

Rainer Kessler/Dirk Sager (Hrsg.)

VON GOTT REDEN IN EINER WELT DER GEWALT

Biblische und heutige Perspektiven

Kohlhammer

Kohlhammer

Rainer Kessler/Dirk Sager (Hrsg.)

Von Gott reden in einer Welt der Gewalt

Biblische und heutige Perspektiven

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2024

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-044456-0

E-Book-Format:

pdf: 978-3-17-044457-7

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

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

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Rainer Kessler und Dirk Sager</i>	
Zur Einführung	9
<i>Biblische Perspektiven</i>	13
<i>Frank Crüsemann</i>	
Gott als Hoffnung für Abel – Oder: An was für einen Gott ich heute glauben kann	17
<i>Rainer Kessler</i>	
Menschliche und göttliche Gewalt in der Sprache der Hebräischen Bibel	35
<i>Dirk Sager</i>	
Gott als „Agent“ der Gewalt!? – Elaine Scarrys Interpretation von Schmerz im Alten Testament	53
<i>Lutz Bauer</i>	
Jona und die Gewalt des gnädigen Gottes	71
<i>Ruth Poser</i>	
JHWH in den Strukturen des Todes – Psalm 88 und Ezechiel 37,1–14 miteinander versprochen	91
<i>Carsten Jochum-Bortfeld</i>	
Zwischen dem Sturz der Mächtigen und der Praktizierung von Feindesliebe – Aushandlungen über (göttliche) Gewalt im Lukasevangelium	125
<i>Claudia Janssen</i>	
Gewalt und Mittäterschaft – Röm 1,28–32 als Spiegel einer gewalttätigen Gesellschaft	145

<i>Carsten Röhr</i>	
„Gewalt und Gegenmacht“ – Überlegungen zum 1. Petrusbrief als Gebrauchstext für christliche Gemeinden heute	167
<i>Silke Niemeyer</i>	
„Sollen wir dreinschlagen?“ – Betrachtungen zu Lukas 22,47–53	195
<i>Heutige Perspektiven</i>	205
<i>Franz Segbers</i>	
Die Gewalt der Armut und das Recht der Armen	209
<i>Axel Niemeyer</i>	
Eigentum und Menschenwürde	229
<i>Jürgen Kegler</i>	
Missbrauch von Kindern und Jugendlichen durch kirchliche Amtsträger – Gott wird missbraucht	251
<i>Luise Metzler</i>	
Das Recht Gestorbener	267
<i>Kristian Hungar</i>	
Nächstenliebe, Fremdenliebe, Feindesliebe und die Goldene Regel – Der lange Weg vom Tötungsverbot zur Friedenspflicht	283
<i>Sabine Plonz</i>	
Macht aneignen, Gewalt eindämmen, Frieden suchen – Im Gespräch mit Hannah Arendt zu einem Schlüsselthema der evangelischen Ethik des Politischen	309
<i>Renate Wind (†)</i>	
Gedenkgottesdienst für Rosa Luxemburg, Heiliggeistkirche Heidelberg am 10. März 2019	333
Sachregister	347
Autorinnen und Autoren	351

Vorwort

Dass wir in einer Welt der Gewalt leben, ist offensichtlich. Dass Gottes Antwort auf die Welt der Gewalt nach dem biblischen Zeugnis ihrerseits von Gewalt geprägt ist, ist unbestreitbar. Darüber, wie die biblischen Gottesbilder der Gewalt zu verstehen und wie die dunklen Seiten Gottes einzuordnen sind, ist vieles und Gutes geschrieben worden. Der Ansatz des vorliegenden Buches geht einen anderen Weg: Er beginnt bei den Gewalterfahrungen, die Menschen machen, und fragt, welche Folgen solche Widerfahrnisse für das Gottesbild haben. Die Grundfrage ist: Wie kann man angesichts erfahrener Gewalt von Gott reden?

Entstanden ist das Buch aus Vorträgen, die auf den Jahrestreffen des Heidelberger Arbeitskreises für sozialgeschichtliche Exegese zwischen 2020 und 2023 gehalten und diskutiert wurden. Dieser Arbeitskreis besteht aus einer losen Gruppe theologisch Arbeitender und Interessierter, die sich seit 1977 einmal jährlich trifft und aus deren Treffen bisher elf Buchveröffentlichungen hervorgegangen sind. Darüber kann man sich unter der folgenden Internetadresse leicht informieren: <https://bibel-kontextuell.de>.

Das Buch hätte nicht ohne großzügige finanzielle Unterstützung herauskommen können. Dafür danken wir der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, dem Kirchenkreis Bielefeld, sowie dem Verein Bibel in gerechter Sprache e.V. Dazu kommt eine Einzelspende von Dr. theol. Stefan Stiegler sowie die eines weiteren Spenders, der namentlich nicht genannt werden möchte. Zu danken ist ferner dem Kohlhammer Verlag. Sein Lektor Dr. Sebastian Weigert hat das Buch ins Verlagsprogramm aufgenommen; über Konzeption, Titel, Preisgestaltung und Ähnliches konnte schnell Einigkeit mit ihm erzielt werden. Herr Florian Specker hat alle Fragen zur Manuskriptgestaltung umgehend und kompetent beantwortet.

Wir wünschen uns, dass der Band Anregungen auf einem drängenden Feld gibt, auf dem die theologische Sprachfähigkeit oft an ihre Grenzen gerät.

im April 2024, Rainer Kessler und Dirk Sager

Zur Einführung

Rainer Kessler / Dirk Sager

Auf die Frage, welche inneren Bilder als Erstes vor ihrem Auge auftauchen, wenn sie über Gewalt nachdenke, antwortete Carolin Emcke, Philosophin und Publizistin, in einem Fernsehgespräch zum Thema Gewalt und Leid und wie man sie darstellen kann: „[...] ich glaube, das innere Bild, das als Erstes aufscheint, [...] ist [...] ein Schlag.“ Als Grund nennt sie die Unvermitteltheit dieser Art von Gewalterfahrung. Dann fügt sie an: „Der andere Grund – das würde ich zumindest für mich sagen –, ist: Es hat etwas mit den biblischen Geschichten zu tun. Dass uns sozusagen Gewalt als schon von Anbeginn erzählte auftaucht.“¹

„Gewalt als schon von Anbeginn erzählte“ – in dieser Aussage steckt ein Doppeltes. Das Erste ist: Die Bibel erzählt in der Tat *von Anbeginn an von Gewalt*. Beim körperlichen Schlag fällt einem der Mord Kains an seinem Bruder Abel ein. Auch strukturelle Gewalt ist ein Thema, gleich im ersten Kapitel: „macht euch die Erde untertan!“ (Gen 1,28), dann die patriarchale Gewalt – „dein Mann wird über dich herrschen“ (Gen 3,16). Es folgen Erzählungen über und Texte zu militärischer Gewalt, ökonomischer Gewalt, staatlicher Gewalt bis hin zur Hinrichtung am Kreuz. Auch die göttliche Gewalttätigkeit wird keineswegs ausgeblendet. Die Bibel erzählt *von Gewalt*.

Das Zweite ist: Die Bibel *erzählt* von Gewalt. Erzählen ist eine Form der Gewaltbearbeitung. Die Bibel ist das Buch, das wie wohl kein anderes sich der Erfahrung der Gewalt stellt und sie mit der Frage nach Gott verbindet und auf diese Weise bearbeitet.

Die Wahrnehmung von Gewalt bildet einen entscheidenden (erzählerischen, theologischen) Ausgangspunkt der hebräischen Bibel. Im Neuen Testament steht ein gewaltsam zu Tode gebrachter Mensch im Mittelpunkt. Die Wahrnehmung von Gewalt ist auch Ausgangspunkt der hier

1 SRF (Schweizer Radio und Fernsehen) Kultur Sternstunden, Barbara Bleisch im Gespräch mit Miriam Cahn und Carolin Emcke, Sternstunde Philosophie; ausgestrahlt im März 2024. Zugänglich unter: <https://www.youtube.com/watch?v=oCcvLtuQNPQ> (letzter Zugriff am 04.04.2024).

vorliegenden Studien. Gewalt ist gemäß der biblischen Großerzählung in der Autonomie der Schöpfung gegeben. Denn diese spult nicht deterministisch ein Programm ab, das durch ihren Schöpfer vorgegeben wäre, sondern ist in der Lage, sowohl Gutes als auch Böses/Schlechtes zu tun. Die menschliche Fähigkeit, Gut und Böse zu unterscheiden, führt gerade nicht zu einer generellen Vermeidung des Bösen. Menschen haben die Möglichkeit, Gewalt auszuüben, aber auch, ihr eigenes Handeln ethisch zu hinterfragen, auf Gewalt zu verzichten und Regeln und Gesetze aufzustellen. Die Bibel reflektiert diese höchst irritierenden Erfahrungen im Angesicht Gottes (*coram deo*). Auch Gottes eigenes Gewalthandeln (und sein Rettungshandeln) wird grundsätzlich vor dem Hintergrund des ambivalenten Verhaltens seiner Geschöpfe erzählt.

Ansatz dieses Bandes ist allerdings – wie im Vorwort erwähnt – nicht das oft diskutierte Problem eines mutmaßlich gewalttätigen Gottesbildes, sondern die Frage, wie man angesichts real erfahrener Gewalt angemessen von Gott sprechen kann. Der vorliegende Band beginnt bei den Gewalterfahrungen, die Menschen machen, und fragt, welche Folgen das für das Gottesbild hat: Wie kann man angesichts erfahrener Gewalt von Gott reden? Oder, um den Titel eines vor 99 Jahren (1925) gehaltenen Vortrags von Rudolf Bultmann aufzugreifen: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“²

Auf diese Frage(n) wollen die folgenden Beiträge Antworten geben oder zumindest versuchen, Ansätze einer Antwort zu formulieren. Als im Heidelberger Arbeitskreis 2019 die Entscheidung fiel, sich auf den folgenden Treffen näher mit dem Problem der Gewalt auseinanderzusetzen, war für die Teilnehmenden nicht absehbar (wie für kaum jemanden), mit welchen (zusätzlichen) (Gewalt-)Herausforderungen die Welt es in Kürze zu tun bekommen würde. Genannt seien nur die Ende 2019 ausgebrochene SARS-Cov19-Pandemie sowie der russische Überfall auf die Ukraine im Februar 2022. Die Aktualität des Themas hat sich im Nachhinein also bestätigt.

Eine umfassende und alle Problemfelder bearbeitende Antwort auf die Erfahrungen der Gewalt kann allerdings auch hier nicht geleistet werden. Gerade den beiden zuletzt genannten Krisen mit ihrem ungeheuren Gewaltpotenzial – der Pandemie und dem russischen Krieg gegen

2 Bultmann, Rudolf: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen ³1958, 26–37.

die Ukraine – sind keine eigenen Beiträge gewidmet. Das gilt auch für den seit 2011 tobenden Krieg in Syrien mit bisher etwa einer halben Million Toten und etwa 13 Millionen Geflohenen, den Bürgerkrieg im Sudan, der 2023 begann und bisher etwa 12.000 Tote gekostet und 7,6 Millionen Menschen in die Flucht getrieben hat, und den mit dem Terrorüberfall der Hamas auf Israel am 7.10.2023 mit über 1.200 Ermordeten wieder aufgeflammt Konflikt, der aufgrund der gewaltsamen Reaktion Israels die 2,5 Millionen Bewohner:innen des Gazastreifens in eine verzweifelte Lage gebracht hat. Auch einen eigenen Beitrag zum Langzeitthema der gewalttätigen Folgen der menschengemachten Klimakatastrophe wird man vergeblich suchen.

Der Titel des Buches hat zwei Elemente: „Von Gott reden“ und „in einer Welt der Gewalt“. Was das zweite Element betrifft, geht es in diesem Band nicht darum, möglichst alle Felder von Gewalt auszumachen und zu bearbeiten, sondern auf einzelnen exemplarisch zu nehmenden Gebieten und aus verschiedenen Blickwinkeln (biblisch-exegetisch, literaturwissenschaftlich, ethisch, sozial-theologisch, praktisch-theologisch, soziologisch usw.) die Rede von Gott im Licht der Gewalt zu reflektieren.

Damit sind wir beim ersten Element des Titels: „Von Gott reden“. Auch hier besteht das Ziel der Zusammenstellung der folgenden Beiträge nicht darin, enzyklopädisch alle möglichen Formen des Redens von Gott zu erfassen. Ebenso wenig ist eine systematisch-theologische Abhandlung zur Rede von Gott intendiert. Vielmehr zeigt sich, dass sich gerade durch den Ausgang von biblischen Texten eine Fülle von unterschiedlichen Möglichkeiten erschließt, von Gott zu reden. Das beginnt bei der Sprache und Theologie der biblischen Texte selbst, bleibt da aber nicht stehen. Rede von Gott erscheint auch in transformierter Gestalt, wo es um philosophisches Vertragsdenken, politische Theorie, die Erklärung der Menschenrechte oder das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland geht. Eines aber haben diese vielfältigen Formen gemeinsam: Die Rede von Gott bleibt nicht im Kontemplativen stehen, sondern drängt auf Handeln.

Um die Breite der Möglichkeiten auszuloten, könnte man den Titel des Buches zu einem vollständigen Satz ergänzen. Man könnte ihm ein Satzzeichen geben. Dann wäre er eine bloße Feststellung (mit Punkt). Oder man macht ihn zur Aufforderung mit unterschiedlich möglicher Betonung: „Von Gott reden in einer Welt der Gewalt!“, oder: „Von Gott *reden* in einer Welt der Gewalt!“ Oder er wäre eine Frage: „Kann/soll/darf

man von Gott reden in einer Welt der Gewalt?“ In diesem Fall könnte man den Fragesatz erweitern: „*Wer* kann/soll/darf von Gott reden in einer Welt der Gewalt?“, oder: „*Wann* kann/soll/darf man von Gott reden in einer Welt der Gewalt?“, oder: „*Wie* kann/soll/darf man von Gott reden in einer Welt der Gewalt?“ Schon dieses Spiel mit keineswegs sämtlichen Möglichkeiten zeigt, mit wie vielfältigen Weisen des Redens von Gott in den folgenden Beiträgen zu rechnen ist.

Zum Schluss sei noch eine Anmerkung zur Pragmatik der Anordnung der folgenden Artikel gestattet. Die dem Untertitel des Buches folgende Zweiteilung in biblische und heutige Perspektiven markiert keine unterschiedlichen Zugänge, sondern nur unterschiedliche Schwerpunktsetzungen. Denn Ziel aller folgenden Beiträge ist es, Gewalterfahrungen in unterschiedlichen Bereichen biblisch-theologisch zu reflektieren.

Biblische Perspektiven

Die ersten drei Beiträge des Bandes sehen vordergründig so aus, als würden sie dem Ansatz des Buches, nicht von den Gottesbildern, sondern von der von Menschen real erfahrenen Gewalt auszugehen, nicht folgen. Denn sie tragen „Gott“ an erster Stelle im Titel (Crüsemann, Sager) oder sprechen explizit von „göttlicher Gewalt“ (Kessler). Doch dieser vordergründige Blick trügt.

Zwar befasst sich *Frank Crüsemann* ausdrücklich mit der Frage, an was für einen Gott er heute glauben kann. Aber als Ausgangspunkt der Fragestellung nimmt er nicht Zweifel an einem gewalttätigen Gottesbild, sondern die Erfahrung Abels: Ein Menschenleben wird ausgelöscht – unwiederbringbar. Die Rede von Gott muss sich an dieser Erfahrung bewähren. Es kann nicht die Rede von „Gott dem Allmächtigen“ sein – dieser Gott ist tot. Es muss die Rede vom rettenden und befreienden Gott sein, in der Hoffnung für die Hoffnungslosen zur Sprache kommt – bis über den Tod hinaus.

Ausgehend von der allgegenwärtigen Erfahrung von Gewalt untersucht *Rainer Kessler* die Sprache, in der diese ausgedrückt wird. Auffällig ist, dass von der Fülle sprachlicher Möglichkeiten ein bestimmter Ausschnitt nie für Gott verwendet wird. Wenn Gott gewalttätiges Verhalten zugeschrieben wird, dann steht dies immer unter dem Ziel, einen Missstand menschlicher Gewalt zu beenden („terminatorische Gewalt“). Daneben gibt es Ausdrücke, die eine in sich ungerechte Gewalt bezeichnen, die „intrinsisch gewaltbehaftet“ sind. Diese werden nur auf Menschen und nie auf Gott angewendet.

In kritischer Auseinandersetzung mit der US-amerikanischen Literaturwissenschaftlerin Elaine Scarry nähert sich *Dirk Sager* dem Phänomen des durch Gewalt bewirkten Schmerzes. Scarry zeigt, wie durch Folter und Krieg bewirkter Schmerz die Welt der Opfer zum Verschwinden bringt. Die Verarbeitung des Schmerzes in kulturellen Artefakten führe dann jedoch zu einer produktiven Überwindung des Schmerzes. Während Scarry solche Überwindung erst im Neuen Testament erkennt, zeigt Sager die Potenziale alttestamentlicher Texte als kulturelle Artefakte, die zur Bearbeitung und Überwindung von Schmerz beitragen können, auf.

Nach den Querschnittsthemen der ersten drei Beiträge folgen Artikel, die von umgrenzten biblischen Texten ausgehen. Zwei konzentrieren sich auf die Hebräische Bibel. *Lutz Bauer* liest das Buch Jona mit neueren Ansätzen als postkoloniale Trauma-Literatur. Sein Protagonist Jona steht für das Volk Israel, das nicht nur die traumatische Kolonisierung durch die Assyrer erlitten habe, sondern auch einem Gott ausgesetzt sei, der unberechenbar und willkürlich dem Kolonisierer (symbolisiert durch die Stadt Ninive) vergebe. Das Buch ermöglicht es der Leserschaft, sich aus dem Abstand der nachexilischen Zeit und im geschützten Raum der Literatur mit dem Trauma auseinanderzusetzen und Resilienz zu entwickeln.

Auch *Ruth Poser* versteht die von ihr untersuchten Texte (Ps 88 und Ez 37,1–14) als Trauma-Literatur, u. zw. als Reaktion auf die Zerstörung Jerusalems und die Exilierung 587 v. u. Z. Ps 88 wirft dabei die Frage auf, ob Gottes Macht in die Sphäre des Todes hineinreicht. In Ez 37 macht sich Gott diese Frage zu eigen und beantwortet sie in der Vision von der Auferweckung der Gebeine. Beide Texte sind Ausdruck des Widerstands gegen die Katastrophe und vereinen individuelle und kollektive Erfahrung.

Hintergrund der neutestamentlichen Texte, deren Besprechung mit dem Beitrag von *Carsten Jochum-Bortfeld* beginnt, ist die Gewalt, die die Christusgemeinden im römischen Imperium erlebt und erlitten haben. Für das Lukasevangelium stellt Jochum-Bortfeld fest, dass es einerseits die Hoffnung auf den Gott, der Machthierarchien zerstört, wachhält (z. B. im Magnifikat der Maria), andererseits ein friedliches messianisches Befreiungsprogramm vertritt, um sich von der Gewaltlogik des Imperiums zu distanzieren, dass beides aber eher unvermittelt nebeneinandersteht. Der „gefrorene Dialog“ muss von den Rezipient:innen des Evangeliums in einem Aushandlungsprozess wieder verflüssigt werden.

Der missverständlich oft so genannte „Lasterkatalog“ in Röm 1,28–32 ist für *Claudia Janssen* vielmehr ein Spiegel der in der römischen Gesellschaft herrschenden (Alltags-)Gewalt, in die auch die Messias-Gemeinden verstrickt sind. Die Hoffnung auf Gottes gerechtes Gericht stellt dabei keine Perpetuierung der Gewaltstrukturen, sondern deren Überwindung dar. Denn Gottes Weisung ist der Weg zur Überwindung der Gewalt. Das Gericht besteht darin, dass Gott diejenigen, die sich seiner Weisung verweigern, den todbringenden Konsequenzen ihres Tuns überlässt.

Auch *Carsten Röhr* blickt auf die Gewaltstrukturen der römischen Gesellschaft. Er tut das in Form einer Lektüre des 1. Petrusbriefes, in dem er

eine Auseinandersetzung mit der herrschenden Gewalt aus der Perspektive von Sklav:innen sieht, die zur Entwicklung einer gewaltfreien Gegenmacht aufgerufen werden, weil sie durch den wie ein Sklave am Kreuz hingerichteten Christus dazu befreit und befähigt wurden. Aus der Lektüre dieses Briefes lässt sich dann eine Theologie entwickeln, die heutigen Gemeinden einen Weg zur Entwicklung einer gewaltfreien Gegenmacht gegen Gewaltsstrukturen ermöglicht.

Dem Text von Lk 22,47–53, der Erzählung von der Gefangennahme Jesu im Garten Gethsemane, nähert sich *Silke Niemeyer* in einer Predigtmeditation. Sie liest ihn auf dem Hintergrund der Spannung, dass Jesus noch beim Letzten Mahl seine Jünger ermuntert hat, Waffen zu kaufen (22,36), nun aber den, der sein Schwert einsetzen will, mit einem „Lasst es damit genug sein“ (V. 51) bremst. Diese Spannung ist als Aufforderung zu verstehen, sich scheinbar einfachen Entscheidungen zu verweigern, Nichtwissen, Fehlbarkeit und Aporien zuzugeben und aus der Ja-Nein-Falle auszusteigen.

Gott als Hoffnung für Abel – Oder: An was für einen Gott ich heute glauben kann

Frank Crüsemann

1.

Die Bilder von Gräueltaten, vollbracht auf Befehl Putins von der russischen Armee und Söldnertruppen, zuerst in Butscha und dann an vielen anderen Stellen in der Ukraine, sind weltweit das Thema seit mehr als einem Jahr. Was können wir gegen ein solches Geschehen tun? Aktuell muss es um militärische Gegenwehr gehen und um Waffenhilfe dafür. Dazu kommt die Erinnerung an die Organisation des „Nie wieder!“ für solche Kriege in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg und die Forderung nach einer Erneuerung all dieser Verpflichtungen. Weiter geht es um die Möglichkeit, dass die Täter einst vor einem Gericht stehen, wie die Nazimörder in Nürnberg, und verurteilt werden. Und später werden Gedenktage, Denkmale, literarische Verarbeitungen sowie Erinnerungen aller Art dazu kommen. Das aber ist schon alles, was die Menschheit angesichts solcher Gräueltaten tun kann. Und es ist das Höchste, was überhaupt denkbar ist. Doch selbst dieses Menschenmögliche passiert nur „vielleicht“ und bleibt eine vage Hoffnung. Aber sogar die eventuelle Realisierung all solcher Hoffnungen bringt den Toten keine Gerechtigkeit.

Und wie viele solche und noch schlimmere Gräueltaten durchziehen die menschliche Geschichte! Massenmorde, Massengräber, viel hundertfach, vergessen und überbaut, darunter Kinder, immer wieder Kinder. Wir leben immer mit Tätern, die die Opfer vergessen machen wollen, und mit Siegern, die sie verhöhnern. Wir leben mit vergessenen Schandtaten und vergessener Gerechtigkeit. Was heißt da Hoffnung? Kann sich Hoffnung je mit dem Menschenmöglichen zufriedengeben? Muss es nicht um eine Gerechtigkeit gehen, die weit über solches Menschenmögliche hinausreicht? Für nichts weniger als das brauchen wir, so meine persönliche These, so etwas wie „Gott“. Und wir müssen darauf bestehen, dass es so

jemanden gibt. In der Bibel ist diese Frage vom ersten ermordeten Menschen, von Abel an, der von Kain totgeschlagen wird, durchgängig mit im Spiel. Gibt es Hoffnung für Abel? Was ist das, was wäre das für ein Gott, der solche Gerechtigkeit bringt? Jedenfalls wäre das ein Gott, an den ich heute glauben kann.

2.

Um was für eine Hoffnung, und damit um was für einen Gott es in der Bibel geht, lässt also in Umrissen schon die Erzählung vom ersten Mord der Geschichte erkennen, die über Kain und Abel (Gen 4)¹. In ihr deckt Gott bereits vor der Mordtat im Gespräch mit dem Täter dessen Motive auf und sagt ihm, was er tun soll und was nicht (V. 6f). Nach dem Mord erinnert Gott sich an den Ermordeten und sorgt dafür, dass mit dem Täter angemessen verfahren wird (V. 9ff). Und die Erzählung als solche ermöglicht es bis heute, dass der Vorgang in der Erinnerung bleibt und immer wieder zur Sprache kommt. Dazu gehört dann auch die Frage nach Hoffnung für den Erschlagenen, für Abel.

Zugleich gibt es in der Erzählung Züge, die das Gottesbild der Schrift im Ganzen bestimmen. Der Gott, von dem hier erzählt wird, handelt beispielsweise keineswegs allein. Er wirkt durch Menschen und zeigt sich nur so. Es geht beim Tun Gottes fast immer um das, was Menschen tun, was sie tun sollen und tun können. Gott erweist sich dabei durchgehend als rettender Gott, aber was er an Rettung und damit auch an Hoffnung auf weitere, zukünftige Rettungen bringt, geschieht durch Menschen. Ein Psalmwort wie das Folgende bringt genau das auf den Begriff:

- 20 Durchs Meer geht dein Weg,
und deine Pfade durch große Wasser –
doch deine Spuren sind nicht erkennbar.
- 21 Du hast dein Volk geführt wie eine Herde –
durch die Hand von Mose und Aaron².

1 Dazu Kessler: Ethik 2017, 112ff.

2 Bibeltexte hier und im Folgenden jeweils in eigener Übersetzung; oftmals in Anlehnung an die von Bail u. a.: „Bibel in gerechter Sprache“ 2011.

Nach der Aussage von Psalm 77,20 hat Gott also ausgerechnet bei *der* Befreiungstat, die ihn wie keine andere auszeichnet, bei der Herausführung seines Volkes aus Ägypten, dem Exodus, keine Spuren hinterlassen. Und man kann nicht nur, man muss diese Aussage ganz grundsätzlich nehmen: Denn schon die Fortsetzung in V. 21 macht solche Grundsätzlichkeit eindeutig: Wenn und weil Gott durch Mose und Aaron gehandelt hat, sind für menschliche Augen auch nur diese beiden als Handelnde erkennbar. Das Wirken Gottes in dieser Welt interlässt also keine Spuren. Dass hinter den agierenden Menschen eine andere Größe steht und Gott sich der handelnden Menschen bloß bedient, ist eine pure Behauptung.

Die radikale Unsichtbarkeit von Gott in all seinem Wirken ist also keine erst neuzeitliche Entdeckung. So sieht grundsätzlich der Glaube an einen einzigen und dazu gerecht wirkenden Gott in einer Welt voller Gewalt aus. Und man kann, ja man muss praktisch das ganze Alte Testament so lesen. Denn selbst die großen und bekannten Hoffnungsbilder für weltweiten Frieden, wie etwa Jes 2//Mi 4 („Schwerter zu Pflugscharen“), reden vom Tun Gottes, indem sie von einem veränderten Handeln von Menschen reden. Vor allem aber erzählt das Alte Testament von der Befreiungsgeschichte des Volkes Israel und von der Gabe der Tora an eben dieses Volk.

Dazu kommt, dass diese Hauptlinie des Tenach, also die Geschichte Gottes mit dem Volk Israel, zugleich voll von Hinweisen darauf ist, dass und was dies alles für die anderen Völker zu bedeuten hat. Damit ist in der Schrift bereits all das im Spiel, was bis heute das Menschenmögliche bezogen auf Kain und Abel und ihre vielen Nachfolger und Nachfolgerinnen ist. Denn man kann praktisch alles, was wir bis zum heutigen Tag für Abel und damit für all die vergessenen Ermordeten hätten tun können und so oft nicht getan haben, samt Anregungen dazu, dass und wie wir uns an sie dauerhaft erinnern können, bereits im ersten Teil der christlichen Bibel finden.

3.

Nun ist heute davon auszugehen, dass spätestens seit Friedrich Nietzsches Satz „Gott ist tot“³ kaum noch jemand in Philosophie und Wissenschaft mit so etwas wie Gott rechnet. Fast alles ernsthafte Denken sieht sich „Nach Gott“, wie ein Buchtitel von Peter Sloterdijk lautet. Und das ist nicht nur in Philosophie und Wissenschaft so – die ganze westliche Gesellschaft ist durch und durch a-theistisch. Erstaunlich ist insbesondere die Selbstverständlichkeit, mit der eine „Arbeitshypothese Gott“, um eine Formulierung von Dietrich Bonhoeffer aufzunehmen⁴, gar nicht erst in Betracht kommt. Das gilt selbst und gerade für die Kirche, und nicht nur, wenn es z. B. um Geld geht. Bestenfalls in dem Sonderbereich Religion ist das anders. Ob das aber Sinn macht, darum wird heftig gestritten. Dazu gehört u. a. die Frage, ob das, worum es religiöser Rede geht, ernsthaft Gott genannt werden kann⁵.

Nun kann man den neuzeitlichen Atheismus m. E. nicht als ernsthafte Auseinandersetzung mit der biblischen Gottesvorstellung ansehen, sondern lediglich mit einer Karikatur von ihr. Denn sie zielt im Kern nicht auf die Verbindung von Befreiung und (der dazu nötigen) Macht, um die es in der Bibel durchgängig geht, sondern auf die Macht pur. Sofern Gott Macht ist, gibt es danach Gott nicht. Eben wenn – und soweit – Gott als Macht erscheint, resp. wahrgenommen wird, gibt es ihn nicht.

Besonders klar – und einfach! – habe ich diesen Zusammenhang in einem Interview mit dem russischen Regisseur Kirill Serebrennikow formuliert gefunden: „Früher war an der Spitze aller Ordnungen“, sagt er darin, „als oberster Maßstab, ein einzelner Mensch, ein Mann. Ein König, ein Zar. Aber nach dem Zweiten Weltkrieg und der postindustriellen Revolution ist dieser König von seinem Thron gestoßen worden. Da oben ist jetzt niemand mehr. Gott ist tot, niemand ist *in charge*. Die Menschheit hat sich aus der Vertikalen in die horizontalen Systeme entwickelt.“⁶

Dieser unmittelbare Zusammenhang von menschlicher und göttlicher Herrschaft – so unmittelbar, dass man sich fragt, ob es überhaupt um Gott und nicht eigentlich nur um Putin geht – ist ja sehr lange auch

3 Nietzsche: Wissenschaft 1966, 126ff (Nr. 125).

4 Bonhoeffer: Widerstand 1998, 534.

5 Dazu etwa Crüsemann: Gott 2022, 34ff.

6 Serebrennikow: Gespräch 2022, 55.

für die christliche Theologie prägend gewesen, gerade auch im Protestantismus. Kein anderer Text hält die Tatsache, dass es bei Gott um Macht geht, so prominent und bestimmend bis heute fest, wie das in jedem Gottesdienst gesprochene Apostolikum. Es beginnt bekanntlich mit dem Satz „Ich glaube an Gott, den Allmächtigen“. Neben der Entfernung Israels aus dem christlichen Credo⁷ ist das die stärkste und wirksamste Änderung gegenüber der Bibel. Denn so viel Macht auch Gott in der Bibel zugeschrieben wird, allmächtig ist er nicht. Das ist ein unbiblischer und zwar ein eindeutig nachbiblischer Begriff.

Ich möchte die These vertreten, dass der Gott der christlichen Normal-Theologie ein Götze ist. Und dass dieser Götze den Zugang zum biblischen Gott verstellt. Wenn sich die eben genannten Züge des Credo noch mit der christlichen Aufhebung des Bilderverbots verbinden, dann kommt es dazu, dass die europäische Malerei Gott als alten Mann mit Bart im Himmel darstellt. Gegen einen solchen Götzen kann man nur Widerstand leisten. Und es ist kein Zufall, dass diese europäische Geschichte auf Auschwitz und Hiroshima zuläuft, was beides unsere Situation bis heute prägt. Einen allmächtigen oder gar allesbestimmenden Gott kann es nicht geben und, wichtiger noch, es darf ihn nicht geben.

Nun gibt es insbesondere seit dem Holocaust theologische Neuansätze, in denen das Judentum und damit die Bibel neu entdeckt worden sind und damit auch der Gott der Bibel. Und sie haben selbst die sonst überaus kritischen Nachbarwissenschaften beeinflusst, man denke nur an Jan Assmanns Entdeckung des Exodus und seiner Folgen⁸. Dennoch bleibt das Problem der übergroßen Macht Gottes. Sie verhindert m. E. gewichtige Neuansätze und stoppt jeden neuen Denkweg im Ansatz. Das zeigt sich besonders deutlich bei Jürgen Habermas. In seinem zweibändigen Werk „Auch eine Geschichte der Philosophie“ geht es im 1. Band um „die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen“⁹. Sein Ausgangspunkt dafür ist die sogenannte „Achsenzeit“ (175ff) und der Vergleich der „Weltbilder“ in ihr (307ff). Dazu gehört – man muss sagen endlich – das Kapitel „Die Abkehr des jüdischen Monotheismus vom Heidentum“ (327–360). Die abendländische Denkgeschichte, um die es ihm in dieser neuar-

7 Dazu bes. Skarsaune: Christologie 1999.

8 Assmann: Exodus 2015.

9 So der Untertitel von Bd. 1.

tigen Philosophiegeschichte geht, hat damit endlich zwei Ausgangspunkte gewonnen, neben dem griechischen bei den Vorsokratikern auch einen beim hebräischen Monotheismus.

Doch Habermas' Sicht bleibt zwiespältig. Auf der einen Seite sieht er in erstaunlicher Klarheit – und nur partiell gedeckt durch Assmanns Buch über den Exodus¹⁰, auf das er sich mehrfach ausdrücklich bezieht – nicht nur die Bedeutung der Verbote von Bildern und Nennung des göttlichem Namens (332), sondern die Bedeutung von Gottes „befreiender Gerechtigkeit“ (337) für die mosaischen Gesetze mit ihrem verfassungsgebenden Charakter (338). Deswegen konnte Spinoza „der erste Verteidiger einer säkularen Demokratie“ werden, der für die „vernunftrechtliche Begründung einer modernen Republik auf das Beispiel des alten Israel und der mosaischen Gesetze zurückgreifen konnte“ (338).

Damit ist Habermas doch eigentlich schon da, wo er sich heute sieht. Gäbe es da nicht noch die andere Seite. Nach der ist bereits in alttestamentlicher Zeit die politische Herrschaft zwar prophetisch kritisiert, gleichzeitig damit aber ihr Modell auf Gott übertragen und eben dadurch ins Riesenhafte gesteigert worden (330). Beim biblischen Gott gehe es um die „ins Unendliche gesteigerte Macht einer der Anschauung entzogenen Person“ (331). Es geht bei Gott, so Habermas, angeblich immer um die „Sphäre einer welttranszendenten Macht“ (331)¹¹.

4.

Der biblische Gott ist nun aber primär nicht durch Macht, sondern durch Befreiung gekennzeichnet. Und deren Kern sehe ich in folgenden drei Inhalten: Exodus / Befreiung; Tora / Gebot und Recht; Eschatologie / endgültige Rettung. Paulus meint nichts anderes, wenn er von den drei Größen Glaube, Liebe und Hoffnung spricht (1 Kor 13,13).

10 Assmann: Exodus 2015.

11 Das wird dann mit wirklichen Fehlinterpretationen von Hiob und Gen 22 unterstrichen.

Exodus / Befreiung

Die wichtigste Definition Gottes in der Bibel ist eine Selbstdefinition, und sie steht am Beginn des Dekalogs, und damit am Moment des Übergangs von der Exoduserzählung zur Gabe der Tora. Gott beginnt am Sinai so zu reden:

Ich bin Adonaj, bin dein Gott, weil ich dich aus dem Land Ägypten, aus dem Haus der Sklavenarbeit herausgeholt habe (Ex 20,2).¹²

Gott stellt sich also hier mit seinem Namen vor und mit dem Verweis auf die von ihm vollbrachte Befreiungstat. Diese ist es, auf der die Beziehung zu den Angeredeten, also zum Volk Israel, gründet. Es ist dieses „dein Gott“. Es ist damit die Befreiung aus Ägypten, die alle folgenden Ansprüche Gottes begründet. Sie trägt offenkundig Gottes Autorität und macht damit Gottes Gottsein aus. Es ist nur die Befreiung, auf die hier verwiesen wird, und es ist nicht die Macht, nicht die Stärke, nicht die Herrschaft, und schon gar nicht so etwas wie Allmacht. Wenn man aus dem Namen Gottes, mit dem er sich hier vorstellt, den „Herrn“ macht, wie es in den meisten deutschen Bibelübersetzungen bis heute geschieht, wird alles falsch. Natürlich spielt die Macht eine Rolle. Gott hat sich als stärker als die Großmacht Ägypten und ihr Militär erwiesen. Und daher spielt z. B. die Furcht vor dieser Gottheit durchaus immer wieder eine Rolle. Aber Gott selbst bezieht sich gerade nicht darauf. Gott gründet alles, was er / sie dem Volk Israel als den von ihm / ihr Befreiten zu sagen hat, nicht auf die Macht, sondern allein auf die Freiheit.

Daraus folgt für mich theologisch: Wo Gott ist und wirkt, geschieht Befreiung, damit ereignet sich Freiheit. Nur wo Befreiung geschieht, ist Gott, und überall wo Freiheit ist, ist Gott. Das durchzieht und bestimmt die ganze Bibel¹³. Der Prophet Amos sagt, dass genau das für alle Völker gilt, wenn er in Am 9,7 formuliert: „Habe ich nicht Israel aus Ägypten heraufgeführt und die Philister aus Kaftor und Aram aus Kir?“ Der Gott Israels ist zugleich Gott aller Völker, und ist überall durch sein befreiendes Tun bestimmt und erkennbar. Noch einmal deutlich gefragt: Wenn und wo Gott statt durch Befreiung durch Macht bestimmt ist, wo das Glau-

12 Übersetzung für den Deutschen Evangelischen Kirchentag 1995.

13 Dazu z. B. Crüsemann: Exodus 2014, 205–221.

bensbekenntnis in jedem Gottesdienst mit dem Glauben an Gottes Allmacht beginnt, geht es da nicht eher um einen Götzen, dem man nur widerstehen kann?

Tora / Gebot und Recht

Mit dem zitierten Vers aus dem Anfang des Zehnwords beginnt die Gabe der Tora (Ex 20,2). Und nach dem Dekalog kommt dann als erstes das sogenannte Bundesbuch (Ex 20,22–23,33), auf dessen Grundlage der Bundschluss in Ex 24 erfolgt. Man kann in ihm drei Gruppen von Geboten unterscheiden, die gemeinsam den Willen des befreienden Gottes ausmachen.

- Da sind einmal die theologischen und religiösen Kernsätze. Dazu gehört vor allem das Verbot der Verehrung anderer Gottheiten, das die gesamte Komposition prägt: Anderen Gottheiten soll man nicht opfern (22,19), ihre Namen nicht in den Mund nehmen (23,13), sich nicht vor ihnen verbeugen (23,24), sie nicht anbeten (23,32f). Bleiben bei der geschenkten Freiheit, sie durch nichts Anderes zu verstellen, ist der inhaltliche Sinn. Diesen Kern ergänzt dann u. a. eine religiöse Zeitstruktur, also die großen Jahresfeste (23,14ff) und die Ruhe an jedem siebten Tag, also der Sabbat, aber auch das Sabbatjahr (23,10f).
- Das zweite sind Schutzbestimmungen für die sozial schwächsten Glieder der Gesellschaft. Dabei spielt das Fremdenrecht eine besondere Rolle. Es rahmt in Ex 22,20 und 23,9 den Teil, in dem es auch um Witwen und Waisen (22,21–23) sowie um Arme (22,24ff; 23,3,6), aber auch um den Schutz von Tieren (23,4f) geht. Rechtlich sollen diese Sätze offenkundig als steuernde Prinzipien für das gesamte positive Recht fungieren. Sie entsprechen damit sowohl inhaltlich wie rechtstheoretisch dem, was in der Neuzeit in den Menschenrechten Gestalt gewonnen hat. Zu ihrer Begründung wird nachdrücklich an den Exodus erinnert (22,20; 23,9).
- Mit diesen Geboten verbindet sich als Drittes eine Sammlung von eigentlichen Rechtssätzen, die in Form und Inhalt dem entsprechen, was wir aus den altorientalischen Rechtskorpora, wie etwa dem Kodex Hammurabi, kennen. Es geht um wirkliches Recht, das in Rechtsverfahren angewendet werden soll und also unserem positiven Recht

entspricht. Hierzu gehören neben Todes- und Sklavenrecht besonders Regelungen für Körperverletzungen und Eigentumsdelikte. Es liegt auf der Hand, dass ein derart konkretes Recht auf das engste mit den damaligen Lebens- und Sozialverhältnissen verbunden ist; es soll ja die dort auftretenden alltäglichen Konflikte lösen helfen. Diese Gesetze heute wörtlich anzuwenden, würde bedeuten, sich wie die Taliban zu verhalten und z. B. Sklaverei für göttlich geboten zu halten. Die Notwendigkeit einer sozialgeschichtlichen Interpretation, die die Differenz der Lebenswelten durchgängig in den Blick nimmt, zeigt sich hier besonders deutlich. Ein Beispiel ist Ex 21,18ff mit der Bestimmung einer finanziellen Entschädigung bei einer schweren Körperverletzung. Diese Regel lässt das durchgängig zugrundeliegende Prinzip des biblischen Strafrechts erkennen: Die Geschädigten sollen vom Täter entschädigt werden, damit durch diesen Ausgleich Versöhnung und ein zukünftiges friedliches Miteinander ermöglicht wird. Dass die Strafe nicht wie etwa im römischen Recht an den Staat zu zahlen ist (oder gar wie dann in der Neuzeit in Freiheitsentzug besteht), sondern dass die Strafe als Wiedergutmachung an das Opfer ergeht, ist für das Verständnis der „Strafen“ Gottes in der Bibel von großer Bedeutung, ebenso wie für heutige Überlegungen zu einer humanen Weiterentwicklung des Strafrechts.

Entscheidend ist nun, dass diese drei unterschiedlichen thematischen Gruppen als gemeinsame Forderung Gottes auftreten. Die Einheit Gottes bewirkt also, dass die Gottesbeziehung nicht nur am religiösen Verhalten hängt, sondern mit gleichem Gewicht in der Praktizierung von Recht und Gerechtigkeit in allen ihren Aspekten. Von Gott trennt nicht nur religiöses Fehlverhalten, etwa die Verehrung anderer Gottheiten oder die Verletzung traditioneller religiöser Pflichten wie der Einhaltung von Festterminen oder der Ablieferung von Abgaben, sondern ebenso die Beeinträchtigung des Rechts von Fremden und Armen. Und das nicht nur grundsätzlich und als ethisches Ziel, sondern in der Realität des Alltags und im konkreten Recht.

Aus der weiteren innerbiblischen Geschichte der Tora¹⁴ nenne ich hier als einziges Beispiel die Bestimmungen zu Politik und Wirtschaft des Deuteronomiums. Neben dem Königsgesetz in Dtn 17,14ff, das Regeln zur Einsetzung und zu den Grenzen der Macht des Königs enthält und so den

14 Dazu Crüsemann: Tora 2005, 235ff.

damaligen Staat dem Recht unterwirft, finden sich Bestimmungen zu allen wichtigen gesellschaftlichen Institutionen, wie dem Rechtswesen (16,18ff; 17,8ff), zu Priestern und Propheten (18) und zu Krieg und Militär (20). Diese politischen Gesetze bilden eine Art Verfassung und haben wirkliche Parallelen eigentlich erst in neuzeitlichen Verfassungen mit ihrem Versuch, Freiheit politisch und rechtlich zu organisieren und festzuschreiben. Hinzu kommt eine massive Ausweitung des Armenrechts zu einer Art umfassendem sozialem Netz. Dazu gehört ein regelmäßiger Schuldenerlass (15,1ff), das Zinsverbot (23,20f), die Umwandlung des traditionellen Zehnten in eine Sozialsteuer für den Unterhalt der Randgruppen in Israel (14,22ff; 26,12ff). Alle diese Sozialgesetze binden mit der stets wiederholten Formel „damit dich Jhwh, dein Gott, segne in allem Tun deiner Hand, das du verrichtest“ (14,29; vgl. 15,18; 16,15; 23,21; 24,19) den Segen Gottes an die Partizipation der Ärmern und Landlosen am Reichtum des Landes. Es geht um einen Kreislauf des Segens, der die rechtlich gesicherte Teilnahme aller am Reichtum des Landes mit zukünftigem Segen Gottes verbindet.

Eschatologie / endgültige Rettung

Spätestens durch das babylonische Exil waren alle politischen Gestalten der Freiheit, wie sie bis dahin mit der Chiffre des Exodus verbunden waren, hinfällig. Am Ende des 2. Königsbuchs steht die Aufhebung des Exodus (2 Kön 25,26), und die im Exil gebeteten Klagelieder enden mit der Frage. „Hast du uns völlig verworfen?“ (Klgl 5,22). Wenn Israel trotzdem an seinem befreienden Gott festhält, so war das nur möglich, weil ganz neue Gestalten des Exodus entstanden, in der die Freiheit zur Hoffnung wurde. Ein Beispiel steht in Jes 43,16–19:

- 16 So spricht Gott, erschaffend im Meer einen Weg und in starken Wassern eine Straße:
- 17 Ausziehen lässt Gott Wagen und Pferd, Macht und Stärke: Sie werden sich zusammen hinlegen und nicht mehr aufstehen, sie verlöschen, wie ein Docht erlöscht.
- 18 Denkt nicht an das Frühere, und auf die Vorzeit achtet nicht!
- 19 Siehe, ich mache Neues, jetzt sprießt es auf, erkennt ihr es nicht? Ja, ich mache in der Wüste einen Weg, in der Einöde Wasserströme.

Dieser neue, Erde und Natur völlig umgestaltende Exodus ist eine von vielen Gestalten des Versprechens eines kommenden Heilshandelns Gottes. Alles was in der Gegenwart Probleme bringt und nicht funktioniert, wird neu. Das neue Herz und der neue Geist, ein neuer gerechter messianischer König, neues Leben aus den Gräbern, eine neue Erde und ein neuer Himmel, das Reich Gottes. Nur mit dieser Hoffnung auf die endgültige Befreiung kann es den Glauben an eine einzige und gerechte Gottheit mitten in dieser Welt voll Ungerechtigkeit geben.

Denn diese Hoffnung verändert schon die Gegenwart. Alles was heute schon und oft als Widerspruch zu anderen Erfahrungen als glückhafte Rettung erlebt wird, wird damit zur Vorausnahme des endgültigen Glücks. Jede Wundergeschichte kann und will das zeigen. Es ist dieses Vertrauen auf das Ausstehende, auf den künftigen Advent, der bereits die Gegenwart verändert und prägt.

Zwei Folgerungen

Aus diesen Kernpunkten ergeben sich für mich zwei Folgerungen. Die eine betrifft das Verhältnis zur Macht. Meine Kernthese dazu lautet: Gottes Macht kommt bei allem, was über Gottes Handeln erzählt wird, nur jeweils so weit in Sicht, als es für den jeweiligen Zweck nötig ist. Also niemals als Selbstzweck und schon gar nicht als Allmacht. In allen Aussagen und Erzählungen tritt sie nie allein in den Blick. Es gibt wichtige Texte, die sie ganz reduzieren, und zurücknehmen auf das Wort oder sogar auf das Schweigen (so in 1 Kön 19,12).¹⁵

Die damit eng verbundene zweite Folgerung betrifft die Aussagen über Gewalt, die von Gott ausgeht. Zum Verständnis ist eine starke Differenzierung nötig und zentral. Ich nehme jetzt nur das Thema auf, das sowohl bei Habermas wie auch sonst eine besonders große Rolle spielt: Gott als Richter, der in dieser Rolle auch massiv straft. Kann man, wenn das so ist, Gott auf das positive Tun der Befreiung wie im Exodus reduzieren? Ich behaupte: ja. Denn da, wo Gott als Richter erscheint, geht es einmal immer um Rettung derer, die Unrecht erleiden. Es geht nie zuerst um Bestrafung der Schuldigen. Die Bibel denkt immer von den Opfern her und

15 Wo aus der „Stimme des Schweigens“ (*qol d'mama*) nicht – wie weithin üblich! – ein „Säuseln“ o.ä. werden sollte.

nicht von den Tätern (anders als Kirche und Theologie bis heute, man denke etwa an die sogenannte Rechtfertigungslehre¹⁶).

Und was die Bestrafung der Täter angeht, so muss man zum anderen zum Verständnis vom biblischen Strafrecht ausgehen. Da geht es immer um so etwas wie einen Täter-Opfer-Ausgleich¹⁷. Dazu kommt, dass ein Endgericht mit ewigen Höllenstrafen ganz unbiblisch ist. Was etwa bei Dante über dem Eingang zur Hölle steht, das berühmte „Lasst alle Hoffnung fahren“¹⁸, widerspricht massiv der Lehre des Paulus, nach dem die Hoffnung zu dem gehört, was bleibt (*ménei*, so in 1 Kor 13,13), also gerade kein Ende findet.

5.

„Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir vom Acker her“, mit diesen Worten reagiert Gott auf die erste Bluttat, die an Abel (Gen 4,10). Selbst wenn rechtlich damals mehr möglich gewesen wäre als in einem solchen Fall (bei Mord zwischen zwei Brüdern ist offenbar, wie sich in 2Sam 14,13 zeigt, allein Verbannung üblich) – wäre damit dieser Schrei erledigt? Sind durch das Urteil von Nürnberg oder durch entsprechend andere Verurteilungen von Tätern die Schreie der im Holocaust oder sonst Ermordeten erledigt?

„Gott forscht nach, wessen Blut gewalttätig vergossen wurde, erinnert sich an sie, vergisst den Schrei der Gequälten nicht“ (Ps 9,13). Das ist die Hoffnung, die sich auf den Gott Israels in diesem Bereich richtet. Und das, was hier von Gott erwartet wird, ist neben der Schöpfung das einzige, was er allein tut und allein tun muss. Die Macht über den Tod, die dazu nötig ist, die Macht, die Gestorbenen und Getöteten zu erwecken und ihnen endlich Gerechtigkeit zu bringen, wird ihm zugeschrieben, seit Israel etwa in der Zeit Elias gelernt hat, dass es nur mit dem Gott Israels als einem und dem einzigem überhaupt zu tun hat.

16 Vor allem Jürgen Moltmann hat immer wieder darauf hingewiesen, dass „die Rechtfertigungslehre ... opfervergessen“ und damit „täterorientiert“ ist (so z. B. in Moltmann: Interview 2017, 505).

17 Dazu o. S. 19 und Crüsemann: Tora 2005, 198f.

18 Dante: Göttliche Komödie I,3,9.

Um Gottes Macht über den Tod zu verstehen, ist die Erkenntnis entscheidend, dass diese Hoffnung ein Abkömmling von der Erfahrung des Exodus ist. Es geht dabei durchgängig um Befreiungstheologie. Denn in den vielfältigen Bildern eschatologischer Hoffnung auf Überwindung des Todes, die es im Alten Testament und dann erst recht in den zwischen-testamentlichen Schriften gibt, ist das Bild von besonderem Gewicht, in dem der Exodus in veränderter Gestalt zu einer neuen Hoffnung wird, die dann gerade auch den christlichen Glauben entscheidend bestimmt:

Siehe, ich öffne eure Gräber und führe euch heraus aus euren Gräbern als mein Volk und bringe euch ins Land Israel. Und ihr werdet erkennen, dass ich Jhwh bin, wenn ich eure Gräber öffne und wenn ich euch aus euren Gräbern heraufführe... (Ez 37,12f)

Der neue Auszug des Volkes aus dem Exil wird hier mit eindeutiger Exodusterminologie beschrieben, aber zugleich als Herausführung aus den Gräbern bezeichnet. Es geht in diesen Worten um die Hoffnung des Volkes. Wenn es unmittelbar vorher heißt: „Vertrocknet sind unsere Gebeine, zunichte ist unsere Hoffnung, wir sind abgeschnitten“ (V. 11), so ist das typische Psalmensprache. Die vertrockneten Gebeine kommen in vielen Klagen vor (z. B. Ps 22,16; 102,12 u. a.). Aber der Prophet wendet dieses Bild um in eine der größten Visionen der Bibel. Geführt auf ein Feld voller Totengebeine, was eben das im Exil hoffnungslose Volk ausmacht, wird der Prophet genötigt, über diesen Totengebeinen zu prophezeien. Und dann rücken sie zusammen, ein Knochen zum anderen, Fleisch wächst und Haut zieht sich über sie, und dann kommt der Geistwind von allen vier Himmelsrichtungen und sie bekommen Leben und stellen sich auf die Füße.

Es ist das Bild einer Totenerweckung. Aus den Gräbern heraus vollzieht sich ein völlig neuer Exodus. Und dieses Bild wird für die jüdische wie dann für die christliche Eschatologie das Grundbild der Auferstehung der Toten. Es gibt ja viele Bilder von der Überwindung des Todesgeschicks, man denke an die Entrückung in den Himmel, an die Hand Gottes, die mich festhält, an das Weiterleben der „Seele“, an die Wiederbelebung kürzlich Gestorbener wie in den Wundererzählungen von Elia oder Jesus. Das Bild der Totenerweckung stammt in seiner Drastik und unrealistischen Realistik aus dieser ezechielischen Vision und reicht bis in die große abendländische Malerei. Es ist eine Version des Exodus, die – nicht nur für das Christentum – zur Grundchiffre des neuen Lebens im alten, des Herausgeführt-Werdens in die Freiheit mitten in allen Unfreiheiten