

Hubert Frankemölle

**Gott glauben –
jüdisch, christlich, muslimisch**

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwor-
tungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: Erhard Hilbig, Paderborn

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-39097-5

Inhalt

Vorwort	1
I. Wie heute von Gott sprechen?	9
1. Zwischen „Gott-ist-tot-Theologie“, „Gottesfinsternis“, „Gottesvergiftung“, „Gottesentzug“, „Verdunstung des Glaubens“, „Verlust des Glaubens“ und Gott glauben	10
1.1 „Gott-ist-tot-Theologie“	10
1.2 Gottesfinsternis.....	15
1.3 Gottesvergiftung	20
1.4 Gottesentzug.....	22
1.5 Verdunstung des Glaubens	24
1.6 Glaubensverlust	26
1.7 Stimmen systematischer Theologen	28
2. Ein neues Verständnis von Theologie	33
3. Entwicklungsstufen in der Gotteserfahrung.....	40
4. Erfahren Frauen Gott anders? Zur feministischen Bibellektüre	43
5. Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie	46
II. Gott glauben im Judentum: im Tenak, in der Septuaginta und in außerbiblischen Schriften	55
1. Gottesbilder in der Umwelt der Juden	60
2. Gottesbilder im Kontext geschichtlicher Erfahrungen	62
3. Individuelle oder kollektive Gotteserfahrungen?	82
4. „Der Aufstieg Jahwes in der Geschichte“	86
5. Die Gottheit und „der Gott der Väter“.....	99
<i>Exkurs: Gott als „Vater“</i>	106
6. Gott/el und Gottheit/elohim	118
7. Aneignung weiterer Gottesvorstellungen.....	122
7.1 el-schaddai/der Allmächtige.....	123
7.2 zebaoth/JHWH zebaoth/Allmächtiger, Allherrscher	124
7.3 adonai/adonai JHWH	125
7.4 Weitere Bezeichnungen für Gott.....	126
7.5 ha schem/der Name als Attribut für Gott.....	126
8. Gottesbilder in veränderter gesellschaftlicher Situation im Kontext von König und Tempel.....	130

8.1	schechiná/Wohnen/Einwohnung	132
8.2	málek/König; malkut/Königtum	137
8.3	kabōd/dóxa/Herrlichkeit	138
9.	JHWH: Gott Israels und Gott aller Völker	141
10.	Gottesbild in neuem Kontext: Die Weisheit – eine Göttin?	150
10.1	Die sprachlichen Voraussetzungen für griechische Texte....	150
10.2	Weisheitliche Traditionen in hebräisch, aramäisch und griechisch.....	152
10.3	Die Weisheit Gottes.....	154
10.4	„Weisheit“ als theozentrische Metapher im Neuen Testament	156
11.	Ein philosophisch-theologisches Konzept: Gott als „das Sein“ und der Logos als „zweiter Gott“ (Philo von Alexandrien)	163
	<i>Exkurs: ruách/pneuma/Geist Gottes.</i> <i>Wege zur triadischen Heilsökonomie</i>	175
12.	Die grenzenlose Allmacht JHWHs	195
12.1	Die grenzenlose Macht JHWHs am Anfang: Schöpfung „aus dem Nichts“ und Jungfrauengeburt	196
12.2	Die grenzenlose Allmacht JHWHs am Ende des Lebens: Auferweckung.....	203
12.3	Deutungen der zukünftigen Geschichte: eschatologisch oder apokalyptisch?	211
12.4	Die Auferweckung Jesu – eschatologisch oder apokalyptisch?	224
13.	Gott und Mittlergestalten im Frühjudentum: am Anfang, am Ende und in der Zwischenzeit.....	239
13.1	Irdische Mittler.....	242
13.1.1	Gott und Mose.....	243
13.1.2	Gott und Propheten	247
13.1.3	Gott und König, Gott und Messias, Gott und Priester	256
13.2	Mittler am Ende der Geschichte – von Daniel bis zur Offenbarung des Johannes	262
13.3	Mittler am Anfang	268
14.	Menschwerdung Gottes?	274
III.	Gott glauben im Neuen Testament	285
1.	Das Wort „Gott“ im Neuen Testament	286

2. Christen aus Juden und Nichtjuden glauben an Gott, den Einen- Einzigen	288
3. „Gott“ als „König“ und „Vater“ in der Verkündigung Jesu.....	297
3.1 Die Rückfrage nach Jesus	297
3.2 Das „Königtum Gottes“ in Worten und Taten Jesu.....	304
3.3 Gott als „Vater“ in der Verkündigung Jesu als „Sohn“	327
4. Weitere Aspekte Gottes in der Verkündigung Gottes durch Jesus	337
4.1 Gott als Schöpfer.....	337
4.2 Gott als Richter.....	339
5. Hellenistische Transformationen in den Gottesbildern des Neuen Testaments	347
5.1 Eine nachhaltige Entscheidung	352
5.2 Gott und Jesus Christus in den Briefen des Paulus	356
5.2.1 Gott und Jesus Christus im Römerbrief	358
5.2.2 Jesus Christus, der Präexistente, nach Phil 2,6–11 ...	370
5.2.3 Die Rede von Gott in weiteren paulinischen Briefen (1 Thess, 1–2 Kor, Gal, Phlm)	375
<i>Exkurs: Der Glaube an die Erlösung im Kreuz Jesu Christi.....</i>	<i>381</i>
6. Die Rede von Gott in den nachpaulinischen Schriften (2 Thess, Kol, Eph, 1–2 Tim, Tit, Hebr)	384
7. Gott und Jesus Christus in den Schriften des Johannes	391
7.1 Zur Sprechsituation und Intention des Verfassers	392
7.2 Vorgegebene Traditionen.....	396
7.3 Das Grundbekenntnis in Joh 1,1	400
7.4 Zur Entfaltung des Grundcredos	403
7.5 Gott als Vater und der Logos als Sohn	405
7.6 Jesus, der Logos, und der Paraklet.....	410
7.7 Vater – Sohn – Geist.....	412
8. Gott und Jesus Christus in der Offenbarung des Johannes.....	414
9. Das Neue Testament als Midrasch.....	418
 IV. Gott glauben in der Zeit der alten Kirche und im Judentum	425
1. Religionsgeschichtliche Differenzierungen	425
1.1 Der Weg zum rabbinischen Judentum vor dem Islam.....	427
1.2 Das Schicksal der aramäisch sprechenden Judenchristen	434
1.3 Die hellenistisch-christliche Entwicklung vor dem Islam....	443
1.4 Christliche Araber vor dem Islam	451
2. Das hermeneutische Grundproblem: Hellenisierung des biblischen Gottesbildes?	455

V. Gott glauben im Koran	467
1. Bibel und Koran im Vergleich	467
1.1 Die Entstehungszeit von Bibel und Koran	474
1.2 Unterschiedliche Erfahrungen.....	482
1.3 Die Zivilisierung der Gewalt in Bibel und Koran	489
1.3.1 ... in der Bibel.....	489
1.3.2 ... im Koran	497
2. Jesus im Koran	510
3. Gott glauben im Koran	523
3.1 Gott ist Allah	528
3.2 Einzigkeit und Einheit Allahs	530
3.3 Weitere Motive aus Tora und Frühjudentum.....	533
3.3.1 Gott als Schöpfer.....	534
3.3.2 Gottes Transzendenz.....	540
3.3.3 Der himmlische Thronstaat.....	542
3.3.4 Rechtleitung durch Gott	545
3.3.5 Das Gericht Gottes in der Spannung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit	555
3.4 Das Wort Allahs ist ein Buch	570
3.5 Offenbarung als Rezitation?.....	570
VI. Zur Rezeption von Bildern Gottes in heiligen Schriften	579
1. Rezeption des Tenak (Tora/Gesetz, Nebiim/Propheten und Ketubim/Schriften)	579
2. Rezeption der Bibel (Altes und Neues Testament)	582
3. Rezeption des Koran.....	586
<i>Exkurs: Beten Juden, Christen und Muslime denselben Gott an? .</i>	592
4. Übereinstimmungen und Unterschiede.....	603
VII. Wege zu dem einen einzigen Gott	617
Abkürzungen	637
Literatur	640
Register	660

*Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde.
Das heißt vermutlich: Der Mensch schuf Gott nach dem seinigen.
(Georg Christoph Lichtenberg, 1742–1799)*

Vorwort

Der Buchtitel „Gott glauben“ lehnt sich mit dem Verständnis im Dativ („ich glaube dir“) an den theologischen Zentralbegriff der Bibel an, wie er in Gal 3,6; Röm 4,3 und Jak 2,23 als Zitat aus Gen 15,6 belegt ist: „Abraham glaubte dem HERRN/JHWH“. Die den Christen aus dem Credo bekannte Wendung mit Präposition „credo in unum deum/ich glaube an den einen Gott“ geht zurück auf den Sprachgebrauch des Neuen Testaments, in dem abweichend vom klassischen Griechisch und von dem der griechischen Bibel, der Septuaginta, das Verb pisteúein/glauben auch mit der Präposition eis/an verbunden wird, vor allem durch den Evangelisten Johannes. Belegt ist diese Wendung nur in Bezug auf Gott und Jesus Christus. Dabei wird in der präpositionalen Verbindung das pisteúō theō/credo deo immer vorausgesetzt. In dieser Formulierung wurde sie ins Lateinische übersetzt. Die dritte Möglichkeit, credo mit dem Akkusativ zu verbinden (credo deum/ich glaube, dass es Gott gibt) findet sich etwa im Jakobusbrief: „Du glaubst: Es gibt nur einen Gott. Damit hast Du Recht; das glauben auch die Dämonen und zittern.“ (Jak 2,19) Mittelalterliche Theologen wie Thomas von Aquin in der Rezeption der Werke Augustins reflektieren dann ausführlich über diese dreifache Möglichkeit zu formulieren, um den komplexen Glaubensbegriff zu umschreiben (vgl. H. de Lubac, *Credo*, Einsiedeln 1975, 95–111.132–156 sowie B. Niederbacher, *Glaube* 43ff).

Die Frage, ob es überhaupt einen Gott gibt, stellte sich in den Religionen des Vorderen Orients nicht. Sie wurde und ist erst virulent in der und seit der Neuzeit, bedingt durch Säkularisation, durch atheistische Philosophien und vor allem durch neuzeitliche Katastrophen wie die Vernichtung des Judentums (s. u. I 1). Um den Glauben an Gott, wie er aus den heiligen Schriften der Juden, Christen und Muslimen erhoben werden kann, sachlich angemessen und nicht naiv zu umschreiben, erscheint eine Besinnung auf diese neuzeitliche Fragestellung nach Gott zu Beginn unabdingbar zu sein.

Wer aus dem Titel des Buches erschließt, es ginge um einen jüdischen, christlichen und muslimischen Gott, sozusagen um drei Götter, ist auf dem Holzweg. Dann müsste der Titel heißen: „Jüdischer, christlicher, muslimischer Gott“. In diesem Buch geht es um Gott in jüdischer, christlicher und

muslimischer Deutung bzw. Perspektive, dies aber nicht im Singular, sondern im Plural, da es „das“ Judentum, „das“ Christentum und „den“ Islam nur abstrakt gibt. Faktisch gibt es sie nur in all ihrer jeweiligen Vielfalt im Prozess ihres Werdens, in dem sich durchaus das jeweils Spezifische in den jüdischen, christlichen und muslimischen Gottesbildern zeigt.

Wie die unterschiedlichen Richtungen im Judentum, Christentum und Islam in den vergangenen Jahrhunderten bis heute an Gott glauben, ist ein eigenes Thema: es ist unerschöpflich und uferlos. Alle drei Religionen haben sich verändert. Dahinter steht aber die Frage, inwieweit Religionen ihren momentanen Glauben aus den je eigenen Gründungsurkunden ableiten, wenn auch nur in wesentlichen Themen. Identisch mit dem Anfang ist keine Religion; Grund sind die vielfachen Transformationen.

Dies ist das Grundgesetz jeder Geschichte. Mögen auch Kirchenkritiker ständig den Satz von Alfred Loisy (1857–1940), einem französischen katholischen Theologen und Historiker, „Jesus kündigte das Reich Gottes an und gekommen ist die Kirche“ zitieren, so geben sie nicht seine Meinung wieder. Als Historiker schreibt er direkt anschließend unmissverständlich:

„Einwände, die vom Standpunkt einer gewissen Theologie aus sehr ins Gewicht zu fallen scheinen, haben für den Historiker fast keine Bedeutung. Es ist beispielsweise sicher, daß Jesus nicht im Voraus die Verfassung der Kirche, wie eines auf Erden begründeten und zur Fortdauer auf eine lange Reihe von Jahrhunderten bestimmten Staates geregelt hat. Aber etwas, das seinem Gedanken und seiner authentischen Lehre noch viel ferner liegt, ist die Idee einer unsichtbaren Gemeinde, gebildet für alle Zeiten durch jene, die in ihrem Herzen den Glauben an die Güte Gottes trugen. Man hat gezeigt, daß sich im Evangelium Jesu schon ein Ansatz sozialer Gliederung vorfand und daß auch das Reich Gesellschaftsform annehmen sollte. Jesus hatte das Reich angekündigt, und dafür ist die Kirche gekommen. Sie kam und erweiterte die Form des Evangeliums, die unmöglich erhalten werden konnte, wie sie war, seitdem Jesu Aufgabe mit dem Leiden abgeschlossen war. Wenn man das Prinzip aufstellt, daß alles nur in seinem ursprünglichen Zustand Existenzberechtigung hat, so gibt es keine Einrichtung auf der Erde und in der menschlichen Geschichte, deren Legitimität und Wert nicht bestritten werden könnte. Ein solches Prinzip läuft dem Gesetz des Lebens zuwider, welches eine Bewegung und ein beständiges Streben nach Anpassung an ewig wechselnde und neue Bedingungen ist. Das Christentum hat sich diesem

Gesetz nicht entzogen, und es darf nicht getadelt werden, weil es sich ihm gefügt hat. Es konnte nicht anders handeln.“ (Loisy 112f)

Loisy redet nicht als geschichtslos denkender Philosoph oder Theologe, sondern als Historiker; von ihm wird Geschichte mit all ihren Veränderungen ernst genommen. Aktualisierungen im Prozess der Rezeption durch unterschiedliche Menschen und folglich Transformationen bilden „das Gesetz des Lebens“.

Diese Erkenntnis Loisy's gilt auch für den Glauben an Gott, von dem in unterschiedlichen Vorstellungen und Bildern gesprochen wird. Auch die heiligen Schriften der drei monotheistischen Religionen „fielen nicht vom Himmel“, auch wenn traditionelle Vertreter dies bis heute gern postulieren, nicht nur für den Koran. Auch bei einem konservativ-traditionellen Ansatz gilt: Im Unterschied zum Koran als einem Buch, mit Mohammed als seinem einzigen Verfasser (entstanden in den Jahren 610 bis 632 n. Chr.), haben die 39 Bücher des Alten Testaments im hebräisch-jüdischen Kanon bzw. die 70 Bücher im griechisch-jüdischen Kanon (letzterer christlich „Septuaginta“ genannt) und die 27 Schriften im griechischen Neuen Testament nicht nur einen einzigen Verfasser.

Metaphorisch könnte man formulieren: Der Koran ist ein Buch, das Alte Testament wie auch das Neue Testament sind eine Bibliothek, die erst durch die Glaubensgemeinschaften, die sich auf sie beriefen, zu einem Buch, die Bibel (im Singular) wurden. Die Vielzahl der Schriften und ihre Entstehungszeit beruhen auf je unterschiedlichen menschlichen Erfahrungen, hängen von den sprachlichen Fähigkeiten ihrer Verfasser ab und sind insgesamt kontextuell bedingt. Konkret heißt das: Nomaden erfahren Gott anders als sesshaft lebende Menschen, Analphabeten anders als kulturell und philosophisch hochgebildete Autoren. Generell ist schon hier an die Erkenntnisse der kognitiv-strukturellen Entwicklungstheorien bei der Wahrnehmung des Weltbildes, von Symbolen des sozialen Verhaltens und des religiösen Urteils jedes Menschen zu erinnern (s. u. I 3). Das Gottesbild ist davon nicht ausgenommen. Antike Philosophen, auch einige Stoiker, deuteten die Entwicklung der Geschichte der Menschheit analog. Das ist wohl zu global, zu philosophisch und abstrakt geschichtslos gedacht.

Insofern hat der Aphorismus von Georg Christoph Lichtenberg, dem Begründer des deutschsprachigen Aphorismus (in Aphorismen wird ein Gedanke möglichst knapp und geistreich formuliert) bei all seiner Knappheit als Motto dieses Buches seine Berechtigung, wenn auch nur im Ansatz: Der Mensch schuf nicht Gott, wohl aber Bilder von Gott – mit der Überzeugung, dass sie eine Antwort auf die letztgültige, positive Erfahrung aller

Wirklichkeit und die Bedeutung Gottes für Menschen verschiedener Epochen andeuten können. Die Erfahrung fundiert aber – dies ist die Behauptung der Bibel – in dem, was erfahren werden kann.

Der Akzent bei Lichtenberg ist ein anderer als in der Theorie von Ludwig Feuerbach (1804–1872). Seine spätere Projektionstheorie deutet er selbst wie folgt: „Denn nicht Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, wie es in der Bibel heißt, sondern der Mensch schuf, wie ich im ‚Wesen des Christentums‘ zeigte, Gott nach seinem Bilde.“ (Vorlesungen 212) Die ganze 20. Vorlesung (ebd. 201–212) versucht die These zu erhärten, dass jeglicher „Bilderdienst Götzendienst ist“ (ebd. 212), angefangen vom Fetischismus bis zum Rationalismus. Glaube ist „nur die Allmacht der Phantasie, der Einbildungskraft“ (ebd. 202). Hier gilt, was Walter Kasper als Christ zur Christologie formulierte: „In dem Bekenntnis ‚Jesus ist der Christus‘ sind Sein und Bedeutung unlösbar miteinander verbunden. Der Glaubensinhalt kann darum nicht anders erkannt werden als im Glaubensakt; der Glaubensakt aber wird sinnlos, wenn er sich nicht auf einen Glaubensinhalt richtet. Das Dilemma zwischen einer ontologischen und einer funktionalen Christologie ist deshalb theologisch ein Scheinproblem und eine Alternative, in die sich die Theologie nicht hineinmanövrieren lassen darf.“ (W. Kasper, *Jesus der Christus* 25f; der letzte Satz ist dort kursiv gedruckt). Dieser Zusammenhang bestimmt auch den Glauben an Gott und zu den Bildern vom „namenlosen“ Gott (s. u. II 5–7) und seinem Sein, das aber nur in Bildern, metaphorisch umschrieben werden kann.

Die Thematik hat schon in der Bibel eine Kehrseite: Analog schuf der Mensch aufgrund schlechter Erfahrungen von unfassbarem Leid Bilder des Bösen (mythologisch-archaisch und personal: Baal/Satan/Teufel) – in der Hoffnung, dass das Gute sich letztlich durchsetzen wird, das heißt: der eine, einzige Gott. Auch Bilder vom grausamen und menschenverachtenden Gott schließen Verfasser in früher nomadischer Zeit der Monolatrie und spätere Tradenten nach der Sesshaftwerdung Israels nicht aus (s. u. II 2). Biblische Texte enthalten eine Reflexion auf das vielfältige im Laufe der Zeit sich ändernde Leben im Glauben an mehrere Götter bzw. an eine Gottheit unter den kulturellen und soziologischen Bedingungen der jeweiligen Zeit (s. u. II 1–6). Dies nachzuzeichnen, ist Ziel dieses Buches. Heute geht man zu Recht davon aus, dass im Judentum vor Jesus von Nazaret ein Prozess stattgefunden hat von der Verehrung vieler Götter (Polytheismus) zur Monolatrie/Verehrung eines Gottes für die eigene Großfamilie oder Volksgruppe bis hin zum Glauben an einen einzigen Gott für alle Menschen und

den gesamten Kosmos (Monotheismus). Grund sind nicht abstrakte Reflexionen, sondern konkrete Erfahrungen, erinnerte Geschichte und deren prophetische Deutungen:

„Ich, ich bin der HERR/JHWH, und außer mir gibt es keinen Retter. Ich selbst habe es angekündigt und habe gerettet, ich habe es zu Gehör gebracht. Kein fremder Gott ist bei euch gewesen. Ihr seid meine Zeugen – Spruch des HERRN/JHWH.“ (Jes 43,11f)

„Zeugnis“ und „Rechenschaft“ lautet das hermeneutische Grundprinzip biblischen Gottesglaubens statt neuzeitlicher „Projektion“ menschlicher Vorstellungen, Nöte und Wünsche nach Erlösung, eine These, die vor allem der Philosoph Ludwig Feuerbach vertreten hat. Das biblische Gottesbild bzw. die Vielfalt der biblischen Gottesbilder können nur im Wechselspiel von Glauben und Leben bzw. von Leben und Glauben in unterschiedlichsten soziokulturellen Kontexten verstanden werden. Die Existenz von Göttern oder die eines einzigen Gottes war für die gesamte Antike ohnehin fraglose Voraussetzung.

Im Glauben an einen einzigen Gott unterscheiden sich die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum, Islam von allen anderen Religionen und machen sie demzufolge überhaupt vergleichsfähig. Das Thema ist aber weiter einzugrenzen: Da die fünftausendjährige jüdische, die zweitausendjährige christliche und die eintausendsechshundertjährige muslimische Glaubensgeschichte nicht Gegenstand eines Buches sein kann, kann es nur um das Gottesbild bzw. die Gottesbilder in den heiligen Schriften der Genannten gehen: bei den Juden um die Tora im Sinne der gesamten jüdischen Glaubensurkunde (Tora/Gesetz/fünf Bücher Mose, Nebiim/Propheten und Ketubim/Schriften), bei den Christen um Altes und Neues Testament und bei den Muslimen um den Koran. Ihr Verhältnis zueinander bei der Rezeption der Gottesvorstellungen ist Thema dieses Buches.

Die Frage nach Gott ist neuerdings sozusagen „in aller Munde“, wie die Literatur aus den letzten Jahren belegt. Die Sehnsucht nach einem letzten tragenden Grund der Geschichte, der Welt und des eigenen Lebens ist seit den Anfängen der Menschen, wie Grabbeigaben und Skulpturen belegen, weiter ungestillt, wenn sie auch innerkirchlich aufgrund des Festhaltens an traditionellen Floskeln kaum zugelassen wird. In Tages- und Wochenzeitschriften sowie in Illustrierten ist sie lebendiger denn je.

Bei einem Buch mit der vorliegenden umfassenden Thematik kann ein Interpret des Neuen Testaments, der die hier versammelten biblischen

Schriften noch als mögliche, wenn auch nicht von anderen jüdischen Gruppen anerkannten Schriften als jüdische, konkret jüdisch-christliche versteht (vgl. H. Frankemölle, *Das jüdische Neue Testament*, Stuttgart 2009), nicht bei weitem alle relevante Literatur wahrnehmen; nicht einmal zu den neutestamentlichen Schriften kann dies gelingen. Er lebt aus zweiter Hand; er versteht sich als Teil eines Teams zur Auslegung der monotheistischen Schriften. Die getroffene Auswahl an Lektüre ist daher vielfach zufällig. Zudem gibt es mengenmäßig eine unermessliche und uferlose Literatur zu jedem Text; darüber darf natürlich der sich nicht beklagen, der sich an der Vermehrung beteiligt hat. Dessen bin ich mir sehr bewusst beim Versuch, entstehungsgeschichtlich die Texte selbst sprechen zu lassen unter den Bedingungen der eigenen Rezeption und im Wissen darum, dass nicht nur historische Texte – bislang auch und gerade der Koran – äußerst unterschiedlich und kontrovers ausgelegt werden. Dieser methodische Ansatz unterscheidet dieses Buch von der biblischen „Gotteslehre“ von Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann, mit dem Haupttitel „Der Gott der Lebendigen“, die sie selbst als „systematisch angelegte Gotteslehre“ verstehen (Dies., *Menschwerdung VII*). Mit der Prämisse, „dass der vorauslaufende Beziehungswille Gottes [...] Ausgangs- und ständiger Bezugspunkt jedes theologischen Entwurfs sein sollte“ (Dies., *Gott VII*), „präsentieren“ sie „das Gotteswissen der christlichen Bibel als einen kohärenten Entwurf.“ (Dies., *Gott XI*; vgl. ebd. 9) Dies wird im vorliegenden Buch nicht angestrebt. Es unterscheidet sich nicht nur im Umfang der Texte, sondern – bei allen thematischen biblischen Überschneidungen – durch die Frage nach den politischen und sozialgeschichtlichen Faktoren bei der Entstehung der „heiligen“ Texte, ebenso durch die Art der Darstellung.

Gerichtet ist das Buch an Studierende der Theologie und Religionswissenschaft, an alle in den drei Religionen Tätigen in Synagogen, Kirchen, Moscheen, Schulen und Hochschulen sowie an den großen Kreis derer, die an der theologischen Diskussion interessiert sind auf der Suche nach einer Antwort auf die sie bedrängende Sinnfrage.

Da es nicht um eine verkürzte, umfassende Behandlung des gewählten Themas gehen kann, bleibt als Ziel die aus der Pädagogik und Religionspädagogik bekannte Methode der Elementarisierung. „Generell kann Elementarisierung verstanden werden als eine didaktisch zu verantwortende Vereinfachung von (Unterrichts-)Inhalten im Sinne einer Konzentration auf das Wesentliche (das Elementare), durch das fundamentale Sachverhalte zugänglich werden. Das Elementare deutet und führt so auf ein übergeordnetes und umfassenderes Fundamentales hin, ohne mit diesem iden-

tisch zu sein.“ (Godwin Lämmermann, *Elementarisierung* 382) Diesem didaktischen Prinzip strebt das vorliegende Buch nach – auf der Basis fachwissenschaftlicher Lektüre und eigener Erkenntnisse.

Das Anliegen ist also bescheiden, was Ergebnisse zur wissenschaftlichen Forschung betrifft, bescheiden auch, weil ich mich als Eklektiker/Auswähler mir wichtig erscheinender Motive verstehe (seit der Antike gibt es die angesehene philosophische Richtung des Eklektizismus), aber nicht im Sinne eines „oberflächlichen Aggregats“ (Hegel), sondern perspektivisch im Hinblick auf die Frage, wie die drei monotheistischen Religionen in ihren heiligen Schriften Gott im Wechsel der Zeiten geglaubt haben und glauben, konkret: wie die Transformationen in ihren heiligen Schriften begründet werden.

Ich widme dieses Buch meiner Frau, die nach der Krebserkrankung 2008 seit 2012 zunehmend an Demenz litt. Mitten im Thema „Auferweckung“ starb sie am 8. November 2019. Bei der Frage, ob man Auferweckung nur futurisch und apokalyptisch (im Hochgebet jeder katholischen Messe heißt es auch viele Jahre nach dem Tod der Verstorbenen in Variationen: „nimm sie auf in deine Herrlichkeit“) oder jüdisch-hellenistisch präsentisch verstehen darf (vgl. II 12.2–3), waren wir uns einig.

Zu einem gelingenden Leben in biblischer Tradition beigetragen haben meine evangelischen und katholischen Freundinnen und Freunde in Paderborn. Große Verdienste beim Zustandekommen dieses Buches durch kritische Lektüre und Korrekturvorschläge hat sich die Germanistin Beate Gehrke erworben. Diplom-Mathematiker Erhard Hilbig, bis zur Pensionierung am Zentrum für Informations- und Medientechnologie der Universität Paderborn tätig, besorgte wie in früheren Jahren mit aller Sorgfalt die Formatierung des Textes. Vom Verlag Herder danke ich Dr. Bruno Steimer und der Lektoratsrunde, namentlich Maria Steiger, für die bekannte freundliche und kompetente Zusammenarbeit.

Paderborn, den 16. Dezember 2020

Literatur: L. FEUERBACH, Vorlesungen über das Wesen der Religion (Sämtliche Werke Bd. 8, hrsg. W. Bolin), Stuttgart ²1960; H. FRANKEMÖLLE, Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube. Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog, Stuttgart 2009; U. JOOST (HRSG.), Georg Christoph Lichtenberg. Aphorismen und andere Sudeleien, Ditzingen 2003; W. KASPER, Jesus der Christus, Mainz ¹²1992; G. LÄMMERMANN, *Elementarisierung*, in: LexRP I, 382–388; A. LOISY, *Evangelium und Kirche*. Autorisierte Übersetzung nach der zweiten vermehrten, bisher unveröffentlichten Auflage des Originals von Johanna Grière-

Becker, Kirchheim/München 1904; B. NIEDERBACHER, Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin. Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen, Stuttgart 2004.

I. Wie heute von Gott sprechen?

Da es in diesem Buch um erfahrungsgeschichtlich begründete Zugangswege zur Frage nach den Gottesvorstellungen in den heiligen Schriften der drei monotheistischen Religionen geht, sei auch dieser einführende Teil nicht abstrakt als Überblick über vorliegende Literatur zum Thema angelegt (es auch nur ansatzweise durchführen zu wollen, wäre vermessen), sondern auf der Basis eigener Erfahrungen im Studium der Theologie und Altphilologie in den sechziger Jahren, während der Promotionszeit und während meiner Tätigkeit als Hochschullehrer für das Fach Neues Testament in katholischer Theologie. So ist das „heute“ zu verstehen. Diese Vorgehensweise drängte sich auf, da in diesen Jahrzehnten nach der Schoa in Theologie und Kirche erstaunliche Erfahrungen und Erkenntnisse gemacht wurden (wie in dieser Fülle Jahrhunderte vorher nicht), die es wert sind, sie zu erinnern. Natürlich ist diese Sichtweise persönlich, aber gleichzeitig ist – dies wird sich zeigen – in dieser Zeit ein Epochenwandel bei der Frage nach Gott festzustellen, den die einen als „Bruch“, die anderen als „Kontinuität“ interpretieren, je nach innerkirchlichem Standort.

Wohl in keiner Epoche der Geschichte der Kirchen, zumal der römisch-katholischen und evangelischen, weniger in den orthodoxen, gab es – abgesehen von deren Gründungsphase solche Umbrüche und Transformationen, wie in den Jahrzehnten von 1960 bis 2000. Für die römisch-katholische Kirche lässt sich dies an den Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) nachweisen, deren Positionen konservative Richtungen wie die Pius-Brüder am liebsten rückgängig machen möchten. Dabei war das Konzil nicht Auslöser der Entwicklung, sondern im Kontext der gesellschaftlichen, kulturellen und theologischen Veränderungen nur deren Zeuge und Vollstrecker, zumal sich analoge Entwicklungen in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zeigten. Dies betrifft auch die Gottesbilder. In diesen Jahrzehnten wurden entscheidende Stichworte zum Thema Gott bzw. Gottesbilder und zu den hermeneutischen Voraussetzungen benannt und bearbeitet, lösten einander ab oder drängten sich gleichzeitig abwechselnd in den Vordergrund. Dies geschah an den Universitäten in Vorlesungen und Seminaren, nicht weniger in Büchern.

Dass in den siebziger Jahren diese für Katholiken durch das Zweite Vatikanische Konzil gewonnene Offenheit schon wieder infrage gestellt wurde und jede Abweichung von päpstlichen Erklärungen (wie *Humanae*

vitae; Enzyklika Pauls VI. über den Zölibat ...) als Infragestellung des Gottseins Gottes selbst proklamiert wurde, steht auf einem anderen Blatt. Daran kann man aber sehen, wie theologisch relevant der Glaube an Gott ist und dass es eine Ungleichzeitigkeit der Zeitgenossen gibt, konkret: Zu gleicher Zeit können verschiedene Gottesbilder in ein und derselben Glaubensgemeinschaft geglaubt werden (vgl. auch I 2). Exemplarisch soll dies an jeweils aktuellen Begriffen aus der Literatur belegt werden.

1. Zwischen „Gott-ist-tot-Theologie“, „Gottesfinsternis“, „Gottesvergiftung“, „Gottesentzug“, „Verdunstung des Glaubens“, „Verlust des Glaubens“ und Gott glauben

Diese Positionen, vertreten seit dem Ende des Zweiten Weltkrieg, haben zweifellos ihre Vorläufer. Was in den Sündenfall-Geschichten der Genesis breit erzählt wurde, brachten Frevler im Hinblick auf die offensichtliche Wirkungslosigkeit Gottes etwa in den Psalmen auf den Punkt: „Gott straft nicht. Es gibt keinen Gott“ (Ps 10,4; ähnlich 14,1; 53,3). Bewusst aufgenommen wird die Thematik im Neuen Testament in 2 Petr 3,1–7, aber auch im Spott des Hohen Rates bei der Befragung Jesu (Mt 26,68; 27,40). Es geht darum, dass Gott sich offenbar nicht um die Armen und Frommen kümmert, während sie trotz allem auf die Hilfe Gottes hoffen, auch wenn sein Eingreifen sich verzögert. Auch der Todesruf Jesu am Kreuz „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34) als Zitat von Psalm 22,2 verneint Gott nicht, sondern richtet die Klage an Gott, dessen Existenz nicht in Frage gestellt wird. Aber: Nach Markus stirbt Jesus wie der Psalmist in Gottverlassenheit – ruft aber zu Gott (II 12.2). Im Bewusstsein der langen und differenzierten Entfaltung des christologischen Glaubens mag diese These für manche Christen schwer nachvollziehbar sein. Urchristen dachten über das Verhältnis von Gott (Vater) und Jesus Christus als Sohn gelassener.

1.1 „Gott-ist-tot-Theologie“

Eine „Gott-ist-tot-Theologie“, in der das Sein Gottes grundsätzlich negiert wird, konnte es in der Antike nicht geben. Dies geschah erst nach der Aufklärung in der neuzeitlichen Religionskritik durch wirkliche Atheisten, de-

nen die Autonomie der Menschen, d. h. ihre Befreiung von Gott als Schöpfer ein zentrales Anliegen war. Dass Theologen diese These vertraten, war selten und relativ spät.

Zum Inhalt der Lehrveranstaltungen an den Universitäten wurde die „Gott-ist-tot-Theologie“ – ausgehend von nordamerikanischen Theologen – erst in den sechziger Jahren. Bischof John A.T. Robinsons Buch „Gott ist anders“ (München 1964; engl. 1963: „Honest to God“) oder Dorothee Sölles „Atheistisch an Gott glauben“ (Olten/Freiburg 1968) wurden viel diskutiert, zumal Sölle ihre These auch auf Kirchentagen vertrat, ohne ihre Theologie – wie der Untertitel ihres Buches „Beiträge zur Theologie“ belegt – atheistisch zu verstehen. Beide rezipierten die bereits früher hier und da vorgestellten Thesen des evangelischen Theologen Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), der aufgrund seines Widerstands gegen den Nationalsozialismus und seine Weltanschauung hingerichtet wurde. Seine Forderung einer nichtreligiösen Interpretation vor allem biblischer Begriffe wirkte nachhaltig; grundlegend war sein Buch „Widerstand und Ergebung“, München 1951. In Anknüpfung an das Entmythologisierungsprogramm Rudolf Bultmanns schreibt er am 5.4.1944 aus der Haft: „Meine Meinung dazu würde heute die sein, daß er nicht ‚zu weit‘, wie die meisten meinen, sondern zu wenig weit gegangen ist. Nicht nur ‚mythologische‘ Begriffe wie Wunder, Himmelfahrt etc. [...], sondern die ‚religiösen‘ Begriffe schlechthin sind problematisch. Man kann nicht Gott und Wunder voneinander trennen (wie Bultmann meint), aber man muß *beide* ‚nicht-religiös‘ interpretieren und verkündigen können.“ (Widerstand 136) Von ihm stammt das bekannte Diktum: „Einen Gott, den es ‚gibt‘, gibt es nicht.“ (Akt und Sein, München ³1964, 176f) Am 30.4.1944 schreibt er: „Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion, d. h. eben ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc. Wie sprechen [...] wir ‚weltlich‘ von ‚Gott‘ [...]?“ (133) Gegen die Tendenz, von Gott jenseits der menschlichen durch Erkenntnis feststellbaren Grenzen zu sprechen, schreibt er: „(...) ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen. An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen. Der Auferstehungsglaube ist nicht die ‚Lösung‘ des Todesproblems. Das ‚Jenseits‘ Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens! Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig. [...] So ist es alttestamentlich und in diesem Sinne lesen wir das Neue Testament noch

viel zu wenig vom Alten her.“ (D. Bonhoeffer, Widerstand 135) Hier klingen Gedanken des Panentheismus (s. u. I 4) an. Der Hinweis auf die Bibel ist festzuhalten: Während die altorientalischen, aber auch noch die griechisch-römischen Götter ein Teil dieser Welt waren, ist der biblische Gott/JHWH in Welt und Geschichte transzendent/sie überschreitend, aber nicht in ein überweltliches Jenseits; er wird als immanent geglaubt, als Befreier und Begleiter – in Namenlosigkeit (siehe II 7.5), Unverfügbarkeit und Unbegreiflichkeit. Das macht biblische Gott-Rede so schwer.

Die Weltimmanenz des biblischen Gottes sieht Bonhoeffer in der Anwesenheit Jesu Christi auf Erden gewahrt. Inwieweit er „nichtreligiös“ interpretiert werden kann bzw. muss, bleibt offen. Entscheidend ist für ihn die Nachfolge Jesu. Nach Dorothee Sölle bedeutet „atheistisch an Gott glauben ohne die supranaturale, überweltliche Vorstellung eines himmlischen Wesens auszukommen“ (Atheistisch 82), ihre Theologie ist also nur gegen ein überhöhtes Gottesbild gerichtet.

Sofern das theistische Gottesbild, dem zufolge Gott personal ständig in Schöpfung und Gesellschaft tätig ist, infrage gestellt wurde, waren die Anfragen berechtigt. Sofern sie meinten, auf Offenbarung ganz verzichten zu können, konnten sie nicht allgemein akzeptiert werden. In Bibel und Koran konnte eine wie immer geartete „Gott-ist-tot-Theologie“ nicht gedacht werden, da die Wirklichkeit Gottes als die alles durchdringende Wirklichkeit geglaubt wird, so dass das Gegenteil, die Weltlichkeit der Welt ohne Gott nicht gedacht werden konnte. Dies ist erst seit der Säkularisation möglich, in deren Kontext Politik, Wirtschaft, aber auch Wissenschaften so verstanden wurden, „als ob es Gott nicht gäbe“.

In den letzten Jahren gibt es eine neue Tendenz, die „negative Theologie“ zu rehabilitieren, die aufgrund der Transzendenz und Verborgenheit Gottes bestreitet, von Gott nichtmetaphorische Aussagen machen zu können (vgl. etwa Hans-Joachim Höhn, Der fremde Gott). Man ist sich bewusst, dass die gesamte Bibel und die nachneutestamentliche Entwicklung bis etwa zum Konzil von Chalzedon (451) keine metaphysische Gottes- und Christuslehre formulieren wollten; daran knüpfen zu Recht theologische Versuche, auch in der „politischen Theologie“ an (vgl. Josef Hochstaffel, Negative Theologie, in: LThK 7, ³1998, 723–725).

Im Fach Fundamentaltheologie wurden in Vorlesungen und Seminaren in den 60er Jahren umfassend Fragen der Religionskritik erörtert, anknüpfend an Friedrich Nietzsches berühmten Aphorismus 125 vom tollen Menschen, der am hellen Tag eine Laterne anzündet, auf den Marktplatz rennt und ruft: „Gott ist tot“. Er bündelt in ihm seine Erfahrung, dass das christliche Weltbild durch Naturwissenschaften und Geschichtswissenschaften

zerbrochen wurde: „Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!“ Als Atheist und Nichtglaubender verstand er sich nicht. Ebenso rezipierte und kritisierte man die Psychoanalyse Sigmund Freuds, verstärkt auch die Positionen von Ludwig Feuerbach und Karl Marx (an der Universität Münster vor allem durch Johann Baptist Metz und Walter Kasper).

Von solchen religionskritischen Thesen blieb auch die historisch-kritische Auslegung der biblischen Schriften nicht verschont, in der es primär aber darum ging, archaische und anthropomorphe Vorstellungen – auch im Gottesbild (nach dem sich Gott wie ein Mensch verhält, fühlt und reagiert) – zu entmythologisieren. Bekannt wurde und umstritten war vor allem das Entmythologisierungsprogramm von Rudolf Bultmann in Marburg. In Münster interpretierte Willi Marxsen in diesem Sinn die Auferstehungstexte im Neuen Testament und provozierte mit der These „Die Sache Jesu geht weiter!“ – mit der Folge, dass katholischen Theologiestudenten durch den Bischof der Besuch von dessen Lehrangeboten verboten war. Dass der Glaube an die „Auferweckung“ kein leeres Dogma ist, sondern elementar mit dem sprachlichen und nichtsprachlichen Handeln Jesu zu tun hat sowie mit dem damit von Jesus behaupteten Wirken Gottes, dessen „Herrschaft“ in Jesu Wirken erfahrbar werden konnte, wurde später deutlicher gesehen (vgl. H. Frankemölle, *Die „Praxis Christi“*, sowie U. Luck, *Der Anfang der Christologie, die Sache Jesu*).

In der Altphilologie gilt unbestritten, dass schon antike Philosophen das in den griechischen Mythen und von Homer breit entfaltete menschliche Verhalten der Götter, besonders ihre Laster kritisierten. So bekämpfte Xenophanes von Kolophon (ca. 565–470 v. Chr.) leidenschaftlich die Gottesvorstellungen von Homer und Hesiod oder der Platoniker Plutarch (45–125 n. Chr.) die Gottesvorstellungen der Epikuräer. Wo immer Menschen sich ein Bild von Gott nach dem ihrigen schufen, gab es kritische Gegenentwürfe, ohne das Gottsein Gottes grundsätzlich in Frage zu stellen. Das blieb der Neuzeit vorenthalten, da es dazu der radikalen Säkularisierung bedurfte – mit der Voraussetzung, dass es Gott nicht gibt. Nach dem israelischen Historiker Yuval Noah Harari ist es nur konsequent, dass anthropologisch am Ende des technologischen Fortschritts eine reine gottlose Informations- und Wissensgesellschaft steht, in der nur Zufall und Determinismus zur Erklärung menschlichen Verhaltens genügen (*Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 2017).

Bereits in der Antike gab es Versuche, die Wirklichkeit rein immanent zu erklären. Neben Demokrit (ca. 460 v. Chr. geboren) ist hier besonders

Epikur (341–270 v. Chr.) zu nennen. Auch wenn er die Götter nicht leugnete, kümmerten diese sich jedoch nicht um den Lauf der Welt und die Menschen. Er verbannte sie in ferne Zwischenwelten. Bekannt ist seine bei Laktanz (vgl. K.-H. Schwarte, Laktanz, in: LACL 387f) in dessen Werk „De ira dei/Über den Zorn Gottes“ aus dem Anfang des 4. Jahrhundert n. Chr. überlieferte logische Sentenz:

„Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht: dann ist Gott schwach, was auf ihn nicht zutrifft, oder er kann es und will es nicht: dann ist Gott missgünstig, was ihm fremd ist; oder er will es nicht und kann es nicht: dann ist er schwach und missgünstig zugleich, also nicht Gott, oder er will es und kann es, was allein für Gott ziemt: Woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht hinweg?“ (De ira dei 13)

Dieses Paradoxon ist und bleibt das Grundthema der Philosophie und Theologie: Es ist das Thema der Theodizee, von Augustinus über Luther, Leibniz und Kant bis heute. Für Epikur stand (noch) fest: Gott ist allmächtig und gut; dies ist aber unvereinbar mit dem Leid in der Welt. Immanuel Kant beendete mit seiner Schrift „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theologie“ (1791) die erkenntnistheoretischen Bemühungen. Die Frage nach dem verborgenen oder sich offenbarenden Gott blieb eine Grundfrage der Theologie bis heute. Bereits die weisheitlichen Theologen im Alten Testament sahen in der traditionellen Antwort, Leid sei eine Strafe Gottes, nicht die Lösung des theologischen Problems (zu Ijob und Deuterijosaja siehe II 12), im Neuen Testament versuchten Theologen wie Paulus im Kreuz Jesu Christi und trotz dieses Kreuzes (siehe III 5.2) die Offenbarung Gottes zu deuten, – auch wenn Gott für den Menschen unfassbar bleibt. Die Erfahrungen des unvorstellbaren Leides der Juden durch Christen – fokussiert im Begriff „Auschwitz“ – im letzten Jahrhundert machen das Problem umso drängender.

Literatur: L. FEUERBACH, Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen, Berlin ³1984; K. FLASCH, Christentum und Aufklärung. Voltaire gegen Pascal, Frankfurt 2020; H. FRANKEMÖLLE, Die „Praxis Christi“ (Mt 11,2) und die handlungsorientierte Exegese, in: D.-A. Koch u. a. (Hrsg.), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. FS W. Marxsen, Gütersloh 1989, 142–164; H.-J. HÖHN, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008; U. LUCK, Der Anfang der Christologie, die Sache Jesu und die Gottesherrschaft, in: D.-A. Koch u. a. (s. o.), Jesu Rede 28–44; W. KASPER, Gott 18–24.41–67; B. SPIEKERMANN, Der Gottlose. Geschichte eines Feindbilds in der Frühen Neuzeit, Frankfurt 2020.