
Gottes „Lebenslauf“ oder: Heilsgeschichte als Gottesgeschichte

Zwei Ansätze zu einer Relecture des Alten Testaments¹

Kim Strübind

„Viele Menschen in der westlichen Welt glauben nicht mehr an Gott, aber ein verlorener Glaube hat, wie ein verlorenes Vermögen, bleibende Auswirkungen.“

Jack Miles

1. Wie können wir das Alte Testament verstehen? Eine Problemanzeige

Dass das Bibellesen Probleme aufwirft und bisweilen mehr Fragen stellt als beantwortet, wird jeder aufmerksame Bibelleser und jede aufmerksame Bibelleserin bestätigen können. Dies ist nicht nur für das Alte Testament festzustellen, sondern gilt in gleicher Weise auch für das Neue Testament.² Um die Bibel zu verstehen, sind wir auf das unverzichtbare Instrumentarium der „historisch-kritischen Methode“ angewiesen, die eine Vielzahl sehr unterschiedlicher analytischer Schritte zur Erschließung biblischer Texte umfasst.

Zunächst einmal ist mit der falschen Meinung aufzuräumen, die historisch-kritische Forschung verdanke sich einer schieren Lust an der Kritik, weil man, durch die Aufklärung mündig geworden, nicht mehr alles glauben wolle, was in der Bibel stehe. Die historische Kritik ist jedoch gar nicht von einem destruktiven Interesse geleitet, wie ihr bisweilen von konservativer Seite unterstellt wird. Vielmehr verdankt sich die über 200-jährige wissenschaftliche Erforschung der Bibel präzisen Beobachtungen und einer aufmerksamen Lektüre und Analyse ihrer Texte. Sie ist zunächst ein eindrucksvolles Produkt derjenigen, die der Bibel – auf hohem Niveau – die Treue halten und sie geradezu „buchstäblich“ beim Wort nehmen. Ohne die historische Forschung wäre unser Wissen um die Bibel marginal und wir würden immer noch einer Text-Naivität verfallen sein, die dem unkritischen Umgang vieler Moslems mit dem Koran entspräche. Wer alles und jedes Geschriebene als unmittelbaren Ausdruck des immer gültigen Willens Gottes proklamiert, würde unter Berufung auf die Bibel wohl auch

¹ Überarbeiteter und um den (aus zeitlichen Gründen nicht mehr referierten) Abschnitt 3.3. ergänzter Vortrag, der am 1. Oktober 2005 im Rahmen des GFTP-Symposiums „Was heißt heute bibeltreu?“ in der Zwingli-Kirche in Berlin gehalten wurde.

² So erschließt sich etwa die Vorstellung vom Sühnetod Christi und seinem stellvertretenden Leiden am Kreuz dem modernen Bewusstsein nur mit Mühe.

heute Ehebrecher steinigen, Kapitalverbrecher töten und Frauen für Menschen zweiter Klasse halten. Das alles geschieht ja auch unter dem Banner angeblicher „Bibeltreue“ und im Namen eines Gottesbildes, dem Jesus Christus entschieden widersprach und an dessen Stelle er den himmlischen „Vater“ setzte.

Zur historisch-kritischen Methode, deren Geschichte Hans-Joachim Kraus in einem superben Werk bis in die 80er Jahre des letzten Jahrhunderts dargestellt hat,³ ist mit Gerhard Ebeling zu sagen:

„Wenn man die Geschichte der historisch-kritischen Theologie im 19. Jahrhundert überblickt, wird man feststellen müssen, welch entscheidender Anteil der historisch-kritischen Methode nicht so sehr am Zustandekommen als vielmehr an der Überwindung dogmatischer Fehlentwicklungen in Aufklärung, Idealismus, Romantik und Liberalismus zukommt. Statt dass [...] alles einer kritischen Zersetzung anheimfiel, hat die historisch-kritische Methode gerade wieder auf Tatbestände achten gelehrt, für die die herrschende Theologie keinen Blick besaß.“⁴

Etwas salopper formuliert: Ohne die Erkenntnisse der historischen Kritik wäre die Bibel immer noch der Willkür einer konfessionellen Exegese ausgeliefert, der die Bibel vor allem zur Untermauerung kirchlich-ideologischer Prämissen diene. Die Bibelwissenschaft, die sich im (selbst-)kritischen Dialog bewährt hat, förderte dagegen wichtige Erkenntnisse zutage:

1. Das Alte Testament ist historisch betrachtet kein christliches Buch, das sich als Verheißung von in Christus geschehener Erfüllung versteht. „Erst in neuerer Zeit haben christliche Theologen begonnen, sich bewusst zu machen, dass es einen Unterschied zwischen der Auslegung des alttestamentlichen Textes selbst und seiner Übernahme und Aneignung durch den christlichen Glauben gibt.“⁵
2. Das Alte Testament verdankt seine Existenz einem vielschichtigen und immer noch nicht zur Gänze geklärten Überlieferungsprozess, der teils mündlich, teils schriftlich erfolgte. Die entstandenen Texte wurde im Zuge einer „Fortschreibung“ vielfach ergänzt, innerbiblisch kommentiert, kritisiert und relativiert. Der Bibelkanon ist als „kohärentes Sinngefüge“ zu verstehen, „das die religiösen Erfahrungen und Wertvorstellungen der ihn verantwortenden Gemeinschaft zum Ausdruck bringt“,⁶ und damit in seiner Gesamtheit selbst so etwas wie ein erster Kommentar zu einzelnen biblischen Büchern. Biblische Texte und Aussagen die-

³ Vgl. *H.-J. Kraus*, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1989.

⁴ Zit. nach *J. M. Vincent*, Leben und Werk des frühen Eduard Reuss. Ein Beitrag zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Bibelkritik im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts (BevTh 106), München 1990, 339.

⁵ *R. Rendtorff*, Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991, 17.

⁶ *Ch. Gestrich / J. Schröter*, Editorial, in: BThZ 22 (2006), Kanon und Schriftauslegung, 150. Vgl. dazu besonders den nachfolgenden Artikel von *B. Janowski*, Kanonhermeneutik. Eine problemgeschichtliche Skizze, a. a. O., 161–180.

nen keineswegs nur einer wechselseitigen und affirmativen Ergänzung der Überlieferung (*scriptura sui interpretes*). Sie widersprechen einander auch und dies durchaus bewusst, weil der Kanon auch ein selbstkritisches innerbiblisches Streitgespräch darstellt.⁷

3. Viele Texte verdanken sich einzelnen und überwiegend anonymen Tradentenkreisen, deren Überlieferungen erst nachträglich zu größeren literarischen Einheiten zusammengefasst wurden.⁸ Dazu sind alle Geschichts- und Prophetenbücher zu zählen. Die meisten Stoffe und Erzählungen sind in einem nachträglichen redaktionellen Prozess in ihren heutigen Zusammenhang gebracht worden und erhielten durch die Einbettung in einen größeren Kontext der Stammes-, Volks- oder Weltgeschichte oft einen neuen Sinn.⁹ Überlieferung ist hier wie überall in der Bibel Deutung durch Reinterpretation, *Tradition* vollzieht sich immer auch als *Interpretation*. Deshalb ist die Suche nach einem „Urtext“ oftmals obsolet, weil die Überlieferungsgeschichte von Bibeltexten für eine solche Simplifizierung viel zu komplex ist.
4. Historisch muss auch der Behauptung widersprochen werden, die alttestamentliche Religion sei gleichsam vom Himmel auf die Erde gefallen. Diese ist vielmehr Teil der allgemeinen Religionsgeschichte des Alten Orients, die eine – freilich alles andere als voraussetzunglose – eigene Entwicklung durchlief. Je mehr wir über die Religionen des Alten Orients wissen und die sprachliche und theologische Abhängigkeit der biblischen Texte von altorientalischen und gemeinsemitischen Vorstellungen erkennen, um so deutlicher tritt hervor, dass die alttestamentliche Religion eben auch Teil der gesamtsemitischen Religionsgeschichte ist.¹⁰

Der Fiktion, Israel habe am Berg Sinai eine vollkommene göttliche Offenbarung empfangen, von der das Volk und seine Führer in einer Verfallsgeschichte immer mehr abgewichen seien, ist historisch zu widersprechen. Vielmehr verhielt es sich so, dass Israel seinen Gott erst nach und nach „entdeckte“: Die Offenbarung des Gottes Israels ist daher anthropo-

⁷ Berühmtestes aber keineswegs einziges Beispiel dafür mag das kanonische Miteinander so kontrovers argumentierender Bücher wie Sprüche, Kohelet und Hiob sein, aber auch die Existenz zweier – bei allen Gemeinsamkeiten – durchaus unterschiedlicher Geschichtswerke, wie den Samuel-Königbüchern und den Chronikbüchern.

⁸ So ist etwa die uralte Frage nach der rätselhaften Herkunft der Frau Kains (Gen 4,17) historisch dadurch zu erklären, dass die Geschichte von Kain und Abel ursprünglich eine Erzählung darstellte, die den Ursprung des Stammes der Keniter (Num 24,22) durch eine Ursprungsgeschichte („Ätiologie“) erklären sollte und die erst nachträglich in den Zusammenhang der frühen Menschheitsgeschichte gestellt wurde.

⁹ Ähnliches lässt sich auch im Neuen Testament beobachten, wenn man die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der synoptischen Evangelien (Mt, Mk und Lk) miteinander vergleicht.

¹⁰ Belegen lässt sich dies z. B. dadurch, dass viele alttestamentliche Gesetze eine Entsprechung in teilweise wesentlich älteren Gesetzestexten des Alten Orients und besonders der kanaänischen Religion haben. Vgl. E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart u. a. 1994. – Auch der Name des kanaänischen Hochgottes El leitet sich aus dem kanaänischen Pantheon ab und hat sich in der israelitischen Religion erhalten.

logisch als ein lang anhaltender Erkenntnisprozess zu interpretieren. Gottesbilder und Vorstellungen wandelten sich dabei nach und nach, wobei ältere Erkenntnisse nicht einfach über Bord geworfen wurden, sondern unter dem Eindruck neuer Erfahrungen reinterpretiert wurden.¹¹

5. Das Alte Testament hat seine Besonderheit darin, dass es – im Unterschied zum Neuen Testament – keine inhaltliche „Mitte“ zu haben scheint. Die wissenschaftliche Diskussion dieses Phänomens ist keineswegs abgeschlossen.¹² Alle bisherigen Vorschläge, eine gemeinsame Mitte der Texte und Überlieferungen zu formulieren, konnten bislang nicht überzeugen, weil sie immer nur partiell zutreffen.¹³ So behält die lapidare Feststellung W. H. Schmidts ihr Gültigkeit: „Die Aussagen des AT lassen sich schwer systematisieren, erst recht nicht auf einen Begriff bringen.“¹⁴

Ausdruck dieses Dilemmas ist, dass es bis heute keine überzeugende Gesamtschau der alttestamentlichen Theologie gibt, und es ist strittig, ob sich eine „Theologie des Alten Testaments“ jemals darstellen lässt. Der Streit darüber hat gerade vor einigen Jahren erst wieder an Fahrt gewonnen, wie die im „Jahrbuch für Biblische Theologie“ 1995 ausgetragene Kontroverse belegt.¹⁵ Sollte angesichts dieses Befunds die Religion Israels dann nicht besser als *Religiongeschichte* dargestellt werden, mit deren Hilfe sich Entwicklungen und Divergenzen innerhalb der Religion am ehesten erklären lassen?¹⁶ Ist die sachgemäßeste Darstellung des Alten Testaments dann womöglich die „Nacherzählung“, wenn „von der alttestamentlichen Offenbarung nur als von einer Mehrzahl von verschiedenen und verschiedenartigen Offenbarungen“ gesprochen werden kann, wie Gerhard von Rad meinte?¹⁷ Oder bleibt die Frage nach einer bestimmenden Mitte des Alten Testaments „unverzichtbar“ (W. Zimmerli, R. Rendtorff)? Verdient nicht auch die kritische Frage A. Gunnewegs Beachtung, „ob denn überhaupt das Alte Testa-

¹¹ Die Vorstellung etwa, derzufolge die vorexilische Zeit eine degenerative Verfallsgeschichte gewesen sei, verdankt sich der ideologischen Konstruktion der Deuteronomisten, die biblische Überlieferungen unter dem Eindruck des babylonischen Exils in einem mehrstufigen Redaktionsprozess der Idee der Gesetzesobservanz unterwarfen.

¹² Vgl. dazu W. H. Schmidt, Einleitung und Theologie, in: *ders. / W. Thiel / R. Hanhart* (Hgg.), *Altes Testament. Grundkurs Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1989, 73–77. H. Graf Reventlow, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert* (EdF 173), Darmstadt 1982, 138–147.

¹³ U. a. wurden folgende Vorschläge gemacht: Der „Bundesgedanke“, die „Erwählung Israels“, „Gottes Heiligkeit“, die Verheißung „Ich bin der Herr, dein Gott“, die „Königsherrschaft Gottes“, „Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft“, das „Erste und Zweite Gebot“. Vgl. dazu Schmidt, Einleitung, 74; H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart u. a. 1991, 1–30; Rendtorff, *Kanon und Theologie*, 1–14.

¹⁴ Schmidt, Einleitung, 74.

¹⁵ Vgl. JBTh 10, Neukirchen-Vluyn 1995.

¹⁶ Vgl. zu den unterschiedlichen Standpunkten und den Vermittlungsbemühungen die Beiträge in: *Religiongeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?*, JBTh 10 (1995).

¹⁷ Vgl. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, München 1987, 128.

ment für eine christliche Theologie eine Mitte haben kann, wo doch in der christlichen Theologie Christus die Mitte und der Grund ist?¹⁸

So stellt sich die Frage nach dem sachgemäßen Verstehen des Alten Testaments immer wieder neu, zumal diese Schriftensammlung einen „zweifachen Ausgang“ hat (R. Rendtorff): Den jüdischen Talmud und das Neue Testament. Beide „Ausgänge“ des Alten Testaments stehen historisch und sachlich nebeneinander und bilden ein Stück Wirkungsgeschichte des Alten Testaments, dem nicht nur eine bestimmende Mitte, sondern auch ein überzeugender Abschluss fehlt.¹⁹

Verweigert sich das Alte Testament damit einer Gesamtschau? Gewiss – solange versucht wird, für dessen Texte eine *sachliche* Mitte zu bestimmen, die aufgrund der Disparatheit der Stoffe immer scheitern muss. Was aber, wenn man diese Mitte des Alten Testaments nicht in einer begrifflichen Bestimmung sucht, sondern als *personale* Mitte zu beschreiben versucht, wobei Israels Gott als Schlüssel des Alten Testaments aufgefasst wird, um dessen Verständnis und Erkenntnis sich alle übrigen Aussagen ranken? Hat E. Oßwald nicht recht, wenn er formuliert: „Da das NT klar christozentrisch, das AT aber theozentrisch ist, kann die Mitte des AT nicht anders sein als Gott selbst.“²⁰ So „schält sich in der neueren Diskussion mehr und mehr die Erkenntnis heraus, dass es keine andere ‘Mitte’ im Alten Testament geben kann [...] als den einen Gott Israel selbst.“²¹ Versteht man die Geschichte des Alten Testaments damit als die Geschichte *Gottes* und nicht primär von der Geschichte Israels her („Heilsgeschichte“), so offenbart eine solche Relecture des Alten Testaments aufregende Perspektiven. Zwei Zugänge zu einer solchen Interpretation möchte ich nachfolgend skizzieren: Zunächst Bernhard Langs jüngst erschienenen Werk „Jahwe, der biblische Gott“²², und im Anschluss daran das Werk von Jack Miles: „Gott. Eine Biographie“²³.

2. Gottesgeschichte als Religionsgeschichte: Der Ansatz Bernhard Langs

2.1. Die religionsgeschichtliche Methode

Langs 2002 erschienene Studie verfolgt einen konsequent religionsgeschichtlichen Ansatz, der die Person Jahwes ins Zentrum des Alten Testaments rückt. Diese Methode ist in heuristischer Hinsicht nicht neu und stammt aus dem 19. Jahrhundert. Nach der Stigmatisierung der religionsgeschichtlichen Methode durch die „Dialektische Theologie“ am Anfang des 20. Jahr-

¹⁸ A. J. H. Gunneweg, zit nach: Schmidt, Einleitung, 75.

¹⁹ Vgl. Rendtorff, Kanon und Theologie, 40–53; ders., Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn, 2001, 30–46.

²⁰ E. Oßwald, in: ThLZ 99 (1974), 644.

²¹ Reventlow, Hauptprobleme, 145.

²² Vgl. B. Lang, Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt, München 2002 (= Darmstadt 2002, Lizenzausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft).

²³ Vgl. J. Miles, Gott. Eine Biographie, München/Wien 1996 (= ⁴2002).

hundertts hat sich diese Betrachtungsweise als theologisch notwendig in den letzten Jahrzehnten und zudem in internationaler Breite allerdings erneut zu Wort gemeldet, nachdem „die großen systematischen Entwürfe R. Bultmanns und K. Barths und ihrer Nachfolger ihre alles beherrschende Faszination verloren haben. Wir finden uns – wenn auch auf anderer Ebene – zurückgeworfen auf Problemstellungen der Theologie des 19. Jahrhunderts“²⁴. Dabei sind nach R. Albertz folgende Zeile im Auge zu behalten:²⁵

1. Die religionsgeschichtliche Methode zeichnet genetische Entwicklungsprozesse nach. Sie hat dabei „konsequent geschichtlich“ vorzugehen und muss frei sein von heimlichen oder offenen dogmatischen Vorgaben.
2. Sie muss sich mit der Tatsache abfinden, dass die Religionsgeschichte Israels sowohl zum Judentum als auch zum Christentum hinführt und darf nicht einseitig das Christentum als „eigentliches Ziel“ favorisieren.
3. Religionsgeschichte darf nicht nur als Ideen- oder Geistesgeschichte beschrieben werden, sondern muss alle Aspekte der Geschichte umfassen. „Sie hat die Wechselwirkung zwischen der politischen und der sozialen Entwicklung auf der einen und der religiösen und kultischen Entwicklung auf der anderen Seite aufzuspüren und darzustellen“.²⁶ Zur politischen Geschichte muss daher auch die sozialgeschichtliche Betrachtung treten, die Texte von den konkreten Lebensbedingungen der Überlieferungskreise her deutet.
4. Die Religionsgeschichte hat die unterschiedlichen religiösen Aussagen und theologischen Entwürfe „miteinander ins Gespräch zu bringen“. Daher ist es ihre Aufgabe, den „gefrorenen Dialog“, der sich in Texten niederschlägt, „wieder in eine lebendige theologische Auseinandersetzung unterschiedlicher Gruppen und Parteilungen zurückzuübersetzen“.²⁷
5. Darüber hinaus muss diese Methode, wie ihr Name andeutet, religionsvergleichend ausgerichtet sein. „Der religiöse Diskurs Israels fand nicht in einem geschlossenen Raum statt, sondern in seiner mehr oder weniger offenen vorderorientalischen Umwelt, unter fortwährender Aufnahme, Abwandlung und Abstoßung dort schon längst geprägter religiöser Deutungs- und Verhaltensmuster“.²⁸ Diese Auseinandersetzung müsse „fair, d. h. ohne apologetisches Interesse“ vollzogen werden. „Der religionsgeschichtliche Vergleich hat nicht die Aufgabe, die Einzigartigkeit der Religion Israels zu beweisen [...], sondern ihrem besseren Verstehen zu dienen“ (ebd., Anm. 27).

Damit sind die Bedingungen umrissen, denen sich auch Bernhard Lang in seiner Darstellung der Religionsgeschichte Jahwes verpflichtet weiß.

²⁴ R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels im Alten Testament*, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Königszeit (ATD.E 8/1), Göttingen 1992, 19.

²⁵ Zum Folgenden vgl. a. a. O., 30 ff.

²⁶ A. a. O., 30.

²⁷ A. a. O., 31.

²⁸ A. a. O., 32.

2.2. Gottesbilder als Ausdruck gesellschaftlicher Funktionalität

Lang beginnt sein gut lesbares und mit zahlreichen Grafiken und Zeichnungen ausgestattete Werk mit einer „Neubeschreibung des hebräischen Gottes“²⁹. Dabei greift er auf eine Typologie des Religionswissenschaftlers Georges Dumézil (1898–1986) zurück, der sich intensiv mit der antiken römischen Religion befasst hatte, und wendet dessen Erkenntnisse auf das Alte Testament an. Nach Dumézil verdankt sich die indogermanische Kultur einer grundlegenden Dreiteilung der Gesellschaft in „Priester“ (oder Weise), „Krieger“ und „Bauern“, die in einer analogen Dreiteilung der Götterwelt abgebildet werde. Dieser gesellschaftlichen Dreiteilung entspricht die Unterscheidung der Götter in „herrschende Götter, Kriegsgottheiten und göttliche Vermittler von Reichtum“³⁰ und Wohlstand.

Durch die Übertragung dieses Grundmusters auf die Religionsgeschichte Israels kommt Lang zu einer fünffachen Auffächerung des Gottesbildes, da er das letzte Bild dieser Göttertypologie – die Götter als Vermittler von Reichtum und Wohlstand – in drei Untergruppen aufspaltet. Auf diese Weise lassen sich die Grundeigenschaften Jahwes auf folgende ursprünglich voneinander zu unterscheidende Göttertypen aufspalten, die Jahwe im Zuge der biblischen Religionsgeschichte schließlich auf sich vereinte:

1. Der Herr der Weisheit (Trägerkreis: Priester)
2. Der Herr des Krieges (Trägerkreis: Krieger)
3. Der Herr des Lebens (Trägerkreis: Bauern) als
 - 3.1. Herr der Tiere
 - 3.2. Herr des Einzelnen
 - 3.3. Herr der Ernte.

Lang deutet die Religion Israels *funktional* und stellt eine Entsprechung zwischen den sozialen Lebensverhältnissen und den daraus resultierenden Gottesbildern her: Die *Priester* haben die Aufgabe, die Gesellschaft zu unterweisen und auf die Einhaltung der weisheitlich ausgerichteten Ordnungen zu achten. Die *Krieger* sind mit der Verteidigung und dem Schutz betraut, während die Bauern den *Nährstand* bilden. Alle drei Gruppen („Lehrstand, Wehrstand, Nährstand“) sorgen mit ihren Gaben nicht nur für den Erhalt des eigenen Standes, sondern der Gruppe bzw. Gesellschaft insgesamt. Der König steht über allen Gruppen und gehört keinem der Stände an, weil er die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit repräsentiert, was sich im weit verbreiteten Ideal des weisen Herrschers und „guten Hirten“ spiegelt. An dieser der römischen Religionsgeschichte entlehnten Dreiteilung orientieren sich nach Lang auch die alttestamentlichen Gottesvorstellungen, wobei er historisch-kulturelle Brücken zwischen den Indoeuropäern und den Kulturen des Alten Orients durchaus in Betracht zieht, um seine These zu stützen.³¹

²⁹ Lang, Jahwe, 13–29.

³⁰ A. a. O., 13.

³¹ Dazu zählt er die von den Indoeuropäern übernommenen Pferdezeit, die gemeinsame Mythologie der „Drachentötung“ und vindo-arische Personennamen, die in semitischen

Lang wendet diese Typologie zunächst auf den mesopotamischen Raum an und findet dort Anhaltspunkte für seine funktionale Religionstheorie (etwa in der babylonischen Sintflutgeschichte). Im Anschluss daran wendet er sich dem Alten Testament zu und wird ebenfalls fündig. Im Traum Salomos und seiner Bitte um ein „hörendes Herz“ (1 Kön 3,9) erhält der König von Jahwe nicht nur die erbetene Weisheit, sondern als Zugabe drei weitere Gaben. Dabei handelt es sich um jene drei Gaben, die für den Zusammenhalt der Gesellschaft nach Dumézil von höchster Bedeutung sind: Langes Leben, Reichtum und Ehre sowie die Vernichtung der Feinde (1 Kön 3, 11–13). Mit den Gaben Weisheit, Sieg und Reichtum vereinigt der junge König in seiner Person alle drei Stände der Gesellschaft in Form göttlicher Begabungen, wobei die anschließend erzählte Geschichte Salomos den Empfang dieser Gaben erzählerisch bestätigt und auslegt. Salomo galt damit und trotz der späteren kritischen Untertöne durch die Deuteronomisten als idealer Herrscher Israels. Handelt es sich aber bei diesen drei Geschenken um göttliche Gaben, dann lasse dies auch Rückschlüsse auf die Rolle zu, die Gott insgesamt zugewiesen werden müsse.

Als zweite biblische Belegstelle für seine Theorie von der dreifachen Funktionalität des Gottesbildes verweist Lang auf Daniels Traum vom Menschensohn (Dan 7, 13–14), in dem ebenfalls drei Gaben genannt werden:

„Da kam mit den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn. Er gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn geführt. Ihm wurden Herrschaft, Herrlichkeit und Königtum gegeben. Alle Völker, Nationen und Sprachen müssen ihm dienen.“

Der Gabe der „Herrschaft“ im Danielbuch entspricht dabei nach Lang das „weise und verständige Herz, um das Volk zu führen“ in Salomos Traum (1 Kön 3,9); das „Königtum“ stehe in Analogie zur kriegerischen Funktion und dem „Tod der Feinde“ (wofür ein König zu sorgen hat!), während die „Herrlichkeit“ mit dem Wunsch nach einem „langem Leben und Reichtum“ als der dritten Gabe Gottes an Salomo korreliere.³² In der messianischen Verheißung eines göttlichen Regenten in Jes 9,5 sieht Lang eine weitere biblische Parallele. Das verheißene Kind, dessen Geburt prophetisch avisiert wird, soll die Thronnamen „wunderbarer Ratgeber, starker Gott, Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens“ erhalten. Versteht man die beiden letzten Prädikate als einen Parallelismus, in dem die Begriffe sich wechselseitig interpretieren, bleibt auch hier eine Trias, die dem dreigliedrigen Schema Dumézils entspricht.

So ergibt sich folgendes Schema:³³

Textquellen begegnen (a. a. O., 17f.). Ob das allein genügt, um einen so tiefgreifende Gemeinsamkeiten zu erklären, bleibt zweifelhaft. Die Vermutung, die Heimat der Indoeuropäer habe in der Gegend Assyriens gelegen, lässt sich ebenfalls nicht beweisen, auch wenn dies eine hinreichende Erklärung für die Gemeinsamkeiten sein könnte (vgl. a. a. O., 18).

³² Vgl. a. a. O., 24.

³³ A. a. O., 26.

	<i>Königliche Amtseinführung (Dan 7)</i>	<i>Königliche Amtseinführung (Jes 9)</i>	<i>Salomos Traum (1 Kön 3)</i>
1. Gabe: Weisheit	„Herrschaft“	„Wunderbarer Ratgeber“	„ein weises und verständiges Herz“
2. Gabe: Sieg	„Königtum“	„Starker Gott“	„Tod der Feinde“
3. Gabe: Reichtum	„Herrlichkeit“	„Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens“	„langes Leben und Reichtum“

Belege für eine Dreiklassengesellschaft und ihre transzendente Projektion auf Gott (bzw. die Götter) findet Lang auch an anderer Stelle, etwa wenn in Jer 9, 22 der „Weise, der Starke und der Reiche“ als Vertreter des Volkes genannt werden. Dabei fungiere der Weise für die Gebildeten (Priester, Schreiber und Verwalter), der Starke für die Krieger und der Reiche für den großgrundbesitzenden Bauern.

Diese soziologische Beobachtung projiziert Lang auf die Religion, die sich kultisch und ethisch artikuliert. Mit Hilfe dieser Dreiteilung ließen sich gerade die unterschiedlichen und manchmal auch widersprüchlichen Züge erklären, die dem Gott Israels im Laufe der Überlieferungsgeschichte zugeschrieben worden seien und die eine Konsequenz des sich entwickelnden Monotheismus darstellten. Stand dieser doch vor der Aufgabe, die theologischen Attribute einer Vielzahl von ursprünglich miteinander konkurrierenden Göttern aus der Umwelt Israels auf eine einzige göttliche Person in der Glaubensgeschichte Israels zu konzentrieren. Dabei setzt Lang voraus, dass auch die Religion Israel ursprünglich aus einem polytheistischen Hintergrund stammt und sich erst allmählich dem Monotheismus zuwandte, der schließlich alle göttlichen Attribute auf Jahwe vereinte.

Belege für einen polytheistischen Ursprung der alttestamentlichen Religion finden sich in der Bibel vielfältig. Auffällig ist allein schon der häufige Wechsel des Gottesnamens und die Verwendung von Gottesbezeichnungen, die aus dem kanaänischen Pantheon stammen.³⁴ Das Verhältnis des kanaänischen Hochgottes „El“ zu „Jahwe“ sei ursprünglich das einer Hauptgottes zu einer untergebenen Gottheit gewesen.³⁵ Lang vermag diese These durch biblische Belegstellen stützen, die noch auf einen göttlichen Pantheon in Israel verweisen.³⁶ Erst in späterer Zeit habe Jahwe, der zunächst ein Gott der Krieger – vermutlich der Midianiter oder der Edomiter³⁷ – war, wie einige Stellen im Exodusbuch und das als Quelle genannte

³⁴ Zum Problem vgl. Lang, *Jahwe*, 245.260; ferner: Preuß, *Theologie I*, 158 ff.; O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT*, Bd. 1: Grundlegung, Göttingen 1993, 90 ff.; A. J. H. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart u. a. 1993, 37–44.

³⁵ Vgl. Lang, *Jahwe*, 39 ff. 211–233.

³⁶ Vgl. a. a. O., 42–46 u. ö.

³⁷ Vgl. Ri 5, 4: „Jahwe, als du auszogst von Seir, als du vom Lande Edoms dich nahtest, da bebte die Erde“. Vgl. auch Dtn 33, 2; weitere Belege für die Edomiter-These bei Lang, *Jahwe*, 218.

„Buch der Kriege Jahwes“ in Num 21,14 zeigten, alle anderen göttlichen Attribute (Schöpfer, Erbarmer, persönlicher Wohltäter) in sich aufgesogen. Der ursprüngliche Kriegsgott Jahwe habe erst dann Milde zeigen können, nachdem er die aus der kanaanäischen und mesopotamischen Umwelt vertrauten Gottesattribute erfolgreich usurpiert habe.

Die Gottesgeschichte Israels habe polytheistische Ursprünge, die sich aber zu einer Siegesgeschichte des einen Gottes Jahwes entwickelt hätte. Diesen religionsgeschichtlichen Grundzug verfolgt Lang durch das ganze Alte Testament, wobei er immer wieder die von Dumézil übernommene Dreigliedrigkeit der Funktionen Gottes bestätigt sieht:³⁸

1. Als *Herr der Weisheit* begegnet Israels Gott in der ersten der drei Funktionen als milder und weiser Herrscher und Gesetzgeber, der zugleich Recht spricht.³⁹ Dafür steht das hebräische Wort *schafat*, das „richten“ oder „herrschen“ bedeutet. Auch die Richter im gleichnamigen alttestamentlichen Buch tragen diesen prämonarchischen Titel.
2. Dieser weise Herrscher verwandelt sich schließlich auf dem Schlachtfeld in den zu Zorn und Zerstörung neigenden *Kriegergott*, der etwa gegen Amalek keinerlei Gnade gelten lässt und auf der Ausrottung der Feinde besteht, die sich im Krieg nicht nur gegen Israel, sondern damit auch gegen Jahwe selbst erhoben haben.⁴⁰ Dies ist in der ganzen Bronzezeit auch das beherrschende Bild der umliegenden Nationalgötter. Die Bezeichnung Jahwes als „Retter“ (im Krieg gegen die Feinde) verdankt sich diesem Hintergrund (Jes 33, 22).
3. Das dritte Prädikat deutet Jahwe als *Geber der Fülle des Lebens* für Mensch und Tier.
 - 3.1. In dieser Funktion segnet er alles Lebendige, weshalb die zentrale Tätigkeit dieser Gottesvorstellung der *Segen* ist. Auch die Gottesbezeichnung „El Shaddaj“ lässt sich nach Lang auf diesen Hintergrund zurückführen. Dieser Gottesname, unter dem sich Jahwe den Patriarchen geoffenbart haben soll (Gen 6, 3), wird von Lang als „Gott der Flure und Felder“ also aller Lebewesen einschließlich der wilden Tiere übersetzt.
 - 3.2. In dieser Eigenschaft wirkt Jahwe zugleich als Herr des *einzelnen Menschen* und als deren persönlicher Schutzgott, der sich um Gesundheit und Wohlergehen kümmert. Dabei handelt es sich um einen Gottestypus, der eng mit den Patriarchenerzählungen verbunden ist. Ein solcher Gott braucht noch kein Heiligtum, weil er seine Schutzbefohlenen überallhin begleitet und ihnen immer nahe ist – ein theologisches Erbe, das gerade im Exil wieder neu an Bedeutung gewann.⁴¹
 - 3.3. Als Herr der *Ernte* sorgt er auch für das Wohl des Landes, indem er Regen und mit dem Regen Ertrag der Felder schenkt. Reichtum und

³⁸ Vgl. a. a. O., 27.

³⁹ Vgl. Ps 7, 12; Jes 33, 22.

⁴⁰ Vgl. Gen 17, 16; Ps 2 sowie die Eroberungskriege gegen die Kanaanäer im Josuabuch.

⁴¹ Dies ist nicht zuletzt ein theologisches Argument für die heute verbreitete Spätdatierung der Erzählungen der Patriarchen in der Genesis.

Wohlstand sind Resultate einer bäuerlich-agrarischen Gesellschaft, deren Ideal lautet: „Ein jeder sitzt unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum“⁴²

Mit den Verben „richten“, „retten“ und „segnen“ sind nach dieser Kulturtheorie die drei entscheidenden Eckpunkte des Handelns Jahwes benannt.⁴³ Sie entsprechen nach Lang den Gottesattributen Herrschaft, Sieg und Leben. Dabei zeigt sich ein Ungleichgewicht im Bereich der Vorstellung von Gott als dem Herrn des Lebens, da es sich gleich dreifach entfalte. Lang erklärt diesen Umstand damit, dass die Götter der 3. Funktion aufgrund der Nähe zum komplexen Alltagsleben „zahlreicher und spezialisierter“⁴⁴ seien als die Götter der 1. und 2. Funktion.

Hier ist nicht der Ort, um die große Fülle an Belegen und Analogien aufzuzeigen, die Lang beim Gang durch die Bibel entdeckt. Seine Typologie, die mit kulturellen und religiösen Vergleichen aus der Umwelt Israels gespickt ist, erweist sich jedenfalls als eine tragfähige religionsgeschichtliche These. Allerdings fragt man sich bei der Fülle an Analogien und Parallelen, warum Israel überhaupt eine eigene Religion entwickelte und weshalb sich in der späteren Königszeit überhaupt ein vehemente prophetische Protest gegen den kanaanäischen Synkretismus erhob.

2.3. Zusammenfassung

An dieser Stelle zeigt sich die Schwäche des ansonsten beeindruckenden Buches, das auf eine lange Forschungstätigkeit zurückblickt. Dieser Religionsgeschichte Jahwes fehlt vor lauter Analogien das eigentlich „Geschichtliche“, d. h. eine Antwort auf die Frage, warum es zu einer Vermengung (Amalgamierung) der einzelnen Gottesbilder in der Gestalt Jahwes kam und aus welchem Grund Israels Religionsgeschichte in den Monotheismus mündete. Langs Gottesgeschichte ist ein Produkt der Kultur- und Sozialgeschichte, ohne jedes Geheimnis und ohne wirkliche Offenbarung.

Trotz der gewählten religionsgeschichtlichen und traditionsgeschichtlichen Methode werden die unterschiedlichen Züge des Gottes Israels nicht historisch diachron dargelegt, sondern folgen einem synchronen Ansatz. Die Eigenschaften Jahwes werden gerade nicht als Folge einer Entwicklung ihrer historisch-kulturellen Voraussetzungen beschrieben, sondern systematisierend und typisierend nebeneinander gestellt. Der Autor widmet der historischen Genese des Jahwebildes nur einen Epilog und bekennt dort auch die Defizite der von ihm gewählten Darstellung.⁴⁵ Damit ist ein wesentlicher

⁴² 1Kön 5, 5; Mi 4, 4; Sach 3, 10.

⁴³ Vgl. Westermanns Theorie von Gottes „rettendem“ und „segnenden“ Handeln (C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968).

⁴⁴ Lang, *Jahwe*, 28.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 211 ff.

Nachteil gegenüber der dynamischeren Darstellung von Jack Miles genannt, auf die wir gleich zu sprechen kommen werden.

Wer allerdings etwas über den kulturellen Hintergrund des Alten Testaments erfahren möchte, um dessen Texte und theologische Aussagen besser zu verstehen, stößt auf ein großartiges Buch, das auch für Nichttheologen durchaus lesbar ist. Das Werk kann und will nicht sagen, welcher Offenbarungshintergrund sich in den Texten verbirgt und versteht den Glauben Israels als Projektion einer sozialen Utopie, die an Ludwig Feuerbachs Kritik am Christentum erinnert. An dieser Stelle kommt dann doch irgendwann der Glaube ins Spiel und die Religionsgeschichte an das Ende ihrer Kunst. Für die persönliche Andacht und religiöse Erbauung ist diese Art der Darstellung sicher weniger geeignet.

Aber es gibt ja noch andere Formen einer gewinnbringenden Bibellektüre, die nicht auf eine unmittelbare spirituelle Verwertbarkeit im Alltag aus sind, sondern zu begreifen suchen, wie Israel sein Leben als Volk Gottes theologisch bewältigte und mit den religiösen Herausforderungen in den Epochen seiner Geschichte fertig wurde. Wer sich auf eine solche Betrachtung einlässt, wird feststellen, dass unsere Antworten oft denen Altisraels und seiner Umwelt ähneln. Analogien für unser soziales Miteinander liegen trotz des kulturellen Abstand durchaus nahe. Dazu ist auch die dreigliedrige Funktion Gottes als des Herrn der „Weisheit“, des „Krieges“⁴⁶ und des „gelingenden Lebens“ zu zählen, auf die wir auch heute schwerlich verzichten wollten. Zudem machen Bücher wie das von Bernhard Lang immun gegen jede Form des Bibelfundamentalismus, der einem nach der Lektüre dieses Buches erst recht als eine ausgesprochen dumme Ideologie vorkommen muss. Insofern ist Langs Studie als „bibeltreu“ zu bezeichnen, weil sie die Lesenden an den Entstehungsort und in den kulturellen Kontext biblischer Texte mitnimmt und dabei die 200-jährige historische Arbeit am Alten Testament in gelungener Weise zusammenfasst.⁴⁷

3. Der Kanon des Alten Testaments als Gottes Biographie (Jack Miles)

3.1. Die Literaturwissenschaft als methodologischer Hintergrund

Während Lang bemüht ist, die unterschiedlichen Wesenszüge Jahwes nebeneinander zu stellen, folgt Jack Miles in seinem Buch „Gott. Eine Biographie“⁴⁸, für das er den renommierten Pulitzer-Preis gewann, einem diachronen Muster, das dem historischen Verlauf der alttestamentlichen

⁴⁶ Freilich mit der Einschränkung, dass dies ausschließlich von seiner beschützenden und beschirmenden Konnotation her verstanden wird!

⁴⁷ Auf eine Stärke des Werks sei noch hingewiesen: In zwei „Beilagen“ werden die unterschiedlichen Namen des hebräischen Gottes erklärt und eine „Kulturgeschichte des Alten Orients“ *in nuce* entworfen. Vgl. Lang, Jahwe, 245–269.

⁴⁸ Die amerikanische Originalausgabe erschien 1995, die deutsche Übersetzung liegt seit 1996 vor.

Textfolge besser entspricht. Das Alte Testament ist für Miles eine große Nacherzählung des Lebens und damit der sich entwickelnden „Persönlichkeit“ des Gottes Israels. Unter ständigem Rekurs auf die Selbstaussagen der Bibel über ihren göttlichen Hauptdarsteller („Protagonisten“) dekonstruiert er mit analytischer Präzision das traditionelle Bild eines Gottes, der unveränderlich, allwissend und omnipotent von Ewigkeit zu Ewigkeit in einer abstrakten Menschenferne lebt und regiert. Gerade von der Mehrschichtigkeit der Person Jahwes, die sich in der Fremdheit und Widersprüchlichkeit alttestamentlicher Gottesaussagen zeigt, zeigt sich Miles besonderes fasziniert. An dieser Faszination beteiligt er seinen Leserinnen und Lesern in einem kanonischen Rundgang von geradezu epischer Breite.

Hatte Karl Barth von Gott als dem „ganz Anderen“ gesprochen, so beschreibt Jack Miles Jahwe, wie es die Bibel auch tut: Als einen, der seinem Lieblingsgeschöpf ähnlicher ist, als es beiden manchmal lieb ist, ein Wesen, das eine Psyche, Gefühle, Absichten und Pläne hat, und das sich der auch für Gott selbst aufregenden Wirklichkeit einer von ihm geschaffenen Welt stellt. Folgt man dieser Spur, so wird das Alte Testament ohne hermeneutische Klimmzüge zu einer aufregenden biographischen Reise, die Anklänge an Hermann Hesses Entwicklungromane und Hegels Geschichtsphilosophie bietet. Lernt Gott sich doch über die Geschichte der Menschen selbst überhaupt erst kennen. Bemerkenswert und ambivalent, was Gott über Gott dabei erfährt.

Diese Methode, die Bibel in ihrer anthropomorphen Rede von Gott ernst zu nehmen, ist alles andere als ein Zeichen von Naivität, wie der Leser und die Leserin schnell merkt. Dafür ist Miles ein viel zu guter Kenner und ausgewiesener Fachmann der wissenschaftlichen Exegese und Religionsgeschichte Israels, deren Erkenntnisse er implizit verarbeitet, um den Spannungsfaden nicht durch methodische Erörterungen zu verlieren. Gerade die Texte der Bibel offenbarten einen Gott, von dem ebenso menschlich geredet werde wie von jeder anderen historischen Person. Miles nimmt damit die biblisch-kanonische Form der Darstellung Jahwes ernst und schreibt Gott als Figur des großen Dramas der Weltgeschichte eine Persönlichkeit zu.⁴⁹ Jede Persönlichkeit hat aber nicht nur Stärken, sondern immer auch Schwächen und Defizite, die sich in der Begegnung mit anderen offenbaren und entfalten. Gerade das Wechselspiel unterschiedlicher und durchaus widersprüchlicher Charaktereigenschaften mache das Wesen einer Persönlichkeit aus, wobei die Besonderheit der Bibel darin besteht, dass sie eben auf diese Weise von Gott redet und nicht den „Gott der Philosophen“ (Blaise Pascal) zum Gegenstand des Glaubens macht. Miles faszinierende „Bibeltreue“ zeigt sich als Treue gegenüber dem konkreten Text, die sich auf wohlthuende Weise von dogmatischen und sonstigen konfessionellen Prä-

⁴⁹ Ich möchte an dieser Stelle auf einen – freilich ganz anders geartete Entwurf – hinweisen, der methodisch jedoch in dieselbe Richtung weist: *H. Frör*, Ich will von Gott erzählen wie von einem Menschen, den ich liebe, München 1982.

missen emanzipiert, die nach der Lektüre der Gottesbiographie erst recht als ideologische Verzeichnungen offenbar werden.

Wie aber lässt sich angesichts der unterschiedlichen alttestamentlichen Texte überhaupt von einer „Biographie“ Gottes sprechen? Ausgehend von den verschiedenen Zügen, die Jahwe in der Bibel zugeschrieben werden – vom aufbrausenden Kriegsherrn und arroganten Potentaten bis zum fürsorglichen Familienvater und ewig gütigen Geduldswesen – fragt Miles, wie es zu solchen widersprüchlichen Prädikationen kommen konnte. Im sorgfältigen Nachzeichnen der Ambivalenzen der Persönlichkeit Jahwes, die in den Begegnungen mit Menschen und Israel zutage treten, folgt Miles dem Aufbau des jüdischen Bibelkanons.⁵⁰ Der dreigeteilte hebräische Kanon, der sog. „Tenach“ (hebr. Abkürzung für „Tora“, „Propheten“ und die übrigen „Schriften“), weicht von der christlichen Anordnung der biblischen Bücher ab, obwohl der Textbestand mit der Lutherbibel (ohne die Apokryphen) identisch ist.⁵¹ Der Grund dafür ist darin zu suchen, dass die Anordnung der biblischen Schriften nach dem hebräischen Kanon den geschichtlichen Vorgang der Kanonisierung nachzeichnet und damit dem tatsächlichen Alter der biblischen Bücher häufiger folgt (ausgehend von den ältesten Schriften am Anfang bis zu den jüngeren am Ende des Kanons). Der christliche Kanon des Alten Testaments folgt dagegen einem anderen Prinzip, das einer eigenen theologischen Systematik Rechnung trägt: Er thematisiert zunächst die „Vergangenheit“ (Pentateuch), danach die „Gegenwart“ (Psalmen, Sprüche und Weisheit), gefolgt von der Zukunft des Wortes Gottes (Propheten), wobei sich die Schriften des Neuen Testaments nahtlos als Erfüllung der prophetischen Verheißungen durch Jesus Christus anschließen.⁵²

Die Anordnung der alttestamentlichen Schriften nach dem jüdischen Bibelkanon bietet sich für Miles also deshalb an, weil hier die historische Entwicklung des Gottesverständnisses in einen nachvollziehbaren traditions- und religionsgeschichtlichen Zusammenhang gebracht werden kann. Dies ist auch insofern sinnvoll, als die späteren Schriften oft auf frühere Texte des Bibelkanons antworten und so mit ihnen in einem literarischen Dialog stehen. Die Auflösung der historischen Beziehung innerhalb des Kanons durch die christliche Anordnung der Schriften suggeriert dagegen, dass Gott in allen Phasen seiner Einflussnahme auf die Geschichte der Welt und der Menschen immer gleich und unveränderlich sei. Das aber ist nach Miles eine trügerische Annahme, der die alttestamentlichen Texte gerade nicht folgten. Die ambivalenten Erfahrungen, die Menschen in der Bibel mit Gott machten, sprächen eine deutlich andere Sprache.

⁵⁰ Vgl. Miles, Gott, 27–32.

⁵¹ Der hebräische Bibelkanon ist nach folgendem Schema aufgebaut, das dem historischen Verlauf der Kanonisierung entsprechen dürfte: *Tora* (Gen, Ex, Lev, Num, Dtn); *Propheten* (Jos, 1–2 Sam, 1–2 Kön, Jes, Jer, Ez, 12 kleinere Propheten von Hos bis Mal); *Schriften* (Ps, Hi, Spr, Rut, Hhl, Koh, Klgl, Esther, Dan, Esr, Neh, 1–2 Chr).

⁵² Dabei schreibt diese Anordnung – im Unterschied zur hebräischen Bibel – die geschichtlichen Überlieferung der Deuteronomisten (1–2 Sam, 1–2 Kön) nicht den „früheren Propheten“ zu, sondern subsumiert diese insgesamt unter die „Vergangenheit“.

Noch eine weitere Voraussetzung ist für Miles wichtig. Während für Lang die Religionsgeschichte die dominierende Methode zur Erschließung des Wesens Jahwes ist, lässt sich Miles in seiner Analyse von Erkenntnissen der Literaturwissenschaft leiten. Unter Rückgriff auf Methoden der Dramenanalyse (z. B. bei Shakespeare) findet Miles im Bibelkanon Anhalt für eine Erschließung des „Charakters“⁵³ Jahwes, dessen Persönlichkeit sich im Handlungsfortschritt entfalte und entwickle. Freilich ist dies nicht als Absage an eine religiös-spirituelle Deutung der Bibeltexte zu verstehen, die Miles ausdrücklich bejaht – auch wenn dies nicht Gegenstand der von ihm vorgestellten literarischen Darstellung sein könne:

„Ich schreibe hier über das Leben Gottes des Herrn als das des Helden eines Klassikers der Weltliteratur – nämlich der hebräischen Bibel oder des Alten Testaments – und nur als das. Ich schreibe nicht über Gott den Herrn als Gegenstand des religiösen Glaubens (auch wenn ich sicher nicht gegen ihn schreibe). [...] Eine Gestalt, der man kein Leben hinter der Bühne zuschreibt, kann kein Leben auf der Bühne haben. Und so ist es auch mit Gott, dem Protagonisten der Bibel.“⁵⁴

Miles betrachtet das Alte Testament also unter Gesichtspunkten, wie sie für andere literarische Werke auch gelten: Als ein dramatisches Gesamtwerk, wobei die in der alttestamentlichen Wissenschaft sonst übliche Unterscheidung einzelner Quellen bewusst fallen gelassen oder implizit in die Darstellung eingearbeitet wird. Diese Methode einer „bewussten Naivität“, wie Miles sie nennt,⁵⁵ hat Vorteile, weil das Alte Testament auf diese Weise als ein Gesamtwerk zutage trete, als das es von seinen Herausgebern ja auch verstanden sein wolle:

„Kritische Historiker sind [...] bemüht, das, was wirklich geschah, von dem zu unterscheiden, was nicht geschehen ist. [...] Mythos, Legende und Geschichte sind in der Bibel dauernd vermischt, und Bibelhistoriker sind dauernd damit beschäftigt, sie voneinander zu trennen. Die Litera[tu]r[kritik]⁵⁶ kann diese Bestandteile nicht nur vermischt lassen, sie muss es sogar tun.“⁵⁷

Ist die Bibel aber auch in ihrer Gesamtheit ein literarisches Werk, so treten hier wie in jedem Roman oder Theaterstück Figuren („characters“) auf, deren Handlungen und Absichten den dargestellten Gang der Dinge bestimmen. Je komplexer eine Persönlichkeit ist, desto mehr Entfaltungs- und Entwicklungsmöglichkeiten bietet sie für die Darstellung von Stoffen und Themen. Gerade aus der inneren Ambivalenz der Bühnencharaktere schöpfen

⁵³ Wobei im Englischen das Wort „character“ auch die Bühnenrolle eines Schauspielers meint! Diese doppelte Bedeutung lässt sich im Deutschen nicht adäquat übersetzen.

⁵⁴ Miles, Gott, 21.

⁵⁵ A. a. O., 24.

⁵⁶ Der Übersetzer von Jack Miles, Martin Pfeiffer, verwendet für Miles Methode durchgängig den Begriff „Literarkritik“. Weil dieser in der Exegese aber eine bestimmte Methode der Quellenscheidung meint, ist diese Übersetzung für die Augen der Theologen problematisch. Ich erlaube mir daher, den etwas unglücklich gewählten Begriff des Übersetzers durch die Bezeichnung „Literaturkritik“ zu ersetzen.

⁵⁷ Miles, Gott, 25.

Dramen ihre Faszination und Kraft. Mit dem Alten Testament sei es nicht anders, behauptet Miles. Das Gesamtbild aller Texte offenbare die Geschichte Gottes als der Hauptperson des Alten Testaments, die sich biographisch nachzeichnen lasse – und dadurch ausgesprochen authentisch wirkt.

Dabei spielen die menschlichen Partner, mit denen Gott interagiere, eine entscheidende Rolle. Sie stellten Jahwe als Protagonisten der Bibel vor stets neue Herausforderungen, die sich immer wieder – und zudem höchst plausibel! – als Gottes ureigene Konfliktgeschichte entpuppe. Das macht Gott zu einem interessanten Thema des Biographen, denn: „Die Erkenntnis eines ungelösten Konflikts in einem Charakter kann die entscheidendste Erkenntnis sein, die es im Hinblick auf ihn gibt.“⁵⁸ Mit anderen Worten: Nichts wäre langweiliger als ein Gott, dessen Wesen keine Geheimnisse und Abgründe in sich berge.⁵⁹

Eine scharfsinnige und an den Stoffen selbst gewonnene Dramaturgie des Charakters Gottes und seiner dabei offenbar werdenden Ambivalenzen und Rätsel – das ist es, was Miles in einem Durchgang durch das Alte Testament grandios inszeniert. Folgen wir den biblischen Aussagen über Gott ohne die üblichen metaphorischen Relativierungen, verschwindet das Bild vom ewig über allem thronenden unveränderlichen Potentaten, der im Laufe der Geschichte immer abstrakter wurde, je präziser ihn die Theologie zu erfassen suchte, wobei sie zuerst die Persönlichkeit und mit ihr folgerichtig auch die Person Gottes aus dem Blick verlor. So wurde Gott schließlich zum „ganz Anderen“ (K. Barth) oder zu dem, „was uns unbedingt angeht“ (P. Tillich).

Diese verlorene Dimension des wenn auch nicht ontologisch, so doch literarisch greifbaren „Charakters“ Gottes, von dem die Texte in großer Offenheit künden, holt Miles' Relecture nun in unsere Zeit zurück. Dem unveränderlichen Gott philosophischer und theologischer Abstraktionen hält Miles entgegen: „Gott ist beständig; er ist nicht unwandelbar.“⁶⁰ Denn Identität ist immer die Summe sehr unterschiedlicher Wesenszüge:

„Vom Augenblick der Empfängnis an, wenn aus 23 Chromosomen eines Mannes und 23 Chromosomen einer Frau die erste Zelle eines neuen menschlichen Wesens entsteht, sind wir durch unsere innere Spaltung definiert. Unsere einzige Identität ist ein Mangel an Identität. Wir haben nichts, das ganz unser Eigenes wäre.“⁶¹ [...] „Die tiefste Rechtfertigung dafür, den Tenach [i. e. die jüdische Bibel] als die Biographie Gottes zu lesen, liegt darin, dass er ähnlich wie sehr viele Biographien von Menschen den Spaltungen in einer Gestalt folgt, wie sie in einem Lebenswerk zum Ausdruck kommen.“⁶²

⁵⁸ A. a. O., 27.

⁵⁹ Miles' Prämissen lassen durchaus Vergleiche zu Luthers Annahme eines „Deus absconditus“, also der rätselhaften und dunklen Seite Gottes, zu.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ A. a. O., 35

⁶² A. a. O., 36.

Miles Gang durch Gottes Biographie, die er auch eine „Theographie“⁶³ nennt, mündet letztlich in ein Mysterium göttlichen Schweigens, in das Gott sich in Folge schwerer und nicht immer siegreicher Auseinandersetzungen mit den Menschen zurückzieht. Gottes Persönlichkeit bleibt durch diese Rückzug und fehlenden Abschluss seiner Biographie letztlich geheimnisvoll. Nach der für seine Reputation verlustreichen Auseinandersetzung mit Hiob habe er sich zum Schweigen entschlossen. Ab da werde, historisch betrachtet, von Gott im Alten Testament nur noch in der dritten Person gesprochen, während Gott die Menschen nicht mehr direkt anspreche.⁶⁴ Andere biblische Schriften schweigen ab diesem Zeitpunkt sogar ganz über Gott (Ruth und Esther).

Eine bestechende Einsicht des Buches dürfte überraschen: Gott ist wohl immer der Stärkere und verlässt alle Schauplätze als Gewinner. Aber er ist nicht unfehlbar. Und manche seiner Siege über die Menschen, mit denen er Umgang pflegt, kann man durchaus Pyrrhussiege nennen. Abraham und Hiob etwa verlassen als moralische Sieger das Schlachtfeld, auf dem sie wie Jakob „mit Gott gerungen und obsiegt“ (Gen 32, 29), wenn auch nicht gewonnen haben. Die entsprechenden Passagen sind ausgesprochen lesens- und nachdenkenswert!

Miles göttlicher Lebenslauf ist ein monumentales Werk, und doch ist keine Seite zu viel geschrieben, weil es sich zugleich um einen tiefsinnigen Kommentar zum Alten Testament handelt,⁶⁵ der mit Fug „bibeltreu“ genannt werden darf.⁶⁶ Die Stärke dieser Biographie ist „eine bewusste postkritische und postmoderne Reintegration mythischer, fiktionaler und historischer Elemente in der Bibel, die es der Gestalt Gottes gestattet, aus dem Werk, dessen Protagonist Gott ist, deutlicher hervorzutreten.“⁶⁷ Der von

⁶³ A. a. O., 23.

⁶⁴ Dies gilt allerdings nur, wenn man der jüdische Anordnung der Schriften im Alten Testament folgt (s. o.).

⁶⁵ Meine Charakterisierung des Werks von Jack Miles als „Kommentar“ ist hier im literarischen und nicht im streng wissenschaftlichen Sinn zu verstehen: Eher wie ein scharfsinniger Kommentar in einer (gehobenen) Zeitung wie sie in DIE ZEIT oder in der FAZ zu finden sind. Kommentare der Bibelwissenschaft sind etwas anderes. Dazu Miles (a. a. O., 360): „Eine Biographie Gottes ist kein richtiger Kommentar zur Bibel; und im allgemeinen haben wir uns weder Zeile für Zeile mit dem Text auseinandergesetzt [...] noch mit früheren Kommentatoren diskutiert.“ Dies stimmt allerdings nur teilweise, denn implizit stößt man in „Gott. Eine Biographie“ auf zahlreiche Spuren einer gelehrten exegetischen Auseinandersetzung, deren Charme darin besteht, das der Leser bzw. die Leserin angesichts der Faszination, die von diesem Werk ausgeht, dies zunächst kaum bemerkt. Auch darin besteht ein – bisweilen durchaus wohltuender – Unterschied zu den oft schwer lesbaren Konvoluten der exegetischen Kommentarliteratur.

⁶⁶ Der „Evangelikalismus“ konstruiert mit seinem Postulat eines angeblich „bibeltreuen“ Schriftverständnisses einen Anspruch, der bei näherer Betrachtung nach zwar nicht der Bibel, wohl aber der Irrtumslosigkeit des Papstes in Glaubensfragen verdächtig nahe kommt. In Wahrheit handelt es sich bei den Evangelikalen um eine Bibelgläubigkeit ganz eigener Art, die von der wirklichen Bibel mindestens so weit entfernt ist wie die römisch-katholische Amtskirche von Jesus von Nazareth.

⁶⁷ Miles, Gott, 360.

Jack Miles aus den biblischen Texten rekonstruierte Gott ist nicht nur interessanter, sondern letztlich auch liebenswerter als das oft reichlich leblose Kunstprodukt eines Gottes aus der orthodoxen Retorte der verfassten Kirchen, das man zwar verehren aber gerade nicht lieben kann.

Ich greife aus diesem umfangreichen Werk, dem der Autor weniger Jahre später eine neutestamentliche Nachfolgeschichte an die Seite stellte,⁶⁸ zwei Beispiele seiner Analyse Gottes heraus: Seine Rolle bei der Erschaffung des Menschen und im Verlauf des „Sündenfalls“ sowie dessen Auseinandersetzung mit Hiob.

3.2. *Die Erschaffung des Menschen*

Miles zeigt sich schon auf der ersten Seite der Bibel von Gottes geheimnisvollem Charakter fasziniert, dessen Ambivalenzen bereits mit den beiden Schöpfungsberichten einsetzen. Auch Miles weiß natürlich, dass der letzte Grund für die hinlänglich bekannten Widersprüche zwischen Gen 1 und 2(-3) in der Unterschiedlichkeit der Quellen zu suchen ist. Beide Textkompositionen entstammen ganz unterschiedlichen Epochen und Kontexten, was auch durch die unterschiedlichen Gottesnamen deutlich wird. Dennoch insinuiert die bruchlose Anordnung beider Texte in der Genesis, dass der zweite Bericht (Gen 2-3) als Erläuterung von Gen 1 verstanden werden soll. Dies nimmt Miles nun auch psychologisch ernst.

„Gott spricht zu sich, aber nicht über sich“.⁶⁹ Das ist das erste, was wir über Gott, den Schöpfer, erfahren. Gott verfügt, indem er redet, und die Welt fügt sich, indem sie sich erschaffen lässt. Es sind kurze prägnante Befehle, mit der die Schöpfung ins Dasein gerufen wird. Aber wer soll einen Befehl ausführen, wenn es an einem Gegenüber fehlt? Das wäre nach Miles so als würde der Tischler, der nach seinem Hammer greift, laut das Wort „Hammer“ sagen. Man treffe auf eine Arbeit, die im Werden begriffen sei, wobei das Auffällige am göttlichen Arbeiter darin bestehe, dass er alles, was er tue (auch wo er zu sich selbst spricht), ohne jedes Zögern tue. „Er ist nicht in Gedanken versunken. Er hat etwas ganz bestimmtes im Sinn, und jedes Stadium in seinem Vorhaben führt ohne Hast, aber mit äußerster Sparsamkeit und Geradlinigkeit zum nächsten.“⁷⁰

Mit der Erschaffung des Menschen erfährt das Schöpfungswerk eine Zäsur. Das Rätsel beginnt mit dem eigenartigen Wunsch des Schöpfers, mit dem Menschen ein Bild von sich selbst zu schaffen, das dann an seiner statt über die Erde herrschen soll. Das lasse nur den Schluss zu: „Gott macht eine Welt, weil er die Menschen will, und er will die Menschheit, weil er ein Bild will.“⁷¹ Er wolle keinen Diener (wie in Mesopotamien), auch keinen

⁶⁸ Vgl. J. Miles, Jesus. Der Selbstmord des Gottessohnes, München 2001.

⁶⁹ A. a. O., 40.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ A. a. O., 42.

Verehrer, der ihn abgöttisch liebt. So bleibt die Frage, was Gott mit diesem Wunsch nach einem Bild von sich eigentlich bezwecke oder auch verbergen wolle. Freilich gibt Gott darauf in Gen 1 keine Antwort: „Wenn dieser Gott ein Privatleben hat oder sogar [...] ein göttliches soziales Leben im Kreise anderer Götter, dann lässt er uns daran nicht teilnehmen.“⁷² Gott scheint ganz alleine zu sein.

Trotz dieser Diskretion im Blick auf sich selbst wartet Gott seinen in-diskreten Lauschern gegenüber urplötzlich mit einer faustdicken Überraschung auf: Zwar hat es in seinem schöpferischen Tun – im Unterschied zu Herakles, dem Schweiß triefenden Muskelprotz der Antike – bisher keinerlei Hinweise auf Anstrengungen gegeben. Und doch müsse er sich schlagartig am siebten Tag von seinen Werken ausruhen. „Hat es ihn mehr gekostet, als wir sahen? Ist er schwächer, als er sich anmerken lässt?“⁷³ Schon zu Beginn zeige sich im Protagonisten der Bibel „eine Mischung aus Stärke und Schwäche, aus Entschlossenheit und Reue“⁷⁴.

Im zweiten Schöpfungsbericht verstärkt sich dieser Verdacht. Gott trägt hier einen leicht modifizierten Namen. Statt „Elohim“ (Gott) heißt er „Jahwe Elohim“ (Miles: „Gott der Herr“). Zwischen dem Schöpfer und seinem Lieblingsgeschöpf zeigen sich erste Spannungen, für die Gott allein die Verantwortung trägt. Die Menschheit lebt nicht mehr auf dem ganzen Festland wie in Gen 1, sondern muss sich mit einem Garten begnügen. Und an die Stelle der Erlaubnis, sich zu vermehren, tritt erstmals ein reichlich absurd wirkendes Verbot (Gen 2, 16 f.): Wenn der Mensch die Erde beherrschen soll (Gen 1, 26–28), wie soll er das ohne Erkenntnis und ohne Wissen um Gut und Böse tun? Ist Letzteres nicht die notwendige Voraussetzung für Ersteres? „Dem Menschen wird kein anderes Motiv für seinen Gehorsam geboten als eines, das keinen Sinn macht.“⁷⁵

Die dunklen Ahnungen verstärken sich, als sich erste Pannen einstellen. Die Schöpfung ist nicht so vollkommen (Gen 1, 31), wie Gott dies prima facie behauptet hatte: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei“ (Gen 2, 18), heißt es urplötzlich, und alle Versuche Gottes des Herrn, diesen Mangel zu beheben, schlagen zunächst fehl. Die Schöpfung ist gut, aber sie ist nicht gut genug für den Menschen, solange Gott der Herr dieses Defizit nicht durch eine Reproduktion seines Werkes behoben hat.

Und dann ereignet sich die Begegnung des Menschen mit der verführerischen Schlange, die dadurch verblüfft, dass alles, was sie sagt, tatsächlich wahr ist. Mit ihrem Wissen stellt sie unbestritten ihre Klugheit unter Beweis, während Gott der Herr am Ende der Versuchungsgeschichte als Lügner dasteht: Der Mensch stirbt tatsächlich nicht, sobald er von der verbotenen Frucht gegessen hatte und er erkannte tatsächlich Gutes und Böses (Gen 3, 4–7). Beides hatte die Schlange richtig vorausgesagt! Nicht nur

⁷² A. a. O., 43.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ A. a. O., 44.

⁷⁵ A. a. O., 45.

das: Die Geschichte offenbart Gottes innere Dissonanz, indem der Mensch, der trotz der Drohung seines Schöpfers nicht stirbt, einerseits hart zur Rechenschaft gezogen wird. Andererseits zieht Gott den aus dem Garten Eden Verstoßenen flugs Fellkleider über, als gereue ihn zugleich seine unglaublich heftige Reaktion (Gen 3, 21).

Wer ist die Schlange? Einen Teufel gibt es in dieser Erzählung noch nicht. Ist sie womöglich Gottes Rivalin oder gar seine heimliche Agentin, die seinem Willen zuarbeitet, wie Miles erwägt? Immerhin hatte „die Schlange die Wahrheit über einen Baum gesprochen [...], über den Gott der Herr etwas Falsches gesagt hat.“⁷⁶ Die von Gott mit ihrer Klugheit geschaffene Schlange scheint auf Gott hereingefallen zu sein, ist also eher dessen Opfer, zumal es in einem monotheistischen Kontext keinen adäquaten satanischen Gegenspieler gibt, der hier auch nirgends auftaucht. Wie auch immer: Nach Miles gibt „Gott der Herr“ in Gen 2–3 keine gute Figur ab. Gottes Reaktion auf den Tabubruch ist – auch wenn sie den Tod ausspart – zudem völlig unangemessen, bedenkt man Gottes später so oft gepriesene Langmut (z. B. in Ps 136). Seine Überreaktion ist ein Rundumschlag, der erschrecken lässt. Mit seinem emotionalen Ausbruch, den Gott ja durch die Bekleidung der Menschen sofort wieder revidiert und dadurch mehr oder weniger bereut, zeigt Gott der Herr, dass er seinem Bild tatsächlich ähnlicher ist als er es womöglich zu sein wünscht.

Die Diskrepanz zwischen dem Gott von Gen 1 und Gen 2–3 könnte nicht größer sein: Hier der souveräne großzügige, in sich selbst ruhende und geradezu entrückte Herr der Welten, dort einer, der weit weniger großzügig mit dem Menschen umgeht, seinen Handlungsraum nicht nur auf einen Garten begrenzt, sondern dazu auch noch ausgesprochen rachsüchtig ist. Denn nachdem „Gott der Herr“ die Mühsal der Schwangerschaft und die Schufferei auf dem Feld als gleichsam ewige Strafe über alle menschlichen Nachkommen verhängt hat, fragt man sich, warum er den Bestraften danach Kleider anfertigt. „Warum, wenn nicht deshalb, weil ihm, um es sehr einfach auszudrücken, die ganze Sache Leid tut?“⁷⁷ Kann Gott etwa nicht ohne den Menschen sein? Ist er ihm in seiner Liebe verfallen? Nur warum ist an dieser Stelle von Liebe so wenig die Rede, was die Bibel an anderer Stelle ja durchaus über Gott auszusagen vermag? Übersetzt man die textlichen Differenzen zwischen Gen 1 und Gen 2–3 in innere Ambivalenzen, so folgt daraus: „Wenn Gott im ersten Schöpfungsbericht die Menschen machte, weil er ein Bild haben wollte, dann scheint Gott der Herr in diesem zweiten Bericht die Menschen geschaffen zu haben, weil er Gesellschaft haben wollte.“⁷⁸

Nach einer bemerkenswerten Meditation der Begriffe „Scham und Begehren“, in denen sich der Mensch gerade als Gottes Spiegelbild erweist, gelangt Miles zu dem Schluss:

⁷⁶ A. a. O., 49.

⁷⁷ A. a. O., 51.

⁷⁸ Ebd.

„Gott – erhaben, unerschütterlich und aufrichtig in seinem Schöpfungshandeln [von Gen 1] – ist als Gott der Herr vertraulich und launisch geworden, und er neigt jetzt zu dunkler Reue sowie zu noch dunkleren Zweideutigkeiten. Gott der Herr *ist* Gott. Es gibt in diesem Text nicht zwei Protagonisten, sondern nur einen. Doch dieser eine Protagonist birgt zwei auffallend verschiedene Persönlichkeiten.“⁷⁹

Und so gilt insgesamt: „Als Gestalt ist Gott der Herr beunruhigend, so wie jeder beunruhigend ist, der unermessliche Macht besitzt und anscheinend nicht weiß, was er damit anfangen will.“⁸⁰ Denn Gott lässt uns über die Motive ihrer Ausübung im Unklaren.

Das Erstaunlichste an solchen Sätzen ist, dass sie nach der Lektüre von Miles gar nicht mehr so anstößig oder blasphemisch klingen. Spätestens jetzt will man wissen, wie diese Sache ausgeht.

3.3. *Hiob*

Den Höhepunkt dieser Gottesbiographie, die immer wieder von räsonierenden Interludien des Autors unterbrochen wird, erreicht Miles in der Hiobzählung. Die Geschichte, die aus einer Rahmenhandlung und einem redaktionell überarbeiteten Dialogteil besteht, ist hinlänglich bekannt: Hiob ist ein exemplarischer Heiliger von makelloser ethischer Integrität, dessen Glaube Gott auf makabre Weise mittels einer Wette gegen den Satan auf die Probe stellt, nachdem dieser behauptet hatte, Hiob verehere Gott nur deshalb, weil er von ihm ausschließlich Gutes erfahre. Nähme man ihm weg, was er hätte, würde er Gott dagegen ins Angesicht fluchen. Gott hält dagegen und überlässt Hiob den Folterungen Satans, woraufhin der Gerechte prompt alles verliert, was er hat – Ausnahme seiner defätistischen Frau (Hiob 2, 9). Nach einem anfänglichen Beweis seiner Treue zu Gott, die ihn auch nach schlimmsten Verlusten an diesem festhalten lässt (Hiob 1, 21) bricht der Schwerkranke schließlich unter der Last seines unbeschreiblichen Elends zusammen und verflucht wenn auch nicht Gott (wie es der Satan prophezeit hatte) so doch den Tag seiner Geburt. In langen und hochdramatischen Monologen klagt Hiob Gott vor Gott ob seiner ungerechtfertigten Feindschaft gegen ihn, den Gerechten, an. Hiobs Freunde halten dagegen an der traditionellen Sicht fest, dass die Erfahrung von Unheil und Leid immer eine Reaktion auf menschliches Fehlverhalten darstelle, auch wenn sich Menschen ihrer Sünden nicht bewusst seien, was Hiob in seiner Klage gegen Gottes Ungerechtigkeit allerdings nicht gelten lässt. Nach einer schlussendlich erfolgten rhetorischen Intervention Gottes „im Sturm“ demonstriert dieser seine überlegene Allmacht und des Menschen Ohnmacht. Kein Mensch könne ihn daher zur Rechenschaft ziehen, was Hiob (gemäß der traditionellen Deutung des Schlusses, der Miles widerspricht, s. u.) schließlich zu

⁷⁹ A. a. O., 53.

⁸⁰ Miles, Gott, 50.

Reue und Einsicht in die Unrechtmäßigkeit seiner Klage bewogen haben soll. Hiob wird daraufhin entschädigt und erhält das Doppelte aller seiner Verluste von Gott erstattet.

Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts unverständlichen Leids ist auch in der Bibel nicht neu. „Doch als Präsentation von Zweifeln an Gott oder von jenen dunklen Ahnungen über die destruktive, feindselige Seite Gottes [...] stellt das Buch Hiob einen Höhepunkt [...] dar.“⁸¹ Es attackiert die traditionelle religiöse Weltsicht, in der Gute belohnt und Böse für ihre jeweiligen Taten bestraft werden. Es stellt auf höchst subversive Weise allerdings auch einen Gott in Frage, der für die Diskrepanz zwischen „Tun“ und „Ergehen“ und damit für ein ethisches Dilemma verantwortlich ist, indem es „eine zutiefst blasphemische Geschichte über Gott den Herrn erzählt“⁸².

Es beginnt mit der höchst anstößigen Feststellung, dass das Leiden der Welt sich in einem Kontext abspielt, in der ein Gott das Zepter führt, der mit einem Satan Wettspiele auf dem Rücken seiner ahnungslosen Geschöpfe durchführt. „Die niemals abwesende dämonische Seite Gottes des Herrn hat plötzlich einen dämonischen Verbündeten.“⁸³ Nach der traditionellen Deutung verfolgt das Buch Hiob dabei zwei Hauptabsichten: Einerseits wird der traditionelle Zusammenhang von Tun und Ergehen, wie ihn die Weisheit (etwa im „Buch der Sprüche“) propagiert, in Frage gestellt, derzufolge guten Menschen Gutes, bösen Menschen dagegen letztlich immer Böses widerfähre. Andererseits gibt das Ausbleiben dieses Mechanismus dem Menschen kein Recht, Klage gegen Gott zu führen, da der Mensch aufgrund seiner hoffnungslosen Unterlegenheit und Inferiorität Gott gegenüber nicht satisfaktionsfähig ist. Widerfährt guten Menschen Böses, so verdankt sich dies einem übergeordneten Sinn, der sich einer moralischen Bewertung entzieht und den der Mensch zu akzeptieren hat, auch wenn ihm die Einsicht in diese Zusammenhänge verborgen bleibt.

Freilich zeigt die Hiobzählung Risse in diesem theologischen Konstrukt, die Miles mit psychoanalytischer Unbestechlichkeit ans Licht bringt. So muss auffallen, dass die mit großem Pathos vorgetragene Gottesreden (Kap. 38–41), die Hiobs Anklage zum Schweigen bringen sollen, durch die Rahmenerzählung am Ende des Buches entscheidend abgeschwächt werden: Dort lobt Gott seinen kühnen Ankläger Hiob nämlich zwei Mal ausdrücklich und kritisiert allein dessen Freunde, die doch als Gottes Verteidiger aufgetreten waren: „Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob!“ (Hiob 42, 8. 9). Das ist eine überraschende Wende der Dinge, die ebenso verräterisch ist wie die Tatsache, dass Gott Hiob eine zweifache Entschädigung für das ihm widerfahrene Unrecht zukommen und ihn schlussendlich „alt und lebenssatt“ sterben lässt (42, 10–17). „Wenn der Herr solches sagt, gibt er anscheinend zu, dass er tatsächlich nicht so gerecht

⁸¹ A. a. O., 350.

⁸² A. a. O., 353.

⁸³ A. a. O., 355.

gewesen ist, wie es Hiobs Freunde behauptet haben; und auffälligerweise behauptet der Herr in seiner zornigen Rede an Hiob nur, dass er allmächtig, aber nie direkt, dass er gerecht sein.⁸⁴

Diese offensichtliche Diskrepanz zwischen Gottes Allmacht und seinem Gerechtigkeitsdefizit nimmt Miles zum Anlass für weitere Nachforschungen, die ihm Einblick in den widersprüchlichen Charakter Gottes des Herrn geben, der sich in seiner unberechenbaren Willkür zeigt (vgl. Ex 33, 19). Was für ein Gott ist das, der auf Kosten seiner Geschöpfe mit seinem Widersacher würfelt? Handelt es sich dabei um ein isoliertes Verhalten? „Warum kann es nicht typisch sein? Woher können wir das wissen?“⁸⁵

Miles sucht die subtilen subversiven Intentionen des Buches und wird fündig. In einer bemerkenswerten Exegese der beiden nur scheinbar demütigen Antworten, die Hiob auf Gottes Allmachtsgebaren gibt, verstärkt sich der Verdacht, dass Hiob nicht wirklich bereut. Aufgrund des Dunstkreises frommer Demut ist viel zu selten in Erwägung gezogen worden, dass Hiobs Antworten an Gott ironisch oder zynisch gemeint gewesen sein könnten. Eben das legt Miles sorgfältige Exegese seinen Leserinnen und Lesern eindrucksvoll nahe. Hiob ist geschlagen, aber nicht besiegt; Gott hat gesiegt, aber er ist nicht der Gewinner! Denn Gott hat dem Leiden Hiobs nichts entgegensustellen als seine schiere *Macht*. Aber diese hatte Hiob ja gar nicht in Frage gestellt. Er wollte keine Antwort auf die Machtfrage, sondern auf die Frage nach Gottes *Gerechtigkeit*, die Gott ihm „als Spielpartner des Teufels“ offenbar nicht geben kann. Denn für Miles „ist es die Gleichzeitigkeit von Gerechtigkeit und Macht, welche Gott zu Gott macht. Wenn eines von beiden fehlt, ist Gott nicht Gott.“⁸⁶ Psychologisch zeigt sich Gottes schlechtes Gewissen so: „Die Gottheit hat etwas zu verbergen, um es grob zu sagen, und sie verbirgt es, indem sie sich zu ihrer vollen majestätischen Statur aufrichtet, sich die Gewänder der Schöpfung umlegt und mit königlichem Gestus das Thema wechselt“ (ebd., Anm. 86). Diesem Eindruck kann man sich nach der Lektüre der Gottesreden schwerlich entziehen.

Hiob lässt sich nach Miles aber von Gottes Ablenkungsmanöver nicht täuschen. Er beugt sich, wie vor ihm Abraham,⁸⁷ der überlegenen Macht Gottes, aber er entlässt Gott nicht aus der Antwort auf die Frage nach seiner Gerechtigkeit, sondern verstummt. Schweigen kann ebenso trotzig wie ehrerbietig sein. „Kurz, die Reden des Herrn an Hiob sind vielleicht Hiobs letzte Prüfung, eine Prüfung durch kalkulierte Täuschung in einem Buch, das, wenn man es als Ganzes nimmt, eine gigantische Prüfung durch kalkulierte Täuschung darstellt.“⁸⁸ So lässt sich festhalten: „Hiob spricht ausführlich über Gerechtigkeit und verlangt, dass Gott darauf antwortet. Gott weigert sich. Gott

⁸⁴ A. a. O., 356.

⁸⁵ A. a. O., 357.

⁸⁶ A. a. O., 363.

⁸⁷ Zwischen Abrahams und Hiobs „Gottesergebenheit“ gibt es manche Parallelen, vgl. a. a. O., 63 ff.

⁸⁸ A. a. O., 364.

spricht ausführlich über Macht und verlangt, dass Hiob darauf antwortet. Hiob weigert sich.⁸⁹ Hiob kann auf Gottes geballte Macht nichts erwidern, aber Gott bleibt ihm ebenfalls eine Antwort schuldig. Hiob denke gar nicht daran, Gott aus diesem Dilemma zu erlösen und bereite mit seinem Schweigen „immerhin den Weg für die Buße des Herrn“ (ebd., Anm. 89). So zahlt Hiob es Gott mit gleicher Münze heim: „Durch sein [i. e. Gottes] Schweigen hat der Herr Hiob gefoltert. Hiob lässt durch sein nahezu völliges Schweigen den Herrn in einer Qual ganz anderer Art zurück.“⁹⁰ Auch die scheinbar devote zweite Antwort Hiobs an Gott (43, 2–6) weicht im hebräischen Text von den gängigen Übersetzungen ab, wie Miles deutlich zu machen vermag. Er übersetzt die letzten Worte Hiobs wie folgt: „Nun, da meine Augen dich gesehen haben, erbebe ich vor Jammer über den sterblichen Erdenkloß“ (42, 6). Mag Gott gehofft haben, dass Hiob ihn für seine Werke lobe, so bleibt solches Lob aus. Durch sein Schweigen akzeptiere Hiob lediglich die Ohnmacht des Schwächeren. So bleibt als Fazit einzig – die Reue Gottes. Sie drückt sich in einer gewaltigen materiellen Entschädigung und dem Abbruch des Spiels mit dem Satan aus, der mit keiner Silbe mehr erwähnt wird.

„Ideell hat Hiob ganz bis zum Schluss ausgehalten und die Reden des Herrn aus dem Sturm heraus als seine letzte Prüfung behandelt. Und wenn also [...] der Herr am Ende des Buches Hiob preist, dann preist er sowohl Hiobs vorangegangene Hartnäckigkeit gegenüber seinen menschlichen Gesprächspartnern als auch seine schließliche, ganz und gar konsequente, halsstarrige Widerspenstigkeit vor dem Herrn selbst. Hiob hat gewonnen. Der Herr hat verloren.“⁹¹

Dies hat Konsequenzen für die weitere Geschichte Gottes, der sich aber jetzt in Schweigen hüllt und über den die sich anschließenden Bücher der jüdischen Bibel (Tenach) nur noch in der dritten Person sprechen. Gott hat sich zurückgezogen, als hätte er sich von der Niederlage, die er gegen Hiob erlitten hatte, nicht mehr erholt. „Gott kann nach dieser Episode nie mehr ganz als das erscheinen, was er davor zu sein schien. Was hier noch wichtiger ist: Der Herr kann für sich selbst nie mehr ganz als derselbe erscheinen. Der Teufel ist jetzt ein fester Bestandteil seiner Realität.“⁹² Denn seit der Auseinandersetzung mit Hiob sei Gott sich seiner eigenen Zweideutigkeit in einer Weise bewusst geworden, wie er sie nie zuvor gekannt habe. Gott habe endgültig seine Unschuld verloren.⁹³

3.4. Zusammenfassung

Mit diesen beiden Skizzen wird die Besonderheit der von Miles gewählten literarischen Methode deutlich: Er vermag literarische Spannungen – durchaus im Sinne des Kanons als seinem Makrotext – durch die inneren

⁸⁹ A. a. O., 365.

⁹⁰ A. a. O., 366.

⁹¹ A. a. O., 374.

⁹² A. a. O., 375.

⁹³ Vgl. a. a. O., 376 f.

Ambivalenzen eines Charakters zu beschreiben. Dass er dies nicht nur für die in der Bibel beschriebenen Menschen, sondern auch für die mit den Menschen interagierende und sich also offenbarende göttliche Hauptperson tut, ist die Besonderheit dieses unerhörten Erkenntnisweges, auf den Miles seine Leserinnen und Leser mitnimmt.

Jack Miles schafft mit seiner atemberaubenden Gottesbiographie etwas grundlegend Neues. Der Faszination Gottes tut sein biblisches Porträt keinen Abbruch. Miles Werk erweckt keinen blasphemischen Eindruck, es macht Gott vielmehr interessant und weckt die Neugier auf den Gott „hinter“ den Texten: „Eine Gestalt, der man kein Leben hinter der Bühne zuschreibt, kann kein Leben auf der Bühne haben.“⁹⁴ So aber ist der Gott Israels buchstäblich der „*protos agonistes*, oder ‚erste Handelnde‘ der Bibel. Er betritt nicht die menschliche Bühne. Er *erschafft* die menschliche Bühne, die er dann betritt. Er erschafft den menschlichen Antagonisten, dessen Interaktion mit ihm alle nachfolgenden Handlungen prägt.“⁹⁵ Miles erwägt, ob Gott womöglich von seinem menschlichen Antagonisten – seinem „Ebenbild“ – geradezu abhängig ist.

Dass Gott ohne sein menschliches Gegenüber ganz alleine sei, muss dabei als Folge des Monotheismus betrachtet werden. Polytheistische Religionen weisen eine stärkere Spezialisierung der Götterwelt auf, in der sich nicht jeder Gott mit allen Menschen beschäftigen müsse. Vor der Sintflut hat Gott gelegentlich noch mit sich selbst oder seinem himmlischen Hofstaat geredet: „Lasst uns Menschen machen“ (Gen 1, 26) oder: „Seht der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse“ (Gen 3, 22). Nach der Sintflut ist alle Rede Gottes nur noch an den Menschen gerichtet. Für diesen Verzicht auf seine göttlicher Souveränität findet Miles eine anregende Erklärung: „Gott ist wie ein Romanschriftsteller, der zu Autobiographie oder Kritik buchstäblich unfähig ist und seine Geschichte nur durch seine Gestalten erzählen kann.“⁹⁶ Damit noch nicht genug: Gottes einzig kreative Taktik gegenüber seinen Geschöpfen sei deren Lenkung: „Er erklärt ihnen, was sie tun sollen, damit sie das werden, was sie nach seinem Willen sein sollen. Er ist nicht an ihnen selbst interessiert.“⁹⁷

Gott gibt seinem menschlichen Gegenüber und auch dem Theographen Jack Miles Rätsel auf. Gott sei sich eigentlich selbst ein Rätsel, wobei der Mensch das Medium darstelle, das Gott helfe, es zu lösen. „Immer wieder ist Gott mit dem Menschen unzufrieden, aber oft genug sieht es so aus, als entdeckte er nur in seinem Zorn und durch ihn, was ihn eigentlich zufrieden stellt.“⁹⁸

Jack Miles gelingt mit seiner Darstellung, was die Disziplin der alttestamentlichen Theologie bisher nicht vermochte: Inmitten der Quellenvielfalt und Lebenskontexte des Alten Testaments einen roten Faden aufzuspüren, der dem Alten Testament seine verlorene Mitte zurückgibt. So ist der Bi-

⁹⁴ A. a. O., 21.

⁹⁵ A. a. O., 107.

⁹⁶ A. a. O., 108.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ A. a. O., 109.

belkanon ein „verwirrender Klassiker, von unzähligen Verfassern im Laufe von vielen Hunderten von Jahren geschaffen, wird er weit mehr von seiner zentralen Gestalt zusammengehalten, als von einer starren Struktur oder von einem epischen Thema.“⁹⁹ Zwar kann man Gott nicht wissen, aber man kann immerhin seine Geschichte nacherzählen. Dieses reizvolle Paradox wird durch Miles Theographie eindrucksvoll ausgelegt.

Miles vermag darzustellen, weshalb Menschen Gott so unterschiedlich erfahren: Als gnadenlosen Richter, der bedingungslosen Gehorsam und Blut fordert oder als fürsorglichen, erbarmenden Partner und Freund, der am liebsten alles Schlechte ungeschehen macht. Miles ist darüber hinaus ein grandioser Erzähler, dessen Sprache Schönheit, Eleganz und Würde hat, ohne affektiert zu wirken. Seine Gottesbiographie ist ein reifes theologisches Werk und eine besonders intelligente Form der „Bibeltreue“. Er nimmt die Bibel beim Wort – bei ihrem eigenen Wort über Gott und versetzt die Lesenden durch sein Porträt in eine Textrealität, die kaum zu überbieten ist. Für Theologinnen und Theologen ist diese hinreißend geschriebene Buch ein „Muss“, für alle wachen Menschen des Glaubens aus meiner Sicht eine dringende Lektüreempfehlung.

Lässt sich mit einem solchen Buch auch in der Gemeinde etwas anfangen? Die Lektüre ist anspruchsvoll und verlangt Einiges von seinen Leserinnen und Lesern. Für allzu orthodoxe Augen und Ohren ist Miles Gottesbiographie nicht geschrieben – es sei denn als Heilmittel. Nicht wenige werden sich an der profanen Betrachtung stoßen und sich schon am Begriff eines göttlichen „Charakters“ oder einer „Biographie Gottes“ stoßen. Ich halte das Buch gleichwohl für gemeindetauglich und habe es selbst erprobt. In einem zweijährigen Leseprozess wurde das Werk in unserem innergemeindlichen „Theologischen Lektürekreis“ gelesen und besprochen. Die beteiligten Personen haben sich mit Gewinn darauf eingelassen. Als hilfreich hat sich erweisen, darauf hinzuweisen dass es sich bei dieser Biographie um eine „Beschreibung“ auf der Grundlage überlieferter Texte und nicht etwa um eine Ontologie Gottes handelt. Es geht um *Literatur*, mithin um die Geschichte des Verstehens und der Erfahrungen, die Menschen in Lauf der Heilsgeschichte mit Gott gemacht und niedergeschrieben haben. Über das „Sein“ Gottes kann ein Mensch dagegen nicht schreiben.

Nach der Lektüre des Buches sieht man sich auf höchst vergnügliche Art vor die Unergründlichkeit Gottes gestellt, und es mag einem wie dem großen jüdischen Gelehrten Rabbi Schlomo Jizchaki („Raschi“) gehen. In seiner Auslegung der Stelle Ex 33, 11–18, in der es heißt, Mose habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, ist zu lesen: „Die Propheten sahen Gott durch eine trübe Scheibe und glaubten, ihn gesehen zu haben. Aber Mose hatte ihn durch eine klare Scheibe gesehen – und wusste, dass er nichts gesehen hatte.“ Gottes Geheimnis bleibt auch nach dem inspizierenden Blick des Biographen gewahrt. Und das ist gut so.

⁹⁹ A. a. O., 37.

Vergleicht man beide Ansätze, den von Bernhard Lang, der auf traditionellem Wege zu einer neuen Gesamtsicht des biblischen Gottes gelangt, mit dem göttlichen Psychogramm von Jack Miles, dann haben sie je für sich ihren Reiz. Dass es auch ohne die so oft mit diesem Attribut verbundene evangelikale Konnotation möglich ist, der Bibel die Treue zu halten, ohne ihr dabei zu verfallen – auch Liebe kann ja blind machen – haben beide Autoren jedenfalls eindrücklich unter Beweis gestellt.

Bibliographie

- Albertz, R.*, Religionsgeschichte Israels im Alten Testament, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Königszeit (ATD.E 8/1), Göttingen 1992
- Frör, H.*, Ich will von Gott erzählen wie von einem Menschen, den ich liebe, München ⁴1982
- Gestrich, Ch. / Schröter, J.*, Zu diesem Heft, in: BThZ 22 (2006), Thema: Kanon und Schriftauslegung
- Gunnweg, A. J. H.*, Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, Stuttgart u. a. 1993
- Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh 10), 1995: Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?
- Janowski, B.*, Kanonhermeneutik. Eine problemgeschichtliche Skizze, in: BThZ 22 (2006) 161–180
- Kaiser, O.*, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT, Bd. 1: Grundlegung, Göttingen 1993
- Kraus, H.-J.*, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn ⁴1989
- Lang, B.*, Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt, München 2002 (= Darmstadt 2002)
- Miles, J.*, Gott – eine Biographie, München/Wien 1996 (= ⁴2002)
- Otto, E.*, Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart u. a. 1994
- Preuß, H. D.*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart u. a. 1991
- Rad, G. v.*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, München ⁹1987
- Rendtorff, R.*, Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn, 1991
- , Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn, 2001, 30–46
- Reventlow, H. Graf*, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 173), Darmstadt 1982
- Schmidt, W. H.*, Einleitung und Theologie, in: *ders./Thiel, W./Hanhart, R.* (Hgg.), Altes Testament. Grundkurs Theologie, Bd. 1, Stuttgart 1989
- Vincent, J. M.*, Leben und Werk des frühen Eduard Reuss. Ein Beitrag zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Bibelkritik im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts (BevTh 106), München 1990
- Westermann, C.*, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968