

Hat Gott dunkle Seiten?

Der gewalttätige Gott des Buches Josua als „Testfall“

Veronika Hoffmann (Fribourg/ CH)

erschienen in: ThG 63 (2020), 252–262.

*Hat Gott dunkle Seiten? Aus dem großen theologischen Arbeitsfeld dieser Frage wird hier als „Testfall“ die Erzählung von der gewalttätigen Eroberung Kanaans in Jos 6-12 herausgegriffen. Wie geben wir mit einem Text um, der mit kanonischer Autorität einen gewalttätigen Gott zeichnet? Historische und exegetische Erläuterungen helfen weiter, lösen aber alleine das Problem nicht. Ist der biblische Gott ein Gott, der die gesamte Wirklichkeit umfasst und deshalb auch ihre Ambivalenz in sich trägt? Oder kann es begründeten Einspruch auch gegen biblische Gottesbilder geben? – Veronika Hoffmann (*1974) war nach Promotion 2006 in Münster und Habilitation 2012 in Erfurt von 2013-2018 Professorin für Systematische Theologie an der Universität Siegen. Seit 2018 lehrt sie Dogmatik an der Universität Fribourg (CH).*

Veröffentlichungen u.a.: Skizzen zu einer Theologie der Gabe, Freiburg 2013; zweifeln und glauben, Stuttgart 2018; Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz. In: Knop, Julia (Hg.), Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen, Freiburg u.a. 2019 (QD; 297), 145-160.

1 „Dunkle Seiten Gottes“? Gestalten und Bearbeitungsstrategien

Hat Gott dunkle Seiten? Geht man dieser Frage nach, stellt sich zunächst heraus, dass Gott auf verschiedene Weisen als „dunkel“ erfahren oder beschrieben werden kann. Daraus folgen zum Teil unterschiedliche Umgangsstrategien mit dieser Dunkelheit.¹ 1) So kann beispielsweise Dunkelheit im Sinn einer Abwesenheit Gottes verstanden werden. Als Verstehensmöglichkeit hierfür wird nicht selten vorgeschlagen anzuerkennen, dass Gott der immer größere Gott bleibt, der sich nicht einfach in unseren Erfahrungshorizont einpasst. Eine solche Erfahrung der Dunkelheit wäre dann eine Aufforderung zur Vertiefung des Glaubens. 2) Dunkel erscheint Gott zudem, insofern er Leid nicht abwendet, nicht rettend eingreift. Im Blick auf das Theodizeeproblem gehört zu den Strategien der Bearbeitung, auf Gottes Respekt vor der Freiheit des Menschen zu verweisen, die auch die Freiheit zum Bösen einschließt. Oder darauf, dass sich im leidenden Jesus Christus zeige, dass Gott selbst im Leiden der Unschuldigen mitleidend gegenwärtig ist.² 3) Dem Motiv des Zornes als einer „dunklen Seite Gottes“ sind in den letzten Jahren verstärkt theologische Reflexionen gewidmet worden, die dafür plädieren, dieses biblisch wie historisch prominente Gottesbild nicht einfach an den Rand zu drängen, nur weil es möglicherweise nicht zu unseren aktuell vorherrschenden Gottesbildern passt. So versteht Jan-Heiner Tück den Zorn Gottes als „die andere Seite der Liebe Gottes“ und als Zeichen seiner Gerechtigkeit, die gegenüber dem Bösen nicht gleichgültig bleibt.³ 4) Schließlich gibt es in bestimmten Strängen der Theologiegeschichte angenommene „dunkle Seiten“ Gottes, an denen schlicht theologische Sachkritik geübt wird, beispielsweise an der Annahme, dass Gott über einige Menschen von vornherein das Verwerfungsurteil gesprochen habe. Hier steht also in

1 Vgl. zu einer Übersicht über die neuere Forschungslage aus exegetischer Sicht Baumann, Gerlinde: Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006, 37–79; Seibert, Eric A.: Recent Research on Divine Violence in the Old Testament (with Special Attention to Christian Theological Perspectives), in: Currents in Biblical Research 15 (2016) 8–40.

2 Das Thema kann hier nur genannt, nicht bearbeitet werden. Vgl. dazu z.B. Stosch, Klaus von: Theodizee, Stuttgart 2. überarb. Aufl. 2018 (Grundwissen Theologie).

3 Tück, Jan-Heiner: Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs, in: ThPh 83 (2008) 385–409.

Frage, ob Derartiges tatsächlich mit Recht von Gott auszusagen ist. Eine solche Kritik auch an theologisch zeitweilig prominenten Positionen kann sich nicht zuletzt dann als berechtigt verstehen, wenn sie nachweisen kann, dass die kritisierte Position sich zu Unrecht auf die Bibel stützt oder zumindest nicht die einzige Möglichkeit darstellt, das biblische Zeugnis zu interpretieren.

Damit sind nicht einfach alle möglichen Dunkelheiten Gottes zu Taghelle aufgelöst, aber es gibt doch häufig zumindest Anwege des Verstehens. Es bleiben jedoch Fälle, wo keine der skizzierten Bearbeitungsstrategien zu funktionieren scheint und die damit die Frage nach möglichen „dunklen Seiten“ Gottes in besonders scharfer Form stellen. Ein solcher Fall, der hier deshalb als „Testfall“ dienen soll, sind die Kapitel 6-12 des Buches Josua. Die Erzählungen der sogenannten „Landnahme“, soll heißen: der grausamen Eroberung Kanaans durch die Israeliten, schildern keinen abwesenden Gott, keinen gerechten Zorn Gottes und keinen Gott, der ungerechtes Leiden nicht verhindert. Gott ist vielmehr durchaus anwesend und mächtig wirkend. Er erteilt klare Befehle, zum Beispiel ordnet er die totale Zerstörung Jerichos an inklusive der Ermordung von Frauen, Kindern und Vieh. Er greift z.T. sogar aktiv in das Kriegsgeschehen ein: Auf die bereits fliehenden Amoriter wirft er noch große Steine, „so dass viele umkamen. Es kamen mehr durch Hagelsteine um, als die Israeliten mit dem Schwert töteten“ (Jos 10,11b). Er steht nicht auf der Seite der Leidenden oder der Unterdrückten, die er befreite, sondern auf der Seite der Eroberer. Und mindestens gegenüber den Frauen und Kindern von Jericho und anderen eroberten Städten kann man wohl kaum von einem Zorn sprechen, der „die andere Seite seiner Liebe“ wäre. Der Eroberergott des Buches Josua, es lässt sich kaum anders sagen, ist ein gewalttätiger Gott, der einen Völkermord anordnet. Und dieser Gott tritt uns nicht als eine partikuläre theologische Meinung, sondern mit der Autorität des biblischen Kanons entgegen.

Müssen wir also, wenn wir das biblische Zeugnis ernst nehmen, davon ausgehen, dass es eine „dunkle Seite“ Gottes gibt, die heißt: Gott kann auch in ungerechtfertigter Weise gewalttätig sein, er kann das Leiden von Unschuldigen verursachen? Ist dieser Gott ein Gott, der Gutes will und wirkt, aber auch Böses, gemäß dem Wort bei Jesaja: „Der das Licht formt und das Dunkel erschafft, der das Heil macht und das Unheil erschafft, ich bin der Herr, der all dies macht.“ (Jes 45,7)? Oder müsste man gegen den Eroberergott des Buches Josua Einspruch erheben: Das ist kein vertretbares Gottesbild, und stehe es noch so oft in der Bibel? Nach welchen Kriterien ließe sich dann ein solcher Einspruch formulieren? Dieser Herausforderung möchte ich im Folgenden aus systematisch-theologischer Perspektive etwas nachgehen.

2 Der völkermordende Gott des Buches Josua

Auch für den gewalttätigen Gott des Buches Josua gibt es bereits Umgangsstrategien. Bevor wir uns diesen zuwenden, muss jedoch darauf verwiesen werden, dass in der Rezeptionsgeschichte durchaus nicht alle Leser überhaupt ein Problem empfunden haben – mit der Folge, dass ihre Rezeption selbst zum Problem wurde: Die Erzählungen von den israelitischen Eroberungskriegen haben in verschiedensten Zeiten und Kontexten zur Legitimierung von unsäglicher Gewalt gedient.⁴ Die Wirkungsgeschichte des Buches Josua zieht sich wie eine Blutspur durch die Geschichte.

Nur am Rande erwähnt seien zudem Versuche insbesondere aus dem evangelikalen Raum, das Verhalten Gottes moralisch zu rechtfertigen (nota bene ohne damit eine Nachahmung der Kriege legitimieren zu wollen).⁵

Das wohl am weitesten verbreitete Argument aus exegetischer Sicht lässt sich in dem Satz

4 Vgl. Knauf, Ernst Axel: Josua, Zürich 2008 (ZBK.AT; 6), 30–34; Thelle, Rannfrid I.: The Biblical Conquest Account and Its Modern Hermeneutical Challenges, in: StTh 61 (2007) 61–81.

5 Vgl. Darstellung und Kritik bei Seibert, Research, 13–19.

zusammenfassen: „Der Völkermord an den Vorbewohnern [Kanaans, V.H.] fand nur auf dem Papier statt“⁶. Man kann mit guten Gründen davon ausgehen, dass es eine „Eroberung Kanaans“ wie im Buch Josua geschildert nie gegeben hat. Die Texte wollen keine historischen Ereignisse nacherzählen, sondern wohl die Identität Israels „nach innen“ vergewissern. Möglicherweise geht es um Kritik am israelischen Königtum (nicht der König, sondern Gott ist der eigentlich Mächtige) oder um eine „Gegenpropaganda“ zu vergleichbaren Texten aus Assur, die die Macht der assyrischen Götter schildern.

Das sind kaum zu unterschätzende Einsichten für die Rezeption von Jos. Aber sie lösen noch nicht die Frage nach dem problematischen Gottesbild. Ein Vergleich mit üblichen Lesarten von Genesis 1 mag das verdeutlichen: Auch hier ist, von kreationistischen Positionen einmal abgesehen, inzwischen weitgehend unbestritten, dass es sich nicht um eine Darstellung der faktischen Weltentstehung handelt. Dass der Text dennoch eine enorme Bedeutung für die christliche Theologie hat, liegt in dem Bild von Gott und seinem Verhältnis zur Welt und zu den Menschen begründet, das er zeichnet. Dass ein Text keine historischen Tatsachen berichtet, heißt also durchaus nicht automatisch, dass damit sein Gottesbild relativiert wäre. Im Gegenteil können solche Texte sogar wie emblematische Darstellungen funktionieren, die gerade als zentrales Anliegen (eben nicht einen historischen Bericht, sondern) die Darstellung eines bestimmten Gottesbildes haben. Die Aufdeckung der historischen Fiktionalität wie die Vermutungen zur Funktion des Buches Josua in der Sicht seiner Verfasser helfen also zum Verständnis, aber sie lösen noch nicht das Problem seines Gottesbildes.

Ein Gott, der die Vernichtung ganzer Städte und die unterschiedslose Ermordung aller seiner Bewohner fordert, ist natürlich nicht erst im 21. Jahrhundert ein Problem. Eine zweite Deutungslinie lässt sich deshalb exemplarisch in der allegorischen Exegese der Kirchenväter beobachten. Die Interpretation des Origenes beispielsweise geht zwar von der Historizität des in Jos Erzählten aus. Aber es sei völlig falsch, in dem Text eine göttliche Aufforderung zu Gewalt und Mord zu sehen. Als Wort Gottes für hier und heute sei er vielmehr in christologischer Reinterpretation zu lesen: Josua ist Jesus, das Schlachtfeld ist das eigene Herz etc.⁷ Eine solche allegorische Exegese steht uns m.E. heute jedoch nur noch begrenzt zur Verfügung. Unter heutigen hermeneutischen Gesichtspunkten ist insbesondere eine christologische Deutung in den Text hineingelesen, nicht aus ihm heraus. Jedenfalls kann eine solche Interpretation das Gewicht der gestellten Frage nach der Legitimität des Gottesbildes alleine nicht tragen.

Über diese genannten, zumindest als alleinige Lösungen nicht ausreichenden Umgangsstrategien hinaus sehe ich aus systematischer Sicht⁸ vor allem zwei grundsätzliche Lösungsperspektiven, auf die jetzt näher einzugehen ist: 1. den „textual God“ vom „actual God“ unterscheiden; 2. den Gott des Buches Josua gegen alle Versuche einer „Verharmlosung Gottes“ als eine legitime Teilperspektive auf Gott akzeptieren.

3 Lösungsvorschlag 1: den „textual God“ vom „actual God“ unterscheiden

Die Unterscheidung zwischen dem „textual God“ und dem „actual God“ stammt von Terence

6 Knauf, Josua, 28. Vgl. die Darstellung der historischen Hintergründe und des „propagandistischen“ Anliegens von Jos bei Knauf, Josua, 22–30; Baumann, Gottesbilder, 84–99.

7 Vgl. Elßner, Thomas R.; Heither, Theresia: Die Homilien des Origenes zum Buch Josua. Die Kriege Josuas als Heilswirken Jesu, Stuttgart 2006 (Beiträge zur Friedensethik; 38).

8 Eine Auflistung verschiedener exegetischer Umgangsstrategien mit der theologischen Problematik des Buches Josua findet sich bei Noort, Edward: Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder, Darmstadt 1998 (EdF; 292), 15–18. Zur Frage der Gewalt im AT allgemeiner vgl. den genannten Forschungsüberblick bei Baumann.

E. Fretheim und ist unter anderem von Eric A. Seibert aufgegriffen worden.⁹ Seibert nähert sich mit ihrer Hilfe dem Problem, dass gewalttätige Gottesbilder wie die des Buches Josua sowohl in sich problematisch sind als auch sich mit anderen biblischen Bildern kaum zu einer kohärenten Gottesvorstellung zusammenfügen lassen. Versteht man die biblischen Texte hingegen als Produkte eines bestimmten historischen und kulturellen Kontextes, dann zeigt sich die Darstellung Gottes als Krieger beispielsweise als konsistent mit der Weise, wie andere antike mediterrane Völker ihren Gott verstanden. Damit werde sie plausibel – betreffe aber den „textual God“, nicht zwingend auch den „actual God“.

Dass die Inspiriertheit der biblischen Bücher nicht aus-, sondern gerade einschließt, dass sie aus begrenzten historischen und kulturellen Perspektiven heraus geschrieben sind, ist natürlich keine neue These. Und die holzschnittartige Unterscheidung zwischen einem „textual God“ und einem „actual God“ löst eine ganze Reihe von Folgefragen aus – wesentlich natürlich die, wie eine „Passung“ eines Gottesbildes mit dem „actual God“ tatsächlich feststellbar wäre. Aber m.E. kann gerade diese Holzschnittartigkeit als ein heuristisches Instrument dienen, um das sich trotz aller exegetischen und hermeneutischen Klärungen angesichts von Texten wie Jos weiterhin stellende Problem im Blick zu behalten.¹⁰ Denn auf die Annahme, dass zumindest einige unserer Gottesbilder etwas über den „actual God“ sagen – wie perspektivisch oder ausschnitthaft auch immer –, können wir aus christlicher Perspektive wohl kaum verzichten. Und dann stellt sich automatisch die Frage an die Texte unserer heiligen Schrift: Sind alle ihre Darstellungen des „textual God“ auch (Teil-)Darstellungen des „actual God“? Oder ist es möglich, dass beide auseinandertreten? Und wenn man die Unterscheidung grundsätzlich akzeptiert, wie dann weiter? Fretheim erklärt: „The God portrayed in the text does not fully correspond to the God who transcends the text, who is a living, dynamic reality that cannot be captured in words on a page. God can give himself to us in, with, and under the text, but that God does not fully correspond to the character portrayed.“¹¹

Faktisch geschieht eine solche Unterscheidung zwischen dem „textual God“ und dem angenommenen (!) „actual God“ auf weite Strecken. Das gilt für die liturgische Leseordnung ebenso wie für die Auswahl von biblischen Texten, die systematische Theolog(inn)en zur Entwicklung ihrer Gotteslehre heranziehen. Mindestens für die allermeisten Christ(inn)en dürfte es auch im Blick auf ihren privaten Umgang mit der Bibel gelten. Als problematisch empfundene Gottesbilder werden dabei in der Regel nicht ausdrücklich zurückgewiesen, sondern relativiert oder einfach ignoriert – womit man die Folgeprobleme ebenso umgeht wie verschleiert. Denn auf welchen Wegen wäre dieser Gott zu entdecken, der nicht „auf den Seiten der Bibel eingefangen“ ist? Der gar dem „textual God“ widersprechen könnte – weil er keinen Mord an unschuldigen Kindern befiehlt, beispielsweise? Ist damit nicht Tür und Tor geöffnet für eine „Halbierung des biblischen Zeugnisses“ und eine „Banalisation der Gottesrede“¹²? Legt man hier seine Kriterien nicht offen, besteht tatsächlich die Gefahr, dass faktisch Gotteswunschnbilder eine kriteriologische Funktion übernehmen. Welche Kriterien ließen sich demgegenüber in Anschlag bringen? Drei Möglichkeiten bieten sich unter anderem an:

1. Ein metaphortheoretischer Zugang¹³ scheint nicht nur für die Gestalt vieler biblischer

9 Vgl. Fretheim, Terence E.; Froehlich, Karlfried: *The Bible as word of God. In a postmodern age*, Minneapolis 1998; Seibert, Eric A.: *Disturbing divine behavior. Troubling Old Testament images of God*, Minneapolis 2009; Seibert, Research.

10 Die Kennzeichnung der Unterscheidung „textual/ actual God“ als „heuristisches Instrument“ heißt auch, dass ich ihre Erklärungskraft insgesamt als geringer einschätze, als Fretheim und Seibert das tun.

11 Fretheim/ Froehlich, *Bible*, 116.

12 Tück, Zorn, 387.

13 Vgl. Werbick, Jürgen: *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992; Ricœur, Paul: *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: Ders.: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 45–70; Hoffmann, Veronika: *Alles nur Bilder? Zum Verständnis*

Gottesbilder an sich angemessen – so wenn die Bibel von Gott als „Fels“, als „Licht“ oder eben auch als „Krieger“ spricht –, sondern auch, um die Pluralität der Vorstellungen in ein spannungsvolles, aber nicht vollkommen widersprüchliches Ganzes zu bringen. Während es für die normale Objektsprache keine Felsen aus Licht gibt, ist nicht schwer zu sehen, wie in einer metaphorischen Lesart beides von Gott ausgesagt werden könnte. Auch die Kriegermetapher wird in solche „Metaphernnetze“ durchaus integriert. Aber es handelt sich dann in aller Regel um den Befreiergott des Exodus – Befreier eines unterdrückten Volkes aus der Sklaverei –, nicht um den Eroberergott des Buches Josua. Müsste man bei diesem nicht fürchten, dass er das Metaphernnetz zerreißt?

2. Man kann ein inhaltliches Kriterium anlegen, wie Seibert es beispielsweise mit seiner „christozentrischen Hermeneutik“ tut.¹⁴ Auch dieser Zugang scheint mir im Prinzip valabel und an vielen Stellen hilfreich. Aber auch hier kann es sich offensichtlich nicht um ein „hartes“ Kriterium handeln, schon deshalb nicht, weil sich gewalttätige Gottesbilder nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament finden. Das heißt nicht, dass man bei aller Vorsicht, von „dem“ Alten Testament und „dem“ Neuen Testament zu sprechen, und gar aus Sorge vor einer problematischen Gegenüberstellung nicht eine Akzentverschiebung wahrnehmen könnte. Eroberungskriege sind nicht Teil der Verkündigung Jesu. Aber kann man so eindeutig von einer totalen „Gewaltfreiheit“ des Gottesbildes Jesu sprechen (wie z.B. Seibert das tut)?¹⁵

3. Eine dritte mögliche Kriteriologie kommt nicht aus einer Verhältnisbestimmung biblischer Texte oder Vorstellungen zueinander, sondern aus der (philosophischen, theologischen) systematischen Reflexion auf einen angemessenen Gottesbegriff. Das lässt sich bereits bei den Kirchenvätern beobachten und war nicht selten der Anstoß für die oben erwähnte allegorische Exegese. Ein bekanntes Beispiel ist die Reinterpretation biblischer Rede von göttlichen Affekten vor dem Hintergrund der Unveränderlichkeit und Leiden(schaft)slosigkeit Gottes.¹⁶ Damit ist schon die Gefahr benannt, dass eine bestimmte, ihrerseits höchst zeitbedingte Philosophie zum Prokrustesbett des biblischen Gotteszeugnisses wird. Aber delegitimiert diese Gefahr den Zugang insgesamt? Armin Kreiner hält dem entgegen, die Bibel könne schon deshalb nicht das einzige Kriterium für einen angemessenen Gottesbegriff sein, weil sich in ihr völlig heterogene Gotteserfahrungen fänden.¹⁷ Ein „biblischer Gottesbegriff“ sei also faktisch immer die Folge einer Selektion und für diese Selektion brauche es Kriterien. Diesbezüglich hat seines Erachtens „die frühe Kirche die Weichen grundsätzlich richtig gestellt“¹⁸, indem sie auf philosophische Gotteskonzepte zurückgriff.

Auch wenn die These an dieser Stelle etwas gewagt ist, weil die drei Kriteriologien nur kurz angerissen werden konnten: Es scheint zumindest nicht abwegig zu vermuten, dass jede der drei erhebliche Schwierigkeiten hätte, den „Eroberergott“ des Buches Josua zu integrieren. Das Metaphernnetz biblischer Gottesbilder droht zu zerreißen; der Gott, der sich zuhöchst darin

metaphorischer Rede von Gott, in: Kleymann, Siegfried; Orth, Stefan; Rohner, Martin (Hgg.): Die neue Lust für Gott zu streiten, Freiburg 2006, 68–79; im Blick auf biblische Gottesbilder der Gewalt Baumann, Gottesbilder, 15–24.

14 Vgl. Seibert, *Disturbing*, Kapitel 10.

15 Seibert kommt zu diesem Ergebnis nicht zuletzt, indem er sowohl die Offenbarung des Johannes als auch die Bilder des „letzten Gerichts“ ausklammert. Seibert markiert jedoch selbst, dass hier noch Diskussionsbedarf bestehe: vgl. Seibert, *Research*, 25f.

16 Vgl. z.B. im Blick auf den Zorn Gottes Tück, Zorn, 393f.

17 Vgl. Kreiner, Armin: Gott im Leid? Zur Theodizee-Relevanz der Rede vom leidenden Gott, in: Koslowski, Peter; Hermanni, Friedrich (Hgg.): Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik, München 2001, 213–224. Kreiner nennt als Beispiel Hiob auf der einen Seite und auf der anderen dessen Freunde, die meinen, dass Gott den Sünder bestraft und den Gerechten belohnt.

18 Kreiner, *Gott*, 215. Dass das Ergebnis im Blick auf die Unveränderlichkeit Gottes problematisch war, merkt Kreiner selbst ausdrücklich an; vgl. ebd.

offenbart, dass er den Sündern nachgeht und sich kreuzigen lässt, ist in dem, der noch den fliehenden Amalekitern Steine hinterherwirft, nicht wiederzuerkennen; und der philosophisch als schlechthin vollkommen und damit auch als moralisch vollkommen gedachte Gott kann unmöglich die Ausrottung Unschuldiger befohlen haben. In allen drei Fällen scheint das Ergebnis zumindest auf den ersten Blick nicht die *Integration* der Texte des Buches Josua in das Panorama der Gottesverständnisse zu sein, sondern sein definitiver *Ausschluss*. Damit wäre die oben gestellte Frage mit „Nein“ zu beantworten: Es gibt „textual Gods“ in der Bibel, die nicht angemessen auf den „actual God“ verweisen, sondern ihn verzerren und verschleiern.

Angesichts dieses Ergebnisses stellt sich zwangsläufig die Rückfrage: Ist die Unterscheidung von „textual God“ und „actual God“ möglicherweise eine Sackgasse? Gibt es eine Alternative, die die *ganze* Bibel und die in ihr niedergeschriebenen Erfahrungen der Menschen radikal ernst nimmt?

4 Lösungsvorschlag 2: Gottes dunkle Seiten

Diese Alternative scheint es zu geben und lautet: Nicht nur der „textual God“, auch der „actual God“ hat dunkle Seiten. Gegen jede Versuchung zu einer Verharmlosung Gottes, die ihn in vorgefertigte Denkschemata und Wunschbilder einsperrt, ist das biblische Gottesbild ganz ernst zu nehmen, in allen seinen Facetten. Und wenn Spannungen sich zu Widersprüchen verschärfen – wenn der Gott, der die Liebe ist, unbegründete Gewalt anordnet –, dann verweist das auf die Ambivalenz Gottes *selbst*.

Für Bernd Janowski beispielsweise ist diese Ambivalenz der „Preis des Monotheismus“: „Gott nimmt gestaltend, verändernd und reagierend an der Wirklichkeit des Menschen teil – und macht sich dabei unter Umständen 'die Hände schmutzig'. Anders gesagt: Dass Gott 'zürnt', 'strahlt' und 'Gewalt ausübt', ist als Konsequenz seiner geschichtlichen Selbstinvolvierung zu verstehen. Und das ist so, weil die 'dunklen Seiten' Gottes ebenso dunkel sind wie die dunklen Seiten der Welt.“¹⁹ Wenn also der eine Gott in der ganzen Wirklichkeit mit ihrer Ambivalenz anwesend ist, dann muss diese Ambivalenz sich auch in Gott selbst abbilden.²⁰

Otto Kaiser hat unter dem klassischen Begriffspaar von „Deus absconditus“ und „Deus revelatus“ vergleichbare Überlegungen angestellt, die mit der unumwundenen Feststellung beginnen: „Es widerspräche aller menschlichen Erfahrung, wollte man Gott allein als den gütigen, den Menschen in seinem Heils willen [sic] zugewandten und offenbaren Gott verstehen. Ist er der Herr aller Wirklichkeit, so gehört zu seinem Wesen auch seine Unberechenbarkeit, Unzugänglichkeit und Verborgtheit, weil was lebt [sic], auch leidet. Nur wenn sein Offenbarsein und seine Verborgtheit zusammengedacht werden, bleibt seine umfassende Gottheit gewahrt. Würde er uns allein als der liebe und lichte Gott vorgestellt, würden wir angesichts der Erfahrung unverschuldeten eigenen und fremden Leides notwendig an ihm irre, schiene er sich doch entweder als zu machtlos zu erweisen, um seine Güte auf Erden durchzusetzen, oder an unserem Glück oder Unglück nicht interessiert zu sein.“²¹ Diese beiden Seiten Gottes, die verborgene und die offenbare, die lichte und die dunkle, lassen sich für Kaiser nicht zu einem konsistenten Gottesbild zusammenfügen. Der Artikel schließt mit dem Fazit,

19 Janowski, Bernd: Ein Gott der Gewalt? Perspektiven des Alten Testaments, in: Müllner, Ilse; Schwienhorst-Schönberger, Ludger; Scoralick, Ruth (Hgg.): Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger, Freiburg 2012 (HBS; 71), 11–33, 27.

20 Janowski geht davon aus, dass es einen Realismus der Darstellung von Gewalt, aber auch eine Geschichte der Gewaltüberwindung in der Bibel gibt, die freilich „im Alten Testament nicht konsequent zu Ende gegangen worden“ (Janowski 29) sei.

21 Kaiser, Otto: Vom Deus absconditus und Deus revelatus. Drei schwierige Erzählungen im Pentateuch, in: Tamcke, Martin (Hg.): Syrisches Christentum weltweit, Münster 1995 (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte; 1), 409–425, 409.

dass „jeder Versuch, den *Deus absconditus* und den *Deus revelatus* denkend miteinander zu versöhnen, zum Scheitern verurteilt ist. Die Vermittlung zwischen beiden hält den Raum für das Vertrauen offen, aus dem heraus der Glaube lebt.“²²

Aber wie vertrauenswürdig kann ein solch „ambivalenter“ und damit moralisch höchst fragwürdiger Gott tatsächlich sein? Wie sollte er mein Vertrauen verdienen, wenn von ihm einfach alles zu erwarten ist: Heil und Unheil, Gewalt und Erbarmen – und das ohne eine Möglichkeit des Verstehens? Kann man aus der berechtigten Sorge, Gott nicht in unsere Verstehensmöglichkeiten oder gar unsere Wunschbilder einzusperren, so weit gehen, dass man auch den „textual God“ des Buches Josua schlicht als eine „Seite“ des „actual God“ versteht, weil Gott die gesamte Wirklichkeit mit allem Licht und Dunkel umfasse? Jedenfalls sollte, wer in dieser Weise einer „Verharmlosung Gottes“ entgegenzutreten will, dieses Vorgehen nicht seinerseits verharmlosen. Ein solcher Gott macht sich nicht nur „die Hände schmutzig“, er macht sich die Hände blutig.²³

Vereinfachend gesprochen stellt dieser zweite Lösungsansatz vor die Grundalternative: Wenn man nicht zwei Urprinzipien annehmen will, von denen eines gut und eines böse ist, sondern nur den einen Gott als Ursprung von allem, dann: trägt er (1) entweder die Ambivalenz der Wirklichkeit in sich. So ist problemlos vorstellbar, dass er in allem ist und wirkt, dass es keinen Bereich und kein Ereignis gibt, das ihm entzogen ist. Aber dann hat er ebenso „helle“ und „dunkle“ Seiten wie die Wirklichkeit selbst. Oder (2) er ist (nicht „harmlos-lieb“!, aber:) zutiefst und ausschließlich gut. Dann hat, was wir als das Dunkle der Wirklichkeit erfahren, entweder in einer Weise mit ihm zu tun, die wir (noch) nicht verstehen – das Kreuz Jesu war und ist dafür das Beispiel par excellence. Oder es hat zumindest mit ihm als Urheber nichts zu tun. Die Folgefragen sind bekannt: woher das Böse stammt, ob Gott es nicht verhindern kann oder nicht verhindern will, etc. Möglicherweise ist eine solche Vorstellung begründungsbedürftiger, insofern sich nicht einfach die Welt, „wie sie ist“, in Gott spiegelt. Aber zugleich zeichnet nur sie einen Gott, der nicht von vornherein hinter basalste moralische Standards zurückfällt, die wir an uns selbst und unsere Mitmenschen anlegen. Nur diesem Gott kann man sich tatsächlich anvertrauen in der Hoffnung, dass es mit dem Drama der Welt und des eigenen Lebens ein gutes Ende nimmt; dass nicht die Ambivalenz, das unverständbare Hell-Dunkel das letzte Wort hat, sondern ein Gott, der Licht ist und Heil will. Und bei aller Schwierigkeit, einfach von einem „gewaltfreien Gott Jesu“ zu sprechen: Ist nicht ein eindeutig für uns zum Guten entschiedener Gott näher bei der jesuanischen Botschaft des nahe gekommenen Reiches Gottes, näher beim Zeugnis seines Lebens, Sterbens und Auferstehens, näher auch an zumindest einem breiten Strom alttestamentlicher Bekenntnisse zu einem Gott, der eindeutig das Leben und das Heil will und wirkt (man denke nur z.B. an die Hoffnungsperspektive in Gen 1)?

Der Einspruch gegen den zweiten Lösungsversuch führt uns damit zurück zu den „weichen Kriterien“ des ersten. Diese können hier nicht im Einzelnen entfaltet werden, sondern es kann nur die Doppelaussage festgehalten werden: Sie bleiben „weich“, kontextgebunden, missbrauchs anfällig. Aber sie bleiben auch mögliche Kriterien: Ansatzpunkte, um das vielstimmige und widersprüchliche Gotteszeugnis der Bibel zu strukturieren, zu gewichten, ja möglicherweise: zu kritisieren.

5 Und das Buch Josua?

Was heißt das für den „Eroberergott“ des Buches Josua? Noch einmal sei betont: Zunächst ist die historische Einordnung und exegetische Aufschlüsselung, die ein Verständnis des Textes und seiner Zielrichtung ermöglicht, unerlässlich. Aber das Buch Josua diene hier deshalb als

22 Kaiser, *Deus*, 425.

23 Mit Dank an Stefan Walser für diese gesprächsweise geäußerte treffende Formulierung.

Beispiel, weil im Unterschied zu manchen anderen Texten damit die Frage noch nicht gelöst ist: Lässt sich das gezeichnete Bild Gottes *hier und heute* als sachgerecht vertreten? Fängt der „textual God“ eine Facette des „actual God“ ein? Und wenn die Antwort auf den ersten Blick „Nein“ lautet: Kann der Grund dafür allein darin liegen, dass meine Vorstellung vom „actual God“ zu klein, zu harmlos, zu zeitbedingt ist? Oder kann es auch ein legitimes „Nein“ gegenüber dem biblischen Text geben? Auch biblische Gottesbilder sind untrennbar Gottes-Erfahrungsbilder, Gottes-Denkbilder und Gottes-Wunschbilder. Fretheim fordert deshalb ein Verständnis von biblischer Inspiration, das nicht ausschließt, dass die Autoren „did not always get their theology straight“²⁴.

Wollen wir damit den kanonischen Charakter der Texte nicht verabschieden, sondern ihm dennoch gerecht werden, dann wird zu einer solchen Sachkritik zugleich ein gerütteltes Maß an Selbstrelativierung gehören. Hier könnte m.E. auch die Antwort auf eine letzte Frage liegen: Was machen wir mit biblischen Texten, die nach unserer Einschätzung ein problematisches Gottesbild zeichnen? Noch schärfer gefragt: Mit welcher Berechtigung belassen wir Texte wie Jos 6-12 im Kanon? Fretheim versucht sich diesbezüglich an einer m.E. bedenkenswerten Parallele, nämlich zum biblischen Gesetz.²⁵ Es enthält Vorschriften, beispielsweise über die Sklaverei, die nicht mehr in Kraft sind und die auch niemand wieder zum Gesetz erheben möchte, die aber dennoch im Kanon bleiben. Solche Spannungen können uns darauf hinweisen, dass das Gespräch über – manchmal das Ringen um – ein angemessenes Bild von Gott nie zu Ende ist. Und dass jeder, der sich an diesem Gespräch beteiligt und dabei Gottesbilder zueinander in Beziehung setzt, gewichtet, möglicherweise gar ausscheidet, und sei es mit noch so guten Gründen, seinen eigenen Standpunkt als historisch und kulturell bedingt anerkennen muss.

Der „textual God“ ist nicht einfach identisch mit dem „actual God“ – das gilt für den biblischen Text, aber es gilt natürlich umso mehr für unsere heutigen theologischen Texte, die Gottesbilder entwerfen. Die gemeinsame Suche nach dem „actual God“ geht weiter und schließt den Streit um Gottesbilder ein. Und hier gibt es keine einfachen Auswege, weder eine allzu einfache Berufung auf „die Bibel“, noch auf den „Gott, der die Liebe ist“, noch auf einen Gott, der die gesamte Wirklichkeit umfasste und deshalb ebenso ambivalent sein müsste wie diese.

Prof. Dr. Veronika Hoffmann
Universität Fribourg, Theologische Fakultät
Avenue de l'Europe 20
1700 Fribourg
Schweiz
veronika.hoffmann@unifr.ch

24 Fretheim, Bible, 102.

25 Vgl. Fretheim, Bible, 110.