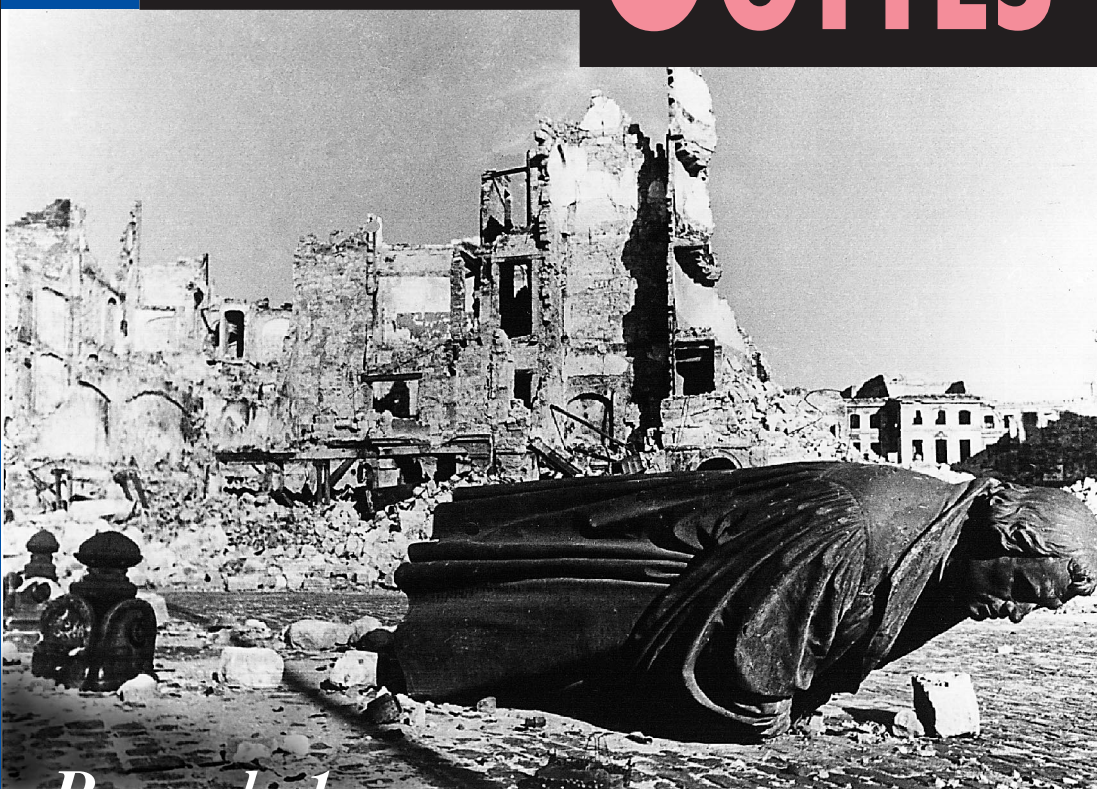


Walter Dietrich · Christian Link

DIE DUNKLEN SEITEN GOTTES



Band 1

*Willkür und
Gewalt*

V&R



Walter Dietrich / Christian Link: Die dunklen Seiten Gottes

Walter Dietrich / Christian Link

Die dunklen Seiten Gottes

Band 1: Willkür und Gewalt

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

7. Auflage

© 2024 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schönigh,
Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht,
Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-647-50503-9

INHALT

VORWORT	7
ZUR EINFÜHRUNG	
Wie bringen wir unsere Lebenswirklichkeit mit Gott zusammen? .	9
A DER WILLKÜRLICHE GOTT	17
1 Der Anstoß: Tut Gott, was er will?	17
2 Israel: Die Innensicht der Erwählung	23
a Das Glück der Erwählung	24
b Die Gefahren der Erwählung	28
c Das Ziel der Erwählung	33
3 Israel und die Kirche: Orte der Erwählung	36
a Gott am Ort des Menschen	37
b Menschen am Ort Gottes	42
4 Verwerfung und Verstockung: Schatten der Erwählung .	53
a Verwerfung des Erwählten	54
b Verstockung des Böswilligen	58
5 Der verborgene Gott	65
a Gottes verborgene Wahl	67
b Gottes verborgener Weg	71
B DER GEWALTTÄTIGE GOTT	77
1 Der Anstoß: Ist Gott ein Gewalttäter?	77
2.1 Der eifersüchtige Gott	84
a Die Kämpfe des 9. Jahrhunderts	86
b Die Auseinandersetzungen des 8. Jahrhunderts . .	90
c Die Opposition im 7. Jahrhundert	95
d Die Anfechtungen der (nach)exilischen Gemeinde .	99
2.2 Der Glaube an Gott und die Toleranz	106
a Zwiespältige Toleranz	108
b Gott und die Götter	111
c Gottes Ausschließlichkeit	117
d Das Bekenntnis zum <i>einen</i> Gott	123

3.1 Der rächende Gott	128
a Der Ruf nach Rache – Protestschrei gegen das Unrecht	129
b Ein Rufer nach Rache: der Prophet Nachum	133
3.2 Rache – Hoffnung der Unterdrückten	136
a Die gestörte Weltordnung	139
b Der Kampf für das Recht	141
c „Du Gott der Rache, erscheine!“	144
4.1 Der zürnende und richtende Gott	148
a Ist Gott der Liebende – oder der Zornige?	148
b Biblische Exempel für die im Zorn wirksame Liebe Gottes	152
4.2 Die Kehrseite der Liebe	168
a Pädagogik durch Strafe?	171
b Die Weltgeschichte als Weltgericht	175
c Christus als Opfer	181
5.1 Der militante Gott	187
a JHWH und der Krieg	187
b JHWH und der Bann	195
5.2 Die Schatten der Gewalt.	201
a „Texte des Terrors“?	203
b „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“?	211
c Christus unter den Mördern	218
ABKÜRZUNGEN	221
REGISTER VON NAMEN UND SACHEN	223
REGISTER VON BIBELSTELLEN.	229
NACHWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE	235

VORWORT ZUR VIERTEN AUFLAGE (leicht gekürzt)

„Dieses Buch ist ein Wagnis. Es stellt sich einem bedrückenden und besonders schwer greifbaren Thema. Das freundliche, lichte, vielleicht etwas optimistische Gottesbild früherer Jahrhunderte droht unserer Zeit zu entgleiten, nicht weil sie ganz andere Erfahrungen mit Gott gemacht hätte, sondern weil die allgegenwärtigen dunklen Erfahrungen, die sie mit ... Kriegen ..., den anwachsenden Flüchtlingsströmen und nicht zuletzt mit der gefährdeten, am Rande des ökologischen Zusammenbruchs stehenden Erde macht, auf keinen Gott mehr zu verweisen scheinen. Das war nicht immer so. Das Alte Testament und in seinem Gefolge die jüdische und christliche Tradition haben den Schlüssel zu ähnlich bedrohlichen Erfahrungen in ihrem theologischen Wissen gesucht und haben sich nicht gescheut, Eifersucht, Zorn, Gewalt und Rache mit ihrem Gott in Verbindung zu bringen. Die uns unbekannteren Geschichtsschreiber der Bibel, vollends die Propheten führen Zerstörung und Untergang ganzer Völker auf Gott zurück und sehen diesen Gott noch in die Katastrophen der eigenen Geschichte verwickelt: ‚Geschieht etwa ein Unglück in der Stadt und ER hätte es nicht gewirkt?‘ (Am 3,6) Wie kommt es zu solchen Aussagen? Welche Erfahrungen und Einsichten finden in ihnen Niederschlag? Den aufgeklärten Einwand, der hier nur ein antikes Weltbild zu sehen vermag, das die Menschen von den selbstverschuldeten Folgen ihrer Aggression oder ihrer mangelnden Vorsicht zu entlasten versucht, kann man mit rationalen Argumenten allein schwer widerlegen. Doch wer sich mit einiger Redlichkeit die Kehrseite dieser Aufklärung vor Augen hält – die Ratlosigkeit der mit ihren ‚Errungenschaften‘ allein gelassenen Menschheit, ihre Resignation angesichts der Frage nach einem verstehbaren Sinn ihrer gegenwärtigen Krisen –, wird heute wieder den Mut (und wäre es der Mut der Verzweiflung!) finden, die ältere, von jeher leidenschaftlich gestellte Frage noch einmal an sich herankommen zu lassen: Wo ist Gott? Was hat er zu tun mit dem Dunkel der Welt und dem Dunkel vieler Menschenschicksale? Ist er daran schuld? Könnte er helfen? Aber warum tut er es nicht, jedenfalls nicht immer?“

So begann das Vorwort zur ersten Auflage dieses Buches. Jetzt, wo die vierte Auflage notwendig wird, haben sich die Verhältnisse nicht derart gebessert, daß diese Sätze nicht mehr zuträfen. Wo oben Auslassungszeichen stehen, war damals (1995) von den Kriegen am Golf und im ehemaligen Jugoslawien die Rede. Seit dem Terroranschlag vom 11. September 2001 ist der ‚Krieg gegen den Terror‘ hinzugekommen, daneben militärisch ausgetragene Konflikte an verschiedenen Schauplätzen der Welt, nicht zuletzt – was uns am meisten betroffen macht – in Israel/Palästina. Auch die ökologische Krise hat sich nicht entschärft, und die persönlichen Schicksale der Menschen sind nicht leichter geworden. Nicht von ungefähr hat der Ökumenische Rat der Kirchen eine „Dekade zur Überwindung der Gewalt“ ausgerufen.

Unsere Darstellung hat die Form eines Dialogs. Der Alttestamentler und der Systematiker – beide immer auch auf der „anderen“ Seite engagiert – wechseln sich in der Behandlung der einzelnen Themen ab, und zwar so, daß jeweils zuerst die biblischen Sachverhalte entfaltet und diese dann zu Fragen und Antworten heutiger Theologie, Philosophie und Ethik in Beziehung gesetzt werden. Im Zentrum dieses Bandes steht die Frage nach der „Willkür und Gewalt“ Gottes. In einem zweiten, mittlerweile ebenfalls erschienenen Band geht es um die Frage nach Gottes „Allmacht und Ohnmacht“, die Theodizeefrage. Mit beiden zusammen, so meinen wir, sind die „dunklen Seiten Gottes“ umfassend genug beschrieben.

Es ist nicht unsere Absicht, das Bild Gottes zu verdunkeln. Vielmehr denken wir, daß von ihm her, gerade wenn wir ihn nicht ängstlich gegen alles Dunkle abschirmen, Licht in eine dunkle Welt fällt (selbst wenn sie wieder Schatten auf ihn wirft). Es könnte ja sein, daß sich die tiefen Schatten der Welt anders ausnehmen, wenn in ihnen Gott zu vermuten ist.

ÜBERLEGUNGEN ANLÄSSLICH DER SIEBTEN AUFLAGE

Auf Anfragen hin läßt der Verlag dieses Buch mit seinem düsteren Titel in einer neuen Auflage erscheinen. Offenbar treibt die Frage nach Willkür und Gewalt im Gottesbild viele Menschen um. In der Gegenwart gibt es dazu nicht weniger Anlass als beim Erscheinen der Erstauflage (im Jahr 1995), eher im Gegenteil. Eine lang anhaltende Ära des Friedens in Europa ist spätestens mit der russischen Invasion in der Ukraine zu Ende gegangen. Für unüberholbar gehaltene Überzeugungen – wie „Frieden schaffen ohne (oder doch mit weniger) Waffen“ oder „Wandel durch Handel“ – sind infolge der vielbeschworenen „Zeitenwende“ im Jahr 2022 dahingeschmolzen. Der paradoxe (fast paranoide) Satz: „Wenn du Frieden willst, rüste zum Krieg!“ gewinnt wieder an Bedeutung. Pazifismus scheint keine Option mehr zu sein. Und Gott? Ist er ein „Meister des Todes“, oder sollen bzw. dürfen wir uns an die Maxime des Ökumenischen Rates halten: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“? Unsere Überlegungen dazu haben wir im letzten Kapitel gebündelt (S. 211–218). Doch zwischen russischen und ukrainischen orthodoxen Christen, zwischen westlichen Kirchen und solchen im Weltsüden gehen die Überzeugungen hierzu weit auseinander. Tief sind auch die Spaltungen innerhalb der israelischen Gesellschaft und damit im Judentum. Und wie sollen christliche und muslimische Palästinenser zu ihrem Recht kommen? Es scheint gewagt, in einer solchen Lage Rat bei der Bibel zu suchen, hat dieses ehrwürdige Buch doch eine erschreckende bellizistische Tradition, die nachdenkliche Zeitgenossen von „Texten des Terrors“ hat sprechen lassen. Wir beschönigen da nichts, doch wir lesen sie anders und suchen von da aus einen Weg aus den Mechanismen der Gewalt, in die unsere Welt verstrickt scheint.

ZUR EINFÜHRUNG:

Wie bringen wir unsere Lebenswirklichkeit mit Gott zusammen?

Daß von Gott *geredet* wird – im Sonntagsgottesdienst, in der Literatur, im Feuilleton unserer Zeitungen – wissen wir. Daß von Gott *geschwiegen* wird, wissen wir erst recht, denn wir leben in einer Welt, in deren Selbstverständnis Gott allenfalls als ein Zitat vorkommt. Die Wissenschaft braucht ihn nicht mehr; die Philosophie hat sich seiner entledigt. Es ist, mit den Worten des Philosophen Karl Löwith geredet, für das moderne Bewußtsein „kaum noch des Denkens und Sagens wert: daß überhaupt kein Gott ist, weder ein glaubwürdiger, noch ein denkwürdiger, weder ein anwesender, noch ein abwesender“¹. In dem „Raum“ zwischen diesen beiden Feststellungen ist unser Buch angesiedelt. Denn die Gottesfrage ist nicht verstummt. Nur meldet sie sich an einer besonders aporetischen Stelle zu Wort, dort, wo unsere Zeit weder vom Sonntagsgottesdienst noch von der Wissenschaft eine Antwort erwartet. Sie bricht wie ein erloschener Vulkan auf, wenn die in ruhigen Zeiten unter Kontrolle gehaltenen Spannungen der Gesellschaft zu stark werden und sich in geschichtlichen Katastrophen entladen oder wenn der durch Beruf und Familie geregelte Alltag durch den Tod des Sohnes oder den „Ausstieg“ der Tochter in die Drogenszene jäh unterbrochen wird. *Wie kann Gott das zulassen:* den Verkehrsunfall, der den angehenden, hoffnungsvollen Arzt mit seiner Frau in einer Minute auslöscht; die Gewaltausbrüche im ehemaligen Jugoslawien und im Kaukasus, deren hilflose Zeugen wir seit mehr als drei Jahren sind; die Zerstörung Hiroshimas und Dresdens?

Die so gestellte Frage nach Gott hält eine Wunde offen. Wir leben, in der Sprache der Theologie ausgedrückt, auf dem Boden der noch nicht erlösten Welt. Hier sind, so scheint es, die Rollen eindeutig verteilt. Die Wissenschaft ist für den Fortschritt der Erde zuständig, Gott für die von ihr nicht erledigten Restposten, für das Dunkel der Welt. Denn auch dafür brauchen wir eine Erklärung, und schon die Bibel kommt diesem Bedürfnis entgegen: Gott wird mit Krieg und Gewalt, mit Krankheit, Epidemien und Mord zusammengebracht. Die Rede von den dunklen Seiten Gottes könnte, so gesehen, als der Versuch aufgefaßt werden, das sonst Unerklärbare zu *erklären*, eine Antwort zu finden auf die Rätsel, die wir ungeklärt stehen lassen müssen und darum aus unserm Alltag verdrängen, weil niemand auf Dauer mit ihnen leben kann. Nur, was ist das, was wäre das für eine Erklärung! Abgesehen davon, daß sie das Unheil, das wir verstehen wollen, jeder menschlichen Einsicht entzieht und dadurch erst unausweichlich macht, ja im nachhinein rechtfertigt, drängt sie, was schwerer wiegt, *Gott* in eine Rolle hinein, die ihn unerträglich *zweideutig* macht. Die seit der Aufklärung angewachsenen Schwierigkeiten, über-

¹ K. Löwith, *Gott, Welt und Mensch in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, 250.

haupt noch von Gott zu reden, haben hier ihre verborgenen, bis heute virulenten Wurzeln. Gott, seinem überlieferten, uns vertrauten Begriffe nach die Liebe selbst, als der Letztverantwortliche alles Unheils, das unter der Sonne geschieht – vom Erdbeben in Lissabon bis zur Vernichtung seines eigenen Volkes in Auschwitz; Gott, der Inbegriff aller Barmherzigkeit, in der Rolle eines „Dämons des Hasses“ (Hegel): das ist für das *Denken* ein Widerspruch, den kein philosophisches Bewußtsein auflösen kann, für den *Glauben* aber eine Anfechtung, die ihm das Fundament seines Vertrauens entzieht. Besser kein Gott als solch ein Gott!

1. Es ist verständlich, daß die Wissenschaft von Gott nicht nur nicht redet, ihn auch nicht einmal verschweigt, sondern ihn schlicht ausläßt². Er hat, wo es auf das Verstehen und Erklären unserer Welt ankommt, keinen Ort. Es sind wenigstens zwei, auch theologisch ernst zu nehmende Einwände, die das moderne Bewußtsein für diesen Rückzug geltend macht:

(1) Mit welchem Recht könnten wir unsere Negativposten auf Gott abwälzen? Für jeden Krieg und für jede Krankheit gibt es auch „natürliche“ Erklärungen. Zudem haben wir von Bonhoeffer lernen können, daß „die christlichen Antworten ebensowenig – oder ebenso gut – zwingend (sind) wie andere mögliche Lösungen“³. Wer Gott nur „braucht“, um an den Grenzen seiner eigenen Möglichkeiten noch ein Pfand in der Hand zu behalten, macht ihn zu einer Hypothese, einem „Lückenbüßer“, der in dem Augenblick entbehrlich wird, in dem sich die Grenzen unseres Wissens und Könnens weiter hinausschieben. So gestellt, geht die Frage nach Gott ins Leere. Sie hat nur noch die Funktion, uns angesichts der Verantwortung für die Welt, die wir längst in die eigene Regie genommen haben, zu entlasten. Überzeugender ist dann immer noch die klassische Antwort, die Elie Wiesel experimentierend seinem Verteidiger Gottes in den Mund legt: „Warum die Verbrechen, warum der Tod? Eine berechnete Frage, darin stimme ich mit (dem Ankläger) überein. Aber warum die Unvollkommenheit, warum die Abscheulichkeit, warum das Schlechte? Wenn Gott, gelobt sei er, nicht antworten will, so hat er seine Gründe. Gott ist Gott, und sein Wille ist nicht von unserem abhängig“⁴. Dieser Gott ist über jeden Verdacht erhaben, sich mit dem Elend der Welt zu belasten. Er hat keine dunklen Seiten; er braucht sie nicht.

(2) Weit schwieriger als dieses einigermaßen theoretische Problem ist das moralische Folgeproblem, das sich aus dem Versuch einer theologischen Erklärung unseres Weltzustandes ergibt; denn jede Erklärung muß ihre Gründe benennen. Ein Themenheft über „Das dunkle Antlitz Gottes“ aus der Reihe „Bibel und Kirche“, das uns für die hier vor-

² Erst dieses bewußte Übergehen macht den Atheismus der neuzeitlichen Wissenschaften aus: E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 1f.

³ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Neuausgabe, München 1977, 341.

⁴ E. Wiesel, *Der Prozeß von Schamgorod*, Freiburg-Basel-Wien 1987, 96.

liegenden Studien wichtige Anregungen gegeben hat, stellt in einer bewußt didaktischen Zuspitzung einen „Laster-Katalog“ Gottes zusammen⁵. Unter Berufung auf einschlägige Bibelstellen ist von einem „göttlichen Zornes- und Blutrausch“ (Jes 63,1-6) die Rede, von Krankheit als „Ausdruck der Verfluchung“ (Dtn 28,21ff), von unschuldigen Frommen, die Gott als „grausamen Feind“ erfahren (Hi 30,21), von der Tötung der ägyptischen Erstgeburt (Ex 12,29) und der „Vernichtungsweihe“ feindlicher Städte (Dtn 7,2.20-26). Die großen Verweigerer werden zitiert, Arthur Schopenhauer: „Wenn Gott diese Welt geschaffen hat, möchte ich nicht dieser Gott sein, denn das Elend der Welt würde mir das Herz zerreißen“, oder Albert Camus: „Ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden“⁶. Es ist offenkundig: Diese Erklärung geht zu Lasten Gottes. Eifersucht, Rache, Vergeltung, Willkür und Gewalt sind Affekte und Regungen, die, wenn er ihnen folgen würde, jeden *Menschen* aus der Gemeinschaft sittlich handelnder Wesen ausschließen müßten. Mit dem Begriff eines „heiligen und gütigen Welturhebers“, als den das moralische Bewußtsein *Gott* zu denken genötigt ist⁷, sind sie vollends unvereinbar. Auch wer mit Nietzsche Gott von der „erbärmlichen Eckensteher-Moral von ‘Gut und Böse’“⁸ freisprechen wollte, käme angesichts dieses Katalogs in größte Verlegenheit. Denn Eifersucht und Rache (um nur sie zu nennen) entspringen keinem Jenseits der Moral, sondern sind ohnmächtige Reaktionen auf die Verletzung von Ansprüchen, die uns eben diese Moral zu allen Zeiten zugesteht. Statt des moralischen *Gottes* behielt er nur das Zerrbild des moralischen *Menschen* in der Hand. Wie aber sollte man theologisch mit diesen ‘Eigenschaften’ umgehen? Man müßte sie weginterpretieren, um mit dem Wort „Gott“ noch einen moralisch vertretbaren Sinn zu verbinden.

2. Genau das tut die Bibel nicht. Sie redet in einer provozierend anthropomorphen Weise von Gottes Zorn, von seiner Eifersucht und Rache. Das moderne Dilemma, einen *guten* Gott für die *schlechten* Zustände der Welt zur Rechenschaft ziehen zu müssen, scheint sie nicht zu kennen. Wenn sie diesem Gott höchst befremdliche Attribute zuschreibt, dann bringt sie zunächst *Erfahrungen* mit ihm zum Ausdruck, die man nur machen kann, wenn man sich auf ihn wie auf ein menschliches Gegenüber einläßt. Was heißt das? Hier geht es um ein *methodisches* Problem: Wie kommt man überhaupt zu der Aussage, Gott „habe“ etwas oder „sei“ etwas?

Die klassische Dogmatik hat mit einer unbestreitbaren Logik gerade das, was der Mensch mit Sicherheit nicht „hat“ und nicht „ist“, die Prädi-

⁵ B. Feininger, „Denk ich an Gott, muß ich seufzen“ Ps 77,4: BiKi 46, 1991, 153.

⁶ Zit. nach R. Ruß, *Das dunkle Antlitz Gottes*, ebd., 149.

⁷ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), 1959 (PhB 38), 149.

⁸ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (Herbst 1887), Krit. Gesamtausgabe (hg. von G. Colli / M. Montinari) Bd. VIII/2, 247.

kate der Allgegenwart, Allwissenheit oder Allmacht, Gott zugeschrieben und ihn dadurch – wider Willen – zu einem Wesen gemacht, das auf unserer Erde gar nicht vorkommen kann. Wenn die Existenz *dieses* Gottes gleichwohl zum Testfall unseres Glaubens erhoben wird, dann muß die Vorstellung wohl jene Wege gehen, die sie oft genug in Erziehung und Unterricht mit verheerenden Folgen gegangen ist: Gott wird zum Spion, der unsere geheimsten Regungen kennt, unsere verborgensten Absichten durchschaut und mit dem Blick des Detektivs unser Leben vergiftet⁹. Aber auch der „liebe“ Gott unserer Frömmigkeit, den wir mit der Bibel „gut“ nennen, als „weise“ und „gerecht“ preisen, führt das Denken an den Rand eines Abgrunds: Das Elend der Kinder in den Slums von Sao Paulo oder das Erdbeben im japanischen Kobe, das Tausende ahnungsloser Menschen im Schlaf tötet, legen einem redlichen Bewußtsein nur noch den Schluß nahe, daß es diesen Gott nicht gibt und nicht geben kann. Was geschieht hier? Wir wissen, was „gut“, was „gerecht“ und was „Liebe“ ist; wir messen Gott an den maximalen Ansprüchen eines Maßstabs, über den wir verfügen. Entspricht er ihm nicht, dann reagieren wir wie der enttäuschte Liebende: ‘Du bist nicht der, für den ich dich gehalten habe!’ In beiden Fällen stehen wir vor den Trümmern unseres *Gottesbildes*, das wir an den Himmel – oder an die Hölle? – unserer Vorstellungen und Wünsche projiziert haben. Es war nur ein Bild. Es scheitert an der Realität.

Wo also liegt der Fehler? Weltbilder und Gottesbilder versuchen unser Wissen von Wirklichkeit *begrifflich* zu ordnen. Sie schaffen Orientierung. Doch um welchen Preis? Zwar sind Begriffe die unvermeidlichen Netze, mit denen unser Denken Wirklichkeit einfängt, aber durch die Maschen dieser Netze pflegt genau das hindurchzufallen, worin wir die lebendige Spur unserer selbst wiederentdecken könnten. Eine allgemeine göttliche Weltregierung läßt sich wohl denken, doch daß sie mein individuelles Schicksal mitumfassen sollte, wird zu der Zumutung, an der der Glaube zerbricht. Die Bibel aber will Glauben ermöglichen. Darum korrigiert sie unsere abstrakten, von der Lebenswirklichkeit abgezogenen Bilder. Sie legt Gott nicht fest auf die Summe der Erwartungen, die unserem Begriff eines allmächtigen und guten Wesens entsprechen. Im Gegenteil, sie konfrontiert diese Erwartungen mit schockierenden Gegenerfahrungen. Sie führt Gott in einer Weise in die Welt ein, läßt ihn uns so irritierend auf den Leib rücken, daß wir ihn als Gott nicht wiederzuerkennen meinen. Die methodische Folgerung liegt auf der Hand: Ehe man die Gottesprädikate systematisch ausdeuten kann, muß man den Versuch unternehmen, sozusagen aus- und durchzuerzählen, das heißt sich an die Ränder der hier tatsächlich eingebrachten *Erfahrungen* vortasten¹⁰.

⁹ T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt 1976.

¹⁰ Die Gottesprädikate legen sich in den *Erzählungen* von Abraham, Jakob oder Hiob allererst aus. Achtet man darauf, dann könnte man als hermeneutische Regel geradezu den Satz aufstellen, daß die Eigenschaften der „Gerechtigkeit“, „Liebe“ oder „Güte“ durch das Subjekt „Gott“ ihre inhaltliche Füllung erhalten (Lk 18,19). Wer umgekehrt

Hier meldet sich ein heute besonders umstrittenes Problem. Denn in welchem Sinne bezieht sich die Bibel auf *Erfahrung*? Was setzen wir voraus, wenn wir von der Theologie erwarten, daß ihre Aussagen einer Erfahrung entspringen und sich umgekehrt in eine Erfahrung übersetzen lassen sollen, die wir in und mit der Welt machen? Auf jeden Fall das, was eine alte, aus der Philosophie stammende Erklärung so umschreibt: Erfahrung „entsteht aus vielen Erinnerungen an denselben Sachverhalt“¹¹. Sie erwächst aus der Gewöhnung als jenes Sich-Auskennen, das uns bei der Einrichtung unserer Welt leitet und uns dazu befähigt, aus der Vergangenheit für die Zukunft zu lernen. Sie hebt zeitlich markante (wiederkehrende) Ereignisse heraus, allerdings nicht so, daß sie das wiederkehrende Allgemeine als eine zeitlose Wahrheit präsentiert, sondern so, daß sie es situationsgemäß deutet. Das Herausheben hat den Sinn einer Interpretation: Jetzt regnet es, jetzt ist es Zeit, ein schützendes Dach aufzusuchen. Erfahrung ist, so gesehen, niemals neutral. Sie gibt uns niemals das Faktum: „es regnet“, sondern immer die Deutung: „Vergiß den Regenschirm nicht!“ Damit ist der Boden bloßer Welt- und Gottesbilder verlassen. Die „Wahrheit“, auf die uns die Erfahrung aufmerksam macht, ist kein Problem der *Prädikation* von Sachverhalten, sondern eine Frage unseres angemessenen *Eingehens* auf sie.

Dazu ein prägnantes biblisches Beispiel: Zu den markanten Ereignissen der Geschichte Israels gehört das Scheitern der Befreiung, an das die Hebräische Bibel in dem Bericht über die Verschärfung der Arbeitsbedingungen des Volkes in Ägypten erinnert (Ex 5)¹². Die Erzählung schildert das Mißlingen auf verschiedenen Ebenen – dem Rollenverhalten Pharaos und der israelitischen Aufseher und schließlich der Rolle des Mose –, die sachlich und sprachlich miteinander verknüpft sind. Pharao handelt „böse an diesem Volk“ (V.23), die Aufseher erkennen, „daß es böse mit ihnen steht, weil man sagte: Ihr dürft eure tägliche Leistung an Ziegeln nicht vermindern“ (V.19). Sie wenden sich mit der Klage an Pharao: „Warum verfährtst du so mit deinen Knechten?“ (V.15), und auf diese bedrückende Realität geht Mose ein, indem er den Vorwurf der Aufseher aufnimmt und gegen Gott wendet: „Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?“ (V.22). Er zieht Gott in die scheinbar hoffnungslose Situation hinein, indem er ihn in die böse Lage der Aufseher und die hartherzigkeit Pharaos verwickelt. Warum? Weil in den Augen der Erzählung nur so ein angemessenes *Eingehen* auf die deprimierende Situation möglich ist. Hier liegt die Pointe des Ganzen, das, was als Kern der bedrückenden Umstände herausgehoben werden muß. Zur *Erfahrung*, die sich weiterzugeben lohnt, werden die ernüchternden Erlebnisse des Vol-

das Subjekt durch das Prädikat bestimmen wollte, legte Gott unvermeidlich auf sein eigenes Bild fest.

¹¹ Aristoteles, Met. 980 b 28.

¹² J. Ebach hat diese Erinnerung in einer lehrreichen Studie „Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?“ (Concilium 26, 1990, 430-436) aufgearbeitet.

kes erst in der Anklage des Mose. Hier zählt nicht das *Faktum*, die Ausweglosigkeit der Unterdrückung, sondern die *Deutung*, die die Möglichkeit des Wandels vorwegnimmt. Verstanden wird das Scheitern erst dann, wenn es mit Gott zusammengebracht wird. Dabei läßt sich die Wahrheit, für die der Name „Gott“ einsteht, offenbar nicht (wie im präzidierenden Urteil) auf die Pole von „wahr“ und „falsch“ verrechnen, sie bewegt sich vielmehr, wie die Erfahrung es tut, auf der Spanne zwischen „möglich“ und „wirklich“. Gerade deshalb kommt es zu jener höchst befremdlichen Identifikation: Pharaos und Gottes Handeln verschmelzen zu *einem* Geschehen. „Pharaos böses Handeln wird in den Worten des Mose zu *JHWHs*, zu *Gottes* bösem Handeln. So wird die Erfahrung von Menschen, daß Pläne scheitern und Hoffnungen zuschanden gehen können, zur Erfahrung mit und zur Frage an Gott“¹³. Gott wird nicht um den Preis seiner Teilnahmslosigkeit oder Ohnmacht entschuldigt. Er geht mit uns – und vor uns – auf die deprimierende Realität ein. Die Erzählung – sie kommt gar nicht daran vorbei – von der *dunklen Seite*. Was sie damit zum Ausdruck bringt, ist zugleich die Grundthese, die in diesem Buch entfaltet werden soll: Kein Bereich unserer Wirklichkeit muß und darf von Gott abgetrennt werden.

3. Das sagt sich leicht, und doch steht jeder Ausleger vor erheblichen Problemen, sobald er sich den einzelnen, in sich sehr unterschiedlichen Texten zuwendet. Die dunklen Seiten Gottes, die hier sichtbar werden, sind vielen Menschen zur härtesten *Anfechtung* geworden. Wenn wir sie „dunkel“ nennen, so deshalb, weil wir sie nicht aufhellen, geschweige denn plausibel machen können. Worin kann dann die Aufgabe der Auslegung bestehen? Soll sie nun doch all das zu erklären und womöglich zu rechtfertigen versuchen, was die Bibel an Willkür oder Gewalt mit Gott verbindet? Soll sie es aus der historischen Situation Israels und der Antike begreifbar machen? Man kann für schwer erträgliche Texte ja sehr wohl einen Kontext finden, in dem sie am Ende verständlich, zumindest erträglicher werden. Das erschreckende Gewaltpotential Gottes etwa, das sich in prophetischen Gerichtsankündigungen gegen fremde Völker ausspricht, ließe sich dann als die notwendige Gegengewalt gegen den noch größeren Schrecken deuten, der von diesen Völkern ausgeht, und wäre damit gerechtfertigt. Dann aber gäbe es keinen dunklen Gott, sondern nur einen höchst klaren. Dunkel würde er allenfalls durch die mangelnde Einsicht in die Beweggründe seines gewaltsamen Handelns. Dieses fehlende Verständnis aber kann der Historiker nachliefern, und wir müßten uns am Ende fast schämen, von der Grausamkeit und Gewaltbereitschaft Gottes in manchen Erzählungen unserer Bibel je angefochten worden zu sein. So geht es offenbar nicht. Auf diese Weise würde das auch für Israel höchst befremdliche Tun Gottes tatsächlich weginterpretiert und in seiner Fremdheit gerade nicht ausgehalten.

¹³ Ebd., 431.

Soll man die Texte also stehen lassen, so wie sie uns überliefert sind? Auch das geht nicht, denn die Erzählungen namentlich über das kriegerische Eingreifen Gottes haben eine *Wirkungsgeschichte* entbunden, die nachweislich bis zu den Kreuzzügen, den Judenpogromen und militärischen Missionen christlicher Völker (etwa gegen China) reicht und heute dringend der Korrektur und Kritik bedarf¹⁴. Vor allem aber stößt man in ihrem Innenraum – hier hat die genaue historische Analyse ihr unbestreitbares Recht – auf *Begründungsmuster*, deren Verständnis, vor allem aber: deren fast normativer Anspruch uns vor größte Schwierigkeiten stellt. So soll die eigene, schwer bedrohte Identität durch militante Abgrenzung nach außen (Ex 34,12f; Dtn 7,2), im Extremfall durch die Ausmerzungen des Fremden (Dtn 20,10-18), gesichert werden; die Abwehr jeglichen Synkretismus verbindet sich mit der Angst vor Assimilierung, dem Gespenst der Überfremdung; der kanaanitische Baal, Inbegriff alles Gottwidrigen, wird zu einer Chiffre der Polemik und dient als Projektionsfläche für alle möglichen Feindbilder. Kann man diese mit der Autorität des Gottes Israels eingeschränkten Muster unbesehen als Orientierung für die uns heute aufgegebenen Weltgestaltung weitergeben? Kann man sagen: So ist Gott, und das ist gut so – barmherzig mit seinem Volk (denn wir jedenfalls gehören dazu) und unnachsichtig mit seinen Feinden (wer immer das dann auch sei)? Oder muß man dagegen halten: Nein, so ist Gott nicht! Auch die Bibel ist von Menschen geschrieben, ist Spiegel der Gotteserfahrungen eines bestimmten Volkes in bestimmten Situationen? Wir sollen dessen Vorstellungen verstehen lernen, uns dadurch in der Sicherheit unserer eigenen theologischen Besitzstände aufstören lassen, aber nichts kann uns nötigen, sie unbefragt zu übernehmen. Gibt es in der Bibel selbst nicht auch andere Stimmen, die man als kritisches Gegengewicht – sozusagen in der Form von Text und Gegentext – zur Geltung zu bringen hätte: die sogenannte Priesterschrift, die Weisheit oder die Bergpredigt?

Zwischen beiden Extremen, einer historischen „Erklärung“ und einer unkritischen Aneignung, muß die Auslegung hindurch. Der Ruf nach theologischer Sachkritik scheint allzu berechtigt zu sein, als daß wir ihn hätten überhören können, doch ehe man ihm folgt, muß man wohl fragen, was es bedeutet, daß in der Bibel beides steht, das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) *und* die Rache psalmen (Ps 83; 94), das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44) *und* das Wort vom Schwert (Mt 10,34). Weit interessanter als ein kritischer Vergleich, der die „dunklen“ Seiten Gottes an den „hellen“ mißt, um am Ende zu einem dogmatisch „vertretbaren“ Gottesbild zu kommen, erschien uns daher der Versuch, den Erfahrungen

¹⁴ Nachdem J. Ebach mit seinem Buch „Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte“, Gütersloh 1980, den Anfang gemacht hat, ist die Diskussion heute auf breiter Front in Gang gekommen: N. Lohfink (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, 1983 (QD 96).

nachzugehen, die zu derart befremdlichen Texten geführt haben. Warum hat man sie stehen, warum sie überhaupt in den Kanon gelangen lassen? Warum hat man die Rachepsalmen, die Aufrufe zu Intoleranz und Gewalt nicht getilgt zugunsten eines eindeutigen Bekenntnisses zu Verständigungsbereitschaft, Gewaltlosigkeit und Frieden? Die Antwort auf diese naheliegende Frage kann nur lauten: weil es eine solche Eindeutigkeit nicht gibt, weil unsere Welt nicht gewaltlos ist. Deshalb fragen wir umgekehrt: Wofür steht dieser dunkle, uns so schwer begreifliche Gott ein? Ist es nur, wie man unter Berufung auf Luther gelegentlich gesagt hat, das undurchschaubare Geheimnis aller Wirklichkeit, ihr Gesetz, „darunter er sich verbirgt und in der Welt so wunderbar regiert und rumort“¹⁵, oder läßt sich seinem Handeln ein verstehbarer, für den Glauben sogar unaufgebbarer Sinn abgewinnen? Die Texte, die wir befragt haben, weisen deutlich in eine bestimmte Richtung. Sie zeigen einen Gott, der sich mit einer provozierenden Parteilichkeit in die menschliche Geschichte „einmischt“, der sich mit seinem Zorn und seiner Rache in ihren Konflikten aufs Spiel setzt und in ihnen seine Gottheit riskiert. Unser theologisches Denken möchte Gott von allen grausamen, intoleranten und bedrohlichen Zügen reinigen. Nur dann meinen wir, ihn als Gott festhalten zu können. Vielleicht aber ist es genau umgekehrt. Vielleicht ist nur ein Gott, der sich selbst das Äußerste an Entfremdung, Schmerz und Betroffenheit zumutet, imstande, einer Welt Hoffnung zu geben, die an solchen Zumutungen leidet.

Um dieser Fragestellung willen haben wir uns dem von W. Groß und K.-J. Kuschel mit Bedacht angewandten Zweischritt von biblischer Grundlegung und systematischer Reflexion¹⁶ nicht angeschlossen, sondern die Form eines Zwiegesprächs gewählt. Das *Thema* ist in den parallel geführten Abschnitten jeweils dasselbe, nur der Kontext wechselt. Während der Alttestamentler den zeit- und sozialgeschichtlichen Hintergrund der biblischen Texte transparent zu machen, sie also aus ihrem eigenen Erfahrungs- und Fragehorizont zu verstehen versucht, will sie der Systematiker mit ihrer Wirkungsgeschichte, vor allem aber mit den neu aufgebrochenen Fragen der Gegenwart ins Gespräch bringen.

¹⁵ Das in dieser Auslegung mißverstandene Zitat findet sich in WA 15,373,15f (Der 127. Psalm, ausgelegt an die Christen zu Riga, 1524).

¹⁶ W. Groß / K.-J. Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992.

A DER WILLKÜRliche GOTT

1 Der Anstoß: Tut Gott, was er will?

Abel, der Sohn des ersten Menschenpaares, opfert Gott von den Erstlingen seiner Schafe, und der Herr, so heißt es, „sah wohlgefällig auf sein Opfer“. Neben ihm tut sein Bruder Kain das gleiche, richtet von den Früchten des Ackers ein Opfer zu, aber Gott „sah es nicht an“, übergibt es wie den Rauch, der sich unter dem Himmel in Nichts auflöst. Die Folgen haben sich in das Gedächtnis der Menschheit tiefer eingegraben als die Ursache selbst: Kain „ergrimmt“ und schlägt seinen Bruder tot (Gen 4). Wer aber ist hier der Mörder? Tut Gott, was er will?

Jakob betrügt seinen erblindeten, hilflos gewordenen Vater und bringt sich mit einer grotesk erzählten List in den Besitz des Segens, der ihn zum Träger der göttlichen Verheißung des Landes macht. Sein älterer Bruder Esau, legitimer Anwärter von beidem und zugleich Muster des gehorsamen, aller religiösen Überlieferung treu verbundenen Sohnes, bleibt abgeschlagen auf der Strecke (Gen 27). Ihm wird die kaum zu kultivierende edomitische Wüste als Wohnort zugewiesen. Der historische Konflikt zwischen Edom und Israel hat hier sein theologisches Deutungsmuster gefunden¹⁷. Aber *wie* wird hier gedeutet? Was wird hier erklärt oder verstehbar gemacht? David kann man nach den Motiven für seine Eroberungskriege (2 Sam 8,11f) fragen; Edom kann man wegen seines Aufstands (1 Kön 11,14) zur Rechenschaft ziehen. An Gott aber prallt jeder Erklärungsversuch ab. Die Frage nach dem Warum wird mit dem Hinweis auf seinen souveränen Willen zum Schweigen gebracht: „Jakob habe ich geliebt, Esau aber habe ich gehaßt“ (Mal 1,2f; Röm 9,13). Menschen und Völker – ein Spielball in Gottes Hand?

Anstößig ist Gott darin, daß er anders als das unwandelbare Sein der Philosophen, anders auch, als wir ihn zu kennen meinen, nicht in sich selbst wie „in den Grenzen mächtiger Fesseln“ (Parmenides) ruht, allem Werden und Vergehen entrückt. Solche Ruhe gehört am wenigsten zu seinen biblischen Prädikaten. Im Gegenteil: Er handelt im Werden von Menschengruppen und Völkern, er handelt auch in ihrem Vergehen. Er erwählt hier und verwirft dort. Das ist die Weise seiner Lebendigkeit. Darin ist er Gott, immer noch näher verwandt dem menschlichen Herzen, seiner Unruhe, Willkür und Laune, als den ewigen Bergen, von denen doch keine Hilfe kommt (Ps 121,1). Die Bibel rückt unser Gottesbild in ein irritierendes Zwielficht.

¹⁷ Zur Spannung zwischen der Jakob-Esau-Erzählung und dem Israel-Edom-Verhältnis vgl. F. Crüsemann, *Herrschaft, Schuld und Versöhnung. Der Beitrag der Jakobgeschichte der Genesis zur politischen Ethik*: JK 54 (1993) 614–620.

Im Gleichnis Jesu tritt Gott als Hausherr auf den Plan, der Tagelöhner für seinen Weinberg anwirbt (Mt 20,1-16). Er findet sie in Scharen. Nicht nur am frühen Morgen, auch gegen Mittag und selbst noch vor Sonnenuntergang schickt er neue Leute ans Werk. So ungewöhnlich schon diese Praxis selbst für orientalische Verhältnisse gewesen sein mag, so ungewöhnlich ist erst recht die Pointe, auf die die Parabel zuläuft: Die Ersten wie die Letzten bekommen denselben Lohn. Was einer von „des Tages Last und Hitze“ getragen hat, spielt für das Verhalten des göttlichen Hausherrn keine Rolle. An der Überlegenheit seiner Güte strandet jedes Rechenexempel, das den Lohn mit Verdiensten begründen will: „Steht es mir nicht frei, mit dem Meinigen zu tun, was ich will?“

Hier erst, wo die reine, schattenlose Güte Gottes ins Blickfeld rückt, wo es am Tage liegt, daß man ihre Ursache nicht in der Beschaffenheit der Welt oder in den Vorzügen des Menschen suchen kann, wird verständlich, daß die freie Willkür zu einem – ja sogar zum exklusiven – Gottesprädikat werden kann. Paulus hat das Faszinierende, aber auch Erschreckende dieser Erkenntnis in einem prägnanten Satz ausgesprochen, der die Theologen seitdem nicht mehr losgelassen hat: „So liegt es nun nicht an jemandes Laufen oder Wollen, sondern an Gottes Erbarmen“ (Röm 9,16). Damit, so scheint es, ist der Begriff gefunden, der allein Gottes Verhalten und Tun angemessen beschreiben und rückwirkend sogar das Rätsel der „Bevorzugung“ Jakobs, das Geheimnis der *Erwählung* Israels, auflösen kann: Gottes Handeln – in diesem Grundton stimmt Paulus mit Augustin, stimmen die Reformatoren mit Karl Barth überein – ist reines Erbarmen, ist *Gnade*. Gnade aber – das liegt in ihrem Begriff – kann man nicht einfordern. Gäbe es einklagbare Gründe, die sie erzwingen, erklären oder auch nur plausibel machen könnten, dann wäre sie keine Gnade mehr. Nur Gnade geschieht ohne Grund; sie schließt den Rechtsweg aus. Der Gnadenherr – Gott, König oder Präsident – ist in seiner Entscheidung an keine normativen Vorgaben gebunden. Er entscheidet nach eigenem Ermessen. Ihm allein billigen wir zu, zu tun, was er will.

Der Glaube mag mit dieser theologischen Basis zufrieden sein, aber das Denken? Für soviel Licht scheint kein menschliches Auge, geschweige denn ein menschlicher Verstand gerüstet zu sein. Bedarf es nicht nur einer halben Drehung des Kopfes, die den Blick auf uns selbst zurückfallen läßt, damit sich die strahlende Gewißheit des Paulus in quälende Ratlosigkeit verwandelt? „Du kannst tun und lassen, was du willst: Von dir aus wirst du Gott zu keinem Schritt in deine Richtung bewegen.“ Ist das nicht die Kehrseite von Röm 9,16? An Stelle des uns offen zugewandten, mit seiner Liebe um uns werbenden Gottes begegnet uns unversehens das verschlossene Gesicht einer Gottheit, die sich auf keinen Handel mit dem Menschen einläßt, und was uns nach Meinung der Philosophen¹⁸ am mei-

¹⁸ Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, IV n. 8: „Allein den Willen oder die freie Entscheidung (*voluntas sive arbitrii libertas*) erfahre ich an mir so groß, daß ich die
© 2024 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525505038 — ISBN E-Book: 9783647505039

sten Gott gleich stellt, das trennt uns nach dem apodiktischen Spruch Luthers nun am tiefsten von ihm: der freie Wille. Du kannst nichts tun.

Die Argumente scheinen von einer zwingenden Logik zu sein. Wenn es Gnade gibt und wenn sie nach ihrem theologisch korrekten Begriff 'ungeschuldet', das heißt frei ergeht, dann gibt es auch Ungnade. Und wenn das Denken diesen Gegensatz nicht auf zwei Gottheiten verteilen darf, dann muß es versuchen, ihn in und an dem einen Gott zum Austrag zu bringen, auch wenn es dabei am Rande eines Abgrunds entlanggeführt wird. Die Gnadentraktate gerade der protestantischen Theologie – Luthers Schrift „Vom unfreien Willen“ und Calvins Prädestinationslehre¹⁹ – haben das Bild Gottes am nachhaltigsten verdunkelt. Sie werfen die nun unausweichliche Frage in aller Form auf: Was ist mit denen, auf die das Licht der Gnade nicht fällt? Was hat es vollends mit der „Verdammung der Schuldlosen“²⁰ auf sich? und ziehen in ihrer Antwort die nun offenbar allein mögliche Konsequenz. Wenn unsere Begriffe von Verdienst und Gerechtigkeit an Gottes Verhalten scheitern, dann muß man den Schlüssel auch zu diesen finsternen Rätseln in der Auskunft des Gleichnisses suchen: „Bin ich nicht frei zu tun, was ich will?“²¹ „Das aber ist ein Sprung ins Bodenlose, bei dem sich der Sinn der Worte Jesu nahezu in sein Gegenteil verkehrt. Das Lob der unbegründbaren Gnade muß jetzt einen theologischen Agnostizismus rechtfertigen, der alles göttliche Handeln in eine totale Verborgenheit hinabstößt: „Warum hat Gott den Adam fallen lassen? Warum schafft er uns alle mit derselben Sünde befleckt? ... Er ist Gott, für dessen Willen weder Ursache noch Grund Geltung haben, die ihm als Regel oder Maß vorgeschrieben werden könnten, da ihm nichts gleich oder über ihm ist, sondern eben sein Wille ist die Regel für alles“²².

Dieses Bild des schrankenlos freien, willkürlichen Gottes – das philosophische Mittelalter hat ihn mit einer kaum mehr bewußten Erinnerung an seine biblische Herkunft den „Deus exlex“, den Gott der freien Wahl genannt – hat tiefe Spuren im Denken und Handeln der Menschen hinterlassen. Sie brauchen hier nur angedeutet zu werden:

(1) *Der verborgene Gott.* Es ist ein folgerichtiger Schritt, wenn man dem göttlichen Willen, der im Unterschied zum menschlichen kein bloßes und darum oft genug ohnmächtiges Vermögen sein kann, das Prädikat der

Vorstellung keiner größeren zu fassen vermag; so daß sie es vorzüglich ist, die mich verstehen läßt, daß ich gleichsam ein Abbild und Gleichnis Gottes bin.“ (PhB 250a, 105).

¹⁹ Luther, *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 600ff; Calvin, *Institutio christianae religionis* (1559), III, 21-24.

²⁰ Luther, WA 18, 730 (dt: *Vom unfreien Willen*, München 1962, 168).

²¹ „Wir können also dafür, daß er den Seinen Barmherzigkeit zuteil werden läßt, nur einen Grund anführen: weil es ihm so wohlgefällt. Aber ebenso haben wir auch für die Verwerfung der anderen keine andere Ursache als seinen Willen“; Calvin, *Inst III*, 22, 11.

²² Luther, WA 18, 712 (dt. S. 145).

Allwirksamkeit, ja der Alleinwirksamkeit zuschreibt und diese Attribute begrifflich noch einmal zur Allmacht (*generalis Dei omnipotentia*) steigert. Damit erst ist die Grenzlinie befestigt, die Gott sozusagen definitionsmäßig gegen jeden Einspruch des Menschen sichert, ihn nun allerdings auch durch eine metaphysische Scheidewand von ihm trennt. Das Interesse, mit dem sich namentlich Luther diese Konsequenzen zu eigen gemacht hat, ist durchaus verständlich: Nur wenn Gott dem Menschen als schlechthin überlegene Allmacht gegenübersteht, die „alles in allem schafft und wirkt“, kann auch das sehr viel weniger Selbstverständliche gedacht werden, daß dieser Gott auch das Böse (das er nicht geschaffen hat), ja selbst den Teufel unter sich hat. Er wirkt – so heißt es in einer ebenso berühmten wie theologisch riskanten Passage des „Unfreien Willens“ – „notwendigerweise auch im Satan und im Gottlosen; er wirkt in ihnen, so wie sie sind und wie er sie vorfindet, ... so daß das Böse unter Gottes Antrieb geschieht“²³.

Der Preis allerdings, den diese konsequente „Lösung“ verlangt, ist fast noch höher, als das uns beinahe zynisch erscheinende Bild eines göttlichen Komparsen des Bösen verrät. Denn auf diese Weise verhängt der rastlos tätige Gott, „der keiner Kreatur Ferien gibt“, über unsern Häuptern – gleichsam als Travestie jener „unwiderstehlichen Gnade“, die nach Augustin unsern Willen unüberwindlich macht²⁴ – nun das Gesetz einer Notwendigkeit, der niemand und nichts sich entziehen kann²⁵. Er entschwindet in das Dunkel des Weltlaufs, der zu seiner Maske wird, „darunter er so wunderlich regiert und rumort“²⁶. Er wird zum *verborgenen Gott* (*Deus absconditus*) und seine Erwählung zur bloßen Ausführung eines vom Anfang der Welt her festliegenden ewigen Dekrets. In die Gründe, die diesen Gott zum Handeln oder zum Stillehalten bewegen, hat der Mensch jede Einsicht verloren. „Siehe, so leitet Gott diese Welt in äußerlichen Dingen, daß, wenn man das Urteil der menschlichen Vernunft ansieht und ihm folgt, man gezwungen ist zu sagen: Entweder es gibt keinen Gott, oder Gott ist ungerecht“²⁷. Kann man diesen Satz, wie Luther es wollte, als ein „Beispiel zur Befestigung des Glaubens“ lesen, oder ist er das Ende jeder auf Verstehbarkeit drängenden Theologie?

(2) *Die gott-lose Welt*. Die Philosophie hat von jeher die radikaleren Folgerungen gezogen. Ist der göttliche Wille so schrankenlos frei, wie die

²³ WA 18, 709 (dt. S. 140f).

²⁴ Augustin, *De correptione et gratia* 8,17; 12,38.

²⁵ Es ist eine der zentralen Thesen von Luthers Schrift, daß „alles durch den Willen Gottes allein, aber auf unserer Seite aus Notwendigkeit geschieht (*necessitate omnia fieri*); WA 18, 705 (dt. S. 135). Es ist, so kann Luther die These variieren, Gottes Vorwissen (*praescientia*), das dem Gang der Dinge diese Notwendigkeit auferlegt; WA 18, 716f (dt. S. 149f).

²⁶ Auslegung des 127. Psalm an die Christen zu Riga, WA 15, 373.

²⁷ WA 18, 784 (dt. S. 245).

Theologen behaupten, dann hätte Gott auch eine beliebige *andere* Welt erschaffen können. Das aber, so schließt schon Occam, bedeutet für die tatsächlich bestehende, daß ihre zeitliche Gestalt „kontingent“, das heißt rein zufällig ist²⁸. Blumenberg spricht von der „Grundlosigkeit der faktischen Welt“²⁹. Wir können uns nicht mehr auf Gott als einen zuverlässigen Garanten unserer Wirklichkeit berufen, wie umgekehrt ja auch er in seinem Wollen auf keine vorgegebene Welt Rücksicht nimmt. Er ist auch für die Weltgewißheit des Menschen zum verborgenen Gott geworden. Das ist die gleichsam negative theologische Voraussetzung, die den Übergang zur Neuzeit ermöglicht.

Descartes hat das Bildungsgesetz der neuen Epoche hellsichtig und schonungslos zugleich formuliert: Wenn Gott uns die Einsicht in die tatsächliche Ordnung der Welt verwehrt, bleibt uns gar keine andere Wahl, als der Welt nun auf eigene Rechnung eine hypothetische Ordnung zu unterstellen³⁰. Mit dem Entwurf der „Methode“ rückt die Vernunft in die nun entbehrlich gewordene Stelle Gottes ein, oder, was dasselbe besagt: Gott wird im Namen seiner absoluten Freiheit aus der Welt hinausgedrängt. Seinen Part übernimmt fortan der Mensch als homo faber. Wie anders sollte man den alles umfassenden Zweifel der cartesischen „Meditationen“³¹ denn verstehen, wenn nicht als den Versuch, sich in einem Akt intellektueller Selbstbehauptung gegen die unberechenbare Allmacht Gottes zu wehren? Die Folgen sind bekannt: Der rücksichtslosen Herausforderung dieses Gottes begegnet die Neuzeit durch eine ebenso rücksichtslose Herausforderung der Natur. Der Mensch nimmt für sich selbst in Anspruch, was ehemals allein Gott zukam, als schrankenloser Souverän über die Erde zu verfügen. Heute beginnt das unaufhaltbare Sterben unserer natürlichen Lebenswelten uns die Augen für die tiefe Problematik dieser theologischen Voraussetzungen zu öffnen.

(3) *Der leidende Mensch*. Einschneidender noch und bis heute spürbarer als im Vorgang der Säkularisierung hat sich der Glaube an den Gott der willkürlich freien Wahl in der *Sozialgeschichte* der von ihm „erwählten“ Völker und Gruppen ausgewirkt. Die singuläre Stellung der Juden in der Welt, ihren Widerstand gegen kulturelle und ethnische Assimilierung, aber auch ihre beispiellose Leidensbereitschaft versteht man nur dann, wenn man von dem Bewußtsein dieses Volkes ausgeht, daß allein ihm die Tora gegeben ist und es deshalb von aller Welt verfolgt und

²⁸ Vgl. hierzu: Chr. Link, Die theologischen Wurzeln der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der Philosophie der Neuzeit; ZEE 21 (1977) 3-26, hier 12f.

²⁹ H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M. 1966, 12f.

³⁰ Descartes, Regeln zur Leitung des Geistes, n. X; vgl. ders., Prinzipien der Philosophie III. 2. (PhB 28, 64). Zum Problem: Chr. Link, Subjektivität und Wahrheit. Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes, Stuttgart 1978, 34ff.

³¹ Descartes, Meditationes (s. Anm. 18), I bes. n. 9ff (PhB 250a, 37ff).

mit Schmutz beworfen wird³². Die Geschichte des Abendlands, seine zivilisatorischen Leistungen, aber auch sein aggressives Überlegenheitsgefühl gegenüber fremden Kulturen und Religionen, das sich in den Kreuzzügen oder in der Unterwerfung Lateinamerikas ausgetobt hat, und schließlich die Bewegungen des politischen Messianismus bis hin zu der selbsternannten Rolle der Vereinigten Staaten als „Wächter auf den Wällen der freien Welt“ (J. F. Kennedy): Auch diese Geschichte versteht man nur dann, wenn man die Christen nach ihrem theologischen Begriff als Erben der Erwählung zu sehen vermag, die dazu berufen sind, Gottes Willen an der Welt zu vollstrecken. Hier, so sieht es aus, liegt der Schlüssel, den man kennen muß, um die tiefen Spuren der im Namen Gottes ausgeübten und erlittenen Gewalt zu entziffern, die den Weg der Bibel begleiten.

Denn weshalb gibt es, um den dunkelsten Punkt zu nennen, die zweitausendjährige Geschichte des Hasses, der Feindschaft zwischen Christen und Juden? Weshalb die Verhöhnung, Bagatellisierung und Usurpierung Gottes, die durch die „christliche“ Judenverfolgung, durch jüdische Isolation und christlichen Monopolanspruch immer wieder geschichtliche Wirklichkeit geworden sind? Suchte man vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen die Bibel zu verstehen, so stünde man zuletzt vor der verzweifelten Frage: Weshalb sprechen Juden und Christen überhaupt noch von Gott? Weshalb halten sie trotz Auschwitz und Hiroshima an diesem Gott fest³³?

Die Probleme, die in diesen drei Fragenkreisen aufbrechen, lassen sich nur bewältigen, wenn man mit dem Versuch einer Klärung bei den biblischen Aussagen selbst beginnt und an ihnen die Behauptungen der Theologie überprüft: Tut Gott, was er will, so daß wir mit jeder Frage nach dem Warum vor einer undurchdringlichen Wand stehen, oder hat erst der denkerische Zwang, für Heil und Mißlingen der Geschichte, für Größe und Tragik des Weltlaufs eine unanfechtbare letzte Erklärung zu finden, Gott in die Rolle des willkürlichen Tyrannen hineingedrängt? Schon um den Gedanken der *Erwählung* zu fassen und auszusprechen, bedarf es, wie es scheint, der Fähigkeit, sich selbst von außen zu sehen. Hätte man ihn in Israel so pointiert formulieren können, wenn seinen prophetischen Sprechern die eigene Existenz in der Völkerwelt nicht zum Problem geworden wäre (Am 3,2)? Auch Paulus stellt die grundlose Gnade ausdrücklich in den Zusammenhang einer theologischen Erklärung. Er will sich und seinen Lesern darüber Rechenschaft ablegen, daß es neben und mit Israel auch griechische und römische Gruppen gibt, die in denselben Bund aufgenommen sind, und nun wird zum Beweis der Freiheit Gottes die Verstockung Pharaos und, als ob das nicht genug wäre, auch noch das

³² Vgl. bereits M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1976, 372f.

³³ Dazu: D. Ritschl, *Zur Logik der Theologie*, München 1984, 161ff.
© 2024 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH
ISBN Print: 9783525505038 — ISBN E-Book: 9783647505039

bekanntes Gleichnis Jeremias angeführt (Röm 9,17-21), das Gott mit einem Töpfer vergleicht, der, „wie es ihm gut dünkt“, aus einem mißratenen Gefäß ein neues und anderes macht (Jer 18,4). Das Argumentieren beginnt. Aber sagt das Gleichnis in dem universalen Zusammenhang des Römerbriefs wirklich noch dasselbe wie an seinem ursprünglichen Ort, an dem es Israel als ein Spiegel seines eigenen, unverwechselbar besonderen Verhältnisses zu Gott vorgehalten war?

Das Denken geht zwangsläufig auf Distanz. Es argumentiert gewissermaßen aus der Vogelperspektive, jedenfalls unvermeidlich „von außen“. Wie aber sieht es im Innenraum aus, wenn ein einzelner oder ein Volk aus der Nähe mit seinen Fragen auf Gott trifft: wenn Hiob seine Anklagen Gott ins Gesicht schreit, wenn Israel „an den Strömen Babylons“ weint (Ps 137,1) oder wenn die Frage eines Blindgeborenen nach den Ursachen seines Schicksals laut wird (Joh 9,2)? Stehen wir auch dann vor der abweisenden Verschlossenheit eines souveränen Willens? Wie also ist die Erwählung Israels zu verstehen, wenn man sich auf die Innenperspektive der Betroffenen und auf deren eigene Erfahrungen einläßt?

2 Israel: Die Innensicht der Erwählung

Der Gott des Alten Testaments ist parteilich. Er steht nicht hoch über allen irdischen Dingen, sondern begibt sich mitten in sie hinein. Er sieht nicht von fernher dem Weltlauf unbeteiligt zu, sondern greift in ihn ein: das eine wollend, das andere zurückweisend, den einen erwählend, den anderen verwerfend.

Auch wenn der *terminus technicus* für Erwählung, *bāḥar*, nicht immer und aufs Ganze gesehen erst relativ spät gebraucht wird, ist die mit ihm gemeinte Sache doch sehr alt. Israel weiß sich von seinen Anfängen an als JHWHs Volk (a). Daneben erscheinen noch der Zion in Jerusalem (b) sowie die Könige, namentlich die Davididen im Südreich Juda (c), als Objekte göttlicher Erwählung.

In solcher Überzeugung liegt etwas Irritierendes. Was legitimiert den Glauben ans eigene Erwähltsein? Wohin führt er womöglich? Und wie steht es mit den Nicht-Erwählten?

Diese und ähnliche Fragen werden in der Hebräischen Bibel sehr wohl gründlich erwogen und tiefgründig beantwortet – freilich nicht in Gestalt eines theologischen Lehrsystems, in dem mit glasklarer Logik die Gründe und Hintergründe, Voraussetzungen und Folgen, kurz: die Gesetzmäßigkeiten des Erwählt- und des Verworfenwerdens dargelegt würden. Eine solche kühl-distanzierte Außenperspektive ist der Bibel fremd. Vielmehr lockt sie uns hinein in die Innensicht, in das Betroffensein durch Phänomene, die sich als Erwählung oder Verwerfung deuten lassen, die sie jedenfalls als solche deutet.

Faszinierend ist nun, wieviele und wie verschiedenartige Phänomene und Deutungen dabei in den Blick kommen. Israel war kein großes Volk, und es lebte nicht in einem ruhigen, windstillen Winkel der Welt. Samt seinem Erwählungsglauben war es der Zugluft der Weltgeschichte in besonders intensiver Weise ausgesetzt. Dem Heiligtum auf dem Zion und dem Königtum in Jerusalem drohten von außen wie von innen zahlreiche Gefahren. So sah Israel in einer äußerst wechsellvollen Geschichte seinen Gott auf höchst unterschiedliche Weisen an sich herantreten. Seinem Erwählungsdenken schlifften sich dadurch vielfältige Facetten ein, dank derer es in der alttestamentlichen Überlieferung wie ein Juwel wirkt³⁴: je nach Lichteinfall (aus der Geschichte) und nach Blickwinkel (des Betrachters) bald verhalten glimmend, bald rätselhaft funkeln, einmal schier erlöschend, dann wieder hell aufleuchtend.

Etwas vergrößernd lassen sich drei Grundaspekte alttestamentlichen Erwählungsbewußtseins unterscheiden, die sich Israel im Verlauf seiner Geschichte mit JHWH eröffneten:

- a) die unbefangenen-stolze Freude über die überraschende Erfahrung des Erwähltheins;
- b) das Entdecken und Bekämpfen von Versuchungen, die aus dem Erwählungsglauben erwachsen;
- c) die Erkenntnis, daß Erwählung nicht Selbstzweck ist, sondern daß sich Gott im Erwählten auch anderen zuwendet.

a Das Glück der Erwählung

Israel

Am Anfang (und auch später immer wieder) vernimmt man aus dem Alten Testament den Ton unbefangenen Überraschtseins und Erfreutseins durch die Erwählung. Israels Geschichte beginnt im Buch Exodus mit einem erwählenden Handeln des Gottes JHWH, einer fürsorglichen Aussonderung aus einem anderen Volk. Aus brutaler Sklaverei, ja geradezu aus einem Genozid wächst Israel, so unaufhaltsam, daß der Großmacht Ägypten davor graut³⁵.

Der revolutionäre Funke indes, der den Aufbruch aus der Knechtschaft bewirkt, entzündet sich an einem immerbrennenden Dornbusch nahe dem Gottesberg in der Wüste. „Ich habe das Elend *meines Volkes* gesehen“,

³⁴ Nach der neuen „Theologie des Alten Testaments“ von H.D. Preuß (Stuttgart, Bd. 1 1991, Bd. 2 1992) ist es geradezu die vielgesuchte Mitte des Alten Testaments, vgl. v.a. Bd. 1, S. 25ff. Orientierung und weitere Literaturangaben bieten ferner die einschlägigen Lexikonartikel (THAT: H. Wildberger, ThWAT und TRE: H. Seebaß) sowie der Aufsatz von E.-J. Waschke, Ein Volk aus vielen Völkern. Die Frage nach Israel als die Frage nach dem Bekenntnis seiner Erwählung: A. Meinhold / R. Lux (Hg.), Gottesvolk, FS S. Wagner, Berlin 1991, 11-28.

³⁵ Ex 1.

eröffnet dem darauf gar nicht vorbereiteten Mose der „Ich-bin-der-ich-bin“³⁶ – und jeder Hörer, jede Leserin weiß, wer sich hinter diesem Rätselnamen gut sichtbar verbirgt: JHWH. Das eben entstehende Volk Israel wird jetzt seinen Gott kennenlernen – als gnädig erwählenden.

Der historische Exodus mag sich irgendwann im 13. Jahrhundert v. Chr. zugetragen haben. Eine Gruppe halbnomadischer Kleinviehhirten, einst wohl als Hungerflüchtlinge ins Land am Nil gekommen (und dort immerhin aufgenommen!), entzog sich zunehmender Ausländerfeindlichkeit und Ausbeutung durch Flucht in die Sinaiwüste, überstand große Gefahren und Strapazen und gelangte auf abenteuerlichen Wegen nach Palästina – ein gewiß nicht alltäglicher, aber auch kein weltbewegender Vorgang³⁷. Weltgeschichtliche Bedeutung gewann er dadurch, daß sich den Betroffenen und nach und nach ganz Israel JHWH als der Hauptakteur ins Gedächtnis prägte. Damals und damit, so weiß und bekennt das Alte Testament ein ums andere Mal, begann Israels Geschichte mit Gott³⁸. Anders: JHWHs errettendes, erwählendes Handeln konstituiert Israel³⁹.

So wie die Exodusgruppe aus der ägyptischen, so wußten sich andere Gruppen des werdenden Israel von JHWH aus der kanaanitischen Unterdrückung befreit. Die wirtschaftlich im Niedergang befindliche palästinische Stadtstaatenwelt des ausgehenden 2. Jahrtausends brachte offenbar zahlreiche sozial Deklassierte und Outlaws hervor, die sich untereinander und mit Neueinwanderern zusammentaten, sich zuerst im wenig besiedelten Bergland, dann zunehmend auch in den Ebenen zwischen den urbanen Zentren niederließen und eine neue Form kleinbäuerlich-genossenschaftlichen Zusammenlebens übten⁴⁰. Ihr Gott war – oder wurde womöglich unter dem Einfluß der Moseleute – JHWH⁴¹. Die Probe auf

³⁶ Ex 3,7.14.

³⁷ Keine außerisraelitische Quelle kündigt davon! Immerhin aber lassen etwa gleichzeitige ägyptische Quellen erkennen, daß in den biblischen Berichten viel Zeit- und Lokalkolorit eingefangen ist, vgl. K. Galling, TGI²1968, 28-41.

³⁸ Hos 13,4: „Ich bin JHWH, dein Gott, von Ägyptenland her“. In deuteronomisch-deuteronomistischer Zeit schwillt der Strom der entsprechenden Bekenntnisaussagen an, vgl. R. Smend, Der Auszug aus Ägypten: Bekenntnis und Geschichte, [1967 =] Ders., Zur ältesten Geschichte Israels, Ges. Stud. 2, 1987 (BEvTh 100) 27-44.

³⁹ Es scheint freilich, als habe es ein „Israel“ schon vor dem Exodusereignis und im Lande „Kanaan“ gegeben, vgl. die Erwähnung beider Namen in der Merneptah-Stele (vgl. Galling [s. Anm. 37] 39f). Dieses Ur-Israel, das sich eben *El* und nicht *JHWH* verbunden wußte, liegt aber hinter dem geschichtlichen Blickfeld des Alten Testaments.

⁴⁰ Vgl. I. Finkelstein, The Archeology of the Israelite Settlement, Jerusalem 1988 (mit der sorgfältig für jede Region einzeln nachgewiesenen Siedlungstätigkeit sowie der etwas kühnen Schlußthese, diese sei auf frühere, zwischenzeitlich nomadisierte, Landesbewohner zurückzuführen).

⁴¹ So die zwar einseitig-überspitzte, insgesamt aber doch imponierend durchgeführte These von N.K. Gottwald, The Tribes of Yahweh. A Sociology of Liberated Israel, 1250-1050 B. C. E., Maryknoll, 1979 / London 1980.