

Elisabeth Krause-Vilmar

**Nah ist
und schwer zu fassen der Gott**

Die ambivalente Beschreibung der Nähe Gottes
in Jer 20,7-18 und Ps 139



Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

Begründet von
Günther Bornkamm und Gerhard von Rad

Herausgegeben von
Cilliers Breytenbach, Martin Leuenberger,
Johannes Schnocks und Michael Tilly

157. Band

Elisabeth Krause-Vilmar

Nah ist und schwer zu fassen der Gott

Die ambivalente Beschreibung
der Nähe Gottes in Jer 20,7–18 und Ps 139

Vandenhoeck & Ruprecht

Das Werk wurde für den Druck überarbeitet.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: 3w+p, Rimpf
Druck und Bindung: Hubert & Co. BuchPartner, Göttingen
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2567-9694
ISBN 978-3-7887-3416-9

Vorwort

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die geringfügig überarbeitete Fassung meiner im Februar 2017 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg angenommenen Dissertation.

An erster Stelle danke ich von Herzen meiner Doktormutter, Prof. Dr. Christl M. Maier, für ihre beispiellose Unterstützung, ihren Rat und ihr Wohlwollen.

Prof. Dr. Ulrike Wagner-Rau danke ich für wertvolle Hinweise und das Zweitgutachten. Ihre Unterstützung meines Vorhabens, eine theologische Fragestellung über die Grenzen der theologischen Disziplinen hinweg von der alttestamentlichen Exegese bis in die Homiletik zu verfolgen, ist keine Selbstverständlichkeit.

Prof. Dr. Martin Leuenberger und Prof. Dr. Johannes Schnocks haben dankenswerterweise die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe WMANT ermöglicht.

Meine Dissertation nahm ihren Ausgang an der Dormitio in Jerusalem. Ich danke allen Freunden des 33. Theologischen Studienjahrs, besonders unserem Dekan Prof. Dr. Joachim Negel, Dr. Uta Zwingenberger vom Forum Theologisches Studienjahr Jerusalem e.V., Johanna Breidenbach und Sara Misterek.

Für die kritische und freundschaftliche Begleitung meiner Dissertation danke ich Christina Torrey, Dr. Ann-Cathrin Fiß, Johannes Meier, Dr. Friederike Neumann und Dr. Peter Schüz. Auch den Kolleginnen und Kollegen am Fachbereich Ev. Theologie gilt mein großer Dank, insbesondere Dr. Mareike Schmied, Jan Hofmann, Charlotte Voss und Josephine Haas.

Es war für mich ein Privileg, als Pfarrerin am Hans-von-Soden-Institut zu promovieren. Für diese einzigartige Möglichkeit und für den großzügigen Druckkostenzuschuss bin ich der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck sehr dankbar. Die Treffen mit der Leitung des Instituts (zunächst Prof. Dr. Dietrich Korsch, dann Prof. Dr. Ulrike Wagner-Rau) und den Kolleginnen und Kollegen habe ich als ideale Arbeitsbedingungen empfunden.

Größte Unterstützung habe ich mein Leben lang und auch in der Promotionszeit durch meine Eltern Dietfried und Irmtraud Krause-Vilmar erfahren. Ihnen sei dieses Buch gewidmet.

Bad Vilbel im Advent 2018

Elisabeth Krause-Vilmar

Inhalt

1. Einleitung	9
1.1 Heute von der Nähe Gottes reden?	9
1.2 Die ambivalente Nähe Gottes als Grenzaussage im Alten Testament	11
1.3 Begründung der Textauswahl	17
1.4 Zum Ambivalenzbegriff	18
1.5 Vorgehensweise	20
2. Die Nähe Gottes in Jer 20,7–18	23
2.1 Zur Forschungsgeschichte der Konfessionen Jeremias	23
2.2 „In meinem Herzen wie brennendes Feuer“: Einzelexegese von Jer 20,7–18	36
2.2.1 Übersetzung	36
2.2.2 Gliederung und sprachliche Analyse	38
2.2.3 Die Verben in Jer 20,7–18 als Beschreibung der ambivalenten Nähe Gottes	41
2.2.4 Literarkritische und redaktionskritische Überlegungen	43
2.3 Jer 20,7–18 im Kontext des Jeremiabuches und der Konfessionen Jeremias	46
2.3.1 Zu Jer 11,18–23 und 12,1–6	47
2.3.2 Zu Jer 15,10–21	50
2.3.3 Zu Jer 17,14–18	54
2.3.4 Zu Jer 18,18–23	55
2.3.5 Jer 20,7–18 als Höhepunkt der Konfessionen	56
2.4 Traditionsgeschichte: Das Motiv der ambivalenten Nähe Gottes im Körperkonzept	57
2.5 Wirkungsgeschichte: Theologische Aufnahmen und Weiterführungen am Beispiel einer Predigt von Dietrich Bonhoeffer über Jer 20,7	61
2.6 Ertrag	70
3. Die Nähe Gottes in Psalm 139	77
3.1 Zur Forschungsgeschichte des Psalms	77
3.2 Einzelexegese von Ps 139: Nähe und Flucht	80
3.2.1 Übersetzung	80
3.2.2 Gliederung und sprachliche Analyse	83

3.2.3 Die Verben in Ps 139 als Beschreibung der ambivalenten Nähe Gottes	89
3.2.4 Literarkritische und redaktionskritische Überlegungen	92
3.3 Psalm 139 im Kontext des Psalters	95
3.4 Traditionsgeschichte: Das Motiv der ambivalenten Nähe Gottes im Körperkonzept	99
3.5 Wirkungsgeschichte: Theologische Aufnahmen und Weiterführungen am Beispiel einer Predigt von Paul Tillich über Ps 139	105
3.6 Ertrag	116
4. Theologische Befunde und Reflexion	123
4.1 Vergleich zwischen Jer 20,7–18 und Ps 139	123
4.2 Theologische Motive der Nähe Gottes	130
4.2.1 Rudolf Otto: Der lebendige Gott	133
4.2.2 Abraham Heschel: Das göttliche Pathos	135
4.2.3 Ertrag	138
5. Konsequenzen für die gegenwärtige Rede von Gott	141
5.1 Ausblick auf die homiletische Praxis	141
5.2 Heute von der Nähe Gottes reden	149
6. Literatur	152
6.1 Quellen	152
6.2 Forschungsliteratur	153
7. Anhang: Wirkungsgeschichtliche Bezugstexte	163
7.1 Dietrich Bonhoeffer, Predigt zu Jeremia 20,7	163
7.2 Paul Tillich, Flucht vor Gott (Predigt zu Psalm 139)	166
Bibelstellenregister	175

1. Einleitung

1.1 Heute von der Nähe Gottes reden?

Ist es sinnvoll und noch zeitgemäß, heute von der Nähe Gottes zu reden und nicht von der mit Geborgenheit verbundenen, sondern der fremden und überwältigenden Nähe? Das scheint auf den ersten Blick nicht in die Zeit zu passen. Überhaupt von Gott zu reden ist gegenwärtig keine Selbstverständlichkeit. Viele verhalten sich in Deutschland indifferent gegenüber dem Glauben an Gott oder bestreiten dessen Existenz. Ob dieser dann als nah oder fern erfahren wird, scheint irrelevant geworden zu sein.

Wenn es um die Gottesfrage geht, greift Sprachlosigkeit um sich.¹ Die vorschnelle Konsequenz, dass es in dieser zunehmend säkularen Zeit angebrachter zu sein scheint, vornehmlich von der Ferne Gottes zu sprechen, trägt jedoch. Dieser Schlussfolgerung liegt der Kurzschluss zu Grunde, dass die Nicht-Selbstverständlichkeit und Fremdheit Gottes mit seiner Abwesenheit gleichzusetzen wäre. Doch enthält die fremd gewordene biblische Rede von Gott nicht Möglichkeiten, über Gottes Anderssein neu nachzudenken und ins Gespräch zu kommen?

Es liegt nicht unmittelbar auf der Hand, heutzutage von der Nähe Gottes zu sprechen. Wenn man es wagt, dann gilt es besonders in Predigten, nicht vorschnell in einseitige Beschreibungen zu verfallen, sondern redlich und komplex das Ineinander von Nähe und Ferne, das alltäglich in zwischenmenschlichen Beziehungen erlebt wird, zu betonen.² Verstellt die Erfahrung der Nähe – grundsätzlich und besonders im Hinblick auf die Gottesbeziehung – nicht auch einen klaren Blick und macht unkenntlich? Schwingt in der Annahme, Gott sei den Menschen fern, nicht auch etwas Entlastendes mit? Und kann Gottes Nähe nicht auch als zu eng und Gottes Ferne als befreiend empfunden werden?

1 Vgl. GRÄFF, FRIEDERIKE, Ist Gott noch Mitglied der evangelischen Kirche? Zeit-Online, 22.02.2014 [Die Angabe der URL und das Abrufdatum der Internetquellen sind im Literaturverzeichnis aufgelistet.].

2 Vgl. WANKE, ROGER MARCEL, Praesentia Dei. Die Vorstellung von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch (BZAW 421), Berlin/Boston 2013, 47: „Es wird damit deutlich, dass die Gegenwart Gottes die Verborgenheit voraussetzt. Der Versuch, sie zu trennen, wäre eine Trennung des Wesens Gottes. Zu betonen ist also die Vorstellung der Heilsgegenwart in der Unheilsgegenwart.“; KASPER, WALTER KARDINAL, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg/Basel/Wien 2012, 59: „Seine Transzendenz ist nicht unendliche Ferne und seine Nähe ist nicht distanzlose Kumpelhaftigkeit.“

Es ist bemerkenswert, dass gerade zwei Veröffentlichungen eine große Nachfrage erfahren, die mutig neue und radikale Wege in der Rede von Gott suchen und in diesem Zusammenhang der Kirche eine Glättung der Botschaft vorwerfen.³ Esther Maria Magnis wurde 1980 geboren und studierte Geschichte und Vergleichende Religionswissenschaft. Ihr Buch „Gott braucht dich nicht. Eine Bekehrung“ ist ein Bericht ihres Lebens und Glaubens. Der Tod ihres Vaters führte sie in eine Auseinandersetzung mit ihrem Gottesbild. Sie spricht zornig und verstörend über und zu Gott und beschreibt tröstliche und erschreckende Seiten Gottes.⁴ Erik Flügge wurde 1986 geboren und ist als Berater tätig. Der Kommunikationsexperte untersucht in seinem Buch „Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt“ die religiöse Rede in Kirchen. Diese verwende oft Floskeln und erscheine dadurch belanglos.⁵ Die große Zustimmung, die diese Bücher erfahren, ist vielleicht gerade darin begründet, dass sie so ungewohnt und fremd von Gott sprechen und damit einen Weg aus der Sprachlosigkeit weisen.

In dem Artikel „Ist Gott noch Mitglied der evangelischen Kirche?“⁶ von Friederike Gräff, die der Kirche „Leisetreteri“ und Sprachlosigkeit über „Glaubensdinge“ vorwirft, und dem Beitrag „Himmelherrgottnochmal“⁷ von Marc Baumann vermissen die Autorin und der Autor eine komplexe Rede von Gott. Baumann berichtet, dass er keine Predigten hört, die ihn erreichen und beschäftigen. Er schildert seinen Eindruck, dass Pfarrerrinnen und Pfarrer die Gemeinde nicht überanstrengen möchten, und fragt sich, ob diese es noch wagen, in einer „immer kleiner werdenden Gemeinde unbequeme Worte zu sagen. Da wird die Angst vor der Zumutung selbst zur Zumutung: einer mutlosen Predigt.“⁸ Er plädiert für mehr Mut, irritierend und herausfordernd zu predigen.

3 Vgl. MAGNIS, ESTHER MARIA, Gott braucht dich nicht. Eine Bekehrung, Hamburg ⁴2013; NEGEL, JOACHIM, Versehrender Segen. Zu E.M. Magnis' Buch ‚Gott braucht Dich nicht‘, GuL 88 (2015), 414–422; FLÜGGE, ERIK, Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt, München ³2016.

4 Vgl. MAGNIS, Gott, 223 f.: „Gott ist schrecklich. So schön er auch ist – so unendlich tief seine Liebe und Zuneigung zu den Menschen sein mag. Ich erschrecke vor Gott. (...) Und es ist eine Lüge, die in manchen Kirchengemeinden verbreitet wird, wenn sie sagen: Wir haben keine Drohbotschaft, wir haben eine Frohbotschaft. Es ist nicht wahr. (...) Unser Glaube hat in sich das Wissen um den ganzen Dreck der Welt. Er hat einen Schrecken. So wie diese Welt. Und erst dann kommt die Frohe Botschaft. Vorher gibt es keinen Grund, dumm grinsend auf der Kanzel zu stehen und die Menschen, die echte Not haben, deren Ehen gerade kaputtgehen, deren Kinder krank werden, deren Geschwister sterben und Eltern dement werden, deren Herzen gebrochen werden, deren Stolz verletzt wird, mit einem weichen gemütlichen Gesäusel und Sozialkitsch einzulullen.“

5 Vgl. FLÜGGE, Jargon, 55: „Mein Problem ist, dass Kirche mich nur unterbricht, aber nicht stört. Ich würde mir wünschen, sie würde mich stören oder gar verstören. Was bei mir ankommt, ist aber immer wieder ein Text, der mir zu klein, zu nett, zu brav ist und der mich aufhält statt aufzuwühlen.“

6 GRÄFF, Gott.

7 BAUMANN, MARC, Himmelherrgottnochmal, SZ-Magazin 52 (2015), 16–19, 17.

8 BAUMANN, Himmelherrgottnochmal, 19.

Als Pfarrerin habe ich gute Erfahrungen damit gemacht, über biblische Texte, die Anfechtungen thematisieren, zu predigen. Dies zeigte mir, dass Gemeinden für die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Gottesbildern offen sind. Mir ist als Theologin bewusst, dass zahlreiche biblische Texte, wie auch die Psalmen und die Konfessionen Jeremias, nicht einem abstrakten Reden über, sondern einem Ringen mit Gott entstammen. Die biblischen Texte bieten keine einfachen Lösungen, sondern regen zum Nachdenken und zur tieferen Reflexion an. Sie lassen die ganze Bandbreite von menschlichen Erfahrungen zu Wort kommen und veranschaulichen die Dynamik der Nähe und Ferne Gottes. Auf den Aspekt der Nähe Gottes richten sich meine Aufmerksamkeit und die folgenden Untersuchungen.

1.2 Die ambivalente Nähe Gottes als Grenzaussage im Alten Testament

Gottesnähe ist ein „kulturell geformter und spezifisch dimensionierter *Erfahrungsraum*“⁹, in dem sich Gott und Mensch begegnen. Die Nähe ist mit einem Schutzraum zu vergleichen, der von Gott gegen Gegner verteidigt und von Menschen durch ihre Gebetspraxis evoziert wird.¹⁰ Allerdings richtet sich die Gottesnähe im Alten Testament nicht nur gegen Gegner.

Inmitten der Vielfalt der Beschreibungen der Nähe Gottes wird diese ganz und gar nicht als harmlos dargestellt. Hiob erfährt, dass Gottes Nähe unerklärliches Unglück verursacht (Hi 7,17–21). Auch Jakob ist von der allzu nahen und schmerzhaften Begegnung mit Gott sein Leben lang gezeichnet (Gen 32,23–33).¹¹ „Es gibt im Leben der YHWH-Verehrer Situationen, in denen sie hinter den von Gott geschickten Leiden und Übeln keinerlei Sinn erkennen können, in denen ihnen Gott, obgleich sie ihn zugleich suchen und um seine Hilfe anflehen, so ambivalent, rätselhaft, feindlich, niederdrückend geworden

9 JANOWSKI, BERND, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 326 [Hervorhebung im Original].

10 Vgl. MEYER, INSA, Aufgehobene Verborgenheit. Gotteslehre als Weg zum Gottesdienst, PThW 3, Berlin 2007, 42.

11 Vgl. FRETTLÖH, MAGDALENE L., Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn ²2009, 32. Auch Dorothee Sölle macht an Gen 32,23–33 eine Suche nach und ein Ringen mit Gott fest. Vgl. SÖLLE, DOROTHEE, An der Furt: „Da rang einer mit ihm bis zur Morgenröte“. Der Kampf mit dem Unbekannten, in: GRÜNBERG, WOLFGANG/WEISSE, WOLFRAM (Hg.), Zum Gedenken an Dorothee Sölle (Hamburger Universitätsreden, Neue Folge 8), Hamburg 2004, 71–84, 74: „Und so suche ich nicht Jakob auf in der Geschichte, ich bin ja schon Jakob, ich suche den anderen, der überfällt und töten will, ich suche den, der segnet.“

ist, daß sie zugleich nur in Gottesferne wenigstens ein kurzes, bescheidenes Leben zu fristen hoffen können.¹²

Gleichwohl wird die Nähe Gottes im Alten Testament nicht durchgängig ambivalent, sondern überwiegend positiv beschrieben. Das bedeutet jedoch nicht, dass die ambivalenten und negativen Aussagen über Gottes Nähe Randaussagen oder Ausnahmen wären – eher beschreiben sie Grenzen und gehören zutiefst zum biblischen Gottesbild dazu.¹³

Im Folgenden erläutere ich die hebräischen Begriffe קרב („sich nähern, nahe sein“) und רחוק („fern sein“) und die Vorstellung vom Angesicht Gottes, die eng mit seiner Nähe verbunden ist.

Etymologie und Verwendung der hebräischen Begriffe

Zunächst wird die Nähe etymologisch durch das Verb קרב („sich nähern/nah sein“) ausgedrückt: „*qrb* bezeichnet in späterer Zeit mehr das stete Nahe-Sein Jahwes.“¹⁴ Diese Nähe gilt denen, die ihn anrufen (Dtn 4,7; Jes 55,6; Ps 145,18; Klg 3,57). Das Verb קרב („sich nähern/nah sein“) – wie auch das Adjektiv קרוב („nahe“) – bezieht sich in den meisten Fällen auf konkrete Personen, Sachen und Orte und auf juristische Rechte, aber auch auf abstrakte Begriffe wie soziale Beziehungen, religiöse Privilegien und Worte, die als nahe betrachtet werden. Z. B. wurde der Streit in umstrittenen Rechtslagen vor JHWH gebracht (Num 27,5; Dtn 1,17). Die Grundbedeutung bezieht sich meistens auf physische und räumliche Nähe, aber auch zeitliche Nähe und Beziehungsgeschehen (z. B. Verwandtschaft) sind gemeint. Wie ich im Folgenden zeigen werde, wird das Verb nicht nur in der kultischen Bedeutung, sondern auch in der prophetischen Eschatologie verwendet.

Nahe sein wird vorwiegend im kultischen Sinne von heran- und hervortreten verstanden (zum Altar: Ex 12,48; Lev 21,17 f; Num 17,5; zu JHWH: Ex 16,9; Lev 16,1). Das Wort beschreibt auch Grenzen der Nähe: „Rein physische Nähe zwischen Gott und Menschen ist beschränkt (Ex 3,5; vgl. Jos 3,4). Zutritt zu heiligen Gegenständen und Orten ist qualifiziertem kultischem Personal

12 GROSS, WALTER, Bedrohliche Gottesnähe als Gebetsmotiv, in: EBERHARDT, GÖNKE/LIESS, KATHRIN (Hg.), Gottesnähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart 2004, 65–83, 75.

13 Vgl. BERGES, ULRICH, Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und Künste, Geisteswissenschaften 443), Paderborn 2013, 37: „Dies und viele andere Texte stehen nicht am Rande der biblischen Bezeugungen von JHWH, dem Gott Israels, sondern sind integraler Bestandteil der Offenbarung. Bibeltheologisch geht es keineswegs darum, diese negativen Stellen gegen die positiven aufrechnen zu wollen – oder gar einer ‚chronique scandaleuse‘ JHWHs das Wort zu reden –, sondern darum, die Polarität, ja Ambiguität, die dieser Gottesvorstellung inhärent ist, in den Blick zu nehmen.“

14 KÜHLEWEIN, JOHANNES, Art. קרב, THAT II, 1976, 674–681, 680 [Hervorhebung im Original].

vorbehalten (...).¹⁵ Auch die Unnahbarkeit JHWHs wird mit קרב („sich nähern/nahe sein“) ausgedrückt (Gen 28,16 f; 32,31; Ex 3,5; Jos 3,4).¹⁶

In prophetischen Texten findet das Adjektiv קרוב („nahe“) eine besondere Verwendung zur Beschreibung vom bevorstehenden Heil bzw. Unheil. Z. B. werden der Tag JHWHs und Zeiten des Zorns in Jes 13,6.22; Jer 48,16; Ez 7,7; 12,23; 22,4; 30,3 als nahe beschrieben. „Die Tatsache, daß der Tag Jahwes als *nahe* angekündigt wird, unterstreicht das Gerichtswort in seiner Schärfe. Jahwe selbst kann sich zum Gericht nahen (Mal 3,5).“¹⁷

Im Alten Testament wird die Gottesbeziehung u. a. durch das Spannungsfeld zwischen Nähe und Ferne beschrieben. Das Pendant zu קרב („sich nähern/nahe sein“) ist רחוק („fern sein“). Der theologische Sprachgebrauch von רחוק („fern sein“) ist vor allem in den Psalmen und den prophetischen Texten belegt.¹⁸ Das Verb kann die räumliche, zeitliche und seelisch-geistige Entfernung von Gott ausdrücken.¹⁹ Als Gegensatzpaar dienen קרב und רחוק zur Bezeichnung einer Gesamtheit (Dtn 13,8; 1Kön 8,46; Jes 57,19; Jer 25,26; 48,24; Ez 22,5; Dan 9,7).²⁰ Dabei ist Gottes Nähe vorwiegend positiv und Gottes Ferne negativ konnotiert: „Gottes Nähe bedeutet Heil und Leben, seine Ferne Leid und Tod.“²¹ JHWHs Nähe wird ersehnt (Ps 69,19), um JHWHs Nähe wird gebeten (1Kön 8,59; Ps 69,12) und die Nähe JHWHs ist mit Zuversicht verbunden (Jes 50,8). JHWHs Hilfe ist nahe denen, die ihn fürchten (Ps 85,10). JHWHs Worte sind nahe und verständlich (Dtn 30,14). Aber es gibt auch Grenzen der mit Geborgenheit verbundenen Nähe Gottes: Gottlose können nicht in der Nähe bestehen (Jer 12,2) und Gottes Wirken lässt sich nicht auf die Nähe reduzieren (Jer 23,23).

Gottes Ferne wird als Leiden, Tod, Welt der Finsternis und Auflösung von sozialen Beziehungen beschrieben (Ps 6,8; 74,1).²² Gottesferne bedeutet eine lebensbedrohliche Gefahr. Bedrohliche Situationen werden als fern von Gott dargestellt und beklagt (Ps 10,1). Den Gottlosen sei Gott fern (Ps 119,155; Spr 15,29).

Das Verständnis von Nähe und Ferne zu Gott beinhaltet folglich anthropologische, soziale und kosmologische Aspekte, weil Selbst-, Welt- und Gottesverständnis im Alten Testament zusammengedacht werden. Die Nähe und Ferne Gottes werden – auch über die Begrifflichkeit von קרב („sich nähern, nahe sein“) und רחוק („fern sein“) hinaus – nicht abstrakt, sondern dynamisch

15 GANE, ROY E./MILGROM, JACOB, Art. קרב, ThWAT VII, 1993, 147–161, 148.

16 Vgl. KÜHLEWEIN, קרב, 678.

17 KÜHLEWEIN, קרב, 680 [Hervorhebung im Original].

18 Vgl. KÜHLEWEIN, JOHANNES, Art. רחוק, THAT II, 1976, 767–771, 769.

19 Vgl. WÄCHTER, LUDWIG, Art. רחוק, ThWAT VII, 1993, 490–496, 491.

20 Vgl. KÜHLEWEIN, רחוק, 769.

21 KAISER, OTTO, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken, Theologie des Alten Testaments, Teil 2: Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und der Menschen, Göttingen 1998, 149.

22 Vgl. JANOWSKI, Konfliktgespräche, 64 f.

und existenziell beschrieben. Hier werden die Grenzen des Gottesbildes und die Ambivalenz der Nähe Gottes ausgelotet.

Transformationen des Gottesbildes und die Rede vom Angesicht Gottes

Im Zentrum des altorientalischen und alttestamentlichen Weltbilds steht der Tempel, der Mittelpunkt der Stadt ist und als Nahtstelle zur Welt der Gottheiten verstanden wird. Erbauer des Tempels und erster Repräsentant Gottes auf Erden ist der König, dessen Herrschaft von den Gottheiten legitimiert wird. Gottes Nähe wird als Heilsgegenwart beschrieben, die vorrangig im Tempel zu erfahren ist. In alttestamentlichen Aussagen wird Gott im Heiligtum jedoch auch als unzugänglich beschrieben.²³ Insgesamt werden die Gottheiten im Alten Orient als faszinierend und erschreckend erfahren.²⁴ Da die Gottesnähe für den Menschen auch gefährlich werden kann, muss sie reguliert werden: „Wer JHWH, seiner Heiligkeit und seinem Heiligtum zu nahe kommt, kann in tödliche Gefahr geraten. Wer sich ungerufen nähert oder gar überheblich in sein Geheimnis und in das Mysterium seiner Gottheit eindringen will, betritt den Bannkreis des Todes. Darin ereignet sich die ambivalente Unergründlichkeit der Hoheit und Tiefe Gottes. Kultisch zeigt sich dies darin, daß der Hohepriester nur einmal im Jahr, am Versöhnungstag, das Allerheiligste betreten darf. Diese Einsicht prägt offensichtlich auch die Spiritualität Israels.“²⁵

Nach dem Verlust des Königtums und des Jerusalemer Tempels im frühen 6. Jh. v. Chr. werden diese Vorstellungen sukzessive modifiziert: JHWH wird als im Namen (Dtn 12,14 f), in seiner Herrlichkeit (Ex 16,10; 24,16 f; 40,34 f), in seinem Wort (Neh 8; 2 Chr 33,8) erfahrbar und als Einwohnung mitten in seinem Volk (Ez 11,16) beschrieben. „Sein Name (שׁמ) und seine Herrlichkeit (כבוד) stehen für das, was Jahwe selbst ist und gibt: Anteil an sich selbst schenkender, nahbarer Gott.“²⁶ Dies wird u. a. in der nachexilischen Theologie

23 Vgl. HARTENSTEIN, FRIEDHELM, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradtition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997, 149: „Die vorexilische Jerusalemer Kultradtition enthielt offenbar nicht nur die Vorstellung einer heilvollen Präsenz JHWHs im Heiligtum (...), sondern auch – durch die Aufnahme von Wetergottvorstellungen – die einer unzugänglichen Transzendenz des Wohnorts Gottes.“

24 Vgl. HARTENSTEIN, Unzugänglichkeit, 69 [Hervorhebung im Original]: „Der ‚Licht‘- und ‚Schreckensglanz‘ ist im Bereich der sumerisch-babylonischen Kultur durch die Jahrtausende hindurch ein immer wiederkehrendes *generelles Kennzeichen göttlicher Machtausübung und Lebenskraft*. Er erscheint dabei wie die Gottheiten selbst in seinen Auswirkungen und Erscheinungswesen *ambivalent*.“

25 FUCHS, OTTMAR, „Näher mein Gott zu dir“?! Assoziationen eines praktischen Theologen, in: EBERHARDT, GÖNKE/LIESS, KATHRIN (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart 2004, 150–167, 151.

26 SPIECKERMANN, HERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, Göttingen 1989, 288.

der Psalmen deutlich, die nun Gott als ewigen König preist.²⁷ Sie will „Rühmung der heilsamen Gegenwart des Königs Jahwe sein, die sich in Herrlichkeitsentäußerung und Namenskundgabe (vom Tempel aus in die Welt) manifestiert und damit das Gotteslob allererst ermöglicht.“²⁸ Für den einzelnen bedeutet dies, dass er am Tempel JHWHs Gegenwart und Geborgenheit erfahren kann: „So in Ps 23, der mit der Prädikation ‚Jahwe ist mein Hirte‘ beginnt (V. 1) und mit der Hineinnahme des Beters in die ewige Jahwegegenwart im Tempel schließt (V. 6).“²⁹

Zerstörung und Exil werden vor allem in prophetischen Texten als richtende Nähe Gottes verstanden, die meist mit der Abwendung des Volkes von JHWH und mit sozialen Vergehen begründet wird (Jes 13,6–9; Ez 7,5–10; Joel 2,1–11; Obd 1,15; Zef 1,7,14; vgl. noch das Gericht über Moab Jer 48,16). Im nachexilischen Joelbuch folgt auf die Ankündigung dieses als Gerichtstag geschilderten Tag JHWHs ein Umkehrruf (Joel 2,12–17). In der rückblickenden Reflexion verbindet sich der im Gericht nahe Gott mit der Vorstellung seiner Allmacht: „Gottes Nähe wie Gottes Ferne, seine Fülle wie sein Wort sind Aspekte seiner richtenden Allgegenwart geworden.“³⁰

Die Nähe Gottes findet besonders in Körpermetaphern Ausdruck. Die zugewandte und verborgene Nähe Gottes sind im Alten Testament und insbesondere in den Psalmen eng mit der Vorstellung vom Angesicht Gottes (פני יהוה) verbunden.³¹ Friedhelm Hartenstein hat herausgearbeitet, dass dafür die königliche Audienzvorstellung den Hintergrund bildet: „So hatte die *mentale Ikonographie der Gottesbegegnung* im Tempelkult ihren Haftpunkt und schöpfte aus dessen Symbolik, sie konnte aber auch *fern des Heiligtums* durch Texte und Riten vergegenwärtigt werden. Dies gilt auch für die vielen Psalmen Israels. Durch die *Symbolfunktion der höfisch-kultischen Sprache* partizipierte ein Leser/Beter der Psalmen an dem nach dem Muster einer Audienz geregelten Gotteskontakt.“³² Die Klagelieder des Einzelnen spiegeln

27 Vgl. SAUR, MARKUS, Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie (BZAW 340), Berlin/New York 2004, 277: „Der König ist zum Zeitpunkt der Redaktion und Komposition der Königspsalmen kein konkret erlebter Herrscher mehr, sondern er ist zu einer die Identität der nachexilischen Gemeinde prägenden Erinnerungsfigur geworden; aus dieser Erinnerung an das Königtum erwächst innerhalb der Königspsalmen eine Hoffnung auf die Gültigkeit der Zusagen Jahwes in bezug auf das Königtum, die in späteren Texten zu einem ausgeprägten Messianismus führt.“

28 SAUR, Königspsalmen, 288.

29 SAUR, Königspsalmen, 287.

30 SPIECKERMANN, HERMANN, Der nahe und der ferne Gott. Ein Spannungsfeld alttestamentlicher Theologie, in: EBERHARDT, GÖNKE/LIESS, KATHRIN (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart 2004, 115–134, 131.

31 Vgl. HARTENSTEIN, FRIEDHELM, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34 (FAT 55), Tübingen 2008.

32 HARTENSTEIN, FRIEDHELM, Das „Angesicht Gottes“ in Exodus 32–24, in: KÖCKERT, MATTHIAS/BLUM, ERHARD (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10 (VWGTh 18), Gütersloh 2001, 157–183, 163 [Hervorhebung im Original].

diesen höfisch-kultischen Vorstellungshintergrund einer grüßenden und segnenden Königsgestalt. Die Audienz vor Gott gewährt Schutz, bringt Rettung und Teilhabe an der Fülle JHWHs. Nicht die Unterscheidung zwischen materiell und geistig, sichtbar und unsichtbar ist entscheidend, sondern das Verhältnis zwischen Nähe und Verborgenheit Gottes, d. h. zwischen gewährter und abgelehnter Audienz, die seine lebensspendende Zuwendung verbirgt. Gleichwohl bedeutet die Audienzvorstellung auch, dass Gott trotz seiner Abwesenheit ansprechbar bleibt und mit seiner erneuten Zuwendung gerechnet wird.

Dass jedoch das Angesicht Gottes nicht uneingeschränkt positiv konnotiert ist, verdeutlicht Hartenstein an Ex 32–34 und insbesondere an Ex 33,20. In Ex 32–34 bleiben die Theophaniekonzepte in einer Spannung zwischen Gotteschau und Verschönerung; Ex 33,20 „stellt alle Deutungen auf einen Heilscharakter der Gottesnähe unter einen prinzipiellen Vorbehalt.“³³ Dass Mose versucht, das Volk Israel vor Gott zu bewahren, zeige die veränderte Sicht auf die Gottespräsenz, die nach dem Abfall des Volkes als Gericht erscheint: „Auch das Mitziehen des ‚Angesichts‘ in Ex 33 muss demnach *ambivalent* gedeutet werden. Seine an sich schützende, auf die Feinde zielende Vernichtungsmacht könnte sich auch gegen das Volk richten und unterliegt der ständigen Selbstbeherrschung Gottes.“³⁴

Das Vorüberziehen JHWHs an Mose, der ihm nur hinterhersehen darf (Ex 33,21 ff) geht auf Vorstellungen der Sinaitradition zurück, die konträr zu Aussagen der Jerusalemer Psalmensprache stehen. JHWH schützt Mose davor, ihn direkt anzusehen. „All dies ist offenbar nötig, weil der direkte Anblick des ‚vorüberziehenden‘ JHWH tödlich sein müsste (V. 23b).“³⁵ Die Skepsis gegenüber der Möglichkeit eines heilvollen unmittelbaren Gotteskontakts wird auch in Hi 9,11 f erkennbar.

JHWHs Erscheinung am Sinai beinhaltet somit den Aspekt der Lebensgefährlichkeit einer unmittelbaren Begegnung mit Gott: „Eine Gottesbegegnung ist nach Ex 33,18.21–23 auch für Mose nur *unter dem Gerichtsvorbehalt* möglich. Unter Weiterführung dieses Aspekts ins Grundsätzliche fügte dann wohl eine spätere Hand in Ex 33,20 (von V. 23b inspiriert) den im Alten Testament in dieser Form singulären Satz hinzu: ‚Nicht kannst du mein Angesicht sehen, denn nicht sieht mich ein Mensch und bleibt am Leben!‘“³⁶ Der Widerspruch zu den Bitten in den Psalmen, Gottes Angesicht zu sehen, deutet darauf hin, dass es sich in Ex 33,20 um eine spätere Reflexion handelt, die eine Gottesbegegnung „von Angesicht zu Angesicht“ nur noch als für Menschen bedrohlich beschreiben kann.

Diese ambivalente Sicht auf die Nähe Gottes wird auch im Buch Hiob

33 HARTENSTEIN, *Angesicht JHWHs*, 202.

34 HARTENSTEIN, *Angesicht JHWHs*, 277 [Hervorhebung im Original].

35 HARTENSTEIN, *Angesicht JHWHs*, 280 [Hervorhebung im Original].

36 HARTENSTEIN, *Angesicht Gottes*, 178 [Hervorhebung im Original].

thematisiert: „Eine Sachparallele, die sich offenbar ausdrücklich auf Ex 33,18 ff zurückbezieht, stellt die von dunkler Skepsis geprägte Äußerung des leidenden Gerechten in Hi 9,11 f dar, wonach niemand den ‚vorüberziehenden‘ und dahinschaffenden JHWH ‚sehen‘ kann. *Sollte also in dem viel zitierten Vers Ex 33,20 weniger ein ‚Grundsatz‘ des alttestamentlichen Glaubens als vielmehr ein ‚Grenzsatz‘ dieses Glaubens formuliert worden sein?*“³⁷

Es hat sich gezeigt, dass die Nähe Gottes in alttestamentlichen Aussagen vorwiegend positiv, jedoch auch fremd und bedrohlich beschrieben wird. Die Nähe und die Ferne Gottes schließen sich nicht aus, sondern ihr dynamisches Ineinander steht im Vordergrund. Anhand der Nähe Gottes werden Erfahrungen der Unterschiedenheit zwischen Gott und Mensch beschrieben, daher trifft der Ausdruck der Grenzaussage bzw. des Grenzsatzes zu.

1.3 Begründung der Textauswahl

Im Alten Testament kann die Nähe Gottes auch als bedrohlich angesehen werden und sich gegen die betende Person wenden. „Die in bestimmten Frömmigkeitskreisen oft etwas zu schnell begrüßte Nähe Gottes ist zudem eine heikle Geschichte. Gottes Nähe kann gefährlich sein, ist es aber nicht automatisch; vielmehr hängt dies von den Umständen ab. (...) Geht es den Menschen um einen ungehörigen Zugriff auf das Geheimnis Gottes, droht ihnen der Tod; geht es ihnen um eine größere Gerechtigkeit unter den Menschen, bekommen sie Unterstützung.“³⁸ Gleichwohl bleibt auch in diesem Fall die Nähe Gottes unverfügbar für den Menschen. „So erweist sich Gottes Nähe, wie sie sich in den Texten und Theologien zeigt, als etwas, das nicht ohne weiteres den menschlichen Wünschen entspricht. Sie ist nicht greifbar oder berechenbar. Sie läßt sich nicht an etwas binden und festhalten.“³⁹ Sie wird existenziell an Einzelschicksalen wie z.B. denen der Propheten und der Psalmbetenden beschrieben und ist mit einem dynamischen Beziehungsgeschehen verbunden.⁴⁰ Dabei wird die Gottesnähe nicht als harmlos erlebt und doch bleibt sie das Ziel des Gebets: „In paradoxer Weise suchen diese Beter durch den Akt des Gebetes die Nähe Gottes und bitten doch explizit, von dieser Nähe verschont zu werden. Der Widerspruch zwischen Inhalt und

37 HARTENSTEIN, Angesicht JHWHs, 291 [Hervorhebung im Original].

38 FUCHS, Assoziationen, 151.

39 EBERHARDT, GÖNKE/LIESS, KATHRIN (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart 2004, 8; vgl. KÖCKERT, MATTHIAS, Ausgespäht und überwacht, erschreckend wunderbar geschaffen: Gott und Mensch in Psalm 139, ZThK 107 (2010), 415–447, 430 f.

40 Vgl. BERGES, Seiten, 37: „Auch die Confessiones des Jeremia (...) und die Klagen Ijobs (vgl. Ijob 16,11–17; 19,6–14) durchkreuzen ein eindimensionales Gottesbild, in dem nur Platz für Licht und Segen ist und alles Negative markionitisch ausgeblendet wird. Nicht von ungefähr brechen die Ambiguitäten JHWHs gerade dort auf, wo es um das Schicksal des Einzelnen geht.“

Vollzug des Gebetes weist schon darauf hin, daß die Zurückweisung der Gottesnähe nicht durchgehalten werden kann; diese Nähe bleibt das letzte Anliegen auch dieser Gebete.⁴¹

Um diese Ambivalenz der Gottesnähe näher zu untersuchen, eignen sich insbesondere Ps 139 und die letzte Konfession Jeremias Jer 20,7–18. Von daher ist es naheliegend, dass beide Texte in alttestamentlichen Studien zur Nähe Gottes zitiert werden. Sie schildern die Gottesnähe als bedrängend, unalkulierbar und übermächtig. Jer 20,7–18 und Ps 139 problematisieren die Nähe Gottes und thematisieren das Leiden daran.⁴²

Damit weisen beide Texte über die heute verbreitete Vorstellung, dass die Nähe Gottes vorwiegend positiv und die Ferne negativ erfahren werde, hinaus. Zwar weist die jüngere Forschung auf das Problem der ambivalenten Nähe Gottes hin: Hartenstein weist z. B. im Zusammenhang beider Texte auf das „Leiden herausgehobener Einzelner an dessen übermächtiger Nähe“⁴³ hin. Was jedoch fehlt, ist eine detaillierte Untersuchung von Jer 20,7–18 und Ps 139 unter dem Gesichtspunkt der ambivalenten Beschreibung der Nähe Gottes. Das ist das Ziel meiner Studie. Zudem werde ich diesen biblischen Befund im Blick auf die gegenwärtige Rede von der Nähe Gottes in Predigten auswerten.

1.4 Zum Ambivalenzbegriff

Die Nähe Gottes wird in Jer 20,7–18 und Ps 139 als ambivalent beschrieben. In der Forschungsdiskussion wird der Begriff der Ambivalenz zwar – insbesondere bei diesen beiden Texten – verwendet, allerdings scheint er in der Theologie des Alten Testaments wenig beachtet zu werden. Das ist erstaunlich, da die alttestamentlichen Texte in meinen Augen reich an ambivalenten Beschreibungen sind.⁴⁴ Eine Ausnahme bildet die interdisziplinäre Studie von Walter Dietrich (Altes Testament), Kurt Lüscher (Soziologie) und Christoph Müller (Praktische Theologie), die gemeinsam ein Konzept der Ambivalenz entwickeln und auf ausgewählte Texte anwenden.

Der Begriff stamme aus der Psychiatrie und beschreibe „Erfahrungen des Oszillierens oder eines dynamischen Hin und Her, die innerhalb konkreter

41 GROSS, Gottesnähe, 81.

42 Vgl. POLA, THOMAS, Gott fürchten und lieben. Studien zur Gotteserfahrung im Alten Testament (BThSt 59), Neukirchen-Vluyn 2007, 117; KÖCKERT, Gott, 429.

43 HARTENSTEIN, FRIEDHELM, Gott als Horizont des Menschen. Nachprophetische Anthropologie in Ps 51 und 139, in: LUX, RÜDIGER (Hg.), Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie (FS Arndt Meinhold, ABIG 23), Leipzig 2007, 491–512, 499 [Hervorhebung im Original].

44 Vgl. BRÜNDL, JÜRGEN, Gottes Nähe. Der Heilige Geist und das Problem der Negativität in der Theologie, Freiburg im Breisgau 2010, 48 f: „Das Alte Testament hat jedenfalls die Ambivalenzen der Begegnung mit dem Gottesgeist nie unter den Teppich gekehrt.“

Handlungszusammenhänge bedeutsam für das Selbstverständnis individueller und kollektiver Akteure und deren Handeln sind.⁴⁵ Vor diesem Hintergrund beschreiben Dietrich, Lüscher und Müller die Ambivalenz als Schwanken zwischen negativen und positiven Gefühlen, das insbesondere in Familien- und Generationenbeziehungen relevant ist. Auch die biblischen Texte seien geprägt von Ambivalenzen: „Die biblischen Autoren malen nicht schwarz-weiss, sie gängeln die Leserschaft zumeist nicht durch eindeutige Meinungskundgaben und klare Anweisungen, sondern versetzen sie in freie Interpretationsräume, in denen eigene Erfahrung, eigene Einfühlung, eigenes Nachdenken und eigene Entscheidungen gefragt sind.“⁴⁶ Dietrich, Lüscher und Müller kommen zu folgender Definition: „Das Konzept der Ambivalenz dient dazu, Erfahrungen eines zeitweiligen oder dauernden Oszillierens zwischen polaren Gegensätzen zu umschreiben, denen Bedeutung für die Identität und dementsprechend für die Handlungsbefähigung, die sozialen Beziehungen sowie die Gesellschaftlichkeit individueller und kollektiver Akteure zugeschrieben werden kann.“⁴⁷ Die Ambivalenzen beruhen auf der dynamischen und zweideutigen Erfahrung von Polaritäten, Gegensätzen und Differenzen, die sich auf den ersten Blick ausschließen; sie beziehen sich auf ein Gemeinsames, wodurch sie sich von der Ambiguität bzw. der Mehrdeutigkeit unterscheiden.⁴⁸ Ambivalenzen müssen demnach keineswegs negativ sein: Es geht vielmehr um den Umgang mit ihnen. Die Ambivalenztoleranz kann sogar die eigene Identität stärken. Da Ambivalenzen zum Leben gehören, machen die Autoren Mut, auf sie sorgfältig zu achten – auch bei der Auslegung biblischer Texte.⁴⁹ Ihren Ansatz einer „ambivalenz-bewusste[n, EKV]“⁵⁰ Exegese halte ich für plausibel. Allerdings thematisieren die Autoren in den von ihnen analysierten Texten fast ausschließlich zwischenmenschliche Beziehungen, besonders die Erzeltern Erzählungen. Das ist – gerade im Dialog mit der Soziologie – nachvollziehbar. Allerdings hätte die Gottesbeziehung in ihrer Studie noch stärker in den Blick genommen werden können. Gleichwohl ist das von den Autoren definierte Konzept der Ambivalenz hilfreich zur Analyse der Nähe Gottes. Es weist auf die in alttestamentlichen Texten beschriebene widersprüchliche Erfahrung der Nähe Gottes hin und betont, die Auseinandersetzung mit Ambivalenzen als Möglichkeit zur Identitätsbildung zu be-

45 DIETRICH, WALTER/LÜSCHER, KURT/MÜLLER, CHRISTOPH, *Ambivalenzen erkennen, aushalten und gestalten. Eine neue interdisziplinäre Perspektive für theologisches und kirchliches Arbeiten*, Zürich 2009, 11.

46 DIETRICH/LÜSCHER/MÜLLER, *Ambivalenzen*, 9.

47 DIETRICH/LÜSCHER/MÜLLER, *Ambivalenzen*, 44.

48 Vgl. DIETRICH/LÜSCHER/MÜLLER, *Ambivalenzen*, 46.

49 Vgl. DIETRICH/LÜSCHER/MÜLLER, *Ambivalenzen*, 116 f: „Sofern das Ambivalente zur Grundkonstitution des Menschseins und menschlichen Erlebens und Zusammenlebens gehört, und sofern die Bibel ein Grundbuch menschlicher Erfahrung und Lebensbewältigung ist, verwundert es eigentlich nicht, dass sich mit dem ‚Konzept der Ambivalenz‘ wohl sehr viele ihrer Schriften erschließen lassen.“

50 DIETRICH/LÜSCHER/MÜLLER, *Ambivalenzen*, 221.

greifen. Die hier vorgelegte ambivalenzbewusste Exegese von Jer 20,7–18 und Ps 139 will zeigen, ob und falls ja inwiefern die Vorstellung von der Ambivalenz Entscheidendes für das Reden von der Nähe Gottes erschließen kann.

1.5 Vorgehensweise

Meine Studie zu Ps 139 und Jer 20,7 zielt darauf, exegetische Einsichten für die heutige Rede von der Nähe Gottes zu gewinnen. Die Annahme dabei ist, dass die biblischen Texte zwar aus einer anderen Zeit mit einem fremden Weltbild stammen, jedoch eine tiefgründige Auseinandersetzung mit dem Gottesverständnis ausdrücken und dadurch für Menschen heute an Aktualität nicht verloren haben. Insbesondere die Psalmen prägen seit Jahrhunderten die Frömmigkeit von Jüdinnen und Juden, Christinnen und Christen. In ihnen können Menschen Gebetsformen begegnen, mit deren Hilfe sie Gott anreden und dadurch ihr Leben in Bezug zu Gott setzen können.⁵¹ Psalmen bewegen Menschen auch im nicht explizit kirchlichen Rahmen. So stehen Gedichte von Nelly Sachs und Rainer Maria Rilke für Psalmenfrömmigkeit in der Dichtung.⁵² Gerade weil die Psalmen in der kirchlichen Praxis verankert sind, bedarf es der ständigen Reflexion ihrer Gottesbilder. Die Rezeption alttestamentlicher Texte, die ein ambivalentes Gottesbild bieten, ist daher ein weiterer Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Die Studie verbindet die Exegese der gewählten Texte und deren Rezeption in ausgewählten Predigten aus dem 20. Jahrhundert, um anhand dieser Beispiele Möglichkeiten heutiger Rede von der Nähe Gottes auszuloten. Nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick über die Auslegungen der Konfessionen Jeremias untersuche ich die Beschreibung der Nähe Gottes in Jer 20,7–18 im Kontext dieser Gebetstexte und des Jeremiabuchs. Traditionsgeschichtlich steht dabei das Motiv der ambivalenten Nähe Gottes anhand der verwendeten Körpermetaphorik im Vordergrund. Als modernes Beispiel der Rezeption dient eine Predigt über Jer 20,7 von Dietrich Bonhoeffer. Auch die

51 Vgl. ZENGER, ERICH, Die Psalmen, in: DERS. (Hg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart ²2005, 1036–1219, 1036: „Mit den zu einem Buch ausgestalteten Psalmen haben Generationen von Menschen ihr Leben im Angesicht ihres Gottes gelebt – in Freude und in Leid, im Kampf für Gerechtigkeit und im Widerstand gegen Unterdrückung, im Erleben festlicher Gemeinschaft und im geschwisterlichen Ertragen von Unglück, mit Klage und Lobpreis, mit Bitte und Dank.“

52 Vgl. MÜNSTERSCHEWARTSCHWACH, Die Psalmen, Münsterschwarzach ²2003, Anhang: „Aber im Mannesjahr / maß er, ein Vater der Dichter, / in Verzweiflung die Entfernung zu Gott aus, / und baute der Psalmen Nachtherbergen / für die Wegwunden.“; RILKE, RAINER MARIA, Briefe an seinen Verleger, Leipzig 1934, 247: „Ich habe die Nacht einsam hingebraht in mancher innerer Abrechnung und habe schließlich, beim Scheitern meines noch einmal entzündeten Weihnachtsbaumes, die Psalmen gelesen, eines der wenigen Bücher, in dem man sich restlos unterbringt, mag man noch so zerstreut und ungeordnet und angefochten sein.“

Analyse von Ps 139 bietet nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick eine sprachliche Analyse, die Einordnung des Psalms im Kontext des Psalters und die traditionsgeschichtliche Untersuchung des Motivs der ambivalenten Nähe Gottes. Die Rezeption dieses Psalms wird am Beispiel einer Predigt von Paul Tillich dargestellt und mit Blick auf das Gottesbild diskutiert.

Ich habe die Predigten von Bonhoeffer und Tillich exemplarisch ausgewählt, da sie einen Brückenschlag zwischen den exegetischen Kapiteln und den Konsequenzen für die homiletische Praxis (Kapitel 5) leisten. An dieser Stelle ist grundsätzlich auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen der Exegese und der Homiletik hinzuweisen. Auf der einen Seite fragt die Homiletik im Gegensatz zur Exegese nach dem gegenwärtigen Erfahrungsbezug der biblischen Texte und zielt auf eine Lebensorientierung. Auf der anderen Seite wirken Exegese und Homiletik zusammen und sind Teil eines kontinuierlichen Interpretationsprozesses: „Die Exegese zeigt bei jedem Text: Er ist in sich schon das Ergebnis eines Traditionsprozesses. (...) Insofern setzt jede Predigt fort, was schon im Text begonnen wurde: In jeder Predigt werden aus der Vergangenheit stammende Texte für die Gegenwart reaktualisiert. (...) Das Verhältnis der biblischen Autoren ihren Traditionen gegenüber ist ein Modell für das Verhältnis des gegenwärtigen Predigers gegenüber dem Bibeltext.“⁵³ Schon innerhalb der biblischen Texte wurden veränderte Auslegungen integriert.⁵⁴ Die Predigt ist eine kommunikative und öffentliche Form der Auslegung und Textformulierung: Sie reaktualisiert die biblische Zeichenwelt in historisch-hermeneutischer, exegetisch-hermeneutischer, theologischer und existenzieller Dimension.⁵⁵ „Der Prediger wird zum Ko-Autor des biblischen Textes, den er aus seinen Voraussetzungen heraus neu schafft. Er predigt aus der Bibel, nicht über sie.“⁵⁶ In diesem Sinne sind die biblischen Texte „offene Texte“⁵⁷, deren Sinn in der Auslegung entfaltet und vom Leser „ergänzt“ wird.⁵⁸ Es geht mir in der Wirkungsgeschichte von Jer 20,7–18 und Ps 139 darum, beispielhaft anhand der Predigten von Bonhoeffer und Tillich zu zeigen, inwiefern das ambivalente Gottesbild der biblischen Texte in der Rezeption erneut diskutiert wird und welche Bedeutung dies für die jeweiligen zeitgeschichtlichen Kontexte hat. Das in den Konfessionen ausgedrückte Leiden Jeremias und das in Ps 139 geschilderte Ringen und dessen Deutungen mithilfe der Vorstellung der ambivalenten Nähe Gottes sind offen für analoge

53 THEISSEN, GERD, *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*, Gütersloh 1994, 13.

54 Vgl. THEISSEN, *Zeichensprache*, 21.

55 Vgl. THEISSEN, *Zeichensprache*, 22 f.

56 THEISSEN, *Zeichensprache*, 45.

57 THEISSEN, *Zeichensprache*, 49. Vgl. WAGNER-RAU, ULRIKE, *Komplexe Wirklichkeit. Über die Kunst, sie in der Predigt zur Sprache zu bringen*, in: POHL-PATALONG, UTA/MUCHLINSKY, FRANK (Hg.), *Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven*, Hamburg 2001, 116–132, 124: „Unter Bezug auf die Textwelt des alten Textes und ohne sie zu verharmlosen, soll die Predigt einen neuen Text entwerfen, der von der heutigen Situation her und für sie formuliert ist.“

58 Vgl. THEISSEN, *Zeichensprache*, 52.

Situationen. Wie sich zeigen wird, wurde das Gottesbild bereits innerhalb der Textgeschichte der biblischen Texte erweitert und verändert. Mit ihren Predigten beziehen Bonhoeffer und Tillich die in den Texten geronnene Erfahrung mit der Nähe Gottes gedanklich auf ihre Gottesbeziehung, ihr Leben und ihre Zeit. Bonhoeffer entwickelt seine Gotteslehre angesichts der Säkularisierung („etsi deus non daretur“⁵⁹) und Tillich setzt sich intensiv mit dem Atheismus auseinander. Die Situationen beider Theologen, in denen die Rede von Gott nicht selbstverständlich ist, sind ähnlich derjenigen, in der wir uns gegenwärtig befinden: „Die Religion oder ihr Fehlen ist weitgehend Privatsache. (...) In unseren ‚säkularen‘ Gesellschaften kann man sich uneingeschränkt politisch betätigen, ohne je Gott zu begegnen, also ohne an einen Punkt zu gelangen, an dem sich die ausschlaggebende Bedeutung des Gottes Abrahams für dieses ganze Unterfangen eindringlich und unverkennbar bemerkbar macht.“⁶⁰

Im vierten Kapitel setze ich mich im Horizont der ausgewählten biblischen Texte und meiner Ergebnisse mit Positionen aus der jüdischen und christlichen Theologie auseinander. Dabei beziehe ich die Theologien von Rudolf Otto und Abraham Heschel ein, die sich beide – Otto religionswissenschaftlich, Heschel biblisch-theologisch – intensiv mit der Erfahrung und dem Reden von der Nähe Gottes befasst haben. Abschließend streife ich verwandte mystische Bezüge.

Schließlich möchte ich die exegetischen und systematisch-theologischen Einsichten vor dem Hintergrund meiner eigenen theologisch-wissenschaftlichen und pastoralen Praxis reflektieren und Konsequenzen für die gegenwärtige homiletische Praxis herausarbeiten. Die Relevanz meines Themas ist mir im Jahr 2014 noch einmal verstärkt deutlich geworden, da die Jahreslosung 2014 „Gott nahe zu sein ist mein Glück“ (Ps 73,28) weithin sehr einseitig ausgelegt wurde. Einige dieser Interpretationen werden daher in Kapitel 5 diskutiert. Ziel dieser Studie ist es, ein den biblischen Texten und der menschlichen Erfahrung angemessenes Verständnis von der Nähe Gottes zu gewinnen und dieses Verständnis für das Reden von der Nähe Gottes in der theologischen Praxis fruchtbar zu machen.

59 DBW 8, 533.

60 TAYLOR, CHARLES, Ein säkulares Zeitalter, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2009, 11 f.

2. Die Nähe Gottes in Jer 20,7–18

2.1 Zur Forschungsgeschichte der Konfessionen Jeremias

Vorbemerkungen

Die Konfessionen Jeremias¹ gehören zu den umfassend erforschten Texten des Alten Testaments. Sie stehen nicht hintereinander, sondern finden sich in Textzusammenhängen zwischen Jer 11 und Jer 20. Viele Exegetinnen und Exegeten haben sich seit Jahrhunderten an sie herangewagt. Auch wenn ihre Forschungen in manchen Punkten widerlegt oder überholt sind, müssen sie in meine Fragestellung einbezogen werden, wie ich im Folgenden verdeutlichen werde.

Zentrales Thema in der Forschungsgeschichte der Konfessionen Jeremias sind die auffallenden Parallelen zu den Psalmen, insbesondere den Klageliedern des Einzelnen. Die große Ähnlichkeit besteht darin, dass sowohl in den Psalmen als auch in den Konfessionen die Nähe Gottes nicht abstrakt behandelt, sondern existenziell an einem Einzelschicksal und in metaphorischer Sprache beschrieben wird.

Die Forschungsgeschichte der Konfessionen ist in die allgemeine Prophetenforschung einzuordnen. Hierbei ist die Unterscheidung zwischen der klassischen und der nachklassischen Prophetenforschung entscheidend, die sich, wie im Folgenden zu sehen sein wird, auf die Konfessionen Jeremias anwenden lässt.

In der Forschungsgeschichte werden thematische Fokussierungen deutlich, die wiederkehren bzw. in bestimmten Zeiten die Diskussion bestimmt haben.² Es sind vor allem zwei Richtungen, die sich gegenüberstehen.³ Auf der einen Seite steht die individuelle Deutung: Die Konfessionen werden Jeremia biographisch-psychologisch in den Mund gelegt und die prophetischen Elemente der Konfessionen werden betont. Insbesondere zu Beginn des 20. Jh. ließ die Forschung dem Ich Jeremias eine große Bedeutung zukommen. Auf der anderen Seite steht die kollektive bzw. exemplarische Deutung, die die Konfessionen als späte Stilisierung Jeremias versteht und die starke Verbindung zu den Psalmen betont. Auch gegenwärtige Diskussionslinien bewegen sich in

1 Vgl. Jer 11,18–23; 12,1–6; 15,10–21; 17,14–18; 18,18–23; 20,7–18.

2 Vgl. LIWAK, RÜDIGER, Vierzig Jahre Forschung zum Jeremiabuch. IV. Intertextualität und Rezeption, ThR 77 (2012), 1–53.

3 Vgl. BEZZEL, HANNES, Die Konfessionen Jeremias. Eine redaktionsgeschichtliche Studie (BZAW 378), Berlin 2007, 4.

diesem Spannungsfeld.⁴ Auch in meinem Verständnis der Konfessionen ist Jeremia nicht als historische Gestalt, sondern als literarische Person zu deuten. Diese Auffassung bedeutet für die Auslegung der Konfessionen jedoch keinen Verlust, da an Jeremia eine existenzielle Auseinandersetzung mit dem Gottesbild beschrieben wird.

Im Folgenden untersuche ich die verschiedenen Deutungen der Konfessionen und stelle aktuelle Forschungsansätze und Konsequenzen dar.

Klassische und nachklassische Prophetenforschung

Diese beiden Richtungen, die individuelle und die kollektive Deutung, entsprechen weitgehend der Unterteilung in die klassische und nachklassische Prophetenforschung. Nach Konrad Schmid umfasst die klassische Deutung die Zeit des Endes des 19. Jh. und Anfang des 20. Jh., in der der Prophet eine geniale Einzelgestalt darstellt, der mündlich wirkt und von einer Gottunmittelbarkeit ausgezeichnet ist.⁵ Die Komplexität der prophetischen Bücher ist demnach in der göttlichen Offenbarung begründet. Die Aufgabe der Forschung ist zu dieser Zeit, das ursprünglich Prophetische in den Texten herauszuarbeiten. Vertreter der klassischen Deutung sind Julius Wellhausen, der in den Propheten Mittlergestalten zwischen Gott und Mensch und Begründer der Religion des Gesetzes sieht, Bernhard Duhm, den die psychologische Disposition der Propheten interessiert, und Hermann Gunkel als Vertreter der Formgeschichte, der die Ekstase als Grunderlebnis aller Prophetie voraussetzt und damit den mündlichen Charakter der prophetischen Botschaft betont: „Die Offenbarung Gottes war dem ausgehenden 19. Jahrhundert als eine dem menschlichen Geist gleichgerichtete (...) nicht mehr ohne weiteres plausibel, und so wurden die maßgeblichen biblischen Offenbarungsträger nun zu weltfremden Ekstatikern, die das Wort ihres Gottes in eine geistig gänzlich anders geartete Welt ausrichteten.“⁶ In diesem Sinn greift die Dialektische Theologie auf die Konfessionen Jeremias zurück. Sie steht im Kontext der klassischen Prophetenforschung und sieht in den Propheten gottunmittelbare Offenbarungsträger, die mit dem fremden Wort Gottes konfrontiert werden. Demnach haben die Propheten nicht eigene Reflexionen öffentlich zu vertreten, sondern eine unerwartete und unerwünschte Botschaft, die wie ein

4 Vgl. BEZZEL, Konfessionen, 7: „Diese Polarisierung prägt die aktuelle Forschungslandschaft. Entweder man geht davon aus, in den Konfessionen Zeugnisse des Historischen Jeremia aus dem frühen sechsten Jahrhundert zu finden, oder man sieht in ihnen eine ‚Identifikationsfigur‘ der spätnachexilischen Zeit.“

5 Vgl. SCHMID, KONRAD, Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie, ZNThG 63 (1996), 225–250.

6 SCHMID, Deutungen, 241.

„angezündetes und brennendes Feuer (Jer. 20,9), in anderer Hinsicht doch auch eine sie erfüllende überschwängliche Wonne (Jer. 15,16)“⁷ ist.

Die ab Beginn des 20. Jh. einsetzende nachklassische Deutung akzentuiert Schmid folgendermaßen: Das Prophetische sei ein kollektives und schriftliches Phänomen, das sich aus Erfahrungen und Deutungen des Weltgeschehens speise. Die Komplexität der prophetischen Bücher lasse sich dadurch erklären, dass die Texte Resultate eines langwierigen Prozesses sind und von einer innerbiblischen literarischen Auslegung und einem Gespräch mit der Überlieferung zeugen.

Nach Gertz bietet das Alte Testament daher Text und Auslegung zugleich.⁸ Die Aufgabe der Forschung bestehe dann darin, die prophetischen Bücher nach der sachlichen Einheit eines theologischen Konzepts zu untersuchen. Der Ansatz der nachklassischen Deutung ist zuerst bei Gerhard von Rad zu finden, der die Botschaft der Propheten auf die weltgeschichtlichen Ereignisse bezieht und sie als ein Gespräch mit der Überlieferung beschreibt und damit ihre Welt- und Traditionsbezogenheit betont. Von Rad betont, dass die Prophetenforschung sich nicht auf die Persönlichkeiten der Propheten konzentrieren sollte. Denn so „original, so persönlich und gottunmittelbar, wie man es sich damals dachte, waren die Propheten doch nicht“⁹.

In dieser nachklassischen Auslegung wird Gewicht auf die unterschiedlichen Akzente und Aussagelinien der prophetischen Bücher gelegt, wodurch z. B. die Redaktoren eine neue Bewertung erlangen. Das Augenmerk wird weniger auf die Prophetengestalten und mehr auf die Prophetenbücher gerichtet. In dieser schriftlichen Tradierung und Aktualisierung geht nach Schmid kein Gehalt der Texte verloren. Der Akzent verschiebt sich jedoch von der prophetischen Persönlichkeit zu einem Kreis aus Autoren und Redaktoren: „Die Prophetie ist in diesem nachklassischen Bild vermehrt ein kollektives Phänomen, nicht mehr an die genialische Einzelgestalt gebunden, und sie ist wieder vermehrt schriftlicher geworden, nicht mehr nur als mündliche Erscheinung gesehen.“¹⁰ Das Prophetische zeichnet sich daher nicht durch einen besonderen Gotteskontakt aus, sondern durch die schriftliche Deutung des Geschehens: Prophetische Texte und ihre Fortschreibungen sind Deutungen ihrer jeweiligen Gegenwart.¹¹ Schmid fasst zusammen: „Das Alte Testament bezeugt nicht diskrete Punkte genialischer Gotteskontakte, sondern ist der literarische Niederschlag des auslegenden Umgangs mit Schrift und Erfahrung, im wesentlichen aus der resultativen Perspektive des nach-

7 BARTH, KARL, Die kirchliche Dogmatik, Bd. III/3, Zollikon-Zürich 1950, 27.

8 Vgl. GERTZ, JAN CHRISTIAN, Altes Testament. Schriftauslegung in alttestamentlicher Perspektive, in: NÜSSEL, FRIEDERIKE (Hg.), Schriftauslegung (ThTh 8), Tübingen 2014, 17–31, 25.

9 RAD, GERHARD VON, Theologie des Alten Testaments. Bd. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels (EETH 1), München 1965, 14.

10 SCHMID, Deutungen, 248.

11 Vgl. GERTZ, Schriftauslegung, 23.