

„LIEBER“ GOTT – „BÖSER“ GOTT

BIBLISCHE GRUNDLAGEN UND LÖSUNGEN ZU EINEM ALTBEKANNTEN PROBLEM¹

Ulrich Fistill

Markion († ca. 160 n. Chr.) ist der erste Christ, der historisch nachweisbar mit dem Gottesbild des Alten Testaments Schwierigkeiten hatte. Für ihn war die Vorstellung von einem Gott, der Böses wirkt, der zu Kriegen anstiftet und in seinen Entscheidungen oft widersprüchlich ist, unvereinbar mit der Frohen Botschaft Jesu Christi. Und so kam er zu dem einzigen für ihn folgerichtigen Schluss: Er stellte die Autorität und Legitimität der aus dem Judentum übernommenen Schriften in Frage, ja, er lehnte diese Schriften schlichtweg ab und ließ in seiner extremen Argumentation auch von den Schriften aus apostolischer Zeit nur die Paulusbriefe und das Lukasevangelium gelten.

Dabei ging es Markion nicht einfach nur um eine Gegenüberstellung zwischen Altem und Neuem Testament. So erkannte er durchaus den gerechten Schöpfergott aus den alten Schriften an, den er mit dem guten, von Jesus bezeugten Gott identifizierte. Diesem stellte er den unbarmherzigen, „wilden“ Richtergott gegenüber. Die Folge war eine dualistische Gegenüberstellung zwischen zwei Göttern: dem strengen „Gott des Gesetzes“ und dem gütigen „Gott des Evangeliums“.

Auch wenn sich die amtliche Kirche von den Überlegungen Markions distanzierte und gewichtige Kirchenlehrer gegen seine Lehre gute Argumente vorbrachten, schwirrt diese Idee seit den Tagen Markions in den Köpfen vieler Christen und Nichtchristen herum, und es ist scheinbar nicht möglich, dieses falsche Urteil aus der Welt zu schaffen.² So stellt sich die Frage, ob sich diese Vorstellung wirklich so einfach aus der Heiligen Schrift ableiten lässt, und warum die Kirche trotz allem an der einen Bibel mit ihren zwei Testamenten festhält bzw. festhalten soll.

1. Der „böse“ Gott des Alten Testaments und der „liebe“ Gott des Neuen Testaments – eine Bestandsaufnahme

Jesus predigte vom gütigen und barmherzigen Vater, das Alte Testament jedoch stellt Gott als einen kriegsliebenden und strafenden Gott dar – das ist

die Meinung vieler. Dass dies so nicht stimmt, sollen die folgenden Beispiele kurz belegen.

1.1 *Gott im Alten Testament*

Auf vielen Seiten des Alten Testaments lesen wir, wie JHWH Krieg führt bzw. zum Krieg auffordert. So kämpft etwa JHWH für sein Volk bei der wunderbaren Errettung am Schilfmeer (Ex 14,14), wie er auch sonst gegen Israels Feinde Krieg führt (vgl. z. B. Sach 14,3). Laut Dtn 2,24–3,7 ordnet der Herr den Krieg gegen Sihon, den König von Heschbon, und Og, den König von Baschan, an und fordert, das gesamte Land samt Bevölkerung dem Untergang zu weihen. In Num 31 befiehlt JHWH dem Mose, an den Midianitern Rache zu nehmen; bei diesem Rachefeldzug, bei dem auch der Priester Pinhas eine maßgebliche Rolle spielt, sollen alle männlichen Midianiter umgekommen sein, während die Frauen von Midian und ihre Kinder als Gefangene mitgenommen wurden; die Städte wurden ausnahmslos niedergebrannt.³ Im Kampf gegen die fünf Amoriterkönige (Jos 10,9–15) wirft der Herr selbst große Steine vom Himmel, durch die viele Feinde umkommen (v. 11); ebenso lässt er die Sonne still stehen, bis das Volk an seinen Feinden Rache genommen hat (v. 13). Überhaupt ist oft davon die Rede, dass JHWH Rache üben will an seinen Feinden (vgl. z. B. Jes 1,24; 47,3; Jer 50,15.28; Ez 25,12–17; Mi 5,14; Nah 1,2). Dazu kommen die regelmäßigen Hinweise, dass JHWHs Zorn entbrennt (z. B. Ex 4,14 etc.), oft scheinbar wegen Kleinigkeiten. Und entsprechend leicht straft er Übertretungen mit furchterregenden Plagen (z. B. Gen 12,17; Num 11,33; 25,9), die nicht selten unbeteiligte und unschuldige Menschen treffen (etwa 2 Sam 24).

Solche Beschreibungen verhärten natürlich den Eindruck, dass Gott im Alten Testament lauter kriegerische und rachgierige Züge trägt. Dass die hebräische Bibel auch ganz anders von Gott spricht, wird oft übersehen. Mehrfach wird JHWH als ein barmherziger und gnädiger Gott bezeichnet, der langmütig ist und reich an Huld und Treue (vgl. z. B. Ex 34,6; Neh 9,17.31; Ps 86,15; 103,8; 111,4; 145,8; Joël 2,13; Jona 4,2; Weish 15,1; Sir 2,11), er vergibt die Schuld (Ps 103,3) und fordert auf, den Nächsten zu lieben wie sich selbst (Lev 19,18). Wie ein guter Herrscher sorgt er für sein Volk in der Wüste (Ex 16; 17,1–7), er trägt es durch die Wüste, wie ein Vater seinen Sohn trägt (Dtn 1,31). Wie eine Mutter tröstet er sein Volk (Jes 66,13) und freut sich über es, wie ein Bräutigam sich über seine Braut freut (Jes 62,5). Dazu kommen unzählige Metaphern, die diesen Gott u. a. als Fels, Burg, Retter, Feste, Schild, sicheres Heil und Zuflucht bezeichnen (vgl. Ps 18,3 etc.).

1.2 Gott im Neuen Testament

Ähnlich ist der Befund im Neuen Testament. In 1 Joh 4,7–21 wird der Gedanke breit entfaltet, dass Gott die Liebe ist (vv. 8.16), weswegen zur einheitsstiftenden Liebe zu Gott und zum Nächsten aufgerufen wird (vgl. auch Joh 15,1–17). Texte wie die Gleichnisse vom verlorenen Schaf (Lk 15,3–7), der verlorenen Drachme (Lk 15,8–10) und vom verlorenen Sohn und dem barmherzigen Vater (Lk 15,11–32) bezeugen Gottes Güte und Barmherzigkeit besonders gegenüber den Sündern. Jesu Umgang mit den Sündern (Mk 2,13–17 parr.; Lk 19,1–10) und Sünderinnen (Lk 7,36–50; Joh 8,1–11), sowie die verschiedenen Heilungswunder bestätigen diese Aussagen.

Doch das Neue Testament kennt nicht nur Gottes Liebe. Auch sein Zorn wird regelmäßig thematisiert. Man denke etwa an das Gleichnis vom Reich Gottes, in dem der König zornig wird über die Geladenen, die seine Einladung zum Hochzeitsmahl ausgeschlagen haben: „Er schickte sein Heer, ließ die Mörder töten und ihre Stadt in Schutt und Asche legen“ (Mt 22,7); gleich anschließend im Gleichnis wird der Gast, der kein Hochzeitsgewand anhatte, in die äußerste Finsternis hinausgeworfen: „Dort wird er heulen und mit den Zähnen knirschen“ (Mt 22,13). Ebenso ergeht es dem nichtsnutzigen Diener, der das eine Talent vergraben hat (Mt 25,30). Nach dem gleichen Gerichtsschema spricht der König beim Weltgericht zu den „Böcken“ auf der linken Seite: „Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist!“ (Mt 25,41). Den bösen Winzern bereitet der Gutsbesitzer ein böses Ende (Mk 12,9 parr.), während die fünf törichten Jungfrauen einfach vor der verschlossenen Tür stehen gelassen werden mit den Worten: „Amen, ich sage euch: Ich kenne euch nicht“ (Mt 25,12). Und wenn jemand meint, solche Texte finden sich nur bei Mt und Mk, während Lk die Güte Gottes hervorhebe, der beachte die nicht ganz nachvollziehbare Reaktion des Königs in Lk 19,27. Übrigens: Eine der extremsten Formulierungen in dieser Hinsicht findet sich in Hebr 10,30–31, wo das Zitat aus Dtn 32,35–36 „Mein ist die Rache, ich werde vergelten [...]. Der Herr wird sein Volk richten“ (vgl. auch Röm 12,19) mit den Worten kommentiert wird: „Es ist furchtbar, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.“ Eine derartige Aussage findet sich im gesamten Alten Testament nicht.

2. Der „gewalttätige“ Gott der Bibel – einige Überlegungen

Diese in aller Kürze aufgelisteten Beispiele machen deutlich, dass sich die Vorstellung von einem richtenden und strafenden Gott nicht auf das Alte Tes-

tament beschränkt. Auch die neutestamentlichen Schriften kennen und verwenden nicht selten solche Bilder. Umgekehrt finden sich in der hebräischen Bibel so viele Stellen, die Gottes Güte, Huld und Treue bezeugen, dass sich die plakative Rede vom strafenden Gott des Alten Testaments und dem liebenden Gott des Neuen Testaments als haltlos, ja, als irrig und falsch erweist.

Dennoch bleibt angesichts der zahlreichen Aussagen über Gottes gewaltbereites Handeln ein gewisses Unbehagen bestehen. Deswegen sollen einige damit verbundene Themen etwas genauer betrachtet werden.⁴

2.1 *Der zornige Despot*

Für viele gilt der „glühende Zorn“ Gottes als seine „peinlichste“ Eigenschaft.⁵ Für sie ist diese Rede unvereinbar mit der Vorstellung eines gütigen, liebevollen und verzeihenden Vaters. Deswegen wird dieser Aspekt sehr oft auch verdrängt oder verschwiegen. Dies ist jedoch nicht so einfach, weil man dem Zorn Gottes in der Heiligen Schrift auf Schritt und Tritt begegnet. Die hebräische Bibel verwendet nicht weniger als neun Substantive und zwölf Verben, um diese göttliche Eigenschaft zu beschreiben. Die Frage ist: An was denkt die Bibel, wenn sie von Gottes „Zorn“ spricht?⁶

Es fällt auf, dass die Rede vom Zorn Gottes nicht alle Bücher der hebräischen Bibel umfasst; sie beschränkt sich auf die Gerichtsprophetie, das Deuteronomistische Geschichtswerk, die Volksklagen, Deuterjesaja sowie die Klage- und Danklieder des Einzelnen.⁷ Es handelt sich durchwegs um Beispiele, wo JHWH in seinem Zorn in der Geschichte eingreift, unabhängig ob in der Geschichte des gesamten Volkes oder in der Geschichte eines Einzelnen. Durch das Eingreifen Gottes soll im Verhalten des Menschen eine Wende stattfinden, „Umkehr“ im wahrsten Sinne des Wortes. Der glühende Zorn Gottes, der durchaus als schmerzlich und furchtbar erfahren wird und der in seinem Ausmaß schlicht unbegreiflich ist, ist nichts anderes als der konkrete Ausdruck des ständigen Ringens Gottes um die Einsicht des Menschen. Selbst in den Klageliedern, in denen JHWHs unermesslicher Zorn über sein Volk beschrieben wird, ein Zorn, der in der Zerstörung Jerusalems und seines eigenen Tempels gipfelt und vor dessen Brutalität die Menschen geschockt und wie gelähmt dastehen (vgl. Klgl 2), erfolgt der Aufruf zum Schuldbekenntnis (vgl. Klgl 1,8.14.18–19.22; 3,42; 4,6.13; 5,7.16) und zur Umkehr (Klgl 5,21), selbst wenn man sich bewusst ist, dass es dazu möglicherweise zu spät sein könnte (Klgl 5,22). Aber in dieser Notsituation scheint dies das einzig Sinnvolle zu sein: Man wendet sich an denjenigen, von dem das Unheil ausgegangen ist, und hofft auf ein Ende seines Zorns, auch wenn alles dagegen zu sprechen scheint (vgl. z. B. auch Ps 88). Auch die Argumentation in

Ex 32,11–12 angesichts des Götzenabfalls des Volkes geht in dieselbe Richtung:

„Warum, Herr, ist dein Zorn gegen dein Volk entbrannt? Du hast es doch mit großer Macht und starker Hand aus Ägypten herausgeführt. Sollen etwa die Ägypter sagen können: In böser Absicht hat er sie herausgeführt, um sie im Gebirge umzubringen und sie vom Erdboden verschwinden zu lassen? Lass ab von deinem glühenden Zorn, und lass dich das Böse reuen, das du deinem Volk antun wolltest.“

Diese Beispiele zeigen, dass in der hebräischen Bibel der „Zorn Gottes“ nicht als ein endgültiger Strich unter der Beziehung JHWH–Mensch gesehen wird,⁸ sondern als ein – extremer – Versuch Gottes, den Menschen aus seinem Fehlverhalten herauszureißen. Heutzutage mag man pädagogische Maßnahmen anders formulieren und definieren, doch auch in unserer Zeit gibt es genügend Beispiele von liebenden Eltern, die sogar bereit sind, gegen ihre eigenen Kinder vorzugehen, um sie einer ausweglosen Situation (z. B. Drogen, ...) zu entreißen. Es sind pädagogische Akte *in extremis*, die im ersten Augenblick wohl als Bosheit und Willkür wahrgenommen und nur im Nachhinein – vielleicht – als Akt der Liebe⁹ verstanden werden.

2.2 Der strafende Richter

Das göttliche Gericht zieht sich als Thema durch die gesamte Bibel. Von den ersten Seiten im Buch Genesis bis zu den letzten Seiten in der Offenbarung des Johannes spricht die Heilige Schrift davon, dass Gott sein Urteil über das Verhalten der Menschen fällt. Damit befindet sich die Bibel nicht allein.

In allen altorientalischen Kulturen spielt die „Gerechtigkeit“ eine zentrale Rolle.¹⁰ So wie uns war es auch den Menschen damals bewusst, dass für die Einhaltung der Gesetze sowie für die Beurteilung von Recht und Unrecht selbstverständlich die einzelnen Richter und Gerichte zuständig sind. Doch was geschieht, wenn die menschliche Gerechtigkeit nicht mehr funktioniert, wenn der Böse straffrei ausgeht und der Gute nicht zu seinem Recht kommt? Da gerechtes Handeln als Abbild der Weltordnung verstanden wurde, liegt es nahe, dass allein die Gottheit als letztgültige Instanz in Frage kommt. Insofern gilt Gott als der letzte Garant in all jenen Fällen, in denen die irdische Rechtsprechung versagt.

Ps 82¹¹ gibt diese Sicht der Dinge wieder, wenn er davon spricht, dass der Gott Israels inmitten seines Thronrats („Göttersammlung“) aufsteht und über diese „Götter“ zu Gericht sitzt (v. 1). Die Gerichtsrede (vv. 2–7) beginnt mit einer vorwurfsvollen Anklage, die Götter hätten ungerecht gerichtet und die Frevler begünstigt (v. 2), statt den Bedürftigen und Geringen Gerechtig-

keit zu verschaffen (vv. 3–4); da die angeklagten Götter keine Einsicht zeigen (v. 5), werden sie gleichsam zum Tode verurteilt, sodass sie „wie Menschen“ sterben (vv. 6–7). Der Psalm, der mit der fordernden Bitte endet, Gott möge die Erde richten (v. 8), macht deutlich, dass sich Gott im Gericht als soziale Instanz erweist, die den Armen Recht verschafft und die Entrechteten der Hand der Frevler entreißt (vv. 3–4). Das Gericht (v. 3) Gottes erweist sich somit als Rettung (v. 4) und der Gott Israels als der einzig wahre, ewig währende Gott (vgl. v. 7).

Dieses kleine Beispiel, das sich an vielen anderen bestätigen ließe, rückt unsere gängige Vorstellung von Gottes Gericht zurecht: Gottes Richteramt hat nicht die Verurteilung des Menschen zum Ziel, sondern seine Rettung (dieser Gedanke wird ausdrücklich in Joh 3,17; 12,47 thematisiert). Dort, wo der Mensch – und dies geschieht vermehrt bei den Kleinen und Armseligen – nicht mit irdischer Gerechtigkeit rechnen kann, nimmt Gott die Sache in die Hand. Dass dies in einem universalen Gericht über die Erde mündet (vgl. Ps 82,8; 96,10–13; 98,1–9; Mt 25,31–46; Offb), ist nur die logische Konsequenz dieses bis ins Letzte durchdachten Gedankens.

2.3 *Der vergeltende Rächer*

Der Begriff „Vergeltung“ ist in unserem Sprachgebrauch häufig negativ besetzt, und nicht selten wird er in einem Zug mit „Rache“ in Verbindung gebracht.¹² Dies muss aber nicht der Fall sein, wie aus unserer Dankesformel „Vergelt's Gott!“ ersichtlich wird. Im Grunde ist „Vergeltung“ ein neutraler Begriff, der eine Gegenseitigkeit, eine Gegenleistung für empfangene Dienste kennzeichnet: Im Falle, dass diese Dienste negativ ausfallen, wirkt sich natürlich die Vergeltung negativ aus, werden aber diese Dienste als positiv erfahren – und das dürfte wohl der Normalfall sein –, werden sie etwa mit Geld oder Dankbarkeit vergolten. Damit rückt im positiven Sinn die Vergeltung in den Bereich der dankbaren Entgeltung. Die sog. Goldene Regel „Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen!“ (Mt 7,12) kann als Variante dieses Prinzips gesehen werden.¹³

Das Alte Testament spricht im Hinblick auf das Verhältnis des Menschen zu Gott sehr oft von „Vergeltung“. Damit ist meistens die dankbare Reaktion eines Menschen angesichts eines Gunsterweises, einer Errettung oder einer Heilung durch Gott gemeint, so z. B. in Ps 116, wo der Betende die Frage stellt: „Wie kann ich JHWH all das vergelten, was er mir Gutes getan hat?“ (v. 12); er gibt auch selbst gleich die Antwort: Er wird JHWH all das vergelten, indem er vor dem ganzen Volk seinen Namen preisen, die Gelübde erfüllen und Dankopfer darbringen wird (vv. 13–14.17–19). Vergeltung

kennzeichnet hier also die richtige, glaubwürdige Antwort: Für die erfahrene Wohltat antwortet der Betende mit einem öffentlichen Dankopfer.¹⁴

Solange es sich um positive Erfahrungen des Menschen handelt, ist dieses Denken noch nachvollziehbar. Doch was geschieht, wenn negative Erfahrungen im Spiel sind? Und vor allem: Gilt das auch umgekehrt für Gott? In diesem Zusammenhang fallen einem spontan jene Stellen ein, in denen Gott als ein „Gott der Vergeltung“ bezeichnet wird. So wendet sich zu Beginn von Ps 94 der Psalmist an seinen Gott mit den Worten: „Gott der Vergeltung, JHWH, du Gott der Vergeltung, erscheine! Erhebe dich, Richter der Erde, vergilt den Stolzen ihr Tun!“ (vv. 1–2). Erich Zenger hat überzeugend dargelegt, dass es sich bei dieser und ähnlichen Formulierungen „nicht um eine Wesensaussage über Gott, sondern um eine Wirkweise Gottes“¹⁵ handelt: Wenn sich betende Menschen, wie im Fall von Ps 94, an ihren Gott wenden und ihn um ein gerechtes Gericht anflehen, so verwehren sie sich selbst das Recht, Rache auszuüben.

„Und sie rufen gerade nicht nach einem irrational und wild losschlagenden Gott (vor dem sie selbst Angst haben müssten!), sondern sie appellieren an einen Gott, der als Gott des Rechts überprüft, entscheidet und straft, letztendlich nicht aus Lust an der Strafe, sondern um die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen und zu verteidigen.“¹⁶

Indem der Beter JHWH anruft, erkennt er ihn als die einzige legitime Rechtsautorität an, die nicht nur aus Gründen der Gerechtigkeit eingreift, sondern auch, weil Gott durch das Unrecht selbst in Frage gestellt wird, also im Grunde selbst betroffen ist. Das Gerichtsurteil ist dabei gleichzeitig eine Selbstoffenbarung JHWHs; deshalb kann er auch auf die Vollstreckung des Urteils in dem Augenblick verzichten, in dem er als die letztgültige Autorität anerkannt wird (vgl. das Buch Jona).

2.4 *Der tobende Krieger*

Zu allen Zeiten hat man bei Kriegshandlungen Gott „für die eigene Sache“ bemüht. Reden von einem „heiligen“, einem „gottgewollten“ oder gar „gottgefälligen Krieg“ kennen wir aus der Geschichte zur Genüge – bis in die Gegenwart hinein.

Wenn die Bibel davon spricht, dass Gott für sein Volk „kämpft“, so will sie ihn nicht für sich vereinnahmen. Die Menschen aus biblischer Zeit hatten keine Zweifel daran, dass Gott in alle Bereiche ihres Lebens hineinwirkt. Da Raufereien, Gefechte und Kriege zum regelmäßigen Erfahrungsbereich dieser Menschen gehörten,¹⁷ war für sie klar, dass Gott auch hier eine Rolle zukam.¹⁸

Es ist nicht ausgeschlossen, dass man zu gewissen Zeiten mit einer (vielleicht etwas magisch verstandenen) Präsenz JHWHs bei Kriegszügen gerechnet hat. Darauf könnte die Erzählung hindeuten, wonach die Israeliten die Bundeslade JHWHs in den Krieg gegen die Philister mitnahmen (1 Sam 4,1–11). Der Ausgang dieser Geschichte, nämlich die Erbeutung der Bundeslade, die gewissermaßen JHWHs Realpräsenz symbolisierte, macht deutlich, dass aus biblischer Sicht eine solche Sichtweise nicht gestützt wird: JHWH lässt sich für die eigenen Kriege nicht vereinnahmen.

Trotz der ausgesprochen häufig vorkommenden Kriegsmetaphorik lässt sich im Hinblick auf die gesamte biblische Tradition eine religiöse oder gar göttliche Begründung von Gewalt und Krieg nicht ableiten. Die Rede vom „kämpfenden“ Gott betont nämlich zwei grundlegende Aspekte: (1) JHWH tritt grundsätzlich für sein Volk ein; es kann mit ihm in allen Situationen rechnen, in denen es von Feinden bedrängt wird, denn JHWH hat ein Interesse daran, sein Volk zu retten. (2) Wenn das Volk einen Sieg über seine Feinde davonträgt, so ist dies nicht sein Verdienst, sondern allein JHWHs Tat. Das, was Dtn 20,4 kurz in dem Satz „JHWH, euer Gott, zieht mit euch, um für euch gegen eure Feinde zu kämpfen und euch zu retten“ zusammenfasst (vgl. ähnlich Dtn 1,30; 3,22; 21,10; Jos 10,42; 23,10; 1 Chr 14,15; 2 Makk 11,13), wird in aller Ausführlichkeit und Dramatik in der bekanntesten Erzählung von der Errettung am Schilfmeer geschildert (Ex 14).¹⁹ Besonders der ältere der beiden ineinander geflochtenen Erzählstränge²⁰ macht dies deutlich. Während die jüngere, priesterschriftliche Erzählung einen grandiosen Auszug beschreibt, bei dem das Volk zwischen hohen Wassermauern das Meer durchquert, betont die ältere, vorexilische Erzählung die passive Rolle des Volkes bei dem ganzen Geschehen: „Fürchtet euch nicht! Stellt euch hin, und schaut zu, wie JHWH euch heute rettet. [...] JHWH kämpft für euch, ihr aber könnt ruhig abwarten“, lautet die unmissverständliche Anweisung des Mose (vv. 13–14). Und tatsächlich bewegt sich laut dieser Version das Volk nicht von seinem Lager am Ufer des Meeres. Es ist allein JHWH, der einen starken Wind schickt, sodass das Meer austrocknet (v. 21bc); er bringt Verwirrung in das Lager der Ägypter, sodass sie in die falsche Richtung fahren (vv. 24–25.27b); er lässt am Morgen das Meer wieder zurückkehren, in dem die Ägypter schlussendlich zugrundegehen. Das Volk hingegen steht regungslos da, wartet das Geschehen ab, und als es die toten Ägypter am Strand liegen sieht, erkennt es die Rettungstat JHWHs und fürchtet ihn (vv. 30–31).

Diese Erzähllogik findet sich in der gesamten Bibel bis hin zu den beeindruckenden Schlachtszenarien in der Offenbarung des Johannes: Wenn davon die Rede ist, dass Gott in den Kampf zieht, geht es nicht um den

Ausbau seines Wirkungsbereiches oder um Gebietsansprüche, sondern um den Erweis seiner Souveränität, in erster Linie seinem Volk gegenüber (z. B. Ex), dann auch gegenüber der gesamten Welt (z. B. Offb). Entsprechend sind auch alle Textpassagen zu lesen, die Gott als „Herrscher“ und als „König“ bezeichnen: Die Königstitulatur will den Absolutheitsanspruch Gottes unterstreichen. Dies gilt sowohl für die JHWH-Königs-Psalmen (vgl. Ps 47; 93; 95; 96; 97; 99) als auch für den letzten, dem dieser Titel gegeben wurden: Christus, den „König der Juden“ (Mt 2,2; 27,11.29.37 parr.).

3. Unser heutiges Reden von Gott – einige Anstöße

Der biblische Befund ist ziemlich klar: Das Alte Testament bietet kein einseitiges Bild von einem bösen, gewaltliebenden Gott, ebenso wie das Neue Testament nicht einfach nur von einem „Gott der Liebe“ spricht. Die oft so beliebte, plakative Gegenüberstellung „Lieber Gott“ – „Böser Gott“ ist damit hinfällig.

Dennoch: Die problematische Rede von einem kämpfenden und vergeltenden Gott ist fest in der biblischen Tradition verankert, und damit bleibt unser Unbehagen bestehen, ja, es wird durch andere Erfahrungsbereiche sogar noch bestärkt. Immer wieder gibt es z. B. Menschen, die behaupten, „früher“ sei nur von der Hölle und vom strafenden Gott gepredigt worden. Wer sich die Mühe macht, Predigtthemen aus früheren Zeiten zu analysieren (viele Pfarrer haben früher über die behandelten Themen sehr ausführlich Buch geführt!), wird bald erkennen, dass dies nicht stimmt: Themen wie Rettung, Erlösung, Gnade und Barmherzigkeit kommen genau so häufig vor, auch wenn man zugeben muss, dass in der Argumentation gerne der moralische Zeigefinger erhoben wurde, und dass das „Letzte Gericht“ als (letztgültiger) Motivationsgrund oft auftaucht. Wer in diesem Zusammenhang sehr oberflächlich und verallgemeinernd von „Drohbotschaft“ spricht, bezeugt nicht nur eine einseitige Wahrnehmung früherer Verkündigung, sondern zeugt auch von mangelnder Kenntnis der biblischen Rede über Gott. Wie oben in aller Kürze erläutert wurde, will die Rede von einem zürnenden, rächenden und richtenden Gott alles andere als die Menschen in Angst und Schrecken versetzen. Deswegen ist der beliebte Slogan „Frohbotschaft statt Drohbotschaft“ nicht nur falsch, sondern in seiner letzten Konsequenz auch nicht zielführend.

Anstatt uns an den divergierenden Darstellungen eines barmherzigen Gottes auf der einen und eines gewalttätigen Gottes auf der anderen Seite zu reiben, sollten wir vielmehr die Spannung der biblischen Darstellungen ernst

nehmen und aufgrund dieser Differenzierungen unser Gottesbild bzw. unser Reden über Gott hinterfragen. Dazu einige kritische Anstöße:

- Wenn es stimmt, dass die Rede von einem rachgierigen und strafenden Richtergott die Menschen krank macht, so stimmt es auch, dass die Vorstellung von einem bloß „lieben Gott“ den unterschiedlichen Lebenserfahrungen nicht gerecht wird. Dies gilt nicht nur für Erwachsene, sondern auch für Kinder:²¹ Eine verharmlosende Rede über Gott hilft nicht, die Glaubenszweifel und Krisen zu bewältigen. Deswegen ist es wichtig, die verschiedenen Bilder und Metaphern, die wir in der Rede über Gott verwenden, ernst zu nehmen und richtig zu deuten.
- Selbstverständlich gefallen einem die verschiedenen Gottesbilder nicht gleich gut. Dennoch müssen wir sie gleich ernst nehmen. Wenn wir das nicht tun, picken wir uns jene Darstellungen heraus, die uns gefallen, und vernachlässigen die anderen. Die Folge ist, dass wir uns einen Gott „zurechtbasteln“, der – meist nach unserem Bild und Gleichnis – in unser Denk- und Weltsystem hineinpasst. Die verschiedenen Gottesbilder ernst nehmen, heißt sich einzugestehen, dass Gott größer ist als unsere Bilder von ihm und dass er sich nicht so einfach in ein (auch noch so schönes und theologisch ausgeklügeltes) Konzept hineinzwängen lässt.
- Das Bild, das die Bibel von Gott zeichnet, ist komplex. Es enthält helle Farben wie auch dunkle Töne. Wie bei einem Bild kann man auch hier nur die Farbklexe betrachten und sich vielleicht über die Wahl bestimmter Farben ärgern. Betrachtet man aber das Bild als Ganzes, vielleicht aus einer gewissen Distanz, lassen sich gewisse Züge erkennen, die ein zusammenhängendes Porträt erahnen lassen. Deswegen ist es unerlässlich, die vielfältigen und spannungsreichen Gottesbilder, die uns die Bibel bietet, in ihrer Fülle zu betrachten und zu genießen. Gleich einem vielschichtigen Werk weist die Heilige Schrift allein schon im Alten Testament eine reiche Gott-Metaphorik auf: „JHWH ist ein schöpferischer, segnender, rettender, gebietender, heiliger, gerechter, richtender, eifernder, zorniger, gewalt(tät)iger, gnädiger, barmherziger, liebender und vergebender Gott. Und er wird u. a. bezeichnet als Schöpfer, König, Hirte, Held/Krieger, Richter, Anwalt, (Er-)Löser, Arzt, Lehrer/Erzieher, Vater, Mutter/Amme, ‚Urheber der Schönheit‘. Belegt sind auch Natur- und Kulturbilder, sowie Vergleiche und Metaphern aus der Tier- und Pflanzenwelt. JHWH ist Licht, Sonne, Tau, Fels, Schutzburg, Schild, wie ein Löwe, wie ein Leopard, wie eine Bäarin oder ein Bär, wie ein Geier, wie Vögel, wie ein Wacholder. Diese Polyphonie des alttestamentlichen Redens von Gott, die ein Ausdruck der *Einheit Gottes* im Spiegel der *Vielfalt seiner Willensbekundungen und Handlungsweisen* ist, erschließt dem alttestamentlichen Gottesbild ‚eine expressive Tiefendimension‘ und erweitert seinen Bedeutungsraum.“²²

- Eine sachliche und möglichst breit gefächerte Rede über Gott entspricht auch besser unseren Gottes- und Lebenserfahrungen. Wenn es z. B. in der Bibel immer wieder heißt, dass JHWH ein „eifersüchtiger Gott“ ist, betont sie im Grunde, dass er sich mit Leidenschaft für den Menschen einsetzt; er bleibt gegenüber dem Unrecht und dem Leid nicht gleichgültig. Vor einem solchen Gott, dem die Gefühlswelt nicht fremd ist, können auch wir leichter unsere Gefühle zeigen. So erklärt sich leicht, dass die Psalmen, die auch für die Christen als offizielle Gebete gelten, wie selbstverständlich vom Zorn und von der Freude des Menschen sprechen, den Jubel und die Klage bezeugen, Segen und Verwünschungen enthalten. In unserem Beten haben wir oft verlernt, unsere Gefühle zuzulassen und ihnen Ausdruck zu verleihen. Die Bibel kann uns darin eine Hilfe sein.

Nicht nur im Hinblick auf die beiden Weltkriege, auch in unserer Gottesvorstellung sind wir „Erben der Gewalt“. Eine oberflächliche und einseitige Rezeption der biblischen Botschaft hat über Jahrhunderte unsere Bilder von Gott geprägt. Es ist an der Zeit, diese Erbschaft aufzuarbeiten und sich der Fülle der göttlichen Botschaft zu stellen.

Anmerkungen

- 1 Einen Teil der folgenden Überlegungen verdanke ich – auch wo nicht ausdrücklich darauf verwiesen wird – dem ausgezeichneten Werk von Janowski, Bernd: Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn (Neukirchner) 2013.
- 2 Zu den verschiedenen Autoren, die bis hinein in die Neuzeit den Gedanken Markions aufgriffen und weiterentwickelten, vgl. Janowski (Ein Gott, der straft und tötet?), 9–13.
- 3 Zur Bedeutung und Deutung dieses Rachefeldzugs gegen Midian vgl. Fistill, Ulrich: Israel und das Ostjordanland. Untersuchungen zur Komposition von Num 21,21–36,13 im Hinblick auf die Entstehung des Buches Numeri, Frankfurt a. M. (Peter Lang) 2007, 185–197.
- 4 Eine gute Übersicht über die verschiedenen Ausdrücke, die Gott als „Gewalttätigen“ kennzeichnen, findet sich in Michel, Andreas: Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (Forschungen zum Alten Testament 37), Tübingen (Mohr Siebeck) 2003, 66–114. Vgl. außerdem Görg, Manfred: Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt, Düsseldorf (Patmos Verlag) 1995. Schnocks, Johannes: Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 136), Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Theologie) 2014. Verweyen, Hansjürgen: Ist Gott die Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition, Regensburg (Pustet) 2014.
- 5 So Peter Sloterdijk, zit. nach Janowski (Ein Gott, der straft und tötet?), 148.169.
- 6 Zur Rede vom Zorn Gottes vgl. ausführlich Janowski (Ein Gott, der straft und tötet?), 147–174. Allgemein zum Thema vgl. Jeremias, Jörg: Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung (Biblich-Theologische Studien 104), Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 2009.

- 7 Vgl. Westermann, Claus: Die Boten des Zorns. Der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie, in: Jeremias, Joachim / Perlitt, Lothar (Hgg.): Die Botschaft und die Boten (FS Hans Walter Wolff), Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1981, 147–156.
- 8 Zur Überwindung des Zornes vgl. Jeremias (Der Zorn Gottes im Alten Testament), 121–184.
- 9 Vgl. dazu Lohfink, Norbert: Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk, in: Kratz, Reinhard G. / Spieckermann, Hermann (Hgg.): Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium, Festschrift Lothar Perlitt (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 170), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2000, 137–155. = Ders. (Hg.): Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 38), Stuttgart (Katholisches Bibelwerk) 2005, 37–55, hier bes. 155 bzw. 55.
- 10 Für konkrete Beispiele vgl. Janowski (Ein Gott, der straft und tötet?), 40–45.
- 11 Zur Auslegung des Psalms vgl. Schökel, Luis Alonso / Carniti, Cecilia: I Salmi, Vol. 2, Roma (Borla) 1993, 144–159; Janowski (Ein Gott, der straft und tötet?), 46–52.
- 12 Zur einseitigen Verwendung dieses Begriffes insbesondere in Bezug auf die Bibel vgl. Janowski (Ein Gott, der straft und tötet?), 60–66. Zum Thema „Blutrache“ und der damit verbundenen Thematik der Todesstrafe vgl. Schnocks (Das Alte Testament und die Gewalt), 48–96.
- 13 Vgl. ausführlicher Janowski (Ein Gott, der straft und tötet?), 66.69–71.
- 14 Vgl. Janowski (Ein Gott, der straft und tötet?), 75–77.
- 15 Zenger, Erich: Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg i. Br. u. a. (Herder) 1998, 139. Zur Thematik vgl. auch Janowski (Ein Gott, der straft und tötet?), 175–202.
- 16 Zenger (Ein Gott der Rache?), 140.
- 17 Zu den verschiedenen Aspekten der Gewalt in der Bibel vgl. Dietrich, Walter / Mayordomo, Moisés: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich (Theologischer Verlag) 2005, bes. 28–104. Wolbert, Werner: Josua und Jesus. Zum Umgang mit biblischen Texten über Krieg und Gewalt, in: Schlögl-Flierl, Kerstin / Prüller-Jagenteufel, Gunter M. (Hgg.): Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moralthologie, Festschrift Herbert Schlögl (StM, neue Folge 2), Münster (Aschendorff) 2014, 477–487.
- 18 Zur Rolle JHWHs als „Herrn des Krieges“ vgl. ausführlich Lang, Bernhard: Jahwe, der biblische Gott. Ein Porträt, München (Beck) 2002, 65–99. In diesem Zusammenhang müsste man auch einiges zu den verschiedenen biblischen Passagen sagen, die von einer gottgewollten bzw. sogar angeordneten Völkervernichtung sprechen. Aufgrund der begrenzten Möglichkeiten dieses Artikels sei hier lediglich verwiesen auf Braulik, Georg: Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheißungsland. Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium, in: Vervenne, Marc / Lust, Jan (Hgg.): Deuteronomy and Deuteronomic Literature, Festschrift Chris H. W. Brekelmans (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 133), Leuven (University Press / Peeters) 1997, 3–38. = Ders. (Hg.): Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 33), Stuttgart (Katholisches Bibelwerk) 2001, 113–150.
- 19 Im anschließenden Siegeslied wird JHWHs Kriegstätigkeit ausdrücklich besungen: „JHWH ist ein Kriegsheld, JHWH ist sein Name“ (Ex 15,3); er zerschmettert die Feinde mit seiner Rechten (v. 6) und wirft kurzerhand Pharaos Wagen und seine Streitmacht ins Meer (vv. 1.4.21). Ausführlicher vgl. Görg (Der un-heile Gott), 143–152.
- 20 Zum Aufbau des gesamten Kapitels und zur Unterteilung von Ex 14 in zwei Erzählstränge sowie zur Grundbotschaft der beiden Erzählungen vgl. u. a. Ska, Jean Luis: Le passage de la

mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1–31 (Analecta Biblica 109), Roma (Editrice Pontificio Istituto Biblico) 1997, bes. 147–175. Ders.: Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia (Collana Biblica), Bologna (Edizioni Dehoniane) 2012, 83–90.

- 21 Vgl. dazu ausführlicher Schweizer, Friedrich: Brauchen Kinder einen bösen oder einen lieben Gott? Plädoyer für eine differenzierte Debatte, in: Ebner, Martin u. a. (Hgg.): Das Böse (Jahrbuch für Biblische Theologie 26), Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 2012, 371–384; Janowski (Ein Gott, der straft und tötet?), 320–323.
- 22 Janowski (Ein Gott, der straft und tötet?), 325–326. Bei Janowski finden sich auch die vielen biblischen Belege für diese Metaphern, die hier aus Platzgründen nicht wiedergegeben wurden.