

Gott in der Bibel

Von Klaus Koch und Jürgen Roloff

1. Vorbemerkung

Die biblische Gottesauffassung ist die selbstverständliche Voraussetzung jeder denkmöglichen Gottesidee im Abendland geworden. Zwar lässt sich streiten, ob es Gott gibt oder ihn nicht gibt; wenn aber Gott vorauszusetzen ist, dann als der eine, allmächtige, unsichtbare, zutiefst sittliche Grund aller Wirklichkeit. Religionsgeschichtlich gesehen, sind dies Kennzeichen biblischer Rede von Gott. Außerbiblische mythische Vorstellungen einer polytheistischen, sichtbaren, beschränkt mächtigen, sittlich ungebundenen oder auch unpersönlichen Götterwelt sind für neuzeitliches Bewusstsein nicht mehr nachvollziehbar.

In der Bibel werden die Elemente des Gottesgedankens nirgends abstrakt dargelegt. Was Gott ist, spiegelt sich vielmehr in Berichten über numinose Widerfahrnisse von Menschen oder in Weissagungen über künftig eintretende Gottesbegegnungen der Menschheit. Entstehung und Verfeinerung, aber auch Verdunklung der Gotteserkenntnis sind für das Alte Testament ein die gesamte Menschheitsgeschichte durchziehender Prozess. Gott hat sich stufenweise offenbart und wird sich endgültig erst in einer eschatologischen Zukunft kundgeben, wo alle Völker »erkennen werden, dass ich der Herr bin« (Ezechiel).

2. Monolatrie und Monotheismus

Schon die frühesten Texte setzen voraus, dass für Israel eine einzige göttliche Macht zuständig ist, die Jahwe heißt. Sie ist Grundkraft israelitischer Heilsgeschichte und Wirklichkeit überhaupt und bedarf deshalb ausschließlicher Verehrung (später als 1. Gebot formuliert: »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben«). Dieses Anfangsstadium nennt man religionsgeschichtlich Monolatrie (nur eine Gottheit wird kultisch verehrt) oder Henotheismus (nur ein Gott ist für die menschliche Gruppe zuständig). Verehrung anderer numinoser Größen gilt als frevlerischer Götzendienst. Für andere Gruppen wird das Wirken anderer Gottheiten zugestanden (z.B. Ri 11,24). Für Konfliktfälle ist Israel jedoch überzeugt, dass sich sein Gott den Menschen zugekehrter und jedem anderen Gott überlegen erweisen wird. Die große Macht Jahwes steht in keinem Verhältnis zur Macht des kleinen Volkes Israel.

Mit dieser monolatrischen Gottesauffassung entfernt sich Israel weit von allen Religionen seiner altorientalischen Umwelt, obgleich dort vergleichbare ökonomische, politische oder rassische Verhältnisse voraussetzen sind. Diese Eigenart lässt sich historisch nur als Kontingenz hinnehmen; alle Versuche einer »religionskritischen« (psychologischen oder historisch-materialistischen) Ableitung sind bisher gescheitert.

Gegenüber der Frühzeit gelangen die Profeten zur Einsicht, dass die fremden Völker, mit denen es Israel seit dem 8. Jh. v.Chr. zunehmend wirtschaftlich, politisch, militärisch zu tun bekommt, maßgeblich von Jahwe angetrieben werden. Er ist es, der die Assyrierheere gegen Juda anbränden lässt oder die neubabylonische oder persischen Großkönige jahrhundertlang über die gesamte zivilisierte Erde herrschen lässt. Bei Deuterocesaja gibt er sich deshalb kund: »Ich bin Jahwe, und es gibt keinen weiteren, außer mir ist kein Gott« (Jes 45,5). Damit ist Monotheismus erreicht, die Theorie von der Einzigkeit der Gottheit formuliert. Das führt zu ambivalenter Beurteilung heidnischer Kulte. Die religiöse Praxis anderer Kultgemeinschaften wird einerseits als Menschenwerk verhöhnt, insbesondere die Verehrung von Gottesbildern (z.B.

Jes 44,9ff.), was spätisraelitisch mit einer Aufnahme der Götter- und Mythenkritik griechischer Philosophen verbunden werden kann; andererseits werden fremde Götter als von den Menschen missverstandene Agenten Jahwes angesehen (so die Gestirnsgötter 5Mose 4,19) oder als abspenstig gewordene Vasallen (Ps 82). Maleachi fasst es in dem berühmten Satz zusammen: »Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name groß unter den Völkern, und an jedem Ort wird meinem Namen ein Rauchopfer dargebracht und eine reine Opfergabe« (Mal 1,11). Solch profetischer Monotheismus wird nicht allein aus individueller numinoser Erfahrung gefolgert, er beinhaltet Reflexionen über eine ebenso naturhafte (Sonne, Mond, Regen, Wind steuernde) wie politisch-militärische »Weltförmigkeit« Gottes. Die letzte spricht aus allen Phänomenen menschlicher Autorität, wenngleich sie von den jeweiligen Trägern solcher Autorität meist missbraucht wird.

3. Wort Gottes als Selbstkundgabe und Personalität

Ein Mensch vermag aber allein Gott zu hören, nicht zu schauen. Zwar widerfährt ein unmittelbares Vernehmen göttlichen Redens nur in Ausnahmen, durch Auditionen und Visionen hierfür begabter Menschen. Aber mittelbar macht sich Gott jedem Israeliten vernehmbar durch bestimmte sprachliche Texte, welche durch Priester und Profeten, aber auch durch Richter, Weise und insbesondere Könige überliefert werden. Jene erweisen sich dadurch als göttlichen Ursprungs, dass den Hörern Anstöße zu einem Tun eröffnet werden, durch das ihr Leben gelingt, auch nach schuldhaftem Versagen (Vergebung der Sünden), oder ihnen der Sinn ihres geschichtlichen Ortes aufgeht selbst bei Niederlage und Leid, gar Tod; also dadurch, dass jene Texte die Wahrheit menschlicher Existenz in den geschichtlichen Abläufen evident werden lassen.

Vorexilisch kann es zwar noch gelegentlich heißen, dass, wenn nicht Gott selbst, so doch sein Angesicht, sein Engel u. ä. von ihm sichtbar werden. Doch das Bilderverbot hat von Anfang an sichtbare Symbole als Ausgangsbasis für Gotteserkenntnis und -verehrung ausgeschlossen. Eingriffe Gottes werden auch aus außerordentlichen individuellen und kollektiven Ereignissen erschlossen, wenn sie wunderbar erscheinen. Das gilt für aufflammende Begeisterung bei kultischen Festen oder im Heiligen Krieg, weiter für den überquellenden Segen eines fruchtbaren Jahres, aber auch beim augenscheinlich eintretenden Fluch von auffälliger Unfruchtbarkeit, Niederlage, bösem Tod. Doch solche Erfahrungen werden vom Alten Testament als letzten Endes sprachlich vermittelt und bedingt begriffen. Eine Kultbegehung stiftende urzeitliche Setzung Gottes, eine durch Profeten aktual verkündete Weissagung, ein Volk oder Familie zugesprochener und durch die Generationen weitergetragener Segensspruch gehen solchen Erfahrungen danach stets voraus. Wie vielgestaltig auch numinose Erfahrungen sein mögen, erkennbar wird der in ihnen wirkende Gott allein im- Bereich einer von ihm herkommenden Sprache. Paradigmatisch steht dafür die grundlegende Gotteserfahrung der Väter am Sinai/Horeb: »Jahwe redete zu euch mitten aus dem Feuer heraus, den Donner der Worte hörtet ihr, eine Gestalt aber konntet ihr nicht wahrnehmen, nur eine Stimme« (5Mose 4,12).

Offenbart sich Gott durch Sprache, so deshalb, um mit den Menschen Gemeinschaft zu suchen und sie dadurch sich selbst finden zu lassen: »Sie werden mir zum Volk, ich werde ihnen zum Gott werden« (Jer 24,7 u.ä. 26mal). Hebräisch gilt als Ur- und Schöpfungssprache, und Gott hat sich mit den Hebräern besonders verbunden. Das geschah nach vorbereitenden Orakeln an die Erzväter (1Mose 12,1-3; 15; 17) durch die Errichtung eines für immerwährende Zeiten gestifteten Bundes, der durch göttliche Rede und menschliche Wechselrede und beidseitigen Schwur entsteht (Jos 24; 2Mose 24). Mit dem Bundesvolk bleibt Gott durch eine als kontinuierlich gedachte sprachliche Kommunikation in Kontakt, und dies so, dass jede einschneidende geschichtliche Veränderung für Israel durch ein Gotteswort vorausgesagt und hervorgerufen wird (Am 3,7).

Beim Menschen, der infolge seiner Sprachfähigkeit theomorph (d.h. nach Gottes Art gebildet) geschildert werden kann (schon 1Mose 2,19f.), erwartet ein Sprechen Gottes ein entsprechendes Echo nicht nur durch gehorsames Tun, sondern auch im Wort. Ein Eingriff Gottes in die Geschichte wird erst dann effektiv, wenn Menschen sich durch öffentliches Bekenntnis das Geschehene als Tat Gottes zueignen. Im israelitischen Kult spielen im Lauf der Jahrhunderte zunehmend werthafte Akte (Lied, Gebet, Vollzugsformeln) eine ausschlaggebende Rolle. Nach Meinung der Weisheitsliteratur ist sogar jeder autoritative menschliche Sprechakt (»Durch mich herrschen die Könige, regieren gerecht die Mächtigen«, Spr 8,15), ja im Grunde jeder wahre Satz über menschliches Leben von Gott herzuleiten. Als Weisheit wird Gott zum Sprachgrund, wohnt er jedem Sein eröffnenden Sprachgeschehen inne.

Wo Menschen derart Gott als Sprechenden und zu Vernehmenden Gott erfahren, tritt ihnen Gott als Person gegenüber, um es mit einem modernen, der Bibel unbekannten Begriff zu umreißen. Doch Personalität, »Duhaftigkeit« für den Menschen, zeigt einen wichtigen, aber keineswegs einzigen Aspekt Gottes. Für das Alte Testament ist Gott zugleich auch so etwas wie das große Es. Der Wortcharakter seiner Selbstkundgabe widerstreitet dem nicht. Denn sein Wort wird nicht nur zu Kommunikation und Information laut, sondern auch zum Zweck von Schöpfung, d. h. als wirksames Wort, das sich in äußeren Tatbeständen »materialisiert«. »Wie er spricht, so geschieht's« (Ps 33,9). Gottes Worte setzen eine Welt, reproduzieren, verändern sie.

Die abendländische Metaphysik hat 1Mose 1 so interpretiert, dass Gott sich von der materialisierten Form seines Schöpfungswortes grundsätzlich distanziert, mithin eine entgöttlichte Welt sich gegenübergesetzt hat. Was aus Gottes Wort hervorgeht, bleibt für das Alte Testament hingegen gottdurchwaltet, ohne jedoch unbedingt die Qualität der Heiligkeit zu erhalten. Als König regiert Gott seine Schöpfung weiterhin durch seine Sprache, beobachtet und lenkt die Geschehnisse vornehmlich der Menschen. Als König ist er jedoch ebenso vom Weltganzen unterschieden wie ihm zugehörig. Der Gott Israels ist Transzendenz und (dynamische) Immanenz zugleich. Gottesverehrung bedarf deshalb auch sinnlicher Mittel und Formen.

4. Anthropomorphismus und Heiligkeit

Nur mittels menschlicher Sprache und irdischer Vorstellungen vermögen Menschen von Gott zu reden. Anthropomorphismus (Schilderung Gottes so, als ob er menschengestaltig wäre) wird weithin unbefangen im Alten Testament geübt, Gottes Angesicht, Mund, Arm, Hand, Füßen usw. werden spezifische Funktionen zugeschrieben. Der Umkreis Gottes wird ebenso dargestellt: Sein Gewand steht für krieglerische Mächtigkeit (Jes 63,1-6), sein Thron für bedingungslos sich durchsetzende Herrschaft. Doch ist daraus nicht zu schließen, dass Israel sich seinen einen Gott als eine räumlich umgrenzte Figur vorgestellt hätte. Jahwe reicht stets weiter als seine (nie zusammenhängend beschriebenen) Körperteile. Das zeigt sich an der großen Rolle, die seinem Namen beigemessen wird. Wird der Name laut, wird Gott anwesend. Deshalb gilt illegitime Anrufung zu Zauber als schwerer Frevel (»Du sollst den Namen Jahwes ... nicht missbrauchen«).

Der semitischen Neigung zu konkreter Vorstellungsweise entsprechend, wird selten von Eigenschaften Gottes geredet. An ihre Stelle treten Wirkungssphären, die – für Menschen meist unsichtbar – Gott umgeben und sich von da in die Welt hineinbewegen. Umkreist ist Gott (und später die Engel) von einer glänzenden Herrlichkeit, mit der er sich in Ausnahmefällen auf die Erde herabsenkt (2Mose 40,34). *mischpat* und *z^edaka* (meist mit »Recht« und »Gerechtigkeit« übersetzt, genauer: Rechtswahrung als Aufrechterhaltung lebensnotwendiger Ordnung und gemeinschaftsgemäßes Verhalten) sind Stützpfeiler des Thrones Gottes und senken sich von da bei Bedarf herab, um Menschen zu umhüllen und zu entsprechendem Tun

zu befähigen (Ps 97). Weiter gehören hierher Bundestreue (*chäsäd*), Wahrheitsdurchsetzung (*ämät*), *shalom* als Wohlfahrt, aber auch der Zorn Gottes, der von ihm ausgeht, sündige Menschen erreicht und zu Boden wirft. Wichtig ist weiter Heiligkeit als Sphäre, die sowohl Gottes himmlischen Bezirk erfüllt als auch in den irdischen Zeitrhythmen, heiligen Orten und Personen sich manifestiert (s. u.).

Dagegen spielt der sublimen Anthropomorphismus abendländischer Metaphysik, nach der Gott Vernunft und Geist ist, eine geringe Rolle im AT. Gewiss werden Gott Erkenntnis und Pläne zugeschrieben, er spricht nicht nur, sondern zählt und denkt. In dieser Hinsicht ist Gottes Geist dem Menschen unendlich überlegen, für menschliches Erkennen letztlich unbegreifbar. Doch Derartiges wird selten geäußert. Wird der Gegensatz zwischen Mensch und Gott in Jes 31,3 durch das Verhältnis von Fleisch zu Geist erklärt, so meint das hier gebrauchte Wort *ru-ach* nicht eine geistige Substanz, sondern die unvergleichliche Antriebskraft göttlichen Wesens gegenüber der Ohnmächtigkeit jedes Menschen. Weil Gott durch solche Wirkungssphären unsichtbar auf den Menschen zukommt, ihn begleitet, vorwärtstreibt oder niederstößt, fühlt der Hebräer nicht Gott »in sich«, sondern befindet sich »in Gott«, wenn sein Leben gelingt.

5. Geschichtskraft und Überzeitlichkeit

Dynamisch weist Gott der durch sein Sprechen entstandenen Welt in bestimmten Zeitrhythmen an, die, einmal von ihm gesetzt, entweder regelmäßig oder durch außerordentliche Aktualisierungen wiederkehren, dann den Menschen mit Heiligkeit umhüllen und ihn beglücken oder erschüttern. So im Sabbat als 7. Wochentag, einst Zielpunkt der Urschöpfung (1Mose 2,1-3), aber auch in Festen des Jahres, im Sabbat- und Jubeljahr. Zu außerordentlichen heiligen Zeiten gehören Stunden positiver oder negativer Heimsuchung von Menschen, Siegestage, vor allem die Perioden der Heilsgeschichte, die ihrerseits in Festen aktualisiert wird. Zeitbezogene Anwesenheit Gottes stellt vermutlich auch die Erklärung des JHWH-Namens in 2Mose 3,14 heraus: »Ich bin da, als der ich da bin.« Früh wird daraus gefolgert, dass das Hervorgehen einer Zeit aus der anderen Werk Gottes ist, Jahwe mithin die Urkraft der Geschichte darstellt, sofern diese zielgerichtet auf das Heil guter oder den Untergang böser Menschen zuläuft. Geschichte wird zum Feld der Offenbarung Gottes, ihre Wendepunkte zum Gottesbeweis. Ohne sprachliche Voraussetzungen sind wiederum gottgewirkte Veränderungen der Zeiten nicht denkbar. Deshalb wird ein immer wieder neu auftauchender Spannungsbogen von göttlichen Verheißungen und geschichtlichen Erfüllungen Grundmodell alttestamentlicher Geschichtserkenntnis.

Die Profeten künden in ihrer Eschatologie eine volle zeitliche Gegenwart Gottes erst für die künftige Heilszeit an, wo Gott selbst Sonne und Mond als Zeitgeber ersetzen wird (Jes 60,19f.). Die Apokalyptik zeichnet einen universalen Geschichtsplan, der von der Schöpfung über den Bund mit Israel zur eschatologischen unlöslichen Gemeinschaft Gottes mit allen Menschen führt.

Als Grundkraft von Natur- wie Menschheitsgeschichte, in ihr zeitlich verschieden intensiv anwesend, weist Gott über alle erkennbare Zeit hinaus. Er wirkt »von undurchschaubarer ferner Zeit (Vergangenheit) bis in undurchschaubare ferne Zeit (Zukunft)«, dt. ungenau »von Ewigkeit zu Ewigkeit«. Eine Entstehung Gottes als Theogonie vor der Schöpfung ist ausgeschlossen, nicht dagegen ein Werden Gottes im Lauf der Geschichte. Sein echtes König-Sein erreicht Gott erst mit seiner eschatologischen Thronbesteigung, wenn die ganze Menschheit sich einhellig zu ihm bekennt.

6. Überräumlichkeit

Nicht nur in Zeit, auch im Raum weist Gott in abgestufter Weise an. Als Segenskraft steht er der Erde näher als dem Meer, dem Fruchtländchen näher als der Wüste. Im reinen israelitischen Land walten seine Wirkungssphären stärker als in unreinen Heidenländern. Ständig weilt seine Heiligkeit am Gottesberg Sinai in der südlichen Wüste, dann auch an den Heiligtümern Palästinas, insbesondere auf dem Berg Zion. Solche räumliche Präsenz gewährt vor allem Menschen die Möglichkeit, Gott zu erreichen, zu ihm zu beten und zu opfern. Sehr bald – wenngleich nicht von Anfang an – wird Gott, sein Palast, Thron, Hofstaat im Himmel gesucht. Von dort sendet er seine Wirkungssphären, ebenso auch die meteorologischen Phänomene wie Blitz, Regen, Wind. Keineswegs widerspricht solches Sein im Himmel einer zeitweiligen oder ortsbezogenen Anwesenheit auf Erden. Doch wird die Verräumlichung Gottes schon früh relativiert (während seine Präsenz in Zeiten wie dem Sabbat nie in Frage gestellt wird). »Der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen« (1Kön 8,27). Im gesamten Weltall, so spürt der Israelit, gibt es keinen Platz, wo ihn Gottes Hand nicht erreichen wird (Ps 139; Am 9,1-4). Auf Grund solcher *Überräumlichkeit* und möglicher Gegenwart an jedem Punkt im All ist Gott also ebenso immanent wie transzendent, freilich durch eine dynamische Immanenz von einem Pantheismus (Gott = Weltall) geschieden.

7. Beziehung zum Menschen

Was im Alten Testament von Gott geschrieben wird, wird um der von Gott betroffenen *Menschen* willen laut, will menschlichem Leben Sinn und Ziel geben. Zwar traut das Alte Testament mit der Auffassung eines unlöslichen Tat-Ergehen-Zusammenhangs der menschlichen Aktivität viel zu. Durch seine gute oder böse Tat bereitet der Mensch, den Gott gleichsam als skizzenhaften Entwurf geschaffen hat, sich sein Geschick und seinen Charakter selbst, individuell wie national. Doch solche Freiheit zur Lebensgestaltung wird von Gott allererst eröffnet. Durch die Heilsgeschichte hat Gott den Israeliten ein Kulturland beschafft, auf dem sie sich entfalten sollen. Dort erscheint er (primär im Kult) mit Wirkungssphären wie Gerechtigkeit und Segen, um Menschen stets neu zu sittlichem Tun zu befähigen. Durch sein schöpferisches Verheißungswort werden darüber hinaus neue geschichtliche Tatbestände hervorgerufen, welche die Bedingung der Möglichkeiten zum Guttun und Gutergehen bewahren und erweitern. Durch Gottes Wort als Gesetz erhält der Mensch Orientierungshilfen für die Erkenntnis dessen, was gut und böse ist, wie auch für den Weg zur Erlangung von Sühne beim Versagen. Zugleich ist Gott die verborgene Kraft, die den Natur- und Geschichtslauf verborgen so lenkt, dass positive menschliche Taten zu Wohlfahrt, negative zu Krankheit und Untergang führen. Ein solcher Prozess kann über Generationen hin dauern. Eine Heimsuchung, eine plötzliche zeitliche oder örtliche Anwesenheit Gottes, kann aber auch den gleichmäßigen Lauf des Geschehens durchbrechen und den Täter zum Guten oder Bösen jäh »vollenden«.

Die Grenze zwischen Gottes Verursachung menschlicher Taten und bloßer Zulassung ist dem AT nicht eindeutig zu entnehmen. Einerseits wird Allkausalität behauptet: »Geschieht auch ein Böses in der Stadt, das Jahwe nicht tut?« (Am 3,6.) Andererseits wird mit Nachdruck bestritten, dass das Böse anderswo als im Menschen selbst entspringt. (Die Figur des Satans ist eine nachalttestamentliche Vorstellung.) Im nachexilischen Alten Testament erheben sich freilich Stimmen, die den Zusammenhang von Tun und Ergehen weder beim einzelnen noch beim Volk wahrzunehmen vermögen. Dann tauchen Probleme von Theodizee auf, die beim Prediger und bei Ijob mit der erhabenen Unbegreiflichkeit Gottes beschieden, in der Apokalyptik mit dem Hinweis auf die Auferstehung und die Vollendung menschlicher Taten in einem ewigen Leben gelöst werden. Wie auch die Anschauung im einzelnen wechselt, das Alte Testament ist durchweg überzeugt, dass der Mensch von Gott in allen seinen Lebensbezirken umwirkt und umhegt ist. Deshalb ist er von jedem Menschen, der sich auf sich selbst besinnt,

durchaus zu erkennen. Glaube ist deshalb keine mögliche Haltung im Blick auf das Dasein Gottes oder die Heilsgeschichte, sondern einzig die Zuversicht auf grundlegendes künftiges Eingreifen Gottes. Eher schon ist Furcht Gottes vor seiner menschenüberlegenen Heiligkeit ständig angemessen, als inneres Erleben und Ergriffensein.

Allerdings ist Gott der Menschheit wiederum abgestuft nahe. Zwar wirkt sein Geistwind in jedem menschlichen Wesen als Atem. Aber sein Wort wird allein von Israel verstanden. Mit ihm allein steht Gott im Bund, ihm allein ist die Möglichkeit ungehinderten Verkehrs mit der Gottheit gegeben. Auch innerhalb Israels gibt es Grade. Erwählt vor anderen sind die Priester und vor allem der König, der als einziger Gottessohn auf Erden gilt. Nur am Rande tauchen Gedanken auf, dass alle Israeliten »ein Königreich von Priestern« bilden (2Mose 19,6) oder in der eschatologischen Heilszeit einst alle »Völker, Nationen und Sprachen« im Reich Gottes versammelt sind (Dan 7,14). Aufs ganze gesehen, bleibt der vom Alten Testament verehrte Gott national und kultisch begrenzt.

8. Jesu Verkündigung der Nähe Gottes

Die Einheit der Bibel kommt grundlegend darin zum Ausdruck, dass das Neue Testament die Gottesauffassung des Alten Testaments voraussetzt und teilt. Jesus und das Urchristentum haben nicht, wie vom 2. Jh. (Marcion) bis in die Gegenwart immer wieder behauptet wurde, dem Gott des Alten Testaments einen anderen Gott gegenübergestellt (etwa dem Gott des Gesetzes den der Liebe oder dem Gott Israels den Gott für die gesamte Menschheit); sie bezeugten vielmehr die weiterführende und abschließende Offenbarung des einen Gottes, der sich bereits Israel kundgegeben hatte.

Folgende Momente sind für die *Gottesverkündigung* Jesu kennzeichnend:

a) *Gott ist nahe*. Und zwar zunächst in dem Sinne, dass sein endgültiges heilvolles und richtendes Zur-Herrschaft-Kommen zeitlich unmittelbar bevorsteht. Jesus verkündigt die Nähe des Reiches Gottes (Mk 1,15). Aber ebensowenig wie Jesu Reich-Gottes-Verkündigung eine von der Gegenwart geschiedene Zukunft meint, lässt sich die Nähe Gottes bei ihm auf die zeitliche Dimension eingrenzen. Vielmehr gilt es, bereits in der Gegenwart Gottes Nähe zu suchen und mit seinem Handeln zu rechnen. In diesem Sinn gewinnt für Jesus die Anrede Gottes also »Vater« zentrale Bedeutung, und zwar lehrt er seine Jünger, Gott mit dem geradezu provozierend profanen aramäischen Wort *Abba* anzureden, welches das Kleinkind seinem Vater gegenüber zu gebrauchen pflegte (Lk 11,2; vgl. Röm 8,15; Gal 4,6). Er weist sie damit in ein unmittelbares Vertrauensverhältnis zu Gott ein: Sie sollen und dürfen damit rechnen, dass – trotz der noch herrschenden Macht des Bösen in der Welt – Gott für die zu ihm Gehörenden als für seine Kinder sorgen wird (Mt 6,26.34; Lk 12,24.27f.).

b) Gott will *Gemeinschaft* mit seinen Geschöpfen. Er will sein Recht als Schöpfer einlösen, indem er die Menschen, die sich von ihm getrennt haben, sucht. Deshalb ruft Jesus auf zur Umkehr (Mt 11,21f.; 12,41 u. ö.), und zwar ruft er alle, auch die, die nach menschlichem Urteil rettungslos verloren sind, weil sie sich außerhalb der Gemeinschaft der Frommen gestellt haben (Mk 2,17). Gottes Angebot gilt allen und ist an keine Bedingungen geknüpft; wer ihm folgt und damit ihm Recht gibt, wird von ihm angenommen. Die hinter ihm stehende Triebkraft ist Gottes Liebe, die nicht ruht, bis sie das ihr Gehörende wiedergefunden hat (Lk 15,7.10.32).

c) Dieser Unbedingtheit der Liebe Gottes entspricht auf der anderen Seite die *Unbedingtheit seines Anspruchs*. Gott hat ein Recht auf die ungeteilte, unbegrenzte Liebe und Hingabe des Menschen, und zwar konkretisiert sich dies in der Forderung, dass der Mensch in seinem ge-

samten Verhalten gegenüber seinen Mitmenschen zum Werkzeug der Liebe Gottes werden und so das Empfangene weitergeben solle (Lk 10,25-37). Besonders in seiner Interpretation des alttestamentlichen Gesetzes (Mt 5,21-48) stellt Jesus die Grenzenlosigkeit der Forderung Gottes heraus. Der Mensch kann sich weder durch die Einhaltung bestimmter gesetzlicher und kultischer »Spielregeln« einen Bereich der Freiheit von Gottes Anspruch sichern, noch kann er gar über Gott verfügen und ihn zur Legitimierung eigener Herrschaftsansprüche und Wertvorstellungen missbrauchen (Lk 18,9-14). Er hat sich vielmehr ohne Rücksicht auf seine eigene Person bedingungslos in den Dienst der Sache Gottes und ihrer Durchsetzung in der Welt zu stellen.

d) *Jesus erhebt den Anspruch, diese Sache Gottes gegenüber der Welt in seiner Person zu vertreten.* Er spricht nicht nur über Gott, sondern er redet und handelt im Namen und Auftrag Gottes (Mk 2,10; Lk 11,20). Triebkraft seines Wirkens ist die Gewißheit, damit den nahen Gott in abschließender Weise zur Sprache zu bringen. Dieser Anspruch war letztlich auch die Ursache für die Ablehnung, die er bei den offiziellen Vertretern des Judentums fand und die zu seinem Tode führte. Jesu Auslegung Gottes wurde von seinen Gegnern als den herrschenden Gottes-Vorstellungen widersprechend und die Würde Gottes verletzend, d.h. als blasphemisch verurteilt.

9. Gott in Christus

Der entscheidende Angelpunkt für die *Gottesauffassung des Urchristentums* war die Auferstehung Jesu. Man war gewiß, dass sich in ihr Gott selbst zu Jesus bekannt und seine Verkündigung abschließend bekräftigt habe – Jesu Erscheinung wurde nunmehr als die entscheidende Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte verstanden: »Vielfach und auf verschiedene Weise hat Gott einst durch die Profeten zu den Vätern geredet: Am Ende dieser Zeiten redete er zu uns durch den Sohn« (Hebr 1,1). Jesus galt nun als der Sohn Gottes, d. h. als der von ihm in unüberbietbarer Weise zu seiner Kundgabe und Erschließung Bevollmächtigte (Joh 1,18). Er schenkt nicht nur Erkenntnis Gottes, sondern eröffnet auch den Zugang zu ihm, was darin seinen Ausdruck fand, dass man zu Gott »im Namen Jesu« betete. (Allerdings kannte das älteste Urchristentum noch kein direkt an Jesus gerichtetes Gebet.) Besonders Paulus betont, dass sich in Weg und Schicksal Jesu Christi Gottes Wesen geoffenbart habe: Das Kreuz ist für ihn die entscheidende Weise der Selbstkundgabe Gottes. Hier erschließt sich Gott in einer allen menschlichen Gottesspekulationen und Wertvorstellungen diametral widerstrebenden Weise – aber er erschließt sich in seiner radikalen, alle Grenzen missachtenden Liebe (1Kor 1,18ff.). Die Aussage, dass »Gott in Christus« ist (2Kor 5,19), ist nicht Produkt abstrakter Spekulation, sondern Ausdruck der Erfahrung, dass sich der den Menschen zuwendende Gott nur im Bild des gekreuzigten Christus finden lässt.

10. Gottes Universalität

In dem Maße, wie sich das Christentum als Menschheitsreligion verstehen lernte, betonte es die Universalität Gottes: Alle Menschen sind Gottes »Geschlecht« (Apg 17,28); Gott ist der »Allherrscher« (2Kor 6,18; Offb 1,8 u.ö.); »von ihm und durch ihn und auf ihn hin sind alle Dinge« (Röm 11,36). Allerdings macht das Neue Testament von der an sich naheliegenden Möglichkeit, diesen Gesichtspunkt der Universalität durch Übernahme von Motiven aus der antiken griechischen Metaphysik zu verstärken, bemerkenswert wenig Gebrauch. So fehlt z.B. bis auf ganz wenige Ausnahmen (Apg 17,29; 2Petr 1,3f.) der außerhalb des Neuen Testaments überaus häufige Begriff »das Göttliche«, der den Gedanken an Gott als eine das Weltall durchwaltende Kraft nahelegen würde. Gott ist für das Neue Testament auch nicht, wie für die Stoa, der »Despot«, dessen Macht aus der von ihm erzwungenen Ordnung des Kosmos abgelesen werden könnte. Und erst recht vermeidet es, durch die Verwendung mystischer Begriffe

die Grenze zwischen Mensch und Gott zu durchlöchern. Vielmehr sagt es die Universalität Gottes stets so aus, dass Gottes Personalität und seine Bezogenheit auf die Geschichte nicht in Frage gestellt werden. Gott ist Herr über alle Menschen, aber er ist es als der, der sich an Israel und zuletzt in Jesus als der Vater erwiesen hat. Gott ist der Allmächtige, aber er ist es als der; der sich selbst in seinem vergangenen geschichtlichen Handeln treu bleibt (2Tim 2,13). Das abschließende Ergebnis dieses Bemühens, die Universalität Gottes mit seiner Personalität und seiner Geschichtsbezogenheit zusammenzusehen, ist die kirchliche Lehre von der Trinität (Dreieinigkeit), die sich allerdings im Neuen Testament selbst noch nicht findet.

Lit.: W. G. Kümmel, Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums, in: Heilsgeschehen und Geschichte, 1965, 107-125.

Quelle: *Reclams Bibellexikon*, hg. v. Klaus Koch, Eckart Otto, Jürgen Roloff und Hans Schmoldt, Stuttgart ⁵1992, 180-186.