

HERMANN SPIECKERMANN

Gottvater
Religionsgeschichte und Altes Testament
(Vortrag in der Plenarsitzung am 27. April 2007)

Geboren (1950) und aufgewachsen in Dortmund, habe ich nach drei anfänglichen Semestern in Münster meinen akademischen Ort in Göttingen gefunden. Hier habe ich Theologie und Altorientalistik studiert, bin im Alten Testament promoviert worden und habe mich in demselben Fach habilitiert. Meine Lehrer, denen ich viel verdanke, sind alle Mitglieder dieser Akademie. Ich nenne die Namen Lothar Peritt und Riekele Borger, Rudolf Smend und Eduard Lohse.



Hermann Spieckermann, Professor für Altes Testament an der Georg-August-Universität Göttingen, O. Mitglied der Göttinger Akademie seit 2002

Eine erste Professur in Zürich für Altes Testament und altorientalische Religionsgeschichte und eine weitere unter demselben Namen in Hamburg haben mir ein elfjähriges Intermezzo extra muros beschert. Im Jahre 1999 bin ich als Nachfolger von Rudolf Smend nach Göttingen zurückgekehrt. Neben der heute üblichen Projektarbeit bestehen meine größeren wissenschaftlichen Vorhaben in einer Biblischen Gotteslehre (zusammen mit Reinhard Feldmeier) und einem dreibändigen Psalmenkommentar. Die altorientalische Religionsgeschichte, mittlerweile um das Zeitalter des Hellenismus erweitert, ist meine Liebhaberei geblieben.

Zum Thema. Reinhard Feldmeier und ich haben für unsere aufeinander abgestimmten Vorstellungsvorträge den Titel „Gottvater“ gewählt, weil in beiden Testamenten der christlichen Bibel das Vater-Sohn-Verhältnis eine spezifische theologische Kontur hat, die Altes und Neues Testament eng zusammenbindet und sie zugleich gegenüber den jeweils wichtigen religionsgeschichtlichen Kontexten auf Distanz bringt. Dies soll im Folgenden deutlich werden.

Das Alte Testament ist gegenüber der Anrede Gottes als Vater zurückhaltend. Den weit über 6000 Belegen für Gottes Eigennamen Jhwh stehen im Alten Testament rund ein Dutzend Belege für den Gebrauch des Vaternamens gegenüber. Diese geringe Frequenz scheint mit dem reichen Gebrauch dieser Vorstellung in den Religionen des Alten Orients in Zusammenhang zu stehen. In der sumerisch-akkadischen Literatur Mesopotamiens wird das Epitheton „Vater“ seit dem dritten Jahrtausend besonders einigen Hochgöttern zuteil: dem Himmelsgott An(u) und Enlil, dem Herrn des Landes. Beide erhalten das Epitheton „Vater der Götter“. Die doppelte Verwendung des Epithetons zeigt, welche große Bedeutung die Vorstellung der Theogonie in den ursprünglich regional unterschiedlichen, sekundär harmonisierten Panthea Mesopotamiens gehabt hat. Ähnliches ließe sich für den summus deus El in der altsyrisch-kanaanäischen Religion zeigen. Obwohl das Alte Testament ein nicht unbeträchtliches Reservoir an übereinstimmenden Vorstellungen mit den genannten Religionen teilt, hat die Anrede Gottes als Vater aus diesen Kulturkreisen keinen Eingang in die Literatur des alten Israel und des Judentums gefunden.

Anders sehen die Verhältnisse in Ägypten aus. Hier hat in der Zeit des Neuen Reiches, also in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends, das Verhältnis des Reichsgottes Amun zu dem regierenden Pharao in Gestalt des Vater-Sohn-Verhältnisses besondere Bedeutung gehabt. Die Zeugung des Thronfolgers kennt als agierende Personen den Reichsgott höchstpersönlich und die Gattin des Pharao. Die Gottessohnschaft des auf diese Weise gezeugten Thronfolgers gewährt dem künftigen Herrscher einen physisch vorgestellten, tatsächlich weit darüber hinausgehenden Anteil am Reichsgott Amun, dessen Herrschaft der Pharao für die Ägypter verkörpert. Stabilität und Wohlfahrt des Landes sind unabdingbar mit dieser engen Vater-Sohn-Liaison verbunden.

Ägypten ist mit hoher Wahrscheinlichkeit die spendende Kultur, aus der Israel die Vorstellung von Gott als Vater in die eigene Tradition aufgenommen hat, weil in dem Verhältnis Amun – Pharao der theologische Aspekt, der später im Alten Testament Erwählung genannt werden wird, wahrscheinlich besonders evident ist. Auch in Israel geht es bei dem Gebrauch der Vateranrede für Gott in den ältesten Traditionen um das Verhältnis Gottes zum König. So ist es in der vorexilischen Nathanweissagung in 2 Sam 7 bezeugt, die in der vorliegenden Fassung in nachexilischer, königloser Zeit bearbeitet worden ist. Es ist aber noch ein älterer Kern zu erkennen, der enge Beziehungen zur vorexilischen Königstheologie hat. Gott selbst tut David durch den Hofpropheten Nathan kund: „Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein. . . . (16) Fest soll dein Haus sein und dein Kö-

nigtum vor dir bis in Ewigkeit, und dein Thron soll fest gegründet sein bis in Ewigkeit“ (2 Sam 7,14.16). Die Dynastiezusage bildet den Kern der ältesten erreichbaren Fassung der Nathanweissagung. Das beneficium der Vater-Sohn-Relation gewinnt für den Davididen in der Zusage ewiger Herrschaft Gestalt. Der König auf dem Davidsthron herrscht in der Sphäre des Gottvaters und partizipiert – nicht als Mensch, der er bleibt, sondern als Repräsentant der Dynastie – an Gottes Ewigkeit. Daß dieser Vorstellung von Ewigkeit auch der Aspekt ewiger Dauer eignet, ist wahrscheinlich. Aber er ist gegenüber der Partizipation an Gottes Ewigkeit akzidentiell. Anders wäre nicht zu erklären, daß die geschichtliche Erfahrung des Endes der Dynastie die Prädikation ihrer Ewigkeit nicht tangiert hat.

Die Liaison von Thron und Altar in der vorexilischen Königstheologie hat bis 587/6 v. Chr. gewährt. Dann ist die davidische Dynastie zusammen mit Tempel, Stadt Jerusalem, Königreich Juda und seinem Volk in den Strudel babylonischer Verwüstung geraten. Die Königstheologie ist angesichts des zerstörten Tempels und des Verlust der davidischen Dynastie von einer tiefen Krise erschüttert worden. Dies ist in Texten der exilischen und der nachexilischen Zeit dokumentiert. Aus der Krise ist das Judentum in seiner Form als weltweite Diaspora hervorgegangen, deren geistiges und religiöses Zentrum Jerusalem geblieben ist. Zugleich hat die Katastrophe von 587/6 als Urdatum jüdischen Selbstverständnisses prägende Kraft behalten. Krisentexte der folgenden Jahrhunderte haben sich an dieser Katastrophe orientiert und jede weitere Existenzbedrohung des jüdischen Volkes in diesem Horizont verstanden. Auf den Trümmern des Tempels und der davidischen Dynastie wuchs eine Theologie, die auf die Vater-Sohn-Relation von Gott und Davididem nicht verzichten konnte, obwohl die Dynastie als politische Realität ein für allemal der Vergangenheit angehörte.

Dafür ist Ps 89 ein Beispiel. Der Text beginnt wie ein Hymnus, eine tückische Camouflage, denn der Verfasser hat etwas ganz anderes im Sinn. Er macht Gottes Verheißungen an David in deutlicher Anlehnung an 2 Sam 7 groß, um ihnen die schneidende Anklage entgegenzusetzen, daß Gott wortbrüchig geworden sei.

Ich habe David, meinen Knecht, gefunden,
mit meinem heiligen Öl ihn gesalbt.
Er wird mich anrufen: Mein Vater bist du,
mein Gott und der Fels meiner Rettung.
Ich aber will ihn zum Erstgeborenen machen,
zum Höchsten unter den Königen der Erde.
Aber du hast verstoßen, verworfen,
zürnst gegen deinen Gesalbten.
Widerrufen hast du den Bund mit deinem Knecht,

zu Boden geworfen, entweiht sein Diadem.
 Du hast alle seine Mauern eingerissen,
 seine Festungen in Trümmer gelegt.
 Du hast seinem Glanz ein Ende gemacht
 und seinen Thron zu Boden gestürzt.
 (Ps 89,21.27–28.39–41.45)

Man könnte denken, daß Ps 89 ein Text aus der Nähe zum Trauma des Zusammenbruchs im Jahre 587/6 sei. Doch dies ist kaum der Fall. Ps 89 stammt eher aus späterer Zeit. Die scharfe Anklage Gottes wegen der „Davidlüge“ mag ein Motiv aus exilischer Zeit aufnehmen, aber nun ist für den nicht mehr existenten Vertreter der Daviddynastie ein Ersatz gefunden worden: das zerstreute jüdische Volk, das die Katastrophe überlebt hat und jetzt bittere Vorwürfe gegen Gott richtet, weil es als Nachfolger Davids noch immer auf die Erfüllung der Verheißungen wartet. In diesem Zusammenhang wird auch die überkommene Vater-Sohn-Relation in ein neues Licht gestellt. In Ps 89,27 verheißt Gott dem „David“, in dem sich die königlosen Knechte Gottes bergen, daß er ihn als Vater anrufen wird; der Vatername wird durch die beiden Epitheta „mein Gott und Fels meiner Rettung“ erläutert. „David“ wird Gottvater also in der Not anrufen, nicht aus irdischer Machtfülle. In Ps 89 und in seinem Gefolge auch in Jes 63,7–64,11 drängt sich der Eindruck auf, daß der nachexilische „David“, die jüdische Diaspora, gerade aus der Erfahrung der Ohnmacht heraus von dem Gottvater Rettung und Erlösung erhofft.

Blick vom Himmel und schau
 von deiner heiligen und prächtigen Wohnung.
 Wo sind dein Eifer und deine Heldentaten? . . .
 Denn du bist unser Vater.
 Denn Abraham kennt uns nicht, und Israel weiß nicht um uns.
 Du, HERR, bist unser Vater,
 unser Erlöser ist von Ewigkeit her dein Name.
 Wir sind solche geworden, über die du von Ewigkeit her nicht geherrscht hast,
 über die dein Name nicht ausgerufen wurde.
 Ach, daß du den Himmel zerrissest, herabstiegest.
 Jetzt aber, HERR, unser Vater bist du.
 Siehe! Schau doch! Dein Volk sind wir alle.
 Kannst du dich bei alledem zurückhalten, HERR,
 schweigen und uns so sehr erniedrigen?
 (Jes 63,15–16.19; 64,7–8.11)

Dieser Psalm hält die Tarnung bei weitem nicht so lange durch wie Ps 89. Wieder ist es der Vater, von dem Rettung erwartet wird. Er ist nicht

mehr „mein Vater“, sondern er ist „unser Vater“. Sie nennen sich Knechte (Jes 63,17) und „dein (heiliges) Volk“ (63,14.18; 64,8). Die Knechte wollen Gott gerade nicht im Himmel wissen (vgl. Ps 2,4), sondern erbarmend nah, eben als „unseren Vater“, „unseren Erlöser“. Es darf nichts zwischen Gott und seinem leidenden Volk stehen. Nicht einmal Abraham und Israel (= Jakob) taugen als Mittler (63,16). Der alte Himmel trennt. Gott soll ihn zerreißen, auf daß Rettung geschehe.

Dreimal wird Gott in dieser Absicht als „unser Vater“ benannt. Das erniedrigte Volk klagt an und bittet inständig. Gott soll seine Gnade und Barmherzigkeit in Taten der Gnade und der Barmherzigkeit konkret werden lassen. Dieser Psalm ist das „Unservater“ des Alten Testaments. Das verzweifelte Volk will Gott als „unseren Vater“, nicht einen Vater als Überfigur in der Ferne, der ein himmlisches Verhältnis zu seinem Königssohn unterhält, sondern einen Vater in der Nähe, „unseren Vater“, „unseren Erlöser“ (Jes 63,16). In dieser Zeit – ungefähr im 4. Jahrhundert v. Chr. – gehört mit dem Epitheton „Erlöser“ die Bezugnahme auf den Exodus zusammen (vgl. auch Ex 15,13). Der Exodus der Glaubensgeschichte Israels kann zum Grund neuer Hoffnung werden. Die einst und die dereinst Erlösten wissen sich als zeitübergreifende Gemeinschaft des Gottes, der seine Macht nicht in der Bestätigung irdischer Herrschaft, sondern in der Rettung der Seinen erweist. Ein neues Verständnis von Macht scheint auf. In einer Zeit, in der Gottes Machterweis in irdischer Herrschaft undeutlich geworden ist, haben Beter das alttestamentliche „Unservater“ formuliert, um erlittene Gottesferne in der Vorstellung des erbarmungsvoll rettenden Vaters zu überwinden.

Dieser Versuch ist im Alten Testament selten geblieben. Der vom erbarmenden Gottvater zerrissene, alte Himmel und die Erschaffung des neuen Himmels sind nicht zur Erfahrung des in der antiken Welt zerstreuten Judentums geworden. Die jüngste jüdische Stimme vor der Zeitenwende, die um ein besonderes Vater-Sohn-Verhältnis zu Gott weiß, stammt aus dem hellenistischen Judentum, der Sapientia Salomonis. Unter Voraussetzung der Kollektivierung des davidischen Königs und des Gottesknechts aus Jes 53 kann nun jeder Gerechte unter den Juden in einem besonderen Vater-Sohn-Verhältnis stehen. Dies führt allerdings in die Leidensgeschichte. Es sind die Gottlosen, die den Gerechten wegen seines Vater-Sohn-Verhältnisses und seines untadeligen Lebenswandels anfeinden und quälen. Das zweite Kapitel der Sapientia Salomonis gibt in einer Rede der Gottlosen darüber Aufschluß:

Laßt uns dem Gerechten aufbauern. Er ist uns unbequem und steht unserem Tun im Wege.

Er wirft uns Vergehen gegen das Gesetz vor.

Er rühmt sich, die Erkenntnis Gottes zu besitzen, und nennt sich einen Knecht des HERRN.

Er ist unserer Gesinnung ein lebendiger Vorwurf, schon sein Anblick ist uns lästig.

Als falsche Münze gelten wir ihm; von unseren Wegen hält er sich fern wie von Unrat.

Das Ende der Gerechten preist er glücklich und prahlt, Gott sei sein Vater.

Wir wollen sehen, ob seine Worte wahr sind, und prüfen, wie es mit ihm ausgeht.

Ist der Gerechte wirklich Sohn Gottes, dann nimmt er sich seiner an.

Roh und grausam wollen wir mit ihm verfahren, um seine Sanftmut kennenzulernen

...

Zu einem ehrlosen Tode wollen wir ihn verurteilen.

(Sap 2,12–14.16–20)

In der Sapientia Salomonis wird das Vater-Sohn-Verhältnis des Gerechten eng mit der Leidensthematik verknüpft. Die Verhöhnung dieses Verhältnisses durch die Gottlosen hat für die Juden paradigmatischen Charakter. Die Gerechten unter ihnen gehen auf Erden einen Leidensweg gerade wegen ihrer besonderen Gottesbeziehung. Diese ist indessen schon jetzt von großer Hoffnung bestimmt; sie ist, wie die Sapientia sagt, „voll Unsterblichkeit“ (3,4).

Somit umspannt das Alte Testament in der Vater-Sohn-Relation das Gott-König-Verhältnis der vorexilischen Zeit und das Gott-Volk-Verhältnis bzw. das Verhältnis Gottes zu den jüdischen Gerechten der nachexilischen Zeit. Gott als Vater ist der Gott erfahrener Nähe und erlittener Ferne, die durch väterliches Erbarmen überwunden werden soll. Welche theologischen Potentiale darüber hinaus in dieser Spannweite des alttestamentlichen Vater-Sohn-Verhältnisses mit der bereits anklingenden Neubestimmung von göttlicher Macht bereit liegen, wird das Neue Testament zeigen.