

„Schon jetzt hätte ich meine Hand ausstrecken und dich und dein Volk mit der Pest schlagen können...“ (Ex 9,15)

Macht und Ohnmacht Gottes im Alten Testament

Christoph Berner

Die Macht Jahwes, des Gottes Israels, zählt zu den Leitmotiven des Alten Testaments und wird in zahlreichen Zusammenhängen thematisch. Die Texte des Pentateuch beschreiben Jahwes wirkmächtiges Handeln als Schöpfer und sein machtvolles Eingreifen zugunsten seines in Ägypten versklavten Volkes; die Prophetenbücher kündigen wiederholt an, wie dieser geschichtsmächtige Gott Gericht und Heil für Israel und die ganze Welt bringt, und im Psalter sind selbst die verzweifeltsten Stimmen der Klage stets von einem unerschütterlichen Zutrauen in Jahwes Rettungsmacht getragen. Dabei verbindet die alttestamentlichen Texte trotz ihrer thematischen Vielfalt, dass sie Jahwes Macht nie als etwas Abstraktes denken, sondern immer in ihren konkret erfahrbaren Wirkungen in den Blick nehmen.

Dass die Macht Jahwes in den Texten des Alten Testaments als gesetzte Größe erscheint, ist streng genommen nicht weiter originell, sondern nachgerade erwartbar. Auch in den altorientalischen Nachbarkulturen wird die Macht der jeweiligen Götter selbstverständlich als gegeben vorausgesetzt, und es gehört zum guten Ton, dass der Reichs- und Dynastiegott jedes noch so kleinen Königiums seinem Anspruch nach über die gesamte Welt herrscht. Die Kleinkönigtümer Israel und Juda, die ab etwa 1000 v. Chr. auf dem Boden der syro-palästinischen Landbrücke entstanden und dort für einige Jahrhunderte eine spannungsreiche Koexistenz pflegten, bilden diesbezüglich keine Ausnahme. In beiden Reichen wurde eine andere lokale Manifestation des Gottes Jahwe verehrt, der mit seiner Macht als Garant für das Bestehen des Reiches und der königlichen Dynastie einstand. Im Südreich Juda kommt dies im Rahmen der traditionellen Zionstheologie zum Ausdruck, wie sie etwa im 48. Psalm artikuliert wird:

Ps 48,2 Groß ist JHWH und sehr zu loben in der Stadt unseres Gottes. Sein heiliger Berg 3 ragt schön empor, eine Freude der ganzen Erde; der Berg Zion, im äußersten Norden, die Stadt des großen Königs. 4 Gott ist in ihren Palästen, bekannt als Zuflucht. 5 Denn siehe, die Könige hatten sich verabredet, waren herangezogen miteinander. 6 Sie sahen, da staunten sie; sie wurden bestürzt, [von Angst] fortgetrieben. 7 Zittern ergriff sie dort, Wehen wie die Gebärende. 8 Durch den Ostwind zertrümmerst du die Tarsisschiffe. 9 Wie wir gehört haben, so haben wir es gesehen in der Stadt von JHWH Zebaot, in der Stadt unseres Gottes; Gott wird sie fest gründen bis in Ewigkeit.

Der Psalm formuliert die unerschütterliche Gewissheit, dass Jahwe mit seiner machtvollen Präsenz den ewigen Bestand von Zion-Jerusalem garantiert. Religionsgeschichtlich betrachtet war diese Form der Zionstheologie wie gesagt nicht sonderlich originell. Sie verknüpfte wie in anderen altorientalischen Königtümern auch die Macht Gottes mit dem Bestehen des Reiches – und verfügte dadurch gleichsam ungewollt über einen eingebauten Selbstzerstörungsmechanismus.

Genau dieser Mechanismus wurde 587 v. Chr. aktiviert: Als die Babylonier unter Nebukadnezar II. die Stadt Jerusalem und den Tempel zerstörten, lag damit auch die traditionelle Zionstheologie in Trümmern. Jahwe hatte seine Stadt und sein Heiligtum nicht vom Untergang bewahrt. Das theologische Trauma, das diese Ereignisse auslösten, muss immens gewesen sein und wird in zahlreichen Texten des Alten Testaments verarbeitet. Ein eindrückliches Beispiel ist die folgende

Passage aus dem sechsten Kapitel des Jeremiabuches, die schonungslos mit der Theologie des 48. Psalms abrechnet:

Jer 6,22 So spricht der HERR: Sieh, aus dem Land des Nordens kommt ein Volk, und eine große Nation wird geweckt von den Enden der Erde. 23 Bogen führen sie und Sichelschwert, grausam ist es, und sie haben kein Erbarmen. Sie tönen wie das Meer, wenn es tost, und reiten auf Pferden, gerüstet wie ein Mann für den Krieg, gegen dich, Tochter Zion. 24 Wir haben die Kunde von ihm gehört, unsere Hände sind erschlafft, Angst hat uns ergriffen, Wehen wie die Gebärende. 25 Geht nicht hinaus auf das Feld, und geht nicht auf dem Weg, denn da ist das Schwert des Feindes, Grauen ringsum! 26 Tochter meines Volks, gürte das Trauergewand um und wälze dich im Staub. Trauere wie um den einzigen Sohn, bitterste Trauer. Denn plötzlich wird der Verwüster über uns kommen.

Das Prophetenwort setzt dem triumphalen Ton des 48. Psalms das Trauma der Eroberung Jerusalems entgegen. Furcht und Zittern ergreift hier nicht länger die Feinde, sondern die Bewohner Jerusalems, der Stadt, die mitnichten ewig Bestand hat, sondern in die Klage über den eigenen Untergang einstimmen soll.

Es liegt auf der Hand, dass sich mit dem Untergang Jerusalems und dem Scheitern der traditionellen Zionstheologie auch die Frage nach Jahwes Macht in aller Schärfe stellte: Waren die Ereignisse nicht der eindrückliche Beweis für die Ohnmacht dieses Gottes, der es eben nicht vermocht hatte, seine Stadt und sein Volk vor den Feinden zu bewahren? Eine theologische Überlebensfrage, mit der sich in der altorientalischen Religionsgeschichte zahlreiche Götter konfrontiert sahen und die im Regelfall zu ihren Ungunsten beantwortet wurde: Die militärische Niederlage wurde als Niederlage der Gottheit wahrgenommen und bewirkte gleichsam eine Implosion ihrer Macht in den Augen derer, die zuvor auf sie gesetzt hatten. Gerade in einem polytheistischen Kontext, wo es an Alternativen nicht mangelte, konnte und musste man sich neu orientieren, und die gescheiterte Gottheit drohte in Vergessenheit zu geraten.

Das Trauma der Zerstörung Jerusalems und der Exilierung stellte auch für den Jahweglauben eine existenzielle Herausforderung dar, der man allerdings durch einen theologischen Quantensprung zu begegnen wusste. Den Schlüssel lieferte die Gerichtsprophetie, die die eingetretene Katastrophe nicht als Ausdruck von Jahwes Scheitern interpretierte, sondern ganz im Gegenteil auf seinen souveränen Willen zurückführte. Die Katastrophe bot die Chance, die Vorstellung von Jahwes Macht aus dem Korsett der traditionellen Zionstheologie zu befreien und völlig neu zu denken. Aus den Trümmern erwuchs die Einsicht, dass Jahwe eben nicht an das provinzielle Koordinatensystem des königszeitlichen Juda gebunden war, das durch das Ensemble aus König, Stadt und Tempel definiert wird. Seine Macht geht vielmehr weit darüber hinaus, und er ist und bleibt auch dann der Gott seines Volkes, wenn er dieses ins Gericht führt und all jene Institutionen auslöscht, die traditionell Sicherheit und Stabilität garantierten. Die Katastrophe von 587 v. Chr. konnte so paradoxerweise gerade als Beweis *für* die Macht Jahwes gedeutet werden. Sie markierte keinen Moment der göttlichen Ohnmacht, sondern wirkte im Gegenteil als Katalysator einer theologischen Entgrenzung Jahwes, dessen Machtfülle nicht ab-, sondern vielmehr zunahm.

Die gerichtstheologische Antwort, mit der die Prophetenbücher nach dem staatlichen Kollaps dem Verdacht göttlicher Ohnmacht entgegentraten, ist in ihrer religions- und theologiegeschichtlichen Tragweite kaum zu überschätzen. Erst sie machte es möglich, das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel für die nachkönigliche Zeit neu zu denken. Uns geläufige alttestamentliche Vorstellungen wie das eine

Gottesvolk Israel oder der exklusive Bund mit Jahwe wären ohne die theologische Vorarbeit der Propheten überhaupt nicht vorstellbar.

Dasselbe gilt damit auch für weite Teile des Pentateuch, in dem diese Vorstellungen grundlegend entfaltet werden. In der aktuellen Forschung setzt sich immer stärker die Erkenntnis durch, dass die allermeisten Texte des Pentateuch frühestens aus der exilischen, meistens sogar erst aus der nachexilischen Epoche stammen. Mit anderen Worten: Die Texte stammen aus der Zeit *nach* dem Untergang des Königtums und konstruieren aus dieser Perspektive eine Erzählung über die Anfänge der Geschichte Jahwes mit seinem Volk Israel *in vorköniglicher Zeit*. Der Mythos Israels, wie ihn der Pentateuch entfaltet, erweist sich damit als ein Konstrukt des werdenden Judentums, das von diesem idealen Israel der Vorzeit her seine eigene Identität bestimmte.

Diese grundlegenden Erwägungen zur Literargeschichte sind wichtig, um die Aussagen zur Macht JHWHs im Exodusbuch einzuordnen, denen ich mich im Folgenden zuwende. Die Verfasser der betreffenden Texte wissen sowohl um das theologische Trauma des Exils als auch um seine gerichtstheologische Deutung in den Prophetenbüchern. Sie teilen ferner den zentralen Gedanken, dass Jahwe in seiner Souveränität nicht an das Bestehen von Institutionen wie Königtum oder Tempelkult gebunden ist. Und gleichzeitig zeigt die Existenz der betreffenden Texte, dass die Frage nach Jahwes Macht auch in nachexilischer Zeit virulent blieb. Die andauernde Situation der Fremdherrschaft und die Herausforderung durch die Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen sind nur zwei Punkte, die das Potential hatten, die eigene Identität in Frage zu stellen und Erfahrungen der Ohnmacht hervorzurufen. Dies warf seinerseits die Frage nach Jahwes Macht auf. War diese in der eigenen Gegenwart nicht konkret erfahrbar, so bot die Erzählung vom Exodus die Gelegenheit, sich der Macht Jahwes immer aufs Neue zu vergewissern. Gerade in den programmatischen Teilen des Plagenzyklus entspann sich so ein theologischer Diskurs über die Machtfrage, dem ich anhand einiger Beispiele nachgehen möchte.

Die Erzählung von den ägyptischen Plagen in Ex 7–12 ist ein hochkomplexes literarisches Gebilde, das auf eine lange und verwickelte Entstehungsgeschichte zurückgeht. Der älteste, vorpriesterliche Bestand war noch vergleichsweise kurz und schlicht gehalten, wie etwa die Exposition der Froschplage in Ex 7,26–28* zeigt:

Ex 7,26 Und JHWH sprach zu Mose: „Geh zum Pharao und sage zu ihm: „So spricht JHWH: Lass mein Volk ziehen, damit sie mir dienen. 27 Wenn du dich aber weigerst, es ziehen zu lassen, siehe, dann will ich dein gesamtes Gebiet mit Fröschen schlagen. 28 Der Nil wird von Fröschen wimmeln, und sie werden heraufsteigen und in dein Haus eindringen, in dein Schlafzimmer und bis auf dein Bett.

Die Plagen sind im vorpriesterlichen Text Mittel zum Zweck, um ein Einlenken des Pharao und die Freilassung der Israeliten zu erzwingen. Nicht mehr und nicht weniger. Dass Jahwe seine Macht erweist, wenn er die Ägypter mit Plagen schlägt, ist dabei implizit vorausgesetzt, wird aber nicht eigens zum Thema gemacht.

Dies ändert sich erst im Zuge einer späteren Bearbeitungsphase des Plagenzyklus aus der frühen nachexilischen Zeit. Ich bezeichne die betreffende Phase als spätdeuteronomistisch, das heißt, sie steht in der Tradition deuteronomistischer Literatur, setzt sich aber bereits mit einem ersten Entwicklungsstadium der priesterlichen Texte auseinander. Während der spätdeuteronomistischen Bearbeitungsphase wurden sowohl bestehende Teile der Darstellung erweitert als auch ganz neue Plagen ergänzt. Eine solche Erweiterung ist etwa zu Beginn der Ungezieferplage greifbar, deren Exposition zunächst ähnlich schlicht gehalten war wie in der Froschplage. Das heißt, es wurde zunächst die Plage nur für den Fall angedroht, dass sich der Pharao weigert, der Forderung des Auszugs

nachzukommen. In Ex 8,18–19* wurde diese einfache Exposition in der folgenden Weise spätdeuteronomistisch ergänzt:

Ex 8,18 'Aber ich will an jenem Tag das Land Gosen, in dem sich mein Volk aufhält, besonders behandeln, so dass es dort kein Ungeziefer gibt, damit du erkennst, dass ich JHWH bin inmitten des Landes. 19 [...] Morgen wird sich dieses Zeichen ereignen.'

Die Erweiterung charakterisiert die Plage gleich in zweifacher Hinsicht als göttlichen Machterweis. Dies geschieht einmal durch die ausdrückliche Ankündigung eines Termins, welcher der Plage die Züge eines Schauwunders verleiht. Es geschieht aber auch und nochmals deutlicher durch die Ankündigung Jahwes, er werde das Siedlungsgebiet seines Volkes, das Land Gosen, verschonen. Die Macht Jahwes kommt hier also gerade durch die regional differenzierte Dosierung der Plage zum Ausdruck. Das Motiv der Sonderbehandlung Gosens lässt eine Diasporasituation durchscheinen, wie sie in der nachexilischen Zeit nicht nur für Mesopotamien, sondern auch für Ägypten belegt ist. Die betreffende Erweiterung der Ungezieferplage stellt damit die Frage nach der Macht Jahwes in einen spezifischen Diasporakontext, und sie beantwortet sie mit dem Hinweis, „dass ich Jahwe bin inmitten des Landes“. Die im Gottesnamen verdichtete, machtvolle Gegenwart Jahwes ist also auch in Ägypten gegeben. Der Verfasser des Textes formuliert diese Erkenntnis in zwei Richtungen: Sie gilt auf der einen Seite der Selbstvergewisserung der Jahwe-Gläubigen in der Diaspora, richtet sich aber gleichzeitig ganz explizit an den Pharao als Verkörperung des nichtisraelitischen Herrschers: Er soll erkennen, dass es Jahwe ist, der in Ägypten die Macht hat. Vergleichbare Erkenntnisformeln wurden auch an zahlreichen weiteren Stellen des Plagenzyklus ergänzt und bestimmen die theologische Programmatik des Textbereiches in seiner vorliegenden Gestalt. Im Verlauf ihrer literarischen Entwicklung wandelten sich die Plagen mehr und mehr zu Machtdemonstrationen Jahwes vor den Augen der Ägypter. Im Hintergrund steht die perspektivische Ausweitung des Jahwe-Glaubens auf die Völkerwelt, wie sie sich auch in anderen nachexilischen Teilen des Alten Testaments wie etwa dem Deuterocesajabuch beobachten lässt. Die Entgrenzung Jahwes, die mit der frühen Gerichtsprophetie ihren Anfang genommen hatte, entwickelte sich konsequent weiter und strebte dem Fluchtpunkt des exklusiven Monotheismus zu. Wenn aber der eine Gott Israels in Wahrheit der einzige Gott war, so implizierte dies, dass auch die Völkerwelt seine Macht anerkennen musste. Die Zuspitzung des Plagenzwecks auf die Gotteserkenntnis des Pharao und der Ägypter verleiht genau diesem Anspruch Ausdruck. Mit der stetigen Erweiterung des Plagenzyklus um neue Episoden und seiner fortschreitenden Stilisierung zu einem gleichsam religionsdidaktischen Programm für die Ägypter geriet der ursprüngliche Zweck der Plagen immer weiter aus dem Fokus. Als göttliche Machterweise entwickeln sich die Plagen immer mehr zum Selbstzweck, und ihre eigentliche Funktion als göttliches Druckmittel zur Erzwingung des Auszugs der Israeliten tritt mehr und mehr in den Hintergrund. Dies führte zu der paradoxen Situation, dass es Jahwe trotz zahlreicher pompöser Machterweise lange Zeit nicht gelingt, sein eigentliches Ziel, die Freilassung der Israeliten, zu erreichen. Was aber waren diese Machterweise dann noch wert? Waren sie womöglich nur das Blendwerk, mit dem Jahwe seine eigene Ohnmacht zu kaschieren suchte? Ein unerhörter Verdacht, und doch ein Verdacht, den es ernst zu nehmen galt. Dies jedenfalls zeigt die Reaktion jener antik-jüdischen Schreiber, die für die letzten Erweiterungen des Plagenzyklus verantwortlich zeichnen. In Ex 9,15–16 lassen Sie JHWH selbst den Ohnmachtsverdacht gegenüber dem Pharao ansprechen und im gleichen Atemzug entkräften:

Ex 9,15 DENN SCHON JETZT HÄTTE ICH MEINE HAND AUSSTRECKEN UND DICH UND DEIN VOLK MIT DER PEST SCHLAGEN KÖNNEN, UND DU WÄRST VON DER ERDE VERTILGT WORDEN. 16 ABER ICH HABE DICH BESTEHEN LASSEN, UM DIR MEINE MACHT ZU ZEIGEN UND DAMIT MAN VON MEINEM NAMEN AUF DER GANZEN ERDE ERZÄHLT.

Die Verse stellen unmissverständlich klar, dass es für Jahwe ein Leichtes wäre, den Ägyptern einfach den Garaus zu machen. Dass er es nicht tut, ist nicht Ausdruck von Ohnmacht oder Unvermögen, sondern hat zum Ziel, dass die Kunde von Jahwes Großtaten in alle Welt vordringt. Die beiden Verse zählen zu den spätesten Erweiterungen des Plagenzyklus und lassen sich wie ein Schlusswort im literarischen Diskurs über die Macht Jahwes lesen: Auch dort, wo er seine Macht vordergründig zurückhält, ist er mitnichten machtlos, sondern verfolgt in Wahrheit einen höheren Plan.

Weiterführende Literatur:

Christoph Berner, Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels, FAT 73, Tübingen 2010.

Reinhard Feldmeier / Hermann Spieckermann, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, TOBITH 1, Tübingen 2011.

Judith Krawelitzki, Gottes Macht im Psalter, FAT II/97, Tübingen 2017.