

Rüdiger Lux

UNSER
GOTT
KOMMT

UND SCHWEIGET
NICHT



LEIPZIGER
UNIVERSITÄTS-
PREDIGTEN

UNSER GOTT KOMMT UND SCHWEIGET NICHT

Rüdiger Lux

UNSER GOTT KOMMT UND SCHWEIGET NICHT

LEIPZIGER UNIVERSITÄTSPREDIGTEN



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Rüdiger Lux, Dr. theol., Jahrgang 1947, studierte Evangelische Theologie in Halle und Greifswald. Er war Gemeinde- und Studentenfarrer in Cottbus und Halle sowie Dozent für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule in Naumburg. Von 1995 bis zu seiner Emeritierung 2012 war er Professor für Exegese und Theologie des Alten Testaments an der Universität Leipzig und viele Jahre Universitätsprediger.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

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

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Gesamtgestaltung: behnelux gestaltung, Halle/Saale
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05313-1
www.eva-leipzig.de

*Meinen Studenten und Studentinnen
aus den Naumburger und Leipziger Jahren*

VORWORT

»Unser Gott kommt und schweiget nicht.« Der aus Psalm 50,3 entnommene Titel dieser Sammlung von Predigten, die in der Regel in den Leipziger Universitätsgottesdiensten gehalten wurden, steht quer zu einem weit verbreiteten Lebensgefühl vieler Zeitgenossen, die »Die Sache mit Gott« längst hinter sich gelassen haben und Religionslosigkeit als Selbstverständlichkeit leben. Für sie gilt die Gegenthese: Gott kommt *nicht*. Ja, er kommt in ihrem Leben überhaupt nicht mehr vor. Und da er schweigt, muss über ihn auch nicht länger geredet werden. Dieses Empfinden ist allerdings nicht nur unter den religiös Unmusikalischen verbreitet. Vielmehr bestimmt es auch den Lebensalltag nicht weniger Menschen, die sich zwar noch nominell einer der beiden großen Kirchen zugehörig wissen, zu ihnen aber ein distanziertes Verhältnis pflegen.

In ganz anderer Weise hingegen wurde und wird die Erfahrung vom ausbleibenden Kommen Gottes und seinem Schweigen von Menschen geteilt, die religiös nicht nur hochgebildet und sensibel sind, sondern selbst eine intensive Gottesbeziehung pflegen. Für sie stellt diese Erfahrung immer wieder eine tiefe Anfechtung ihres Glaubens dar. Der Gott Israels und der Kirche hat sich ihnen eben nicht nur als *Deus revelatus* erschlossen, als der in der Geschichte Israels sowie im Leben, Sterben und der Auferweckung Jesu Christi *offenbare Gott*. Vielmehr lag über ihrem Glauben auch immer wieder der Schatten des *Deus absconditus*, des *verborgenen Gottes*,

der ihnen fern blieb und schwieg. Da ist ein Riss, der durch ihren Glauben geht. Gerade das aber hat sie nicht dazu bewogen, Gott als eine vergebliche Hoffnung hinter sich zu lassen, sondern um so leidenschaftlicher nach ihm zu suchen und auf ihn in all seiner Verborgenheit immer wieder zuzugehen.

Die Bibel Israels und der Kirche ist voll von solchen Zeugen des Glaubens, die nicht nur Gottes große Vergangenheit erinnern und feiern sowie in seiner Verborgenheit mit ihm ringen, sondern aufgrund seiner Vergangenheit ganz auf seine Zukunft setzen, auf sein Kommen und Reden, mit dem er das Gottesschweigen durchbricht.

Nachdem ich vor einigen Jahren einen ersten Predigtband vorgelegt habe,* sollen die in diesem Band zusammengestellten Predigten allen Lesern eine Hilfe sein, die »alte Bibel« Israels und der Kirche als solch ein Zukunftsbuch zu lesen. Es ist kein Zufall, dass die Bibel mit den großen Visionen vom neuen Jerusalem und von der Wiederkunft Christi endet.

Diesen der Bibel eingeschriebenen und an der Zukunft orientierten Richtungssinn begeht die weltweite Christenheit mit dem durch den christlichen Festkalender geprägten Kirchenjahr. Ihm folgt auch die Anordnung der hier vorgelegten Predigten. Sie beginnen mit der Ankündigung der Geburt des Christus im Advent und enden mit der Hoffnung auf seinen zweiten Advent am Ewigkeitssonntag.

* | R. Lux, Schild Abrahams – Schrecken Isaaks, Leipzig 2013.

Eingeleitet wird die Predigtsammlung durch einen Essay, der zum besseren Verständnis oft irritierender biblischer Gottesbilder beitragen möchte, die den Lesern des Alten und Neuen Testaments auf ihrem Weg von Advent zu Advent begegnen.

Ich widme dieses Buch meinen ehemaligen Studenten und Studentinnen an der Kirchlichen Hochschule in Naumburg und der Universität Leipzig, die inzwischen in vielen Kirchen des Landes Sonntag für Sonntag den Predigtdienst versehen. Und ich verbinde diese Widmung mit dem Wunsch, dass ihnen das Predigtamt nicht nur eine Last, sondern auch eine Lust sein möge, eine bleibende Schule kreativen theologischen Denkens und Redens.

Leipzig, am Buß- und Bettag 2017

Rüdiger Lux

INHALT

RICHTER UND RETTER

Gottesbilder als Platzhalter des Unsichtbaren 11

UNSER GOTT KOMMT UND SCHWEIGET NICHT

Predigt zu Psalm 50,1-6 37

WER HÄLT DEN MESSIAS AUF?

Predigt zu Jeremia 23,5-6 45

WEIHNACHTEN IST ALLES ANDERS ...

Predigt zu 1. Timotheus 3,16 53

STRAFE UND TROST

Predigt zu Jesaja 66,13 61

JESUS CHRISTUS, DAS GESICHT UNSRER ZEIT

Predigt zu Hebräer 13,8 69

NOACH – DAS GEHEIMNIS EINES NAMENS

Predigt zu 1. Mose 8,1-12 77

WARUM HAST DU MICH VERLASSEN?

Predigt zu Psalm 22,2 87

OHNE UNSER ZUTUN

Predigt zu Psalm 118,17-19.24-25 95

DIESSEITSMENSCH UND JENSEITSHOFFNUNG

Predigt über 1. Korinther 15,19-28 103

NE SCHÖNE RELIGION ...

Predigt über Psalm 91,1-6.11-12 111

NICHT DURCH HEER ODER KRAFT ...

Predigt über Sacharja 4,6 119

DREI BITTEN – EIN GOTT	
Predigt über 4. Mose 6,22-27	127
DIE SELFUESTANGE	
Predigt über Psalm 103,8	133
NACH DER GROSSEN FLUT	
Predigt über Klagelieder 3,1-9.22-26.31-33	141
MATTHÄI AM LETZTEN	
Predigt über Matthäus 28,16-20	149
VOM SCHÖPFER UND VOM TÖPFER	
Predigt über Jeremia 18,1-6	157
ZU DICHT BEI GOTT?	
Predigt über Markus 10,35-45	165
VERBORGENE WUNDER	
Predigt über Markus 7,31-37	173
VOM ENGEL DER TORA UND VOM ENGEL DES VERGESSENS	
Predigt über 5. Mose 32,7	181
IM GERICHTSSAAL DER GESCHICHTE	
Predigt über Micha 6,2-8	191
DIE ALTE SCHLANGE	
Predigt über Offenbarung 20,1-6	201
DAS AUGE GOTTES	
Predigt über Psalm 17,2	211
PAULUS, LUTHER UND DAS GEHEIMNIS ISRAELS	
Eine Kanzelrede	219

RICHTER UND RETTER

Gottesbilder als Platzhalter des Unsichtbaren

1. Der Unsichtbare und sein Ebenbild

Der ewige, unsichtbare Gott des Alten und Neuen Testaments geht in keiner Gestalt der endlichen, sichtbaren Welt auf. *Martin Luther* hat das in seiner Abendmahlschrift aus dem Jahr 1528 eindrucksvoll zum Ausdruck gebracht:

»Das Gott nicht ein solch ausgestreckt, lang, breit, dick, hoch tief wesen sey, sondern ein übernatürlich unerforschlich wesen, das zu gleich ynn iglichen körnlein gantz und gar und dennoch in allen und uber allen und ausser allen Creaturen sey [...]. Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, Nichts ist so gros, Gott ist noch grösser, Nichts ist so kurtz, Gott ist noch kürtzter, Nichts ist so lang, Gott ist noch lenger, Nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, Nichts ist so schmal, Gott ist noch schmeler und so fort an, Ists ein unaussprechlich wesen uber und ausser allem, das man nennen odder denken kann.«¹

Wenn der Gott Israels und der Kirche letztlich unerforschlich und unaussprechlich ist, dann greift jedes gegenständliche Gottesbild zu kurz. Dann ist aber auch jede bildhafte, metaphorische Rede von Gott im besten Falle ein Notbehelf, im Grunde eine Unmöglichkeit. Denn »niemand hat Gott je gesehen« (Joh 1,18; 1. Joh 4,12). *Karl Barth* hat das, was daraus für unser Reden von Gott folgt, 1922 in seiner berühmten Rede über das

1 | WA 26; 339,33-36.39 – 340,2.

»Wort Gottes als Aufgabe der Theologie« auf den Punkt gebracht:

»Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unsere Bedrängnis.«²

Wie aber gibt die Bibel Gott die Ehre, wie geht sie mit der Paradoxie menschlicher Rede von Gott um? Sie legt sich nicht auf ein Gottesbild fest, sondern umschreibt den Unsichtbaren mit einer Fülle von Metaphern und Gleichnissen. Gott ist, um nur einige Beispiele zu nennen, »Vater« (Ps 89,27), »Mutter« (Jes 66,13), »Hirte« (Ps 23,1), »König« (Ps 5,3), »Richter« (Ps 7,12), »Retter und Nothelfer« (Dan 6,28), »Arzt« (Ex 15,26), »Kriegsmann« (Ex 15,3), ein »Töpfer« (Jes 64,7), ja, sogar als »Übeltäter/Frevler« wird er von Hiob bezeichnet (Hi 9,24). Er ist wie ein »Adler« (Dtn 32,11), ein »Löwe« (Hos 5,14), ein »Bär« (Klgl 3,10), eine »lebendige Quelle« (Jer 2,13), ein »Licht« (27,1), »Sonne und Schild« (Ps 84,12), ein »starker Fels und eine Burg« (Ps 31,3) oder ein »verzehrendes Feuer« (Dtn 4,24) ... Das Sichtbare der Welt wird zum Medium für den unsichtbaren Gott. Kein Gottesbild ist das allein richtige. Eines korrigiert, ergänzt, erweitert, verändert das andere. Jedes ist für sich wahr und doch auch wieder falsch, wenn es als das einzig wahre behauptet wird. Jedes Gottesbild ist ein Platzhalter für das unaus-

2 | K. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Ders., Gottes Freiheit für den Menschen. Eine Auswahl der Vorträge, Vorreden und kleinen Schriften, Berlin 1970, 84-102, Zit. 85, Kursivierung im Original.

sprechliche Geheimnis des biblischen Gottes. Es besetzt seinen Platz und muss ihn wieder räumen, um anderen Bildern Platz zu machen. Es ist eine Annäherung, die jeden Zugriff verwehrt. Es zeigt den Abwesenden, der nur in Bildern und Metaphern anwesend ist. »Es bringt zur Erscheinung, was nicht im Bild *ist*, sondern im Bild nur *erscheinen* kann«³. Gottesbilder können daher nur im Plural, nicht aber im Singular Gültigkeit für sich beanspruchen.

Um so erstaunlicher ist es, dass die Bibel Israels *ein* Ab- und Ebenbild Gottes zu nennen weiß, das aus der Fülle aller anderen Gottesbilder herausgehoben wurde, nämlich Adam, den Menschen, in seiner Doppelgestalt als Mann und als Frau. Er ist die »lebendige Statue Gottes«⁴ auf der Erde:

»Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, das uns gleicht, damit sie herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und die ganze Erde und über das Gewürm, das auf der Erde kriecht.

Und Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie.«

(Gen 1,26f.)

Gott ist Person und keine wie auch immer geartete Sache. Und alle Metaphern, die ihn mit einer bestimmten

3 | So H. Belting, Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft, München 2002, 144.

4 | So B. Janowski, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Ders., Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 140-171.

Tätigkeit oder einer Sache vergleichen, beziehen sich eben nicht auf die Tätigkeit oder Sache selbst, sondern auf die Person, die durch diese Sachen ins Bild gesetzt wird. Daher ist Adam, der Mensch, die biblische *Leitmetapher* für Gott, der sich alle anderen Metaphern und Gottesbilder zuordnen lassen.

Wie aber ist diese Aussage von der Personhaftigkeit Gottes zu verstehen, wenn dieser Gott doch als Person ein unsichtbares, »übernatürlich unerforschlich wesen« (M. Luther) bleibt? Bezieht sich die *imago-Dei*-Aussage auf die Gestalt- oder gar Leibhaftigkeit Gottes? Schließlich ist doch in der Bibel immer wieder von seinem »Ange-sicht« (Ex 33,14; Jes 63,9), seinem »Mund« (Jes 1,20; Jer 9,11), seinen »Augen« (Dtn 11,12; Ps 11,4), seiner »Nase/Zorn« (Ex 4,14; Ps 2,5), seinem »Arm« (Ex 15,16; Ps 89,14), seiner »Hand« (Ex 33,22; Ps 139,5) und seinen »Füßen« (Ex 24,10; Ps 18,10) die Rede. Was verraten uns diese sogenannten Anthropomorphismen im Alten Testament über Gott als Person?⁵ Nichts, würde *Woody Allen* sagen. Ihm schien die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei einem Blick in den Spiegel absurd zu sein: »Glauben Sie im Ernst, Gott hat rote Haare und eine Brille?«⁶ Gegenfrage: Warum nicht? Wenn der Mensch für die biblischen Erzähler ein Geschöpf Gottes ist, dann gehören auch die Rothaarigen und Sehschwa-

5 | Vgl. zu den Anthropomorphismen und ihrer Funktion im Alten Testament A. Wagner, Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh 2010.

6 | Zitiert nach J. Herrmann, »Du sollst dir kein Bildnis machen!« Gottesbilder im Kino, in: Chr. Schwöbel (Hg.), Gott – Götter – Götzen (VWGTh 38), Leipzig 2013, 918.

chen zu seinen Ebenbildern. Bekanntlich ist ja Esau, der erste Rotschopf in der Bibel (Gen 25,25), nicht zuletzt wegen der Sehschwäche seines alten Vaters Isaak zum Opfer eines Betrugs geworden (Gen 27,1ff.). Und doch hat *Woody Allen* mit seinem kritischen Einwand nicht ganz Unrecht. Denn das Outfit allein macht noch keine Person. Vielmehr weisen die Anthropomorphismen der Bibel darauf hin, dass Gott eben keine Sache und auch nicht nur ein allgemeiner Begriff ist, sondern ein lebendiges, ansprechbares und tätiges Gegenüber des Menschen. »Ein ›Du‹, das als Hilfe unser Gegenüber ist, haben wir (aber R.L.) nach aller Erfahrung nicht anders als im Mitmenschen.«⁷ Was sich im Menschen zeigt, ist ein Hinweis auf Gott:

»Gott im Bild vorzustellen, das heißt, ihn im Medium der Ähnlichkeit zum Menschen darzustellen; heißt, den über jedes Menschenmaß Erhabenen mit dem Menschen vergleichen und aufgrund dieses Vergleichs für darstellbar halten; heißt letztlich, ihn hereinholen in menschlich-allzumenschliche Verhältnisse; ihn ›kontaminieren‹ mit der Endlichkeit, der Begrenztheit und Kleinlichkeit menschlicher Lebensfristung und kulturell-gesellschaftlichen Selbstvollzugs.«⁸

Für die biblischen Erzähler zielte die Rede von der Gott-ebenenbildlichkeit des Menschen vor allem auf seine Stellung in der Welt, die allerdings nicht mit seiner Gestalt-

7 | K. H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments, München 1966, 136.

8 | J. Werbick, Trugbilder oder Suchbilder? Ein Versuch über die Schwierigkeit, das Biblische Bilderverbot theologisch zu befolgen, JBTh 13, Neukirchen-Vluyn 1998, 6.

und Leibhaftigkeit zu verwechseln ist. Vielmehr erschuf Gott den Menschen als sein Ebenbild in der besonderen Absicht, dass er über die Tiere und die Erde herrschen solle. Im *dominium terrae* also, im Herrschaftsauftrag über die Erde, ist das *tertium comparationis*, der Vergleichspunkt zwischen Gott und Mensch zu suchen. Nicht die Gestalt ist es, sondern die Rolle, nicht das Aussehen, sondern die Bestimmung, nicht die Leibhaftigkeit, sondern die Person des Unsichtbaren ist es, die der Mensch als »lebendige Statue Gottes« auf der Erde zu vertreten hat. Im Lateinischen hatte *persona* die ursprüngliche Bedeutung der »Maske«, die ein Schauspieler im Theater trug, wenn er seine Rolle spielte. Daher eignet sich der Personbegriff in besonderer Weise als Leitmetapher für die menschliche Rede von Gott. Er hält den unaufhebbaren qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf fest. Denn nicht alles, was menschlich ist, ist auch göttlich, und nicht alles, was göttlich ist, ist menschlich. So wie das Kunstwerk nicht zu seinem Meister werden kann, der es geschaffen hat, und der Schauspieler nicht zu der Figur, die er spielt, so auch das Geschöpf nicht zu seinem Schöpfer. Als Ebenbild Gottes trägt der Mensch lediglich die Maske des Schöpfers, hinter welcher Gott selbst verborgen bleibt. Er soll ihn repräsentieren, vergegenwärtigen, indem er die ihm zugedachte Rolle spielt. Ihn repräsentieren soll er, aber eben nicht als anwesenden, sondern als abwesenden Gott, der sich menschlicher Aufdringlichkeit und menschlichem Vorstellungsvermögen entzieht. Es bleibt dabei, dass der endliche, be-

grenzte Mensch den ewigen, unbegrenzten Gott in keinem Bild fassen kann – *finitum non capax infiniti*!

Welche Rolle aber soll der Mensch auf den Brettern des *teatrum mundi* spielen? Es ist die eines königlichen Herrschers! Denn die Rede vom Menschen als *imago Dei* ist keine Erfindung der israelitischen Priester und Gelehrten. Vielmehr haben sie diese aus der altorientalischen Königsideologie übernommen. In Ägypten und Mesopotamien nahmen nur die Könige die Rolle der »lebendigen Statue Gottes« auf der Erde wahr.⁹ Allein sie hatten den göttlichen Auftrag, über Länder und Völker zu herrschen und die göttliche Weltordnung auf der Erde durchzusetzen, indem sie für Recht und Gerechtigkeit im Inneren sorgten sowie für den Schutz ihrer Untertanen vor äußeren Feinden.¹⁰

Israels Erzähler haben diese Vorstellung aufgenommen und in doppelter Weise modifiziert. Denn erstens sind nach dem Zeugnis der Bibel eben nicht nur die Könige Abbilder der Götter auf der Erde, sondern jeder Mensch ist »nur wenig niedriger gemacht als Gott, mit Ehre und Herrlichkeit [...] gekrönt« (Ps 8,6). Die *imago-Dei*-Theologie wurde demokratisiert. Und zweitens werden dem königlichen Menschen die Tiere und die Erde zur Herrschaft anvertraut, nicht aber der Mitmensch. Der Mensch steht allein unter der Herrschaft

9 | Siehe dazu die umfassende Studie von A. Schellenberger, *Der Mensch als Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (ATHANT 101), Zürich 2011.

10 | Siehe dazu J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München/Wien 2000, 53-71.

seines Schöpfers und ist vor allem ihm und seinem Nächsten verpflichtet (Dtn 6,4f.; Lev 19,18). Die Monarchie als irdisches Regiment besitzt nur dann eine Legitimationsbasis, wenn sie sich nicht verselbständigt, sondern ganz pragmatisch als Instrument der Theokratie versteht. Konkret hieß das in Israel nach dem Idealprogramm des deuteronomischen Königsgesetzes, dass der König als erster Toraschüler des Volkes sein Leben lang das Gesetzbuch Gottes zu studieren hat und danach leben und regieren soll. Und darüber hinaus darf sein Herz sich nicht über seine Brüder erheben (Dtn 17,14-20).

Die *imago-Dei*-Vorstellung erweist sich damit als ein hochbedeutsames Kapitel der politischen Theologie. Mit religiösen Bildern und vor allem mit dem Menschen als einem Bild Gottes wurde und wird Politik gemacht.¹¹ Bilder werden gebraucht und missbraucht zur Legitimation oder auch Delegitimation von Macht. Man denke nur an die zahlreichen Herrscher- und Politikerbilder in Geschichte und Gegenwart in den unterschiedlichsten Amtsstuben und Medien der Völker. Aber das gilt nun nicht nur für materielle Kultbilder, die in Israel dem Bilderverbot unterlagen (Ex 20,4f.) und ihre säkularen Surrogate in den Medien der Moderne, die Bilder der Mächtigen, der Reichen und Schönen, sondern auch für Sprachbilder, die – oft auf verborgene Weise – unsere zivilreligiöse, kulturelle und politische Grammatik

11 | Vgl. dazu die wichtige Studie von H. Belting, *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München 2005.

steuern. Der Bilderstreit tobt nicht nur im Reich des Visuellen, sondern ebenso heftig im Reich der Sprache, wie die turbulenten Debatten über die sogenannte *political correctness* zeigen. Hier wie dort stößt man auf Bilderverehrer und Bilderstürmer, Sprachschöpfer und Sprachpolizisten, Idolatrie und Ikonoklasmus.

2. Gottesbilder und Gottes Gerechtigkeit

Es ist nun kein Geheimnis, dass dem heutigen Leser manche Gottesbilder des Alten Testaments fremd, irritierend und mitunter auch abstoßend erscheinen und daher der Zensur der öffentlichen Meinung unterworfen werden. *Peter Sloterdijk* beobachtet gerade angesichts solcher irritierenden Gottesbilder eine gewisse Peinlichkeit des Religiösen in der Gegenwart:

»Das Problem zwischen Gott und den Heutigen liegt nicht darin, daß sie ihm zu fern wären. In Wahrheit müßten sie zulassen, daß er ihnen zu nahe träte, sollten sie seine Angebote ernst nehmen. An keiner Eigenschaft des Gottes der Theologen läßt sich das besser zeigen als an der peinlichsten unter allen: seinem Zorn.«¹²

Mit schöner Regelmäßigkeit werden daher in den gedruckten und elektronischen Medien diese Peinlichkeiten des sogenannten »alttestamentarischen Rache-gottes«, der das unbarmherzige Prinzip der Vergeltung »Auge um Auge, Zahn um Zahn« aufgerichtet habe (Ex 21,23-25), immer wieder beschworen. Dabei wird aller-

12 | *P. Sloterdijk, Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt a. M. 2006, 116.*

dings der Kontext dieses biblischen Rechtsgrundsatzes leichtfertig unterschlagen, aus dem für den Kenner der Rechtsgeschichte deutlich wird, dass es sich hierbei um eine bemerkenswerte Zähmung und Humanisierung der sogenannten *Talion*, des altorientalischen Rechtsinstituts der Vergeltung handelte.¹³ Mit großem Eifer wird auch auf die Gewaltphantasien des Alten Testaments hingewiesen, die JHWH, den Gott Israels, als Gewalttäter und gnadenlosen Krieger auf den Plan rufen.¹⁴ Noch der sterbende Mose beendete nach der Schrift seinen »Schwanengesang« mit einem blutigen Schwur JHWHs:

»Fürwahr (spricht Gott), ich erhebe zum Himmel meine Hand
und ich spreche: Sowahr ich lebe auf ewig!
Wenn ich geschärft habe die blitzende Klinge meines Schwertes,
dann hält meine Hand fest am Recht.
Ich bringe Rache über meine Bedränger
und denen, die mich hassen, vergelte ich's.
Trunken mache ich meine Pfeile von Blut
und mein Schwert frisst Fleisch,
vom Blut des Durchbohrten und Gefangenen,
vom Haupt der Fürsten des Feindes.
Lasst jubeln (ihr) Völker sein Volk,
denn das Blut seiner Knechte rächt er,
und Rache bringt er über seine Bedränger,
aber er entsühnt seinen Acker, sein Volk.«
(Dtn 32,40-43)¹⁵

13 | Siehe dazu Näheres bei E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 73-81.

14 | Zu den religionsgeschichtlichen Hintergründen der Rede von JHWH als Krieger siehe B. Lang, *Jahwe, der biblische Gott. Ein Porträt*, München 2002, 65-99.

15 | Zum Verständnis des Textes siehe R. Lux, *Ein Gott, der tötet? Gott und die Gewalt im Alten Testament*, in: W. Ratzmann (Hg.), *Religion – Christentum – Gewalt. Einblicke und Perspektiven*, Leipzig 2004, 11-37.

Wer das gesamte Moselied in Dtn 32 liest, wird schnell feststellen, dass der Dichter diesen Gott der Rache und Vergeltung gleichzeitig als einen »Fels« des Rechts und der Gerechtigkeit feiert (32,4.15.18.30f.). Wenn er zum Schwert greift, dann »hält seine Hand fest am Recht« (32,41). In dem gesamten Lied wird JHWH als ein leidenschaftlicher Kämpfer sowohl *gegen* sein erwähltes Volk Israel vorgestellt (32,15ff.), das von ihm abgefallen ist, als auch *für* sein Volk, dem durch die fremden Völker bitteres Unrecht widerfuhr (32,34ff.).

Die vom Gott Israels beschworene Gewalt ist daher nicht von Willkür geprägt, sondern steht im Dienst der *z^edaqah*, ein Begriff, der sich weithin mit dem der ägyptischen *Ma'at* deckt, der in Ägypten personifizierten Göttin der Weisheit, Gerechtigkeit und Weltordnung. Das hebräische Nomen *z^edaqah* entfaltet in den Bereichen der Religion, der Politik, des Rechtswesens und der Ethik unterschiedliche Sinnpotenziale und kann mit »Recht, Gerechtigkeit, Solidarität oder Gemeinschaftstreue« übersetzt werden. Der Begriff bezeichnet demnach das, was zur Aufrechterhaltung der göttlichen Weltordnung in Kult, Staat, Gesellschaft sowie im persönlichen Leben unabdingbar ist. Alle diese Bereiche stehen in Interaktion miteinander. Jedes menschliche Handeln hat Folgen mit Auswirkungen auf die genannten Lebensbereiche, die für das Gelingen oder auch Misslingen des Lebens des Einzelnen wie der Gemeinschaft von Bedeutung sind. Dieser Zusammenhang von Tun und Ergehen, den Jan Assmann als »konnektive Gerechtigkeit« bezeichnet hat, ist der Lebensnerv der göttlichen Weltordnung, die

es zu beachten, zu schützen und für deren Erhalt es auch zu kämpfen gilt.¹⁶

Daher ist das altorientalische und biblische Weltordnungsdenken die unabdingbare Voraussetzung für das Verständnis der Rede vom strafenden, in Krieg, Gewalt und Rache verstrickten Gott Israels, von seinem richtenden und rettenden Handeln, seinem Zorn und seiner Liebe. Im Folgenden soll das exemplarisch am sogenannten Weinberglied des Propheten Jesaja (5,1-7) erläutert werden.

3. Richten und Retten – Zorn und Liebe

Wer das Buch des Propheten Jesaja nicht nur in Auszügen, sondern als poetisches Gesamtkunstwerk liest,¹⁷ begegnet in ihm keinem apathischen Gott. Wie ein siedender Kessel voll ungestümer Leidenschaften, zerrissen von heftigen inneren Kämpfen, abrupten Stimmungsumschwüngen, geradezu depressiven, aber auch euphorischen Gemütszuständen, von leidenschaftlicher Liebe, aber auch glühendem Zorn erfüllt, so präsentiert uns das Prophetenbuch den Gott Israels. Da hat das prophetische Ohr nicht die Stimme eines Unberührbaren vernommen, sondern eines Gottes, der mit seinem Volk und den Völkern ringt, der angegriffen wird und angreift, der seine Schöpfung nicht sich selbst überlässt und in den Abgrund des Chaos stürzt, sondern richtet

16 | Grundlegend dazu *J. Assmann*, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.

17 | Eine hilfreiche Gesamtschau bietet *U. Berges*, *Jesaja. Der Prophet und das Buch* (BG 22), Leipzig 2010.