

Von Gott reden – aber wie?

Einsichten aus dem Alten Testament¹

JÖRG BARTHEL

Abstract: The article was given as a farewell lecture at Reutlingen School of Theology. Following Karl Barth's famous question about the possibility to talk about God, it examines the way in which the Old Testament speaks about God, in the name of God, and to God. Taking up a proposal of Paul Ricœur it distinguishes between narrative, Torah, prophecy, wisdom reflection, and psalm prayer as main forms of discourse and considers consequences for contemporary theology. Finally, it draws attention to the limits of any linguistic representation of God, which is always speech on the edge of silence.

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 darin Gott die Ehre geben. (Karl Barth)

Wie von Gott reden im Wissen um dieses Dilemma? Diese Frage hat in der Geschichte der christlichen und jüdischen Theologie vielfältige Antworten gefunden. Eine Möglichkeit ist zu fragen: Wie redet die Bibel von Gott? Wie kann sich Theologie als Reflexionsform des Glaubens an der »einfachen Gottesrede« der Bibel orientieren? Dieser Spur möchte ich im Folgenden nachgehen. Meine Überlegungen beschließen die zweisemestrige Vorlesung »Theologie des Alten Testaments«, und sie wollen zugleich einige Anregungen zum Verständnis der Aufgabe von Theologie überhaupt liefern.

Wir fragen also: Wie redet das Alte Testament von Gott, und was kann Theologie heute davon lernen? Einen Vorschlag von Paul Ricœur aufnehmend, möchte ich fünf Diskurse der Gottesrede im Alten Testament unterscheiden und aufeinander beziehen: Erzählung, Tora, Prophetie, Weisheit-

¹ Abschiedsvorlesung, gehalten am 24. Juli 2024 in der Kreuzkirche Reutlingen. Der Vortragsstil wurde bewusst beibehalten, auf Fußnoten wurde verzichtet. Zitate und inhaltliche Verweise sind mit Verfassernamen und ggf. Kurztitel gekennzeichnet, die sich anhand des Literaturverzeichnisses verifizieren lassen.

liche Reflexion und Gebet. Bevor wir sie ein wenig näher beleuchten, einige knappe Vorbemerkungen:

1. Diskursformen sind keine rein formale Angelegenheit. Sie sind Inszenierungen der Gottesrede, die eine je spezifische Perspektive auf Gott in seinem oder ihrem Verhältnis zur Welt und zum Menschen eröffnen. Das *Was* alttestamentlicher Gottesrede ist vom *Wie* dieser Rede nicht zu trennen (Walter Brueggemann, *Theology*).
2. Die folgenden Überlegungen haben Modellcharakter. Ein Modell vereinfacht und abstrahiert von Details, um Dinge besser sichtbar zu machen. Ein Modell ist dann fruchtbar, wenn es zu Nachfragen und Differenzierungen anregt.
3. Natürlich kann man sich dem Thema alttestamentlicher Gottesrede auch auf anderen Wegen nähern: Man kann zum Beispiel versuchen, nach einer thematischen »Mitte« des Alten Testaments zu fragen. Man kann die alttestamentliche Rede von Gott in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung entfalten oder man kann literaturgeschichtlich verschiedene Trägergruppen und ihre soziale Verortung in den Blick nehmen, zum Beispiel indem man die Ebene der staatlichen Religion von der der persönlichen Frömmigkeit unterscheidet, ein priesterliches von einem weisheitlichen Milieu und so weiter. Diese und andere Differenzierungen werden im Folgenden angedeutet, aber nicht eigens entfaltet.

1. Erzählung: Gott »in Geschichten verstrickt« und die gefährliche Erinnerung

Erzählung ist die Grundform alttestamentlicher Rede von Gott: »Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch«, bemerkte Gerhard von Rad lapidar. Das bedeutet: Auf die Frage, wer Gott ist und wer es selbst ist, antwortet das biblische Israel nicht mit einer Definition, sondern mit einer Erzählung: »Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus herausgeführt hat« (Ex 20,2). Erzähl mir deine Geschichte, und ich sage dir, wer du bist. Erzählung stiftet Identität im Wandel der Zeiten.

Die biblischen Erzählungen spannen einen weiten Bogen, der in der Endgestalt des Kanons alle anderen Redeformen umgreift: Die Tora des Mose wird am Sinai gegeben und später aktualisiert. Das Wirken der Pro-

pheten wird in den Prophetenbüchern durch Überschriften und kleine Erzählungen historisch eingeordnet. Psalmen und Weisheit werden an narrative Leitfiguren wie David oder Salomo zurückgebunden. Damit ist die Möglichkeit gegeben, biblische Traditionen zu »historisieren«, d. h. ihre Geltung zeitlich zu konkretisieren und zugleich zu beschränken.

Erzählungen eröffnen eine bestimmte Perspektive auf Gott: Gott ist Handelnder in der Geschichte, er ist »in Geschichten verstrickt« (Wilhelm Schapp): in die Geschichte Israels, einzelner Menschen, der Völkerwelt, der Schöpfung im Ganzen. Dabei wird Geschichte so erzählt, dass sie offen ist für die transzendente Dimension des Wirkens Gottes. Gott erscheint als der Begründer von Ordnungen, als Retter und Befreier, aber auch als Richter. Geschichte ist Gründungsgeschichte, Befreiungsgeschichte und Schuldgeschichte.

Wie werden diese Geschichten erzählt? Bei allen Differenzen im Einzelnen wird so erzählt, dass das erzählte Geschehen offen ist für die Erfahrungen der Lesenden und Hörenden. Die Vergangenheit interessiert nicht um ihrer selbst willen, sondern in ihrer Bedeutung für die Gegenwart (»Vergegenwärtigung«). In der jüdischen Pessach-Haggada heißt es: »Jeder Mensch in jeder Generation soll sich so verstehen, als sei er selbst aus Ägypten ausgezogen.« In der vergegenwärtigenden Erinnerung stiftet vergangene Geschichte Identität (Jonathan Sacks). Entscheidend ist also nicht die Historie, die »Welt hinter dem Text«, wie Ricoeur das nennt, sondern die »Welt vor dem Text«, das heißt die Welt, die der Text entwirft, damit die Rezipienten sie »bewohnen« können. Darum der immer neue Aufruf, sich zu erinnern, nicht zu vergessen.

Biblische Erzählungen wollen also nicht in erster Linie darstellen, »wie es eigentlich gewesen ist« (Leopold von Ranke), sie wollen nicht leere Zeiträume mit Ereignissen füllen. Vielmehr sind sie »eine Erinnerung, die im Augenblick der Gefahr aufblitzt« (Walter Benjamin, Geschichte). Und sie erzählen vergangene Geschichte so, dass sie in ihr nicht eingelöste Versprechen für die Zukunft freilegen. Indem sie von den Leiden und uneingelösten Hoffnungen vergangener Generationen erzählen, tragen sie zu ihrer Erlösung bei. Walter Benjamin nennt dies die »schwache« messianische Dimension der Geschichte (im Unterschied zur starken messianischen Zukunftserwartung).

Weil biblische Rede nicht anders von Gott sprechen kann als in seiner oder ihrer Verstrickung in Geschichten, ist jede biblische Theologie nar-

rative Theologie. *Narrare necesse est* (»es ist notwendig zu erzählen«; dazu Marquard, Philosophie). Einige Folgerungen:

1. Alle biblischen Geschichten sind auf Gott als handelnde Figur fokussiert. Aber es gibt sie nur in der Mehrzahl. Die Vielzahl der Erzählungen verhindert, dass das Gottesbild zum Schema erstarrt. Das Alte Testament erzählt nicht nur Ich-Geschichten, sondern auch Wir-Geschichten, nicht nur Geschichten in erster Person, sondern auch in dritter Person. Und vor allem: Es erzählt nicht nur Erfolgsgeschichten, sondern auch Schuldgeschichten. Mindestens die Hälfte der alttestamentlichen Geschichtsschreibung ist Schuldgeschichtsschreibung. Sie legt Israels eigenen Anteil an der Katastrophe des Exils und anderen Einbrüchen offen. Welch ein Gegensatz zu unseren »Narrativen«! Wir schaffen es, noch von unserer Schuld so zu sprechen, dass es dem Ausweis unserer moralischen Überlegenheit dient. Schuldauferarbeitung wird zum »Erinnerungstheater« (Max Czollek), das gegen das Leiden der anderen immunisiert.
2. Darum ist die Erinnerung der biblischen Geschichte immer »gefährliche Erinnerung« (Johann Baptist Metz). Biblische Geschichte stört uns in unserer Selbstgefälligkeit und macht uns sensibel für das Leiden der Opfer, auch für das Leiden der anderen. Nach einer rabbinischen Tradition haben die Engel im Himmel geweint, als die Ägypter im Meer versanken.
3. Erzählung ist eine Form einladender Gottesrede, die eigene Erfahrungen für andere öffnet, ohne zu überwältigen. Jede gute Erzählung ist ein Angebot zur Identifikation, das auch abgelehnt werden kann. Die Wahrheit der Erzählung erschließt sich in der Entdeckung, dass die erzählte Geschichte auch meine, unsere Geschichte ist oder werden kann. In diesem Sinne ist die Natan-Parabel in 2Sam 12 Paradigma biblischer Gottesrede überhaupt: Sie holt uns aus der Distanz von kritischen Beobachter:innen heraus und lehrt uns entdecken: Du bist der Mann / die Frau.
4. Zuletzt und vor allem: Jüdisch-christlicher Glaube *lebt* von der Erzählung der Geschichten, die uns prägen. Diese Einsicht ist alles andere als harmlos. Sie bedeutet: Wir sterben als Gemeinschaft des Glaubens und der Praxis, wenn wir nichts mehr zu erzählen haben. Die Krise des Glaubens und der Kirche in westlichen Kulturen ist auch eine »Krise der

Narration« (Byung Chul Han). Die Umstellung von Narration auf Information, von langfristigem Erinnern auf kurzfristiges Erleben ist lebensgefährlich für christlichen Glauben: Daten kann man zählen, Lebens- und Glaubensgeschichten kann man nur erzählen. Wie Biografien sind Geschichten eine »Schlussform« (Han): Sie haben einen Anfang und ein Ende. Der Strom der Informationen dagegen reißt niemals ab – darum werden wir niemals fertig, wenn wir in ihm schwimmen. Die Tragweite der damit angedeuteten kulturellen Umbrüche für Glaube, Theologie und Kirche haben wir noch nicht einmal ansatzweise erfasst.

2. Tora: Gottes Weisung und die Praxis des Lebens

Wäre ich ein jüdischer Gelehrter, hätte ich wahrscheinlich nicht mit Erzählung, sondern mit Tora begonnen. Und ich hätte hinzugefügt, dass die Tora von Beginn an Erzählung einschließt, jüdisch gesprochen: dass Halacha (Gebote für den Lebenswandel) und Haggada (erzählende Überlieferung) zusammengehören. Auf jeden Fall ist beides eng miteinander verbunden: Die Tora wurzelt in einer konkreten Geschichte, und sie hat selbst eine Geschichte. Das Judentum kennt die Lehre von den Kleidern der Tora, die in jedem Zeitalter andere Bedeutungen gewinnt. Umgekehrt bietet die Tora, allem voran das erste Gebot, den Leitfaden der alttestamentlichen Erzähltradition. Auch die Tora ist »in Geschichten verstrickt«.

Aber was ist Tora? Aufgrund der griechischen Übersetzung (*Nomos*) und der christlichen, besonders der protestantischen Tradition verstehen die meisten Christ:innen Tora als »Gesetz« im Unterschied zum »Evangelium«. Zweifellos ist Tora im Alten Testament und nach jüdischem Verständnis auch Gesetz. Aber sie ist viel mehr als dies: Tora ist ein Lebensweg, ein Wort des Lebens, dem die Spur des sprechenden Gottes immer anhaftet (Martin Buber, Glaubensweisen). Der Ausdruck Tora hat eine lange Geschichte fortgesetzter Bedeutungserweiterung durchlaufen: Tora ist zuerst die Einzelweisung, der Ratschlag von Priestern, Prophetinnen oder Eltern, dann die Sammlung solcher Weisungen und Gebote als Gottesrecht. Das deuteronomische Gesetz nennt sich selbst »Buch der Tora (des Mose)«. Schließlich bezeichnet Tora den Pentateuch beziehungsweise die Willensoffenbarung Gottes im Ganzen. Das Judentum führt zudem auch die später im Talmud verschriftlichte »mündliche Tora« auf Mose zurück. In späteren biblischen

Texten erscheint die Tora sogar als Ordnung des Kosmos, als Bauplan der Welt, den Gott vor der Schöpfung entworfen und studiert hat. Die Propheten erträumen eine nicht mehr auf Belehrung, sondern auf Intuition begründete Geltung der Tora (Jeremia, Ezechiel) und eine Tora als Friedensordnung für alle Völker. Der grandiose Psalm 119 wird nicht müde, die Freude an der Tora und die Liebe zur Tora zu besingen. Nicht weniger als elf Mal spricht er von der Liebe (*Ahawah*) zur Tora und ihren Geboten.

Schauen wir auf die Gebote im engeren Sinne, dann können wir drei Dimensionen der Tora unterscheiden: Tora ist Rechtsordnung für das Alltagsleben, Tora regelt den Gottesdienst und Tora ruft zum Erbarmen mit den Armen und Minderprivilegierten auf. Das Alte Testament hat also einen reichhaltigen Begriff von Tora, der durch die stereotype Rede vom »Gesetz« bestenfalls ansatzweise erfasst wird. Tora ist keine einengende Forderung, sie wurzelt in der Geschichte der Befreiung und dient der Bewahrung der Freiheit (Frank Crüsemann, Tora). Tora ist auch nicht statisch: Die Aufforderung zum Erbarmen mit den Armen, Fremden und Ausgestoßenen ist Stachel im Fleisch des Rechts. Sie treibt das Recht in Richtung auf mehr Gerechtigkeit über sich hinaus (»Du sollst ihn [den Fremden] lieben wie dich selbst, denn ihr selbst seid Fremde gewesen im Land Ägypten«, Lev 18,34). Die Bergpredigt Jesu als messianische Interpretation der Tora steht in dieser Tradition des Erbarmensrechts. Allerdings: Bei den Propheten findet sich auch die Einsicht in die Schwäche der Tora, das zu bewirken, wozu sie gegeben ist (Ez 20). Daraus erwächst die Erwartung einer ins Herz geschriebenen Tora (Jer 31), bei der äußere Belehrung überflüssig geworden ist, und einer die Grenzen Israels überschreitenden Tora für alle Völker (Jes 2,1–5; Mi 4,1–5). Die Tora wird zugleich internalisiert und universalisiert.

Was bedeutet das für christliche Theologie? Will diese nicht unter dem Niveau biblischer Gottesrede bleiben, sollte sie nicht hinter diese Einsichten zurückfallen – auch dann nicht, wenn sie sich der gesetzeskritischen Theologie des Paulus verpflichtet fühlt. Sie wird insbesondere lernen müssen (bis hinein in pädagogische und homiletische Praxis), auf die simple Gegenüberstellung von Tora und Evangelium zu verzichten. Das Evangelium, die gute Botschaft, ist biblisch nicht der Gegensatz zur Tora, sondern eine neue Weise ihrer Inkraftsetzung in Gestalt des Liebesgebots. Dafür ein Beispiel: Die alttestamentliche »Definition« von Evangelium findet sich in Jes 61,1–3. Das Lukas-Evangelium zitiert diesen Abschnitt in der sogenannten Antrittspredigt Jesu in der Synagoge von Nazareth (Lk 4,16–21) und

macht ihn so zum Programm seines Wirkens. Evangelium ist demnach gute Botschaft für die Armen: Gefangene und Geschlagene werden frei, Blinde sehen, das »Gnadenjahr« des Herrn wird ausgerufen. Das »Gnadenjahr des Herrn« aber ist nichts anderes als das Jahr der Erlösung, also des Freikaufs von Verschuldeten und der Wiederherstellung gerechter Besitzverhältnisse, das die Tora in Lev 25 ausruft. Mit anderen Worten: Die in der Tora angeordnete Befreiung ist Inhalt des Evangeliums, wobei neben der leiblichen, sozio-ökonomischen auch die spirituelle Dimension umfasst ist. In diesem Zusammenhang wird man übrigens nicht (wie allgemein üblich) vom »Tag der Rache«, sondern vom »Tag der Wiedergutmachung« zu sprechen haben.

Wie Erzählung eröffnet Tora eine besondere Perspektive auf Gott: Gott erscheint hier als Quelle und Grund einer gelingenden Praxis und Lebensführung. Von einem jüdischen Gelehrten ist der Satz überliefert: Müsste ich zwischen Gott und der Tora wählen, würde ich die Tora wählen – aber Gott sei Dank muss ich nicht wählen. Darin steckt die Erinnerung, dass Glaube in erster Linie eine Lebenspraxis im Dienst der Gerechtigkeit und des Erbarmens und erst in zweiter Linie die Zustimmung zu bestimmten Glaubenssätzen ist. Orthopraxis geht der Orthodoxie voran.

Es ist in manchen Kreisen heute en vogue, vor der »Moralisierung« des Evangeliums zu warnen. Nach dem Motto: Kirche braucht keine Flüchtlingsschiffe, sondern das klare Wort des Evangeliums. Was für eine schräge Alternative! Könnte es sein, dass sich hinter dieser Polemik die Tora-Vergessenheit christlicher Theologie und ein abgemagerter, entleerter Begriff des Evangeliums verbirgt? Die Verachtung der »guten Werke« in der protestantischen Theologie hat jedenfalls die Verstrickung der Kirchen der Reformation in Imperialismus und Militarismus nicht verhindert, sondern im Gegenteil begünstigt: »Man strebt zum Geistigsten und landet bei den Kanonen« (Hermann Hesse, Glaube).

3. Prophetie: Gottes Pathos und die prophetische Mitleidenschaft

Mit der Prophetie begegnen wir einer ganz eigentümlichen Form der Gottesrede. Ein Prophet, manchmal auch eine Prophetin, ist ein Mensch, der eine göttliche Botschaft unmittelbar in die eigene Zeit hineinspricht: »So spricht JHWH«. Dass ein Mensch beansprucht, im Namen Gottes zu spre-

chen, ist eine Ungeheuerlichkeit und Verrücktheit. Das spiegelt sich in zahlreichen Auseinandersetzungen von Propheten mit den sozialen, politischen und religiösen Eliten ihrer Zeit. Die prophetische Rede ist daher wesentlich Intervention und Unterbrechung (Paul Ricœur, Hermeneutik; Walter Bruggemann, Imagination): Sie bricht mit der herrschenden Ordnung der Gesellschaft, und sie unterbricht den Fluss der Erzählung und die Ordnung der Tora und lenkt den Blick auf das, was jetzt notwendig ist: »Denkt nicht an das Früher (...), siehe, ich schaffe Neues, jetzt sprosst es auf«, ruft der Exilprophet Deuterijosaja seinen Zeitgenossen zu (Jes 43,18). Zugleich messen die Propheten die Praxis der Tora und ihrer Auslegung am Maßstab von Recht, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: »Liebe will ich und nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer« (Hos 6,6). Das ist kein Aufruf zur Geschichts- und Tora-Vergessenheit. Im Gegenteil: Die erzählte Geschichte wird den Propheten zur Quelle neuer Hoffnung. Und sie erwarten eine neue Inkraftsetzung der Tora, in der der Wille Gottes unmittelbar zum Zuge kommt.

In der Geschichte der Bibelauslegung sind zahlreiche Prophetenbilder entworfen worden: Jüdisch gilt die Prophetie in erster Linie als Kommentar zur Tora, christlich als Vorhersage des Messias. Das 19. Jahrhundert versuchte dem Phänomen psychologisch auf die Spur zu kommen. Die neuere Exegese dagegen verschiebt den Akzent von den Propheten als Personen auf die Prophetenbücher. Sie versteht Prophetie in erster Linie als ein literarisches Phänomen – als literarische Bewältigung geschichtlicher Umbrüche. Leider verliert sie dabei aber die erschütternde Erfahrung der Überwältigung durch Gott aus dem Blick, die den Glutkern prophetischer Rede ausmacht.

Der vielleicht interessanteste Vorschlag zum Verständnis der Prophetie im letzten Jahrhundert stammt von Abraham Heschel (Prophets). Demnach ist der Prophet ein Mensch, der das Leiden Gottes (Pathos) an der Welt teilt und mit ihm die Leidenschaft für Gerechtigkeit. Prophetie ist wesentlich *Compassion*, was man am besten nicht durch »Mitleid«, sondern durch »Mitleidenschaft« wiedergibt. Denn *Compassion* macht den anderen nicht zum Objekt des Mitleids, sondern beruht auf gegenseitiger Abhängigkeit und Teilhabe (Thomas Merton): Der Prophet, die Prophetin teilt den Schmerz Gottes an den Brüchen und Wunden der Welt und die Leidenschaft Gottes für die Gebrochenen und Verwundeten. Anders als manche modernen Unheilspropheten möchte der Prophet mit seinen Warnungen und Unheils-

drohungen nicht Recht behalten. Im Gegenteil: Er möchte das Unheil aufhalten, das er wie ein Gewitter auf seine Zeitgenossen zukommen sieht.

Diese Mitleidenschaft erschließt auch den Sinn der harschen prophetischen Gesellschaftskritik. Sie zeigt sich vor allem in drei Bereichen: Die prophetische Kritik gilt erstens sozialen Entwicklungen und Strukturen, die Reiche auf Kosten der Armen begünstigen (Am 2,6). Sie richtet sich zweitens gegen eine Politik, die den Zusammenhalt der Gesellschaft durch militärische Mittel (»Pferde und Wagen«) und Bündnisse mit Großmächten sichern möchte. Und sie trifft drittens eine religiöse Praxis, die der Legitimation von Unterdrückung und Gewalt dient (einschließlich der sog. falschen Prophetie). Die neuere Exegese beeilt sich zu betonen, dass damit nicht der Gottesdienst im Ganzen verworfen werde, sondern »nur« dessen Funktionalisierung zur Sicherung ungerechter Verhältnisse. Das mag richtig sein, aber es ist wohl auch ein Versuch, sich der Zumutung der prophetischen Botschaft zu entledigen. Denn wer Hände, an denen das Blut der Armen klebt, zum Gebet erhebt, betet nicht nur falsch, sondern gar nicht. Wer Feste feiert und Opfer darbringt, während die Armen leiden, zieht nicht Verbesserungsvorschläge, sondern den Hass Gottes auf sich (Jes 1,10–17). Ein Gottesdienst, in dem die Waffen gesegnet werden, verlangt nicht nach Gottesdienstreformen, sondern er ist Götzendienst, Verwechslung von Gott und Mensch (Jes 31,1–3).

Die Mitleidenschaft der Propheten steht aber auch im Hintergrund der Imagination einer anderen Wirklichkeit (Walter Brueggemann, *Imagination*). Ein Prophet ist ein Poet der neuen Schöpfung. Aus der Kritik erwächst die poetische Imagination einer alternativen Gesellschaft, in der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Frieden regieren. Der Entwurf einer solchen Kontrastgesellschaft ist keine Utopie ohne Verbindung zur Gegenwart, er wurzelt unmittelbar in der Kritik der gegenwärtigen Zustände. Das lässt sich beispielsweise an der Entstehung der Messiaserwartung deutlich zeigen (Jes 7,14–17; 9,1–6; 11,1–9): Das Scheitern der herrschenden Könige am Maßstab der Gerechtigkeit motiviert die Erwartung eines neuen, messianischen Herrschers, der Recht und Gerechtigkeit bringt. Umgekehrt ist diese Erwartung Kritik der gegenwärtigen Herrschaftsverhältnisse.

Ist Prophetie im Kern *Compassion*, »Mitleidenschaft«, dann gewinnt sie ungeheure Dringlichkeit auch für die heutige Glaubengemeinschaft. Sie macht uns sensibel nicht zuerst für die Sünden, sondern für das Leiden der Geschöpfe Gottes (Johann Baptist Metz, *Memoria*), und zwar aller Ge-

schöpfe Gottes ohne Unterschied. Sie freut sich nicht am Ruin der anderen, auch nicht an dem der Feinde. Und sie schärft uns ein, dass Kritik zuerst Selbstkritik ist, wenn sie nicht einem selbstgefälligen Moralismus Vorschub leisten will.

Das prophetische Zeugnis ist heute bis zur Unkenntlichkeit verkümmert: Allzu leicht vergessen wir, dass das göttliche Pathos die Mitleidenschaft mit allen Leidenden, egal welcher Ethnie, Religion oder Genderorientierung einschließt. Der »moralische Universalismus«, den so unterschiedliche Denker wie Hans Joas und Omri Boehm einfordern, ist eine zeitgemäße Form des Prophetischen (vgl. die Ansätze eines Völkerrechts in Am 1–2). Das ist anstrengend und nicht frei von Widersprüchen, aber es ist die einzige Weise, in der wir dem biblischen Erbe treu bleiben können. Nationalisierung und Ethnisierung brechen der prophetischen Botschaft die Spitze ab und rauben ihr ihren eigentlichen Sinn.

4. Weisheit: Gott als Geheimnis der Welt und die menschliche Lebenskunst

Wenn wir von der Prophetie herkommen und nun den weisheitlichen Diskurs in den Blick nehmen, bewegen wir uns am anderen Ende des Spektrums alttestamentlicher Gottesrede. Denn während die Propheten unmittelbar ein göttliches Wort ausrichten, zielt Weisheit zuerst auf Weltwissen und Lebenskunst. In diesem Rahmen werden dann auch Religion und Glaube thematisch.

Was ist Weisheit? Zunächst das Geschick, der Sachverstand auf einem bestimmten Gebiet wie Handwerk, Kunst oder Handel. Wenn wir von den Weisheitsbüchern des Alten Testaments (Sprüche, Hiob, Kohelet) sprechen, dann meinen wir mit Weisheit aber noch mehr als Sachverstand. Weisheit in diesem Sinne ist das Sich-Verstehen auf das Leben selbst. Grundlage weisheitlichen Denkens ist die Erkenntnis der Ordnungen der natürlichen und sozialen Welt, zuerst in Listen über Naturphänomene, dann in einfachen Sprüchen aus der bäuerlichen Alltagswelt, schließlich in kunstvollen Sentenzen und Lehrreden, die wahrscheinlich der Ausbildung von Schreibern und Beamten am Hof dienten. Weisheit ist ein auf Erfahrung und Beobachtung gegründetes Wissen, das der praktischen Bewältigung des Lebens dient. Kurz: Weisheit ist erfahrungsbasierte Lebenskunst.

Weisheit in diesem Sinne steht an der Wiege der Wissenschaft und der Philosophie. Sie ist ihrem Wesen nach interkulturell und international. Ihr Interesse gilt nicht der besonderen Geschichte des eigenen Volkes, sondern dem Menschsein im Allgemeinen. Darum konnten die Verfasser des Sprüchebuches einen längeren Abschnitt aus der altägyptischen Weisheitslehre des Amenemope aufnehmen und adaptieren (Spr 22,17–23,11).

Anders als Prophetie und Tora zielt der weisheitliche Diskurs nicht in erster Linie auf Gehorsam und Umkehr, sondern auf Verständnis und Einsicht. Der Gestus des Weisheitslehrers, der Weisheitslehrerin ist nicht: So ist es! Sondern: Ist es nicht so? Das Ethos der Weisheit ist von der Grundgleichung von Gerechtigkeit und Leben geprägt: »Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben« (Spr 12,28). Dieser sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang beruht nicht auf göttlicher Vergeltung, aber er wirkt auch nicht wie ein Naturgesetz. Vielmehr will er durch und im Handeln bekräftigt und ausgebreitet werden. Jan Assmann nennt das »konnektive Gerechtigkeit« (Jan Assmann/Bernd Janowski/Michael Welker, *Gerechtigkeit*). Darin ist er dem kategorischen Imperativ Kants vergleichbar, der als Gesetz der Vernunft im Handeln bekräftigt werden will.

Glaube und Religion und damit »Gott« kommen in der älteren Weisheit zunächst nur als Lebensbereich unter anderen in den Blick. Dabei erscheint Gottes Weisheit als Grenze menschlicher Weisheit: »Viele Pläne sind im Herzen des Menschen, aber der Ratschluss JHWHs, er kommt zustande« (Spr 19,21). Allerdings setzt schon die ältere Weisheit eine implizite Theologie der Schöpfung voraus. Das heißt: Das gesamte Bildungsprogramm der Weisheit ist von dem Vertrauen getragen, dass Gott die Ordnungen in die Welt hineingelegt hat, die der Mensch erkennen und an denen er sich im Handeln orientieren kann. Mit anderen Worten: Weise ist der Mensch, der die Handschrift der göttlichen Weisheit in der Welt lesen kann und entsprechend handelt, mit Hartmut Rosa gesprochen: der in Resonanz zur göttlichen Weisheit lebt. Die jüngere Weisheit hat diesen Zusammenhang weiter reflektiert: Die göttliche Weisheit erscheint nun personifiziert als weibliche Figur, die sich als Anfang der Schöpfungswerke Gottes vorstellt. Sie hat Gott spielend und tanzend zu seiner Schöpfung inspiriert und sie verwickelt den Menschen in dieses tänzerische Spiel (Spr 8,30–31). Durch Frau Weisheit als Lehrbeauftragte spricht Gott zu den Menschen. Er selbst steht als Geheimnis der Welt im Hintergrund.

Die späteren Weisheitsschriften Hiob und Kohelet ringen mit Problemen, die sich aus dieser Überzeugung ergeben: Was, wenn der Mensch aufgrund unschuldigen Leidens oder aufgrund seiner begrenzten Verfügung über die Widerfahrnisse des Lebens die Spuren göttlicher Weisheit in der Welt nicht mehr oder nur noch bruchstückhaft entziffern kann? Erstaunlicherweise führt diese Reflexion nicht zum Abbruch, sondern zu einer Vertiefung weisheitlicher Reflexion, die nun auch die Unverfügbarkeit und Rätselhaftigkeit der Welt und des Menschseins in der Welt in den Blick nimmt und dem Chaos einen Platz in der Schöpfung einräumt. Noch später nähern sich die Diskurse von Erzählung, Tora, Prophetie und Weisheit an und durchdringen einander. So erscheint die Tora bei Jesus Sirach als Inbegriff der Weisheit, die auf dem Tempelberg in Jerusalem in der Welt Wohnung nimmt (Sir 24).

Mit der Weisheit und ihrem vermittelten, indirekten Gottesbezug öffnet sich biblische Rede von Gott für menschliches Nachdenken, für Vernunft und Zweifel. Sie bietet damit Menschen eine versteckte Hintertür zum Haus des Glaubens, denen die Wächter von Orthodoxie und Moral am Haupteingang den Eingang verwehren (Norbert Lohfink, Kohelet).

Mit der Weisheit öffnet die biblische Gottesrede aber auch eine Tür für die Philosophie, für Natur- und Sozialwissenschaften. Das ist aus mehreren Gründen wichtig: Erstens gibt es Philosophie in der Bibel selbst (vor allem bei Kohelet). Zweitens sollte Theologie das reiche Erbe der Philosophie und ihrer Aufgabe, die Zeit in Gedanken zu erfassen (Hegel), nicht verschmähen. Und drittens wird sie blind für ihre eigenen philosophischen Voraussetzungen, die in jeder theologischen Aussage mitschwingen, wenn sie dieses Erbe ausschlägt. Ein Beispiel: Wenn ein breiter Strom der neueren protestantischen Theologie den Glauben als reine Rezeptivität oder Passivität im Unterschied zur Aktivität der Werke beschreibt (Gnade als »reines Geschenk«), dann hat das eher wenig mit dem biblischen Begriff von Glauben zu tun, aber sehr viel mit einer bestimmten Form neuzeitlicher Subjektphilosophie, die im theologischen Diskurs unreflektiert mitgeschleppt wird.

Wie eine im Geist der Weisheit lustvoll betriebene Theologie für die Gegenwart aussehen kann, zeigt etwa Klaas Huizings Buch »Lebenslehre«.

5. Psalmen: Gott als Du und die Dezentrierung des Ich

In den Psalmen dreht sich die Sprechrichtung von Toralehre und Prophetie um. Psalmistische Gottesrede richtet sich an Gott als Du. Darum sind die Psalmen »Antwort Israels« (Gerhard von Rad, Theologie I) auf Gottes Handeln und Reden. Im Talmud heißt es: »Mose gab Israel die 5 Bücher der Tora, David gab ihm die 5 Bücher der Psalmen«. Alle anderen Themen alttestamentlicher Gottesrede begegnen in dieser Perspektive noch einmal: die Erzählungen von Schöpfung, Befreiung und Verlust, die Tora als Gegenstand der Freude, ja der Liebe (Ps 119), die weisheitliche Reflexion über gelingendes Leben, seltener auch die Prophetie (Ps 105,15).

Die Psalmen rücken das gesamte Menschsein und die Gotteserfahrung von Einzelnen und Gruppen in die Perspektive der Anrede Gottes als Du. Wie kein anderes biblisches Buch gibt der Psalter daher Auskunft über das menschliche Leben in seiner körperlich-seelischen und sozialen Verfasstheit (Bernd Janowski, Anthropologie). Grundsituationen des Menschseins in der Welt und vor Gott kommen hier zur Sprache: In der Klage, in der das Leiden an der Abwesenheit Gottes, seinem Sich-Verbergen zum Ausdruck kommt. Im Dank, in dem Menschen die Geschichte ihrer Rettung und Befreiung erzählen und feiernd mit anderen teilen. Im Lob, in dem Menschen ganz von sich absehen und Gott selbst in seiner Herrlichkeit und Schönheit in den Mittelpunkt rückt.

Darin ist das Gotteslob paradigmatisch für alle Psalmen, die im hebräischen Kanon nicht zufällig *Tehillim*, »Loblieder«, heißen. Das zehnfache Halleluja im Rahmen der Psalmen 146–150 und noch einmal im Korpus von Ps 150 resoniert mit den 10 Schöpfungsworten am Anfang (Gen 1) und den 10 Worten vom Sinai (Ex 20). So wird deutlich: Dass »alles, was Atem hat, Gott lobt« (Ps 150,6), ist Ziel von Schöpfung und Tora.

Warum ist das so wichtig? Im Lobpreis vollzieht der Mensch eine radikale Dezentrierung. Er ist nicht länger »die Nabe, sondern eine Speiche des umlaufenden Rades« (Abraham Heschel, Mensch). Wer sein Leben betend, meditierend vor Gott bringt, räumt den Platz in der Mitte seiner Welt und stimmt ein in das kosmische Atmen aller Geschöpfe, die seufzend, hoffend, jubelierend Halleluja rufen. Allerdings ist dieser Lobpreis des Lebens nur glaubwürdig, wenn er den Protest gegen die Mächte des Todes und der Gewalt mitklingen lässt: »Nur wer für die Juden schreit, darf gregorianisch singen« (Dietrich Bonhoeffer nach den Novemberpogromen 1938). Heute wäre

zu ergänzen: Nur wer das Schreien der sterbenden Menschen in Gaza hört, darf psalmistisch beten. Darum gibt es keinen wirklichen Lobpreis ohne Klage über gefährdetes, gebrochenes Leben und keinen Lobpreis ohne Dank für fragmentarische Erfahrungen der Heilung des Gebrochenen.

Der psalmistische Diskurs erinnert daran, dass das göttliche Du Quelle und Ziel aller menschlichen Gottesrede ist und darum auch Quelle und Ziel aller Theologie (Karl Barth). Das Reden *über* Gott ist ein notwendiger Behelf, aber es gewinnt seine Wahrheit und Authentizität aus dem Reden *zu* Gott – eine bleibende Warnung, menschliche Es-Sprache über Gott mit Gott selbst zu verwechseln (»Fundamentalismus«). In diesem Sinne ist die Sprache der Psalmen nicht nur Erinnerung an die Du-Dimension hinter aller Rede in dritter Person, sondern auch Erinnerung an die Grenzen der Sprache überhaupt. Unnachahmlich schreibt Martin Buber zu Beginn des dritten Teils seines Hauptwerkes »Ich und Du«:

Ihr ewiges Du haben die Menschen mit vielen Namen angesprochen. Als sie von dem so Benannten sangen, meinten sie immer noch Du: die ersten Mythen waren Lobgesänge. Dann kehrten die Namen in die Es-Sprache ein; immer stärker trieb es die Menschen, ihr ewiges Du als ein Es zu bedenken und zu reden. Aber alle Gottesnamen bleiben geheiligt: weil in ihnen nicht bloß von Gott, sondern auch zu ihm geredet worden ist.

Manche wollen verweisen, das Wort Gott rechtmäßig zu gebrauchen, weil es so missbraucht sei. Und gewiss ist es das beladenste aller Menschenworte. Eben darum ist es das unverfänglichste und unumgänglichste. Und was wiegt alle Irr-Rede über Gottes Wesen und Werke (wiewohl es keine andere gegeben hat und geben kann) gegen die Eine Wahrheit, daß alle Menschen, die Gott angesprochen haben, ihn selbst meinten? Denn wer das Wort Gott spricht und wirklich Du im Sinn hat, spricht, in welchem Wahn auch immer er befangen sei, das wahre Du seines Lebens an, das von keinem andern eingeschränkt zu werden vermag und zu dem er in einer Beziehung steht, die alle anderen einschließt.

Aber auch wer den Namen verabscheut und gottlos zu sein wähnt, wenn der mit seinem ganzen hingegebenen Wesen das Du seines Lebens anspricht, als das von keinem andern eingeschränkt zu werden vermag, spricht er Gott an.

6. Von Gott schweigen: Gott als das Unsagbare und die Grenzen menschlicher Gottesrede

Es wäre reizvoll, das Modell der verschiedenen Diskurse ins Neue Testament hinein weiterzuverfolgen. Wir könnten dann von Jesus als Geschichtenerzähler, als Tora- und Weisheitslehrer, als Prophet und Beter sprechen. Wir könnten den narrativen Diskurs in den Evangelien und der Apostelgeschichte weiterverfolgen. Wir könnten beobachten, wie die impliziten Formen von Theologie, die sich im Alten Testament finden, in der neutestamentlichen Briefliteratur einen eigenen, lehrhaften Diskurs ausbilden. Wir könnten nach der Bedeutung der Apokalyptik als einer radikalisierten Form von Prophetie unter den Bedingungen von Verfolgung und Widerstand fragen.

All das wollen wir hier nicht tun. Stattdessen kehren wir noch einmal zum Anfang zurück. Dass wir als Menschen nicht von Gott reden können und es doch sollen, bedeutet auch: Alle Rede von Gott ist Rede am Rande des Schweigens. Sie kommt aus dem Schweigen und mündet ins Schweigen. Es war »eine Stimme verschwebenden Schweigens« (Buber/Rosenzweig), aus der heraus Elija das Wort hörte, das ihn wieder auf den Weg brachte (1Kön 19).

Der Gott der Bibel ist nicht nur der Handelnde, der Wegweisende, der Intervenierende, die geheimnisvolle Ordnung der Welt, der Adressat von Gebeten – er ist und bleibt in alledem auch das Unsagbare, das alles Reden übersteigt, das »ohne Ende« (*en sof*), wie die Kabbalisten sagen. Unsere Rede ist vom Schweigen umgeben, unser Wissen von der Wolke des Nichtwissens. Noch einmal Abraham Heschel: »Die Suche der Vernunft endet am Ufer des Bekannten. Über die unermessliche Weite, die darüber hinaus reicht, kann allein der Sinn für das Unsagbare gleiten« (Abraham Heschel, *Man*; deutsch JB). Von Gott zu reden, gleicht einem Gang an den Strand des Meeres (vgl. Caspar David Friedrichs Gemälde »Mönch am Meer« auf der folgenden Seite): Unsere Worte hinterlassen flüchtige Spuren im Sand, aber sie können das Meer in seiner unendlichen Weite nicht erfassen. Sie können bestenfalls darauf hinführen und hinweisen. Sie werden mehr Theopoesie als Theologie sein. Wie man poetisch vom Unaussprechlichen sprechen kann, zeigt ein Gedicht von Rainer Maria Rilke aus dem Jahr 1899:



Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort.
 Sie sprechen alles so deutlich aus.
 Und dieses heißt Hund und jenes heißt Haus,
 und hier ist der Beginn und das Ende ist dort.

Mich bangt auch ihr Sinn, ihr Spiel mit dem Spott,
 sie wissen alles, was ist und war;
 kein Berg ist ihnen mehr wunderbar;
 ihr Garten und Gut grenzt grade an Gott.

Ich will immer wehren und warnen: Bleibt fern.
 Die Dinge singen hör ich so gern.
 Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm.
 Ihr bringt mir alle die Dinge um.

Die Hoffnung, die wir dem biblischen Reden von Gott entnehmen, ist, dass wir Ohren für dieses Singen bekommen. Dass das unendliche Schweigen nicht stumm bleibt, sondern eine Stimme und ein Gesicht bekommt. Der Anfang aller biblischen Gottesrede und damit auch aller Theologie ist deshalb die Haltung des Hörens auf diese Stimme: Rede du, ich will hören.

Literaturhinweise

- Assmann, Jan/Janowski, Bernd/Welker, Michael, *Gerechtigkeit, Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998.
- Barth, Karl, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* [1922], in: *Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I*, hg. von Jürgen Moltmann (Theologische Bücherei 17), München ⁵1985, 197–218.
- Benjamin, Walter, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays* (Reclams Universalbibliothek), Stuttgart 2010, 141–154.
- Boehm, Omri, *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*, Berlin 2022.
- Brueggemann, Walter, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis ²2005.
- , *The Prophetic Imagination*, Minneapolis ²2001.
- Buber, Martin, *Ich und Du* [1923], hg. von Bernhard Lang (Reclams Universalbibliothek), Stuttgart 2021.
- , *Zwei Glaubensweisen. Mit einem Nachwort von David Flusser*, Gerlingen ²1994.
- Crüsemann, Frank, *Maßstab Tora. Israels Weisung für christliche Ethik*, Gütersloh ²2004.
- Czollek, Max, *Desintegriert euch!*, München 2018.
- Han, Byung-Chul, *Die Krise der Narration (Fröhliche Wissenschaft)*, Berlin 2023.
- Heschel, Abraham Joshua, *Man is Not Alone*, New York 1951, renewed by Sylvia Heschel 1979.
- , *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums* [1955], Neukirchen-Vluyn ²1980.
- , *Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik* [1954], Neukirchen-Vluyn ²1989.
- , *The Prophets*, New York 1962.
- Hesse, Hermann, *Mein Glaube. Eine Dokumentation*, Berlin 2016.
- Huizing, Klaas, *Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert*, Gütersloh 2022.
- Janowski, Bernd, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen ²2023.
- , *Biblischer Schöpfungsglaube. Religionsgeschichte – Theologie – Ethik*, Tübingen 2023.
- Jeremias, Jörg, *Theologie des Alten Testaments (GAT Erg. 6)*, Göttingen 2015.
- Joas, Hans, *Universalismus. Weltherrschaft und Menschheitsethos*, Berlin 2025.
- Lohfink, Norbert, *Kohelet (NEB)*, Würzburg ⁶2009.
- Marquard, Odo, *Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens*, in: *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien* (Reclams Universalbibliothek), Stuttgart 2007, 55–71.
- Metz, Johann Baptist, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft*, Freiburg u. a. 2006.

- Ricœur, Paul, Towards a Hermeneutic of the Idea of Revelation, in: Harvard Theological Review 70 (1977), 1–37 (Deutsch: Hermeneutik der Idee der Offenbarung, in: Paul Ricœur, An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, hg. von Veronika Hoffmann, Freiburg/München 2008, 41–83).
- Rilke, Rainer Maria, Die Gedichte. Rilkes lyrisches Werk in einem Band, Frankfurt/Leipzig 2006.
- Rosa, Hartmut, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.
- Sacks, Jonathan, Crisis and Covenant. Jewish Thought after the Holocaust (Rabbi Sacks Classical Library Project), Jerusalem 2024.
- Schmid, Konrad, Theologie des Alten Testaments (NThG), Tübingen 2019.
- von Rad, Gerhard, Theologie des Alten Testaments Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, Bd. 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1960 u. ö.
- , Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Welker, Michael, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1993.