyn 2014, 245–285, hier 265. Vgl. auch den Kommentar zu Ex 29,43–46 von Emmendorffer, Gottesnähe (s. Anm. 1) 170f.: „Gott, JHWH, selber ist es, der sich finden lässt und seine Gegenwart ansagt und ermöglicht. Der Kult ist nicht das Inszenieren der Heiligkeit und Anwesenheit von Heiligem, sondern *extra nos* kommt Gott hier seinem Volk und dem menschlichen Partner von sich aus entgegen und kündigt sein Sein inmitten der Menschen an.“

und andere räumliche Rahmenbedingungen, in denen, mit und unter denen JHWH sich offenbart.“<sup>10</sup>

Dieser besondere Gedanke der Gottesnähe setzt sich auch in anderen Literaturbereichen fort, die durch priesterliche Theologie geprägt sind. In Sach 8,23 wird das Gerücht der besonderen Gottesnähe zum Grund für die Vertreter fremder Völker, sich Juda anzuschließen. Eine andere wichtige Ausprägung bietet das Ezechielbuch. Im Hintergrund steht die große Katastrophe der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier und der Exilierung der Oberschicht, zu der auch der Priester-Prophet Ezechiel zählt. Er lebt daher fern von Jerusalem, dem Ort des Kultes. Genau dieses Denken wird nun von denen, die nicht deportiert wurden, genutzt, um sich selbst gegen die Exulanten auszuspielen:

<sup>14</sup> Und das Wort JHWHs erging an mich:

<sup>15</sup> „Menschensohn, deine Brüder, deine Brüder, die Männer deines Löserechtes und das ganze Haus Israel insgesamt, zu denen die Bewohner Jerusalems sagen: ‚Sie sind fern von JHWH! Uns wurde dieses gegeben, das Land zu unserem Besitz.‘

<sup>16</sup> Darum sage: ‚So sprach der Herr JHWH: Ja, ich habe sie fern sein lassen in den Nationen und ja, ich habe sie zerstreut in den Ländern, aber ich wurde für sie ein wenig zum Heiligtum in den Ländern, wohin sie kamen.‘“ (Ez 11,14–16)

Die Gottesrede macht deutlich, dass das Konzept der Gottesnähe im Tempelkult auch bei Ezechiel nicht mehr unbeweglich gedacht wird. Wie schon beim Exodus kann auch hier die kultisch gedachte Gegenwart Gottes Israel auf seinen Wegen begleiten.

### Das Deuteronomium: Gottes Nähe in seiner Erwählung und in seinem Wort

Das Deuteronomium fordert von Israel eine besonders intensive Gottesbeziehung. Vielleicht könnte man hier statt von Gottesnähe eher andersherum von einer Nähe des Volkes und damit des Menschen zu Gott sprechen, wenn es im *Sch<sup>e</sup>ma’ Jisrael* heißt:

<sup>4</sup> Höre Israel, JHWH ist unser Gott, JHWH ist einer.

<sup>5</sup> Und du sollst lieben JHWH, deinen Gott mit deinem ganzen Herzen, mit all deiner Vitalität und mit deiner ganzen Kraft. (Dtn 6,4f.)

Selbst wenn man richtigerweise bedenkt, dass mit dem hier gebotenen „lieben“ wohl eine Sprechweise aus der Vertragssprache gewählt ist, die man weniger emotional, sondern eher als „loyal sein“ verstehen sollte, so wird doch deutlich, dass hier ein ungeteiltes und ganzheitliches Engagement angesprochen ist. Das bedeutet zweifellos eine große, fast intime Nähe zwischen Mensch und Gott. Deutlich wird das umso

---

<sup>10</sup> Emmendorffer, Gottesnähe (s. Anm. 1) 171f.

mehr, wenn in den folgenden, explizierenden Versen die Worte des Gesetzes den ganzen Alltag und alle Verrichtungen durchdringen sollen.

Wie aber die Nähe zwischen Mensch und Gott mit seinen Ge- und Verboten zusammenhängen, wird in der großen Gesetzes-Paränese in Dtn 4 ausgeführt, ein später Text, der vor dem religionsgeschichtlichen Hintergrund, der anfangs erläutert wurde, ein besonderes Profil gewinnt. Ausgangspunkt ist eine doppelte rhetorische Frage:

<sup>7</sup> Ja, welche große Nation [gibt es], die Götter hat, so nahe zu ihr, wie JHWH unser Gott in all unserem Rufen zu ihm?

<sup>8</sup> Und welche große Nation [gibt es], die Gesetze und Rechtssätze hat, so gerecht, wie diese ganze Weisung, die ich heute vor euch gebe? (Dtn 4,7f.)

Hier wird deutlich, dass sich die Frage der Gottesnähe von einer Vorstellung der Gegenwart im Tempel völlig gelöst hat. Auch die Redeweise des Deuteronomiums vom Ort, an dem Gott seinen Namen wohnen lässt (Dtn 12,11 u. ö.) begegnet hier nicht. Stattdessen fällt jede räumliche Begrenzung weg. Die einzigartige Nähe Israels zu seinem Gott korrespondiert vielmehr mit der Einzigartigkeit der Tora als Konkretion dieser Nähe.<sup>11</sup>

Nun lehrt ein Blick in die Umwelt Israels, dass auch andere Völker die Nähe ihrer Götter für sich reklamieren, wie es auch zur Rechtsideologie mesopotamischer Könige dazu gehört, dass sie gerechte Rechtssprüche durchsetzen und in Rechtssammlungen vorlegen.<sup>12</sup> Um also weiter zu erläutern, dass in der Tat die Gottesnähe in der Tora Israel unter allen anderen Völkern auszeichnet, erinnert Dtn 4,10–14 an die von Gott gestiftete Urszene, die das Gottesvolk konstituiert und dieser Argumentation eine deutlich ekklesiologische Wendung gibt: das Volk wird nicht einfach genealogisch verstanden, sondern es wurde auf Gottes Anweisung von Mose versammelt, um am Horeb eine Gottesoffenbarung mit Feuer und Wolkendunkel zu erleben, in der Gott selbst seinen Bund mit ihm schließt. Dieser Bund wird hier mit den Zehn Geboten verbunden, die Gott selbst auf zwei Tafeln schreibt. Allerdings gilt dabei:

Und JHWH redete zu euch mitten aus dem Feuer. Einen Klang von Worten habt ihr gehört, aber eine Gestalt habt ihr nicht gesehen, sondern nur einen Klang. (Dtn 4,12)

Aus dieser – rein akustischen – Offenbarungsform leitet der Text ein breit formuliertes Kultbildverbot ab (Dtn 4,16–18). Der Verstoß dagegen wird im folgenden Text die Kapitalsünde des vorexilischen Israels (Dtn 4,23.25). Außerdem wird die Verehrung astraler Gottheiten eigens verboten und eingeordnet:

<sup>11</sup> Vgl. Georg Braulik, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5–8, in: Ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 2), Stuttgart 1988, 53–93, hier 78f.: „In Dtn 4,7–8 bildet offenbar *das in Jahwes Auftrag von Mose gelehrt Gesetz Gottes konkrete Nähe und Antwort auf das Rufen seines Volkes.*“

<sup>12</sup> Vgl. Eckart Otto, Deuteronomium 1,1–4,43 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg u. a. 2012, 550–554.



<sup>19</sup> Und dass du nicht deine Augen zum Himmel erheben wirst und du sehen wirst die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und du dich verführen lassen wirst und du dich niederwerfen wirst vor ihnen und ihnen dienen wirst, die zugeteilt hat JHWH dein Gott allen Völkern unter dem Himmel.

<sup>20</sup> Euch aber hat JHWH genommen und er hat euch herausgeführt aus dem Schmelzofen des Eisens, aus Ägypten, um ihm zu werden zu einem Volk des Eigentums wie an diesem Tag. (Dtn 4,19f.)

Die andere Qualität der Religiosität, die sich aus Israels Rettungserfahrung im Exodus ergibt, wird also zum Identitätsmarker und baut einen Gegensatz zu allen anderen Völkern auf, die astrale Gottheiten verehren. Aber die Unvergleichlichkeit der Gottesnähe Israels wird noch einen Schritt weiter geführt. Wieder setzt der Text bei der Urerfahrung der Horebtheophanie an, leitet nun aber explizit die Erkenntnis der Einzigkeit Gottes daraus ab:

<sup>33</sup> Hat ein Volk gehört die Stimme eines Gottesprechend mitten aus dem Feuer, wie du gehört hast, und blieb am Leben? ...

<sup>35</sup> Du hast [das] gezeigt bekommen, um zu erkennen, ja, JHWH, er ist der Gott. Es gibt sonst keinen außer ihm. (Dtn 4,33.35; vgl. auch Dtn 4,36–39)

Für das Judentum und mit kleinen Verschiebungen auch für Christentum und Islam sind diese Gedankengänge ausgesprochen folgenreich, weil sie den Monotheismus mit einer Erwählung des Gottesvolks zu einer besonderen Gottesnähe und ethischen Forderungen im Sinne des Gebotsgehorsams oder – offener formuliert – im Sinne eines dem Glauben entsprechenden Verhaltens verbinden. Interessanterweise wird dann am Ende des Deuteronomiums die Frage nach Ferne und Nähe auch auf das Gebot selbst angewendet. Inhaltlich wird damit dem Einwand widersprochen, der bis heute dem Judentum gemacht wird, dass nämlich der Gebotsgehorsam auf etwas Äußerliches zielt, also eine Heteronomie bedeutet.

<sup>11</sup> Ja, dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, es ist nicht unmöglich für dich und es ist nicht fern.

<sup>12</sup> Es ist nicht im Himmel, so dass man sagt: Wer steigt für uns in den Himmel und holt es für uns, damit wir es hören und es tun?

<sup>13</sup> Und es ist nicht jenseits des Meeres, so dass man sagt: Wer überquert für uns das Meer und holt es für uns, damit wir es hören und es tun?

<sup>14</sup> Ja, sehr nahe ist dir das Wort, in deinem Mund und deinem Herzen, um es zu tun. (Dtn 30,11–14)

Mit dem Herzen wird hier biblisch-anthropologisch auf das Entscheidungszentrum des Menschen verwiesen. Wenn ein (Gesetzes-)Wort so weit internalisiert ist, dass es im Herzen an allen Entscheidungen mitwirkt, so kann man nicht mehr unterscheiden, ob diese Entscheidungen nun als autonom oder heteronom zu gelten haben. Diese Art

der Nähe, die im Verständnis des Textes den Menschen zum moralischen Handeln befähigt, erinnert bereits an Jer 31,31–34, wo dies zur Gotteserkenntnis führt.

### Wenn Gottes Nähe bedrängend wird

Jenseits dieser großen Entwürfe stellt sich das biblische Sprechen von der Nähe Gottes sehr vielgestaltig dar. Hier soll es besonders um die Frage gehen, was denn Gottesnähe für den einzelnen Menschen bedeutet. Dabei entsteht der Eindruck, dass es in manchen Texten auch ein Zuviel der – behaupteten oder erlebten – Gottesnähe geben kann. So heißt es etwa in Ijob 13:

<sup>20</sup> Fürwahr, zwei (Dinge) tue nicht mit mir,  
dann will ich mich nicht vor deinem Gesicht verbergen.

<sup>21</sup> Entferne deine Hand von auf mir,  
und dein Schrecken befalle mich nicht (Ijob 13,20f.)

Ijob stellt hier Bedingungen auf, um sich mit Gott auf eine Auseinandersetzung über die (Un-)Rechtmäßigkeit seines Leids einlassen zu können. „Die negativ formulierte Bitte an Gott wird in einem stilistisch bedingten Wechsel zunächst positiv konkretisiert (V. 21a) und erst in einem zweiten Schritt der Logik von V. 20a entsprechend negativ entfaltet (V. 21b): Gott möge seine Hand, d.h. das von dieser gewirkte Unheil, wegnehmen und Hiob nicht erneut heimsuchen.“<sup>13</sup>

Die Handfläche Gottes lastet hier also schwer auf Ijob und ist nicht wie an anderen Stellen des Alten Testaments ein Zeichen der tröstenden Nähe Gottes. Diese Sicht kann bei Ijob auch allgemeiner gewendet werden:

<sup>17</sup> Was ist ein Mensch, dass du ihn großziehst  
und auf ihn dein Herz richtest

<sup>18</sup> und du nach ihm schaust (*pqd*) alle Morgen  
und ihn alle Augenblicke prüfst?

<sup>19</sup> Wie lange wirst du nicht wegblicken von mir  
mich nicht in Frieden lassen, bis dass ich meinen Speichel schlucke? (Ijob 7,17–19)

Die Passage hat zwei enge Parallelen in den Psalmen. Einerseits wird hier Ps 8 zitiert und in seiner Stoßrichtung umgekehrt. Dort heißt es:

<sup>5</sup> Was ist ein Mensch, dass du seiner gedenkst  
und ein Adamskind, dass du nach ihm schaust (*pqd*)?

<sup>6</sup> Und du hast ihn entbehren lassen ein Weniges gegenüber einem Gott /  
und mit Herrlichkeit und Pracht krönst du ihn. (Ps 8,5f.)

---

<sup>13</sup> Markus Witte, Das Buch Hiob (Das Alte Testament Deutsch 13), Göttingen 2021, 237.

Ps 8 ist ein Schöpfungshymnus. Die Frage von V.5 artikuliert das Staunen des Menschen darüber, dass Gott, der auch Mond und Sterne (V.4) gemacht hat, sich um den Menschen kümmert und ihn mit einer königlichen Stellung innerhalb der erschaffenen Lebewesen ausstattet. Die Sorge Gottes um den Menschen ist hier also rein positiv zu verstehen. Ijob 7 hingegen nutzt aus, dass die Nähe Gottes durchaus ambivalent ist und die hier verwendeten Verben positiv wie negativ verstanden werden können. Das gilt für „gedenken“, aber auch für „schauen nach jmd.“ (hebr. *pqd*), was sowohl im Sinne von „sich (fürsorglich) kümmern um“ als auch von „jmd. heimsuchen“ verwendet werden kann. So wird aus der fürsorglichen Nähe Gottes in Ps 8 eine permanente Überwachung und Strafandrohung in Ijob 7. Wird hier noch nach dem Wegblicken Gottes gefragt, so finden sich in Ps 39,14 und Ijob 14,6 imperativische Bitten:

Blicke weg von mir, damit ich fröhlich sein kann  
ehe ich gehen werde und nicht mehr bin. (Ps 39,14)

Blicke von ihm weg und lass ab<sup>14</sup>

bis dass er Gefallen hat wie ein Tagelöhner an seinem Tag. (Ijob 14,6)

Hintergrund ist an allen Stellen die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens, die durch die göttliche Überwachung unerträglich wird. Gott scheint diese Begrenztheit immer wieder zu vergessen, sodass die ohnehin schon kurze Lebenszeit – so beklagen diese Texte – durch sein permanentes Erziehungshandeln so sehr von verdienten und unverdienten Strafen aufgezehrt wird, dass der leidende Mensch die Wendung zum Guten vielleicht gar nicht mehr erlebt.

Ein sehr bekannter Text in diesem Zusammenhang, der hier nur cursorisch behandelt werden kann, ist Ps 139.<sup>15</sup> Er beginnt gleich nach der Überschrift mit der Aussage:

JHWH, du hast mich erforscht und erkannt. (Ps 139,1b)

Diese umfassende Erkenntnis Gottes wird dann in den folgenden Versen durchbuchstabiert. Dabei bleibt erst einmal offen, ob das betende Ich sich in dieser Nähe Gottes geborgen fühlt oder eher von ihr bedrängt wird. Das ändert sich dann mit V. 5:

Von hinten und von vorne hast du mich eingezwängt  
du hast auf mich deine Handfläche gelegt. (Ps 139,5)

Hier wird die Nähe eindeutig negativ konnotiert. Das im ersten Halbvers verwendete Verb bedeutet im Zusammenhang von Kriegen auch „belagern“, und das Bild der auf den Menschen gelegten Hand Gottes ist uns als abzulehnende Nähe schon in Ijob 13,21 begegnet.

<sup>14</sup> Vgl. Witte, Hiob (s. Anm. 13), 224 mit Fußnote 35.

<sup>15</sup> Vgl. zu Ps 139 Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, Psalmen 101–150 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg u. a. 2008, 714–732 (Hossfeld); Walter Groß, Bedrohliche Gottesnähe als Gebetsmotiv, in: Gönke Eberhardt – Kathrin Liess (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 202), Stuttgart 2004, 65–83, bes. 75–81.

In den Versen 7–12 wird dann auch durchdacht, ob der Mensch dieser Nähe Gottes ausweichen kann:

Wohin kann ich gehen vor deinem Geist

und wohin kann ich vor deinem Angesicht fliehen? (Ps 139,7)

Auch hier wird die Nähe Gottes durch das Verb „fliehen“ negativ konnotiert. Es werden dann mit Himmel, Unterwelt, „Flügel der Morgenröte“ (fernster Osten) und Ende des Meeres (fernster Westen) polare Orte des Kosmos gedanklich durchschritten, nur um zu konstatieren:

Auch dort würde deine Hand mich führen

und würde mich ergreifen deine Rechte. (Ps 139,10)

Eine Flucht ist also unmöglich. Gleichzeitig fällt hier mit dem Stichwort „führen/leiten“ (hebr. *nḥh*) ein positiv konnotiertes Verb, das auch am Ende des Psalms steht. Der Umschwung wird dann vollzogen, wenn im nächsten Abschnitt (Vv. 13–18) die Präsenz Gottes auch zeitlich alle Vorstellungen sprengend bedacht wird. Hier wird wieder die individuelle Perspektive des betenden Ichs eingenommen. Gott begleitete bereits die Entstehung des Menschen:

Mein Ungeformtes sahen deine Augen

und in dein Buch wurden sie alle geschrieben:

Tage wurden geformt, aber es war (noch) nicht einer von ihnen. (Ps 139,16)

Das Zeitverhältnis Gottes wird hier als ein von der menschlichen Zeit grundsätzlich verschiedenes beschrieben, indem sein widersprüchliches Verhältnis zur menschlichen Lebenszeit angedeutet wird (vgl. ähnlich auch Ps 90,4). Alle Lebenstage sind bereits in einem Buch Gottes, das an die mesopotamische Vorstellung von Schicksalstabellen erinnert, aufgeschrieben (V. 16), bevor sie überhaupt existieren. „Zwar ist der Einwand berechtigt, daß es sich im alttestamentlichen Zeitverständnis hier vor allem um die Inhalte der Lebenstage handelt. Der Text reflektiert jedoch gerade die Nichtexistenz der Tage im Kontrast zu ihrer Existenz bei Gott – Gedanken, die als menschlich nicht nachvollziehbar benannt werden (vgl. Ps 139,17).“<sup>16</sup>

Auch hier gibt es also kein Entrinnen aus der Präsenz Gottes, aber im Gegensatz zu den beiden vorherigen Strophen treten nun etwa mit „gewichtig/kostbar sein“ in Bezug auf Gottes Absichten/Gedanken (V. 17) ausgesprochen positive Verben auf. Die Präsenz Gottes ist am Ende so sehr akzeptiert, dass die Feststellung vom ersten Vers in einen Wunsch umformuliert wird:

<sup>23</sup> Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,  
prüfe mich und erkenne meine Überlegungen!

<sup>24</sup> Und sieh, ob ein Götzenweg in mir ist,

---

<sup>16</sup> Johannes Schnocks, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch* (Bonner Biblische Beiträge 140), Berlin 2002, 162.

und führe mich auf einen Weg von Dauer.

Frank-Lothar Hossfeld umschreibt daher die Dynamik des Psalms folgendermaßen: „In dem Gebetsprozess wird der ‚innere Mensch‘ erkundet. [...] Die Präsenz Gottes wird in Raum und Zeit entfaltet. Im Gebetsprozess kommt der Beter von einer passiven, an Gott ausgelieferten Befindlichkeit zu einer selbstbestimmten Zustimmung zu Gottes Führung. Sein innerer Weg beschreibt die Subjektwerdung des Menschen in der Beziehung zu Gott.“<sup>17</sup>

Der Psalm ist damit auch in Ergänzung zu den besprochenen Ijob-Texten eine dichte Reflexion auf die Gottesnähe und ihre Problematisierung, die von Walter Groß als ein widersprüchliches Gebetsanliegen mit einem anspruchsvollen Ziel analysiert worden ist: „In paradoxer Weise suchen diese Beter durch den Akt des Gebetes die Nähe Gottes und bitten doch explizit, von dieser Nähe verschont zu werden. [...] Die weisheitliche Reflexion zielt aber darauf ab, die Gottheit Gottes zu wahren, die Nähe Gottes nicht einfach den Bedürfnissen des Beters, für die sie angerufen wird, zuzuordnen, die Differenz zwischen bedürftigem Menschen und nahem Gott bewußt zu machen und auch im nahen Gott den ganz anderen, rätselhaften, uneingrenzbar mächtigen und abgründigen Gott erleben zu lassen.“<sup>18</sup>

## Dimensionen individueller Gottesnähe

Wenn die Gottesnähe im Blick auf Individuen positiv bedacht wird, so ist sie ebenfalls facettenreich. Sie bedeutet mehr als ein Gefühl von Geborgenheit. Wie auch in Ps 139 hat sie oft mit durchaus krisenhaften Reflexionen auf den eigenen Lebensentwurf oder mit existenziellen Ängsten zu tun.

Zunächst kann das Mitsein Gottes immer wieder Menschen zugeschrieben, ihnen verheißen oder von ihnen erwünscht werden. Das beginnt schon in den Erzelternerzählungen wie etwa in der Verheißung an Jakob in Bet-El:

Und siehe, ich bin mit dir. Und ich werde dich behüten überall, wo du gehen wirst, und ich werde dich zurückbringen in dieses Land. Ja, ich werde dich nicht verlassen, bis ich getan habe, was ich zu dir gesprochen habe. (Gen 28,15)

Das Gelübde, das Jakob am Ende der Episode ablegt, beginnt entsprechend auch mit den Worten: „Wenn Gott mit mir sein wird und er mich behüten wird auf diesem Weg ...“ (Gen 28,20)

Als Saul einen Musiktherapeuten sucht, wird ihm David vorgeschlagen:

Und es antwortete einer von den Knechten und er sagte: „Siehe, ich habe gesehen einen Sohn Isais, des Bethlehemiters, der zu spielen weiß, und er ist ein fähiger Held

---

<sup>17</sup> Hossfeld – Zenger, Psalmen 101–150 (s. Anm. 15) 731 (Hossfeld).

<sup>18</sup> Groß, Gottesnähe (s. Anm. 15) 81.

und ein Krieger und kundig des Wortes und ein Mann von guter Gestalt, und JHWH ist mit ihm.“ (1 Sam 16,18)

Was hier fast wie eine Charaktereigenschaft erscheint, wird später von Gott in der Natans-Weissagung im Rückblick bestätigt:

<sup>8</sup> Und nun, so sollst du sprechen zu meinem Knecht, zu David: So sprach JHWH Zebaoth: Ich, ich habe dich genommen von dem Weideplatz, von hinter dem Kleinvieh, um Fürst zu werden über mein Volk, über Israel.

<sup>9</sup> Und ich war mit dir in allem, wohin du gegangen bist, und ich habe ausgerottet alle deine Feinde vor dir. Und ich will dir machen einen großen Namen wie den Namen der Großen auf der Erde. (2 Sam 7,8f.)

Was hier sowohl in Bezug auf Jakob, aber auch auf einen Herrscher wie David mit der Gottesnähe assoziiert werden kann, ist Erfolg bei u.U. auch riskanten Unternehmungen. Vielleicht ist in diesem Sinn die Gottesnähe des jungen David auch für die Umwelt als so etwas wie „eine glückliche Hand“ wahrnehmbar, und das macht ihn attraktiv – ein Siegertyp. So heißt es auch über Josef in Ägypten mehrfach:

Und es war JHWH mit Josef, und er war ein Mann, der Erfolg hatte. (Gen 39,2a)

In vielen Psalmen überwiegt eher der Aspekt der Rettung. Ps 22 betont als Klage zunächst die Ferne Gottes, wobei sich eine bemerkenswerte Reihe ergibt:

<sup>2</sup> Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen,  
(bist) fern von meiner Rettung, den Worten meines Schreiens? ...

<sup>12</sup> Sei nicht fern von mir  
denn Not ist nahe  
denn es gibt keinen Helfer ...

<sup>20</sup> Aber du, JHWH, sei nicht fern!  
Meine Stärke! Eile zu meiner Hilfe!

<sup>21</sup> Errette vom Schwert mein Leben  
aus der Gewalt des Hundes mein Einziges! (Ps 22,2.12.20f.)

Sachlich gleich aber gewissermaßen andersherum denkt Ps 34 Rettung von der Nähe Gottes her:

<sup>19</sup> Nahe ist JHWH denen mit zerbrochenen Herzen  
und die mit zerschlagenem Geist wird er retten. (Ps 34,19)

Der berühmte „Hirtenpsalm“ Ps 23 ist als komplexes Gedicht um V.4 herum aufgebaut, der wiederum in der Aussage „denn du bist bei mir“ gipfelt.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Vgl. Johannes Schnocks, Metaphern für Leben und Tod in den Psalmen 23 und 88, in: Pierre van Hecke – Antje Labahn (Hg.), *Metaphors in the Psalms* (BETHL 231), Leuven 2010, 235–250, hier 237–242.

Ein Psalm, der wie Ps 139 einen Gebetsweg durchläuft, in dem eine Lebenskrise bearbeitet wird, ist Ps 73.<sup>20</sup> Er beginnt mit der Anfechtung, dass das betende Ich die Frevler beneidet, weil sie ein erfolgreiches Leben führen. Mit ihrem Erfolg, so könnte man mit Blick auf die oben zitierte Charakterisierung Josefs sagen, sind diese Leute also einem Menschen in Gottesnähe vergleichbar; aber dem Ich ist durchaus klar, dass das nicht stimmt, weil sie bestreiten, dass Gott von ihrem Treiben weiß (V.11). Das betende Ich leidet aber unter seiner Anfechtung bis es – vielleicht in einem mystischen Erlebnis – zu einer Einsicht über das (böse) Ende der Frevler gelangt (V.17) und so auch die eigene Position im Gebet beschreiben kann. Dabei ist es aus der Dynamik des Psalms folgerichtig, wenn das Mitsein Gottes nun in der Perspektive umgekehrt wird:

<sup>23</sup> Aber ich bin ständig mit dir

du hast meine rechte Hand ergriffen.

<sup>24</sup> In deinem Rat wirst du mich führen

und auf Herrlichkeit hin wirst du mich nehmen.

<sup>25</sup> Wen habe ich im Himmel?

und neben dir habe ich kein Gefallen auf der Erde.

<sup>26</sup> Geht zugrunde mein Leib und mein Herz

der Fels meines Herzens und mein Anteil ist Gott auf immer.

<sup>27</sup> Ja, siehe, die sich von dir fernhalten, gehen zugrunde

du vernichtest jeden, der von dir weghurt.

<sup>28</sup> Aber ich – Nähe Gottes ist für mich gut

ich habe gesetzt auf den Herrn JHWH meine Zuflucht

um zu verkünden alle deine Taten.

Die Nähe zu Gott – also eine freie und bewusste Entscheidung des Menschen! – ist hier die Entsprechung dazu, dass Gott das Ich bei der Hand ergriffen hat und es führt (hebr. *nħh* wie in Ps 139,10.24). Es ist ein Lebensentwurf, der dem „sich von dir fernhalten“ (V.27) der Frevler gegenübersteht. Was Ps 73 in die in diesem Beitrag besprochenen Diskurse einträgt, ist die neue Erkenntnis, dass die in dieser Weise erfahrene Gottesgemeinschaft „auf immer“ besteht und auch vom Zugrundegehen des Leibes nicht zerstört wird.

---

<sup>20</sup> Als schnellen Überblick vgl. Johannes Schnocks, Psalmen (UTB 3473), Paderborn 2014, 145–151.

Prof. Dr. Johannes Schnocks  
Westfälische Wilhelms-Universität Münster  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Institut für Biblische Exegese und Theologie  
Johannisstr. 8–10  
D-48143 Münster  
+49 (0) 251 83-25069  
j.schnocks(at)uni-muenster(dot)de  
<https://www.uni-muenster.de/FB2/IBET/professuren/zrat/index.html>