



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2018

**Gott denken, ohne ihn zu nennen : einige nichtexplizite Denkformen
alttestamentlicher Theologie**

Schmid, Konrad

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-158443>
Book Section

Originally published at:

Schmid, Konrad (2018). Gott denken, ohne ihn zu nennen : einige nichtexplizite Denkformen alttestamentlicher Theologie. In: Grosshans, Hans-Peter; Moxter, Michael; Stoellger, Philipp. Das Letzte - der Erste : Gott denken : Festschrift für Ingolf U. Dalferth zum 70. Geburtstag. Tübingen: Mohr Siebeck, 339-350.

Das Letzte – der Erste

Gott denken

*Festschrift für Ingolf U. Dalferth
zum 70. Geburtstag*

herausgegeben von

Hans-Peter Großhans, Michael Moxter
und Philipp Stoellger

Mohr Siebeck

HANS-PETER GROSSHANS, geboren 1958 (Professor für Systematische Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster).

MICHAEL MOXTER, geboren 1956 (Professor für Systematische Theologie mit den Schwerpunkten Dogmatik und Religionsphilosophie an der Universität Hamburg).

PHILIPP STOELLGER, geboren 1967 (Professor für Systematische Theologie: Dogmatik und Religionsphilosophie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg).

ISBN 978-3-16-156091-0 / eISBN 978-3-16-156366-9

DOI 10.1628/978-3-16-156366-9

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

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

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

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
HANS-CHRISTOPH ASKANI	
Ist die „Ohnmacht Gottes“ eine theologische Lösung?	1
STEFAN BERG	
Ärgernis und Torheit. Jesus Christus als Ereignis der Störung der Unterscheidung von Gott und Mensch	19
BRIGITTE BOOTHE	
Warten, Wünschen, Hoffen. Ein psychoanalytischer Rundgang	41
PIERRE BÜHLER	
Gott denken – immer nur gebrochen. Fragmentarische Überlegungen zu Blaise Pascals Pensées	67
JÖRG DIERKEN	
Selbstkonstruktion des Absoluten und Spannungen im System. Hegels Systemkonzept im Werden	79
THOMAS ERNE	
„Theodizee goes Hollywood“. <i>Bruce Allmächtig</i> und die Popularisierung der Theodizee im Block-Buster Format	95
ELISABETH GRÄB-SCHMIDT	
In Tempus Praesens: Die Zeit als Horizont von Sein	105
HANS-PETER GROSSHANS	
Das Apriori in der evangelischen Theologie	127
ERIC E. HALL	
Eternal Contingency	141
EBERHARD HERRMANN	
Begriffliche Voraussetzungen verantwortlicher Rede über Gott in einer pluralistischen Gesellschaft – ein philosophischer Essay	165

REBEKKA ALEXANDRA KLEIN Gottes Verheißung – Abgrund des Glaubens. Ein Versuch über Theologie als Subversion Gottes	179
SIMO KNUUTTILA Realism in Coakley, Dalferth and Early Christian Mysticism	193
DIETRICH KORSCH An Gott denken. Eine theologische Meditation	207
CHRISTOF LANDMESSER Mit Paulus Gott denken	221
JEAN-LUC MARION Remarques sur l'utilité en théologie de la phénoménologie	243
ANSELM K. MIN How <i>Not</i> to Think God: Aquinian Reflections on the Coherence of Panentheism	257
MICHAEL MOXTER Gott in Differenzgedanken gefasst	281
HARTMUT VON SASS Hoffnung, mit Optimismus!	297
STEPHAN SCHAEDE Lebt Gott?	315
KONRAD SCHMID Gott denken, ohne ihn zu nennen. Einige nichtexplizite Denkformen alttestamentlicher Theologie	339
PHILIPP STOELLGER Gott als Medium und der Traum der Gottunmittelbarkeit	351
ELEONORE STUMP Atonement and Sacrifice	395
HANS WEDER Konturen der Kreativität. Gott denken – im Anschluss an Paulus	415

CLAUDIA WELZ	
Das Gebet als Schlüssel zur Gotteserkenntnis?	
Anselm von Canterburys Proslogion	443
Bibliographie Ingolf U. Dalferth	467
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	497
Namensregister	501

Gott denken, ohne ihn zu nennen

Einige nichtexplizite Denkformen alttestamentlicher Theologie

KONRAD SCHMID

I. Gott als expliziter und impliziter Gegenstand der Bibel

„Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“¹ Gilt das auch von Gott? Die Antwort der Theologie auf diese Frage lautet ja und nein zugleich, wenn man sich etwa an Karl Barth² und Rudolf Bultmann³ hält. Sie lautet aber auch ja und nein aus der Sicht der Bibel. Ihre Bücher sprechen vielfach von Gott, aber das Buch Esther etwa erwähnt Gott überhaupt nicht.⁴ Gleichwohl ist es Teil des biblischen Kanons. Es schweigt über Gott, ist aber doch als Schrift gelesen, wahrgenommen und verstanden worden, die indirekt von Gott zeugt.

Auch literarisch weniger umfangreiche Denk- und Sprachformen in der Bibel⁵ lassen eine eigentümliche Ambivalenz bezüglich der Rede von Gott erkennen. Auf der einen Seite können einzelne Texte der Bibel sehr direkt und explizit von Gott, ja im Sinne Bultmanns sogar „über“ Gott reden. Am unbefangenen in dieser Hinsicht sind möglicherweise die deuteronomistischen Deutetexte

¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a. M. 2003, Abschnitt 7.

² K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922; in: J. MOLTSMANN [Hg.], *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil I, München 1978, 197–218), 199: „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.“

³ R. BULTMANN, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (1925; in: DERS., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1958, 26–37), 26: „Versteht man unter ‚von Gott‘ reden ‚über Gott‘ reden, so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn; denn in dem Moment, wo es geschieht, hat es seinen Gegenstand, Gott, verloren. [...] Denn jedes ‚Reden über‘ setzt einen Standpunkt außerhalb dessen, worüber geredet wird, voraus. Einen Standpunkt außerhalb Gottes aber kann es nicht geben, und von Gott läßt sich deshalb auch nicht in allgemeinen Sätzen, allgemeinen Wahrheiten reden, die wahr sind ohne Beziehung auf die konkrete existentielle Situation des Redenden.“ Vgl. zu den religionsphilosophischen Voraussetzungen solcher Fragen I. U. DALFERTH, *Religiöse Rede von Gott*, *BevTh* 87, München 1981, 22, zum Problem des Schweigens von Gott 618–621.

⁴ Zur theologisch interpretierenden griechischen Fassung vgl. K. DE TROYER, *Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments*, *UTB* 2599, 2005, 26–48.

⁵ Vgl. J. JEREMIAS, *Theologie des Alten Testaments*, *GAT* 6, Göttingen 2015, 23–190.

in den geschichtlichen Büchern des Alten Testaments. So formuliert etwa die große Reflexion über den Untergang des Nordreichs Israel in 2.Kön 17,18–20:

„Und so wurde Jhwh sehr zornig auf Israel und entfernte sie von seinem Angesicht, nichts blieb übrig, als allein der Stamm Juda. [...] Und so verwarf Jhwh alle Nachkommen Israels, demütigte sie und gab sie in die Hand von Räubern, bis er sie von seinem Angesicht verstieß.“

Dieser Abschnitt kann Gott so thematisieren wie einen menschlichen Akteur: Gott wird „zornig“, er „verwirft“ und „verstößt“ Israel. Natürlich kann man fragen, wie solche Aussagen in ihrem Entstehungskontext wirklich verstanden worden sind. Auch antike Leser waren in der Lage, metaphorische von gegenständlicher Rede zu unterscheiden, namentlich im Blick auf Aussagen, die von Gott gemacht werden. Gleichwohl erstaunt die Direktheit solcher Texte. In entstehungsgeschichtlicher Hinsicht ist der Deuteronomismus geprägt vom geistigen Transfer von imperialen Königsaussagen des neuassyrischen Reichs, die auf Gott übertragen worden sind.⁶ Der Gott Israels erscheint im Gewand der neuassyrischen Königsideologie und handelt entsprechend auch wie ein König.⁷

Auf der anderen Seite finden sich im Alten Testament verschiedene literarische Formen, die sehr viel zurückhaltender von Gott sprechen.⁸ Besonders bemerkenswert sind jene Texte, die ihre Gedanken über Gott überhaupt nicht literarisch explizieren, sondern diese während des Leseprozesses gewissermaßen in einer neuen Dimension über der Textoberfläche entstehen lassen: Komplexe, untereinander verhängte Aussagen treiben über die von ihnen ausgelöste Rezeptionsdynamik eine Sinnperspektive hervor, die sich für die Leserschaft ergibt, die sich aber textlich nicht eigens niederschlägt. Das ist eine ausgesprochen bemerkenswerte Eigenart, Theologie zu betreiben, und sie ist wohl insbesondere für die Frage, wie sich die gegenwärtige Theologie biblisch inspirieren lassen kann, von großer Bedeutung. Im Folgenden sollen einige Beispiele solcher Herangehensweisen an Gott, ohne ihn explizit zu nennen, vorgestellt werden. Sie beanspruchen keinerlei Vollständigkeit, können aber als prägnante Beispiele impliziter Theologie im Alten Testament gelten.⁹

⁶ Vgl. E. OTTO, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, BZAW 284, Berlin / New York 1999; T. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History*, London 2005.

⁷ Vgl. ausführlicher K. SCHMID, *Anfänge politikförmiger Religion. Die Theologisierung politisch-imperialer Begriffe in der Religionsgeschichte des antiken Israel als Grundlage autoritärer und toleranter Strukturmomente monotheistischer Religionen* (in: A. LIEDHEGGER U. A. [Hg.], *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*, Zürich / Baden-Baden 2011), 161–177.

⁸ Vgl. JEREMIAS (s. Anm. 5).

⁹ Vgl. zur Unterscheidung von impliziter und expliziter Theologie in der Bibel und ihrer Problematik K. SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft*, ThSt(B) N.F. 7, Zürich 2013, 53–61.

II. Stereometrische Theologie im *parallelismus membrorum*

Besonders deutlich zeigt sich die literarische Strategie, Gott denkerisch gewissermaßen zu evozieren, ohne ihn explizit zu nennen, innerhalb der Poesie des Alten Testaments im sogenannten *parallelismus membrorum*, einer weitverbreiteten Formgebung besonders in den Psalmen und in der Weisheitsliteratur.¹⁰ Sie bezeichnet eine sprachliche Struktur, die zwei Vershälften so zueinander in Beziehung setzt, dass sie sich gegenseitig auslegen. Diese Auslegung wird nicht eigens expliziert, sondern lässt sich nur über das inhaltliche Zusammenspiel der beiden Vershälften erschließen. Dieses Verfahren erscheint nur auf den ersten Blick diffus und unbestimmt. Für die zu beschreibende Sache ist es – wie die nachstehenden Beispiele zeigen mögen – möglicherweise eine präzisere Ausdrucksform, als diese explizit zu benennen.

Im weisheitlichen Schrifttum finden sich zahlreiche Aussagen zum sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhang,¹¹ die traditionell oft als Beleg für ein alttestamentliches „Vergeltungsdogma“ herangezogen wurden. Sprachlich sind sie oft als *parallelismus membrorum* gestaltet:

„Wer wohlthätig ist, wird gesättigt, und wer zu trinken gibt, dem gibt man zu trinken.“
(Prov 11,25)

Hinter der hier beschriebenen Logik, so war die traditionelle Annahme, steht ein Gott, der Gutes mit Gutem und Böses mit Bösem vergilt.¹² Doch beachtet man die Parallelstruktur dieser Aussage, so wird deutlich, dass die Verbindung von Tun und Ergehen keineswegs nur oder vorrangig durch Gotteshandeln gesichert wird. Gott wird in diesem Spruch gar nicht genannt. Zwar mag man das in der ersten Vershälfte genannte דָּשָׁן *dšn* pu. „Gesättigt-werden“ als *passivum divinum* interpretieren, doch es lässt sich auch an soziale Interaktion denken, die diesen Vorgang gewährleistet. So jedenfalls legt es die zweite Vershälfte nahe, die durch die Verwendung der Wurzel רָוַח *rwḥ* hi./ho. „zu trinken geben“ / „getränkt werden“ an eine reziproke Handlung innerhalb der Gemeinschaft denken lässt. Zusammen gelesen sehen beide Vershälften göttliches und soziales Handeln als intrinsisch miteinander verbunden an. Durch den *parallelismus membrorum* wird die theologische Dimension des Spruches evoziert, ohne dass Gott explizit genannt wird.

¹⁰ Vgl. grundlegend dazu J. L. KUGEL, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History*, Baltimore 1981, repr. 1998.

¹¹ Vgl. B. JANOWSKI, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“ (in: DERS., *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn 1999, 167–191).

¹² Vgl. die forschungsgeschichtliche Diskussion bei K. KOCH, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? (in: DERS., *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Band 1*, Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103), bes. 65.

Ähnlich scheint der Folgespruch gedacht zu sein:

„Wer Getreide zurückhält, den verwünschen die Leute, wer es aber verkauft, dessen Haupt wird gesegnet.“ (Prov 11,26)

Die erste Vershälfte hat vor allem den sozialen Bereich im Blick, während die zweite eine theologische Dimension impliziert, die durch die Parallelstellung der beiden Hälften auch auf die erste Aussage zurückschlägt. Das „Verwünschen der Leute“ (יִקְבְּרוּ לְאִים *yqbbw l'wm*) erhält so eine theologische Legitimation.

Nachgerade im Sinne einer Klimax – die Sprüche werden in der Abfolge Prov 11,25–27 immer allgemeiner – formuliert Prov 11,27 in grundlegender Weise:

„Wer Gutes erstrebt, findet Wohlgefallen, wer aber nach Bösem trachtet, über den wird es kommen.“ (Prov 11,27)

Auch hier wird Gott nicht genannt, er ist aber der Sache nach in der zweiten Vershälfte impliziert, die ihn wiederum gedanklich in die erste einträgt.

Es scheint also eine Eigenart dieser poetischen Gestaltungsweise zu sein, Gottes Handeln im Hintergrund anzudeuten, ohne darüber explizit ein Wort zu verlieren. Man darf davon ausgehen, dass diese Darstellungsform auf einer theologischen Entscheidung beruht, die bewusst gewählt wurde, um der Komplexität und Uneindeutigkeit der Identifizierbarkeit von Gotteshandeln in der Welt Rechnung zu tragen. Prov 11,25–27 denkt Gott nicht als je und je in die Welt intervenierend, sondern beschränkt sich auf beobachtbare Prozesse, die in einer Weise beschrieben werden, dass sie eine Deutung auf Gott hin nicht erzwingen, sondern ermöglichen.

Man kann dieses Evozieren von Sinndimensionen stereometrisches Denken nennen:¹³ Interpretationen werden nicht textlich expliziert, sondern entstehen im Rezeptionsprozess der Leserschaft. In theologischer Hinsicht ist diese Eigenart biblischer Texte von entscheidender Bedeutung. Sie zeigen, dass bestimmte Sinnperspektiven eines Textes angemessen nur dargestellt werden können, indem man über sie schweigt. Gleichzeitig aber drängt der Leseprozess dazu, dass der Leser bestimmte Syntheseleistungen selbst vornimmt, die aber nicht auf einen bestimmten textlich identifizierbaren Sinn hin vereindeutigt werden können.

¹³ Vgl. dazu B. LANDSBERGER, Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt (in: DERS. / W. VON SODEN, Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt: Leistung und Grenze babylonischer Wissenschaft, Darmstadt 1965, 1–18), 17 (zuerst in: *Islamica* 2 [1926], 355–372, 371). Der Begriff der Stereometrie wurde daraufhin von G. VON RAD, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970, 42–53 aufgenommen; s. dazu auch A. WAGNER, Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur (in: DERS. [Hg.], *Parallelismus membrorum*, OBO 224, Fribourg / Göttingen 2007, 1–26), hier 11–13.

III. Implizite Theologie in der frühen Jeremiaüberlieferung und ihre graduellen Explizierungen

Ein Beispiel für eine Gott zwar nicht verschweigende, aber nur verhalten evozierende Theologie findet sich im Bereich der frühen Jeremiaüberlieferung.¹⁴ Es besteht aus drei Teiltextritten in Jer 1–6, die entstehungsgeschichtlich voneinander zu unterscheiden sind, literarisch aber zusammenhängen und unter sich ein Netzwerk bilden. In Jer 6,1 findet sich ein Wort des Propheten, das sich offenbar an die Landsleute Jeremias aus Benjamin richtet und diese zur Flucht aus Jerusalem angesichts der herannahenden babylonischen Militärmacht aufruft:

„Bringt euch in Sicherheit, ihr Benjaminiten, fort aus Jerusalem! Und blast den Schofar in Tekoa, und lasst Rauchzeichen aufsteigen über Bet-Kerem, denn von Norden blickt Unheil (רעה ר'ב) herab und großer Zusammenbruch (שבֹר גדול *šbr gdwl*).“

Es handelt sich hier um einen politischen Ratschlag, das herannahende Unheil – gemeint sind die Babylonier – wird dabei theologisch nicht näher gedeutet: Die Babylonier ziehen aus eigener Motivation und Kraft gegen Juda heran. Ob Gott als treibende Kraft hinter ihnen steht, wird in Jer 6,1 nicht gesagt, er bleibt unerwähnt. Die unexplizierte Situation, die fehlende theologische Explikation und die auffällige Hervorhebung der Benjaminiten lassen es als wahrscheinlich erscheinen, dass Jer 6,1 auf den Propheten Jeremia selbst zurückgeht.¹⁵ Befindet man sich mit Jer 6,1 an den Anfängen der Jeremiaüberlieferung, so ist hervorzuheben, dass auch aus zeitgenössischer prophetischer Warte offenbar keineswegs klar war, was es mit der babylonischen Bedrohung im beginnenden 6. Jh. v.Chr. auf sich hatte: Die unmittelbare Reaktion bestand zunächst darin, sich in Sicherheit zu bringen.

Eine theologische Interpretation des Heranziehens der babylonischen Militärmacht findet sich – textlich vorlaufend, aber entstehungsgeschichtlich offenkundig jünger – in Jer 4,6f:

„Erhebt ein Feldzeichen nach Zion hin, bringt euch in Sicherheit, bleibt nicht stehen, denn von Norden her führe ich Unheil (רעה ר'ב) heran und großen Zusammenbruch (שבֹר גדול *šbr gdwl*). Aus seinem Gestrüpp ist ein Löwe aufgesprungen, einer, der Nationen vernichtet, ist aufgebrochen, ist von seiner Stätte gekommen, um dein Land zu verwüsten; deine Städte werden verfallen, niemand wird mehr darin wohnen.“

Auch hier wird zur Flucht aufgerufen, doch das herannahende Unheil wird explizit als von Gott herbeigeführt interpretiert (Jer 4,6b: „von Norden her führe

¹⁴ Vgl. dazu grundlegend K.-F. POHLMANN, Die Ferne Gottes – Studien zum Jeremiabuch. Beiträge zu den „Konfessionen“ im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition (BZAW 179, 1989).

¹⁵ Vgl. H.-J. HERMISSON, Der Feind aus dem Norden (Jer 4–6): Zu einem Gedichtzyklus Jeremias (in: F. HARTENSTEIN U. A. [Hg.], Schriftprophetie. Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2004), 233–251.

ich Unheil heran“). Mit Bernhard Duhm kann man aufgrund des Sprecherwechsels vom Propheten zu Gott sowie der Abkehr von der poetischen Gestaltung annehmen, dass Jer 4,6b eine redaktionelle Ergänzung in seinem Kontext darstellt.¹⁶ Auf wen sie zurückgeht, lässt sich nicht genau bestimmen, doch dürfte sie aufgrund ihrer engen formalen und inhaltlichen Anlehnung an den Kontext in zeitlicher Nähe zum Grundtext formuliert worden sein. Außerdem wird sie der Sache nach – wie gleich zu zeigen sein wird – in Jer 1,13f vorausgesetzt.

Es besteht kein Zweifel, dass Jer 4,6f („denn von Norden her führe ich Unheil [רעה ר'ב] heran und großen Zusammenbruch [שבר גדול *šbr gdwl*]“) den älteren Aufruf in Jer 6,1 voraussetzt und interpretiert, wie die wörtlichen Aufnahmen (רעה ר'ב „Unheil“, שבר גדול *šbr gdwl* „großer Zusammenbruch“) bei gleichzeitiger Umprägung – Gott selbst ist es, der die Babylonier herbeiführt – zeigen. Das Unheil wird so als gottgewirkt interpretiert, doch gesteht Jer 4,7 dem babylonischen Heer nach wie vor ein gewisses Maß an eigener Aktivität und Initiative zu („Der Löwe ist aufgesprungen“).

Das herannahende Unheil nach Jer 4,6f hat also eine gottgeleitete und eine binnenweltliche Komponente: Die Babylonier machen sich auf, doch ihr Feldzug gegen Juda ist letztlich der Führung Gottes zuzuschreiben. Der Fortschritt der Überlieferungsbildung von Jer 6,1 zu Jer 4,6f geht also mit einem Prozess der Theologisierung einher, der in dem Ereignis der heranziehenden Babylonier einen Akt Gottes sieht.

Eine Kombination aus Jer 6,1 und Jer 4,6f findet sich schließlich in der Vision vom siedenden Kessel in Jer 1,13f:

„Und zum zweiten Mal erging das Wort Jhwhs an mich: Was siehst du? Und ich sprach: Ich sehe einen eingehitzten Kessel, und er neigt sich von Norden her. Da sprach Jhwh zu mir: Von Norden her wird das Unheil (רעה ר'ב) eröffnet über alle Bewohner des Landes.“

Diese Vision im Eröffnungskapitel des Jeremiabuches thematisiert vorlaufend zu Jer 4 und 6 ebenfalls das herannahende Unheil (רעה ר'ב), schweigt sich aber darüber aus, ob Gott dieses nun selbst wirkt oder nicht. Keinen Zweifel lässt die Vision aber daran, dass das Unheil über Juda Teil des Planes Gottes selbst ist. Insofern steht Gott gemäß Jer 1,13f hinter dem Unheil, die spezifische Formulierung des Textes ist aber so offen gewählt, dass die theologischen Differenzierungen von Jer 4,6f und 6,1 nicht überspielt werden.

Jer 1,13f; 4,6f und 6,1 bilden so ein Netzwerk theologisch unterschiedlich expliziter Aussagen über das Unheil, das Juda mit der hereinbrechenden babylonischen Militärmacht trifft. Der Zusammenhang dieser drei Aussagen zeigt sowohl die Interpretationsoffenheit der im Jeremiabuch niedergeschriebenen Prophetie als auch die unterschiedlichen theologischen Perspektivierungen, die diese Prophetie erlaubt. Man geht wohl nicht zu weit mit der Behauptung, dass die Überlieferungsbildung im Jeremiabuch die Genese seiner theologischen

¹⁶ B. DUHM, Das Buch Jeremia, KHC XI, Tübingen / Leipzig, 1901, 48.

Aussagen bewusst transparent gestaltet hat und so deutlich macht: Die theologische Interpretation bestimmter geschichtlicher Ereignisse ist weder diesen selbst inhärent, noch liegt sie Beobachtern offen zutage. Vielmehr muss sie schrittweise errungen werden, und es tut ihr kein Abbruch, wenn diese Schritte – Staunen und Erschrecken über die herannahenden Babylonier (Jer 6,1), das Erkennen von göttlicher Lenkung hinter diesen Ereignissen (Jer 4,6f) und eine ausbalancierende Synthese dieser Perspektiven (Jer 1,13f) – erkennbar bleiben und die Dynamik des historisch differenzierten und theologisch unterschiedlich explizierten Erkenntnisgewinnes so nachzeichnen.¹⁷

III. Erzählte Theologie ohne Gott als expliziter Handlungsträger: Die Josephsgeschichte

Die Josephsgeschichte in Gen 37–50¹⁸ ist in Bezug auf ihre theologischen Interpretationsdimensionen eine höchst bemerkenswerte, ja einzigartige Erzählung in der Bibel. Gott wird in ihr auf der Ebene der Erzählung selbst kaum je genannt.¹⁹ Ausnahmen finden sich nur in Gen 39,2–6.21–23²⁰ und 46,1–5²¹ – Passagen, die aber nicht zum literarischen Grundbestand der Josephsgeschichte zählen. Gottes Wirken wird in der Josephsgeschichte sonst nur als hintergründiges Geschehen evoziert: Joseph überlebt den Anschlag seiner Brüder, er wird nach Ägypten verkauft und gelangt dort in das zweithöchste Amt nach dem Pharao, was es ihm ermöglicht, seine Sippe während der siebenjährigen Hungersnot am Leben zu erhalten. Die Erzählung wird durch menschliche Akteure

¹⁷ H. NAJMAN, *The Vitality of Scripture within and beyond the Canon*, JSJ 43, 2012, 497–518.

¹⁸ Vgl. dazu im Einzelnen K. SCHMID, *Die Josephsgeschichte im Pentateuch* (in: J. GERTZ / K. SCHMID / M. WITTE [Hg.], *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, 2002, 83–118), hier 114–117; kritisch dazu R. G. KRATZ, *The Pentateuch in Current Research: Consensus and Debate* (in: T. DOZEMAN U. A. [Hg.], *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* [FAT 78], Tübingen 2011, 31–61), 52 Anm. 67; T. RÖMER, *The Joseph Story in the Book of Genesis: Pre-P or Post-P?* (in: F. GIUNTOLI / K. SCHMID [Hg.], *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles* [FAT 101], Tübingen 2015), 185–201.

¹⁹ Vgl. C. NIESSEN, *Der verborgene Handlungsträger – die Rede von Gott in der Josefsgeschichte* (in: S. GILLMAYR-BUCHER U. A. [Hg.], *Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres. Festschrift für Georg Hentschel, Erfurter theologische Studien 90*, Würzburg 2007), 323–357.

²⁰ Vgl. dazu F. EDE, *Die Josefsgeschichte. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung von Gen 37–50*, Berlin / Boston 2016, 103; RÖMER, *Joseph Story* (s. Anm. 18), 187–189, s. auch P. WEIMAR, „Jahwe aber war mit Josef“ (Gen 39,2). Eine Geschichte von programmatischer Bedeutung (in: DERS., *Studien zur Josefsgeschichte*, SBS 44, Stuttgart 2008), 61–124.

²¹ Vgl. K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 62f.

vorangetrieben, allerdings wirkt die Handlung novellenartig, so dass die Annahme einer hintergründigen Fügung nicht fernliegt. An einer Stelle im Eröffnungskapitel der Josephsgeschichte wird dies durch einen überraschenden Erzählzug besonders nahegelegt: In Gen 37,15–17 ist davon die Rede, dass sich Joseph auf dem Weg zur schicksalhaften Begegnung mit seinen Brüdern verirrt und auf einen Mann trifft, der ihm dann den Weg weist:

„Als er aber auf dem Feld umherirrte, traf ihn ein Mann, und der Mann fragte ihn: Was suchst du? Er sagte: Meine Brüder suche ich. Sage mir: Wo weiden sie? Der Mann sagte: Sie sind weitergezogen. Denn ich habe gehört, wie sie sagten: Wir wollen nach Dotan gehen. Da ging Joseph seinen Brüdern nach und fand sie bei Dotan.“

Dieser Erzählzug bringt die Handlung der Josephsgeschichte nicht weiter, sondern erscheint nachgerade überflüssig. Doch dürfte die von Benno Jacob und anderen²² vorgeschlagene Auslegung richtig sein, dass hier ein Hinweis auf einen Engel gegeben werden soll, der Joseph zu seinen Brüdern bringt. Eine vergleichbare Szene, in der ein nicht näher bezeichneter „Mann“ (שׂר יגֹס) auftritt, der offenbar ein engelhaftes Wesen ist, findet sich in Jos 5,13–15 (vgl. auch Gen 18,2; 32,25): Ein „Mann“ (שׂר יגֹס) spricht zu Josua, kurz vor der Eroberung Jerichos, und er stellt sich als Oberst der himmlischen Heerscharen vor. Mit diesem Motiv soll herausgestellt werden, dass Josephs Schicksal ganz in Gottes Hand steht, auch in seinen negativen Aspekten: Gott selber hat Joseph seinen Peinigern zugeführt.

Die Passage Gen 37,15–17 mag eine Ergänzung sein oder nicht, mit ihrer angedeuteten theologischen Dimension bleibt sie eine Ausnahme: Wie Gottes hintergründiges Wirken zu denken ist, muss sich die Leserschaft der Josephsgeschichte sonst selbst erschließen. Jedenfalls aber scheint die Josephsgeschichte ihren Leserinnen und Lesern die Ansicht nahelegen zu wollen, dass hinter allen konfuse und verwerflichen Handlungen der Menschen ein geheimer göttlicher Plan steht. Neben Gen 45,5–8 wird dies vor allem aus der die Erzählung abschließenden Aussage in 50,20 deutlich,²³ die Joseph an seine Brüder richtet: „Ihr zwar habt Böses gegen mich geplant, Gott aber hat es zum Guten geplant (הַשְׂבֵּחַ לַיהוָה הַשֶּׁבַח לַיהוָה), um zu tun, was heute zutage liegt: ein zahlreiches Volk am Leben zu erhalten“. Sie stellt die Irrungen und Wirrungen um Joseph und seine Brüder nun in einen größeren Zusammenhang.²⁴ Bemerkenswert an ihr ist vor allem ihre erzählerische Einbindung: Die Aussage, dass Gott

²² Vgl. B. JACOB, *Das erste Buch der Tora: Genesis*, Berlin 1934, 703; J. EBACH, *Genesis 37–50*, HThK.AT, Freiburg i. Br. 2007, 84f; Ede, *Josefsgeschichte* (s. Anm. 20), 29.

²³ Zu Gen 50,19 vgl. K. SCHMID, *Josephs zweiter Traum. Beobachtungen zu seiner literarischen Funktion und sachlichen Bedeutung in der Josephsgeschichte (Gen 37–50)*, ZAW 128 (2016), 374–388).

²⁴ J. EBACH, „Ja bin denn *ich* an Gottes Stelle?“ (Genesis 50:19): *Beobachtungen und Überlegungen zu einem Schlüsselsatz der Josefsgeschichte und den vielfachen Konsequenzen aus einer rhetorischen Frage*, BI 11 (2003), 602–616.

das Böse zum Guten gewendet habe, erscheint *nicht auf der Ebene der Erzählung selbst*, sondern *als Interpretation in Josephs Mund*. Das ist von entscheidender Bedeutung: Die Josephsgeschichte hütet sich in Gen 50, ihre Quintessenz durch den Erzähler dem Leser und der Leserin direkt mitteilen zu lassen. Nein, sie legt die geschichtstheologische Deutung vielmehr dem Protagonisten Joseph in den Mund und stellt damit klar: Theologie ist eine Deutungsaufgabe.

Zur Frage des Subjekts dieser Deutung ist ein weiterer Punkt von Bedeutung: Joseph ist nicht irgendein Protagonist der Josephsgeschichte, sondern er ist das Opfer des von ihm identifizierten bösen Plans der Brüder. Die in Gen 50,20 formulierte theologische Aussage ist damit nicht irgendeine Deuteperspektive, sondern eine ganz bestimmte Interpretationsbewegung, sie erfolgt nämlich von unten. Die führende Hand Gottes in dem Geschehen wird erkannt von demjenigen, der das Opfer der Irrungen und Wirrungen der Geschichte geworden ist. Die Theologie von Gen 50,20 im Munde der Brüder oder des Erzählers wäre schlicht ein Hohn. Sie ist aber als Josephs eigene Aussage gestaltet, und daran zeigt sich die herausragende narrative und theologische Qualität der Josephsgeschichte, die sie zu einem der bemerkenswertesten Texte der Bibel gemacht hat.

IV. Theologische Hintergrunddimensionen der Geburtsgeschichte Moses

Schließlich ist ein letztes Beispiel, wieder aus der erzählenden Überlieferung, anzuführen: Die Geburtsgeschichte Moses in Ex 2, 1–10, in der nirgends explizit von Gott die Rede ist, die aber dennoch ein theologischer Text ist. Die Erzählung handelt davon, wie Mose als Kind im Nil ausgesetzt worden war, dann aber von der Tochter Pharaos gefunden und großgezogen wurde.²⁵ Diese Form von Aussetzungserzählungen ist in der antiken Welt sehr verbreitet.²⁶ Beson-

²⁵ Die Geburtsgeschichte Moses verrät noch in einzelnen Zügen, dass sie ursprünglich wohl ohne Kenntnis des Genozidthemas von Ex 1 entstanden ist. Wie die Formulierung von Ex 2,1 („Und es ging ein Mann aus dem Haus Levi hin und nahm die Tochter Levis“) im Vergleich mit ihrer nächsten biblischen Parallele Hos 1,2 („Geh, nimm dir eine hurerische Frau und [zeuge] hurerische Kinder“) zeigt, handelt es sich bei der Verbindung der wohl nicht zufällig namenlos bleibenden Eltern (die Namen Amram und Jochebed fallen erst in der priesterlichen Nachinterpretation Ex 6,20) um eine illegitime Liaison: Ex 2,1 spricht nur von „nehmen“, nicht von „zur Frau nehmen“. Ebendies scheint der ursprüngliche Aussetzungsgrund zu sein, und nicht die Bedrohung durch den Genozid, zumal die Tochter des Pharao den gefundenen Knaben unbefangen als „Hebräerkind“ identifiziert (Ex 2,6), ohne dass ihr der Genozidbefehl des Vaters bekannt zu sein scheint. Vgl. dazu E. ΟΤΤΟ, Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr. (in: DERS. [Hg.], Mose. Ägypten und das Alte Testament, SBS 189, Stuttgart 2000, 43–83).

²⁶ Vgl. D. B. REDFORD, The Literary Motif of the Exposed Child (cf. Ex. ii 1–10), Numen 14 (1967), 209–228.

ders nahe steht Ex 2,1–10 die neuassyrisch überlieferte Sargon-Legende, die sich auf den großen Usurpator Sargon I. (2350–2294 v. Chr.) bezieht.

„Scharrukin [Sargon], der mächtige König, der König von Akkad bin ich. Meine Mutter war eine Priesterin, meinen Vater kenne ich nicht. Mein Vatersbruder bewohnt das Bergland. Meine Stadt ist Azupiranu, die am Ufer des Euphrat liegt. Es empfing mich meine Mutter, die Priesterin, im Verborgenen gebar sie mich. Sie legte mich in einen Korb aus Rohr, mit Pech verschloß sie den Deckel über mir. Sie setzte mich in den Fluß, aus dem ich nicht herauskommen sollte. Es trug mich der Fluß, zu Akki, dem Wasserschöpfer, brachte er mich. Akki, der Wasserschöpfer, holte mich beim Heraufkommen seines Schöpfheimers heraus. Akki, der Wasserschöpfer, zog mich an Sohnes statt groß. Akki, der Wasserschöpfer, setzte mich in sein Gärtneramt ein. Wegen meines Gärtneramtes begann Ishtar, mich zu lieben, und so übte ich [5]4 Jahre das Königtum aus.“ (TUAT Ergänzungslieferung, 56).

Sargon berichtet, dass seine Mutter eine *enitu*-Priesterin gewesen sei, der es verboten war zu heiraten. Sein Vater sei ihm unbekannt. Trotz seiner zweifelhaften Abkunft aber wird er von den Göttern erwählt, was sich in seiner wundersamen Bewahrung in dem Korb sowie dem Umstand zeigt, dass die Göttin Ishtar ihm ihre Liebe, d. h. ihm die Königsherrschaft schenkt.

Ganz ähnlich ist das theologische Profil von Ex 2 zu bestimmen: Die Bewahrung und Rettung des Mose bei seiner Aussetzung auf dem Nil zeigt, dass Gott mit ihm ist. Ja, akzeptiert man die o. Anm. 25 ausgeführte Hypothese, dass Ex 2,1–10 ursprünglich unabhängig von Ex 1 war und das Aussetzungsmotiv nicht der geplante Genozid, sondern die uneheliche Herkunft Moses war, so trifft sich Ex 2,1–10 auch in diesem spezifischen Zug mit der Sargonlegende.

Theologisch ist Ex 2,1–10 nicht allzu weit von der Josephsgeschichte entfernt: Der biblische Gott ist indirekt als führende und bewahrende Macht hinter außerordentlichen Geschehnissen evozierbar, die sich sogar im Ausland, in Ägypten, abspielen. Anders als in der Josephsgeschichte offeriert aber keine Figur innerhalb der Erzählung von Ex 2,1–10 eine theologische Deutung dessen, was geschieht, dies bleibt allein der Leserschaft überlassen.

Bemerkenswert ist der Umstand, dass das hintergründige Wirken Gottes kluges menschliches Handeln innerhalb des dargestellten Geschehenszusammenhangs keineswegs ausschließt. Die in Ex 2,4.7–10a genannte Schwester Moses, die den von der Tochter Pharaos gefundenen Knaben für seine Kindheit zu seiner Mutter als dessen Amme zurückbringt, handelt klug und selbständig, sie fügt sich mit ihrem Handeln aber nahtlos in das größere Geschehen ein. In entstehungsgeschichtlicher Hinsicht ist allgemein anerkannt, dass Ex 2,4.7–10a auf einer Ergänzung des Grundtextes der Erzählung in Ex 2,1–3.5f.10b beruht, denn aus Ex 2,1 ergibt sich zwanglos, dass Mose dort als erstes Kind seiner Eltern vorgestellt ist und die ursprüngliche Erzählung nicht damit rechnet, dass er noch eine – vergleichsweise um einiges ältere – Schwester hat. Die Schwester – in Ex 2,4 gewissermaßen als *soror ex machina* eingeführt – dient allein dazu,

den Knaben Mose für die Zeit seines Aufwachsens seiner leiblichen Mutter zuzuführen, damit er nicht vollständig am heidnischen ägyptischen Königshof großgezogen wird, sondern in den Genuss einer jüdischen Erziehung kommen kann. Die entstehungsgeschichtliche Frage ist allerdings von nachrangiger Bedeutung: Egal, ob man Ex 2,4.7–10a als Ergänzung interpretiert oder als ursprünglichen Bestandteil der Erzählung ansieht, in beiden Fällen – im ersten rezeptionell, im anderen integral – erlaubt die göttliche Führung menschliche Initiative, die diese Führung nicht stört, sondern unterstützt. Aber – und das ist der entscheidende Punkt – diese theologische Interpretation steht nicht als solche im Text der Mosesgeschichte zu lesen. Sie ergibt sich während oder nach der Lektüre, ohne dass der gelesene Text ein *fabula docet* mit expliziter Nennung Gottes formulieren würde.

V. Abschließende Überlegungen

Die vorangehenden Beispiele erschöpfen weder ihren Gegenstand, noch sind sie repräsentativ, sie wollen lediglich prägnant sein. Mit Blick auf das Alte Testament bleibt festzuhalten, dass sich denkerische Annäherungen an Gott *selber*, als Denkobjekt *an sich*, darin nicht finden. Das ist auch nicht überraschend: Das Alte Testament kennt keine deistischen oder theistischen Gotteskonzeptionen. Gott kommt vielmehr als derjenige zur Sprache, als der er erfahren wird, nicht als der, der er ist oder sein könnte.²⁷ In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Neue Testament zwar nicht kategorial, aber doch in bestimmter Hinsicht vom Alten Testament: „In dreifacher Weise kennt das NT Aussagen, die wie eine Wesensbestimmung Gottes anmuten: ‚Gott ist Geist‘ Joh 4,24; ‚Gott ist Licht‘ 1.Joh 1,5; ‚Gott ist Liebe‘ 1.Joh 4,8. Das AT kennt keine ähnliche Aussage.“²⁸ Die neutestamentliche Literatur scheint die Entwicklung neuer Sprachformen und Genres eingeleitet zu haben, die sie im Blick auf dasjenige, was man später als „Theologie“ bezeichnet, von den alttestamentlichen Befunden unterschei-

²⁷ Die Wahrnehmung Gottes von seinem Wirken und Handeln her wird im Alten Testament nur selten über den Begriff des Glaubens fixiert. Die Kategorie ist im Rahmen der Theologiegeschichte des Alten Testaments von vergleichsweise marginaler Bedeutung und findet als Deutekategorie für den Bezug zu Gott eher für Ausnahmesituationen als für existentielle Lebensvollzüge Anwendung. Vgl. S. RUDNIG-ZELT, Glaube im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung von Jes 7,1–17; Dtn 1–3; Num 13–14 und Gen 22,1–19, BZAW 452, Berlin / Boston 2017; A. KLEIN, „Wie hast du’s mit dem Glauben, Israel?“ – der Glaubensbegriff im Alten Testament (in: J. FREY u. A. [Hg.], Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt, WUNT 373, Tübingen 2017), 53–78. Vgl. auch K. SCHMID, Was heißt Vertrauen? Biblische Erkundungen anhand von Psalm 13 und der Abrahamüberlieferungen der Genesis (in: I. U. DALFERTH / S. PENG-KELLER [Hg.], Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die Fiducia, QD 250, Freiburg i. Br. u. a. 2012), 31–47.

²⁸ L. KÖHLER, Theologie des Alten Testaments, NThG, Tübingen 1936, 1996, 2.

det. Man wird aber wohl zurückhaltend sein, die nichtexpliziten Denkformen des Alten Testaments als ihrem Gegenstand – Gott – unangemessen anzusehen. Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss nicht notwendigerweise geschwiegen werden, sondern es lässt sich indirekt oder implizit zur Sprache bringen.