

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Heller, Birgit

Title: "Vom Leiden Gottes nach Jeremia"

Published in: Bibel und Liturgie: ... in kulturellen Räumen.
Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk; Düsseldorf: Patmos-
Verl.; Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk

Volume: 58 (1)

Year: 1985

Pages: 3 – 8

ISSN: 0006-064X

The article is used with permission of [Österr. Kath. Bibelwerk](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Vom Leiden Gottes nach Jeremia¹

Die uralte Frage nach dem Sinn des Leidens, die bei Ijob Ausdruck einer tiefen Erschütterung seines Gottesglaubens war, stellt sich nach Auschwitz in verschärfter Radikalität. Der Versuch, in Auschwitz das Golgota unserer Tage zu erkennen, könnte uns zu leicht zur Hand sein². Der Tod von sechs Millionen Menschen läßt sich nicht so leicht einordnen und es bliebe immer noch die Frage, wo in Auschwitz Auferstehung sei. So wie es für Ijob keine rational befriedigende Antwort geben kann, wirkt auch hier jede Erklärung hohl und vermessen. Kein Denkschema vermag als Antwort zu dienen, aber vielleicht kann eine bestimmte Gottesoffenbarung die Bewältigung menschlichen Leidens ermöglichen. Gott selbst ist vom Leiden zutiefst betroffen, er ist kein Henker und kein Zuschauer. „Gott ist auf der Seite der Opfer, er wird gehängt³.“ Der leidende Gott entläßt uns allerdings nicht aus der Verantwortung zur Mitmenschlichkeit, sondern ruft uns in sie hinein.

Der leidende Gott — ist das nicht eine anthropomorphe und letztlich bedeutungslose Redeweise, wenn damit nicht ausdrücklich auf Jesus Christus Bezug genommen wird?

Gottes Gestalt ist in der Bibel anthropomorph, sein emotionales Leben anthropopath dargestellt. Anthropomorphismus ist die Anpassung Gottes in seiner Offenbarung an die Existenzweise des Menschen, so lautet die theologische Standarderklärung. Die anthropomorphe Rede von Gott ist daher eine uneigentliche und unzulängliche Redeweise. Die Tatsache, daß Christi Geburt der größte und bedeutungsvollste Anthropomorphismus ist⁴, müßte allerdings zu denken geben. Die biblischen Texte bezeugen die Offenbarung des „Eingehens Gottes in die Welt“ als einen „Prozeß“, der in der Geburt Jesu und in seinem Tod sein unüberbietbares Ziel erreicht hat. Aber auch das AT kennt nur einen Gott, der voll und ganz das Leben seiner Geschöpfe mitlebt. Die biblische Rede von Gottes Menschengestaltigkeit ist Inhalt der Gotteserkenntnis Israels.

Das Anthropomorphismusproblem spitzt sich zu auf die Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes. Ist Gott wirklich, wie so oft behauptet, „a-pathisch“, d. h. Leidens- und leidenschaftslos? Es war A. Heschel⁵, der im Rahmen der prophetischen Verkündigung als erster vom „pathetischen“ Gott sprach. Ein bestimmtes Pathos, nämlich das Leiden, ist als Spezifikum jeremianischer Verkündigung anzusehen. Die rabbinische Theologie gelangt ausgehend von einzelnen Versen Jeremias häufig zur Reflexion über Gottes Klage und Trauer⁶. Als Beispiel sei eine Stelle angeführt, in der Gottes Weinen über Israels Exil mit dem Weinen eines Weisen über den Tod seiner beiden Söhne verglichen wird.

„Ich beweine des tags und des nachts die Erschlagenen der Tochter meines Volkes‘ (Jer 8,23):

Wer weint? Wenn man so sagen kann, der Heilige, gepriesen sei Er. Das gleicht einem Weisen, der zwei Söhne hatte. Am Morgen brachte er sie ins Schulhaus, am Abend brachte er sie ins Gasthaus. Nach einiger Zeit starben sie ihm beide. Da ging er am Morgen ins Schulhaus und weinte, und am Abend ging er ins Gasthaus und weinte. Ebenso (war es), als Zion und Jerusalem zerstört wurden: Der Heilige, gepriesen sei Er, ging am Morgen nach Zion und suchte dort einen Menschen von Israel und fand gar niemanden, und am Abend ging er nach Jerusalem und suchte dort einen Menschen von Israel und fand gar niemanden. Deshalb heißt es: ‚Ich beweine des tags und des nachts die Erschlagenen der Tochter meines Volkes‘ (Jer 8,23)⁷.“

Jahwes Passion für Israel

Im folgenden sollen die wichtigsten Aussagen über Gottes Leid im Jeremiabuch an Hand exemplarischer Texte dargestellt werden. Allen untersuchten Stellen⁸ ist es gemeinsam, daß Gottes Leid „relational“ zu verstehen ist. Das heißt: Gott leidet, weil er sich an Israel gebunden hat, weil er in eine Beziehung zu Israel getreten ist. Gott kann Israels Verhalten nicht unbeteiligt und objektiv zur Kenntnis nehmen. Er wird dadurch beleidigt — *„Ich mache sie satt, doch sie brachen die Ehe“* (5,7). Er wird dadurch enttäuscht — *„Denn ich dachte, du würdest mich ‚mein Vater‘ nennen und dich nicht von mir abwenden“* (3,19). Er wird dadurch verletzt — *„Laß dich warnen Jerusalem, sonst reiße ich meine Seele von dir los“* (6,8). Selbst das durch Israels Fehlverhalten heraufbeschworene Gericht wird nochmals zum Anlaß einer starken emotionalen Bewegung Gottes, die in Schilderungen eines überwältigenden Mit-leidens zum Ausdruck kommt.

Die Grenzen zwischen „eigenem“ Leid und Mit-leid sind oft fließend, Leid und Mitleid sind schwer voneinander zu trennen. Die Gottesklage Jer 12,7—13, deren Hintergrund wahrscheinlich ein räuberischer Einfall verschiedener Nachbarvölker Israels um 600 bildet, läßt die enge Verbindung von Leid und Mitleid klar erkennen. Gott ist zutiefst betroffen: *„Ich verlasse mein Haus, ich verstoße mein Erbteil. Meinen Herzensliebbling gebe ich preis in die Hand seiner Feinde“* (V.7). Der Terminus „verlassen“ betrifft in erster Linie Gott, denn er ist es, der nun kein Haus mehr besitzt und heimatlos ist⁹. Gott verstößt sein Erbteil womit die besondere Beziehung zwischen Jahwe und Israel angesprochen wird, unter Schmerzen, denn jene tiefe Bindung läßt sich nur gewaltsam aufgeben. Er selbst liefert Israel den Feinden aus. Was das für Gott bedeuten mag, wird mit dem Ausdruck „Herzensliebbling“ verdeutlicht. Gott gibt das, was er am liebsten hat, der Vernichtung preis. Sein Schmerz äußert sich doppelt: einerseits über die eigene Verlassenheit, andererseits über die Preisgabe des geliebten Volkes. Wenn Gott sich so verhält, dann, weil Israel sich ihm gegenüber benahm *„wie ein Löwe im Wald“* (V.8). In Jer 5,6 ist der „Löwe des Waldes“ ein Bild für den Feind, der Israels Vernichtung zum Ziel hat. Gott fühlt sich von Israel wie ein Todfeind behandelt. Der Anblick des zerstörten Landes bewegt Gott dann zu einer trostlosen Klage: *„Viele Hirten haben meinen Weinberg zerstört, mein Feld zertreten, mein kostbares Feld zur öden Wüste gemacht“* (V.10). Die starke Betroffenheit Gottes wird durch die dreimalige Hervorhebung des Besitzes („mein“) betont. Das ganze Land ist verödet und man spürt förmlich die Leere, Öde und Dunkelheit, die Gott ergriffen haben. *„Doch keiner nimmt sich das zu Herzen“* (V.11) — niemand hat Mitleid mit dem verwüsteten Land, außer Gott selbst.

Jer 10,19f. ist Teil eines Drohwortes, das vermutlich in die Zeit des nahenden Exils hingesprochen wurde. Die Verse beschreiben Gottes Leiden an einem hoffnungslosen Zustand, den er nicht ändern kann. Sein Zustand bewegt Gott zu einem Weheruf über sich selbst: *„Weh mir wegen meines Zusammenbruchs!“* Gottes Verfassung wird mit demselben Wort beschrieben, das auch die Not des Volkes wiedergibt: Zusammenbruch¹⁰. Eigentlich ist die Situation paradox, denn Gott selbst ist die Ursache seines eigenen Zusammenbruchs. Nach V. 18 wirft er sein Volk aus dem Land hinaus, was er bisher noch nie getan hat. So könnte man lesen: Weh mir, daß ich nicht konsequent genug bin, meinen Zorn durchzuhalten und mich vom Schmerz hinreißen lasse. Der Grund für Gottes plötzliche Bewegung wird sofort angegeben. Er hat sich getäuscht, wenn er dachte: *„Ach das ist nur eine Krankheit, die ich tragen kann“*. Plötzlich muß er erkennen: *„Unheilbar ist meine Wunde!“* (V.19). Woran Gott so leidet sind Heimatlosigkeit und Verlassenheit: Deshalb klagt Gott: *„Mein Zelt ist zerstört und meine Zeltstricke sind zerrissen. Meine Kinder haben mich verlassen und sind nicht mehr“* (V.20). Auffallend: Die Menschen, die er so

schwer heimsuchen muß, werden immer noch „meine Kinder“ genannt. Diese Bezeichnung läßt an einen verlassenem Vater denken. Das Zelt Gottes — vielleicht ist damit Jerusalem gemeint — ist vernichtet und Gott empfindet die Situation als unabänderlich, denn *niemand spannt mein Zelt wieder aus und richtet meine Zeltdecken wieder auf*“ (V. 20). Die Klage ist wie Jer 9,1f. in erster Linie vom Schmerz Gottes über sein eigenes Los geprägt. Er ist ohne Bleibe und was noch schlimmer ist: die, die ihm Heimat ermöglichen, haben ihn verlassen und sind nicht mehr. Welch ein Kontrast zu V. 18, wo Gott Israel aus dem Land „hinausschleudert“! V. 20 beschreibt denselben Sachverhalt; aber nun ist Gott der Betroffene und als Vereinsamter in der schwächeren Position. Gottes Leid ist unerträglich, weil es hoffnungslos ist.

Das zweite Kapitel des Jeremiabuches, das zur frühesten Verkündigung des Propheten zählt, zeigt Ähnlichkeiten mit einem Gerichtsverfahren. Sein Hauptthema ist der Vorwurf der Fremdgötterverehrung, gleichbedeutend mit dem Treuebruch des Volks und Abfall von Jahwe. Die Anklageformulierung Gottes findet sich in Jer 2,10—13. Die Imperativfolge in V. 10 (geht, seht, schickt, forscht) deutet eine ungeheure Bewegung an — Gott ist in diesem Prozeß kein unbeteiligter, unparteiischer Zuschauer, sondern tief betroffen. Die Frage: *„Hat je ein Volk Götter vertauscht?“* (V. 11) bringt die Beispiellosigkeit der Handlungsweise Israels zum Ausdruck. In der trockenen Feststellung *„dabei sind sie (die Götzen) gar keine Götter“* (V. 11) schwingt die Unverständlichkeit des Verhaltens Israels mit. Diese Unverständlichkeit ist hier die Ursache eines quälenden Schmerzes. Israel hat etwas getan, das an Wahnsinn grenzt. Es hat Jahwe, der bei Israel immer noch von „seinem Volk“ spricht, nicht nur die Treue gebrochen, sondern ihn wie etwas Kostbares gegen Unnützes eingewechselt: *„Mein Volk hat seine Herrlichkeit vertauscht gegen einen, der nichts vermag“* (V. 11). Die mühsam unterdrückten Gefühle brechen im folgenden Vers mit aller Wucht hervor. Die Himmel werden als Richter und Zeugen angerufen und sollen die Reaktionen zeigen, die Jahwe als dem unmittelbar Betroffenen zukommen, nämlich Entsetzen und Schauern. Das ganze verletzte Staunen und Nicht-Verstehen-Können Gottes konzentriert sich schließlich in den Worten: *„Mich hat es (das Volk) verlassen, die Quelle lebendigen Wassers“* (V. 13). In einem wasserarmen Land ist Wasser eines der kostbarsten und teuersten Güter, da erst das Wasser den Fortbestand des Lebens ermöglicht. Gott als Quelle lebendigen Wassers ist Spender und Erhalter des Lebens schlechthin. Israel hat diese Quelle aufgegeben, *„um sich rissige Zisternen zu graben, rissige Zisternen, die das Wasser nicht halten“* (V. 13). Die schmerzliche Enttäuschung Gottes über sein Volk, das ihn zurückgestoßen hat, wird in dem Vergleich Quelle — Zisterne spürbar.

Jer 2,31f. ist Teil der Verteidigungsrede Gottes (2,29—35). Jahwe befindet sich in der Position des Angeklagten. Fast scheint es, als wüßte er sich nicht mehr zu helfen. Angesichts des Verhaltens seines Volkes sieht er sich zu der Frage gezwungen: *„Bin ich denn für Israel eine Wüste geworden oder ein finsternes Land?“* (V. 31). Wüste, das bedeutet Unfruchtbarkeit, Unwegsamkeit, Verlassenheit. All diese Aspekte lassen Gott als den ärgsten Lebensfeind erscheinen. Israel meidet ihn, den Lebensspender, wie eine Gefahr. Gott ist wie ein finsternes Land, in dem man angstvoll umherirrt. Diese absurde Aussage, die wie Hohn klingt, läßt die verletzten Gefühle Gottes erahnen.

Wie widersinnig dieses Benehmen ist, zeigt das folgende Bild: *„Vergißt denn ein Mädchen seinen Schmuck, eine Braut ihren Gürtel?“* (V. 32). Die Vergleiche verdeutlichen, daß Gott seinem Volk nichts mehr bedeutet. Der Brautschmuck, der noch heute von den Frauen im Mittleren Osten ständig getragen wird, war stets unveräußerliches Sondergut der Frau. Der Vergleich Jahwes mit dem Brautschmuck weist so auf die ungeheure Nähe zwischen Gott und Volk hin. *„Mein Volk aber hat mich vergessen seit ungezählten Tagen“* (V. 32) — bei der zuvor angedeuteten Stärke der Beziehung scheint dieser Vorwurf fast

unglaublich. An die Stelle der Wertschätzung des Schmuckes, der von seiner Trägerin sicher wie ihr Augapfel gehütet wird, ist die Mißachtung getreten, die man der lebensfeindlichen Wüste entgegenbringt. Aus dem Kontrastbild spricht unverkennbarer Schmerz über das Volk, das Gott schon „ungezählte Tage“ vergessen hat.

Kapitel drei schließt an die Gedanken des vorangegangenen Kapitels an und ist ebenfalls in die Anfangszeit der jeremianischen Verkündigung zu datieren. Der ganze Text ist gekennzeichnet durch das *Ringens* Gottes um die Umkehr des treulosen Volkes. Dabei wechseln die Bilder von der treulosen Ehefrau und den abtrünnigen Kindern ständig miteinander.

Welch bittere Enttäuschung spricht aus den Worten: „*Denn ich dachte, du würdest mich ‚mein Vater‘ nennen und dich nicht abwenden von mir*“ (3,19). Gott wollte nur das Beste für Israel, schenkte ihm eine einmalige Stellung und ein herrliches Land. Als billigen Dank erhoffte er sich, „Vater“ genannt zu werden. Das AT ist in der Verwendung der Vaterbezeichnung für Jahwe sehr zurückhaltend. „Vater“ wird erstmalig bei Jeremia im Sinne der liebevollen Zuwendung Gottes gebraucht. Durch die beschränkte Verwendung gewinnt der eben zitierte Text an Gewicht. Gottes Vatersein ist bei Jeremia nicht mit Herrschaft und Autorität verbunden, vielmehr wird damit auf die innige Beziehung zwischen Gott und Israel hingewiesen. Dieser Titel beinhaltet im Grunde weniger einen Anspruch als eine neue Verpflichtung Gottes. Vatersein verpflichtet zu Hilfe, Trost und Fürsorge. Gott nimmt sein Vatersein ernst. Er hat alles geschenkt und wünscht fast nichts für sich. Fast verschämt klingt dieses: „*Ich dachte, du würdest mich ‚mein Vater‘ nennen*“. Israel aber hat sich abgewendet. Jahwe ist ein Verlassener. Gott macht eine bittere Erfahrung: er ist nicht angekommen, wurde abgewiesen und zurückgestoßen trotz seiner Güte und seines Angebotes, Israel wie einen Sohn zu behandeln. Gottes Liebe geht in die Leere und bleibt unbeantwortet. Israel kehrt mit seinem Verhalten alle Maßstäbe um: eigentlich müßte der Ohnmächtige darunter leiden, vom Mächtigen verlassen zu werden, während es für den Mächtigen keine Rolle spielen dürfte. Für Gott aber spielt es eine Rolle: durch seine Liebe ist er verletzbar geworden.

Ein überwältigendes Mit-leid führt Gott aus der Einsamkeit seines Schmerzes. Gottes Mitleid kommt zum Ausdruck im Bild vom mitleidenden Arzt, der die Ursache der Krankheit heilen will: „*Kehrt um, abtrünnige Kinder, ich will eure Krankheiten heilen*“ (3,22). Das Mit-leiden wird greifbar in Jer 6,26, wo sich Gott mit dem leidenden und trauernden Volk identifiziert: „*denn plötzlich ist der Verwüster über uns gekommen*“ und es ist unüberhörbar in Jer 31,20. Dieser Vers ist Teil eines Gedichtes aus der Spätzeit des Königs Joschija, also etwa um 620 v. Chr. entstanden. Die zentrale Thematik dieses Gedichtes bildet die neue Heilszuwendung zum ehemaligen Nordreich Israel (Ephraim). Ephraim ist nicht nur irgendein Sohn Gottes, sondern Gott so wertvoll, daß Gott selbst über die Stärke seiner Vatergefühle erstaunt ist: „*Ist mir denn Ephraim ein teurer Sohn oder ein Lieblingskind?*“ Sein eigenes Verhalten erscheint Gott fragwürdig. Wann immer er „*gegen ihn redet*“, sich von ihm abwendet, muß er doch wieder seiner gedenken. Die Folge dieses „Gedenkens“ ist ein Gemütsaufruhr Gottes, der jedes stoischen Ideales spottet: „*Deshalb braust mein Inneres ihm entgegen, ich muß mich seiner erbarmen*“. Gottes Inneres gerät in Bewegung, in eine Bewegung, die schmerzhaft sein muß wie die parallele Verwendung von „brausen, toben“ und „sich winden“ im Sinne des Geburtsschmerzes in Jer 4,19 verdeutlicht. Gott wird von den Gefühlen zu seinem Sohn überwältigt. Da die starke innere Bewegung unmittelbar zu Gottes Erbarmen führt, ist dieser Schmerz von Liebe kaum zu unterscheiden. Man könnte, um dieses Miteinander von Schmerz und Liebe zu erfassen, mit Kitamori¹¹ von einer im Schmerz begründeten Liebe Gottes sprechen.

Gottes Mit-leiden entzündet sich an der Not des Volkes. Jer 4 entfaltet das über Israel hereinbrechende Strafgericht. Plötzlich zerreißt ein Aufschrei die scheinbar ruhig und besonnen argumentierende Gottesrede: „*Mein Inneres! Mein Inneres! Ich winde mich!*“ (V. 19). Die folgenden Verse klingen wie der Ausbruch eines zurückgehaltenen Schmerzes, der ins Unermeßliche anschwillt. Der Terminus „sich winden“ ist Ausdruck der Geburtswehen. Beschrieben werden soll also das überfallartige Ergriffenwerden, eine unwillkürliche, krampfartige Bewegung, die willentlich nicht beeinflussbar ist. Das Bild bestimmt auch 4,31: „*Ja ich höre Geschrei wie von einer Frau in Wehen... das Schreien der Tochter Zion*“. Gott fühlt sich mit der „Tochter Zion“ nicht nur solidarisch, sondern erleidet diese Wehen selbst. Ein stärkerer Ausdruck des Mit-leidens ist wohl kaum denkbar. Die abgehackten Ausrufe in 4,19 lassen unwillkürlich an ein schmerzverzerrtes Gesicht denken, an ein völliges Erstarren aufgrund einer Bewegung, die mit Gewalt nach außen drängt und das Herz zu sprengen droht: „*Wände meines Herzens! Mein Herz tobt mir! Ich kann nicht schweigen!*“ Eine überstarke gefühlsmäßige Erregung zwingt Gott zum Sprechen. Das Entsetzen packt ihn und er kann nicht mehr schweigen. Den Grund für diesen unerträglich angespannten Zustand bildet ein Zusammenbruch, der Erschlagene, Hungernde und Umherirrende¹², Heimatlosigkeit und Einsamkeit zur Folge hat: „*Zusammenbruch über Zusammenbruch meldet man, ja verwüstet ist das ganze Land. Plötzlich sind verheert meine Zelte, im Augenblick meine Zeltdecken*“ (V.20). Gott ist gezwungen, sich selbst wehzutun. Er hat sich preisgegeben, beschränkt und verletztlich gemacht, denn er ist ja kein unbeteiligter Zuschauer: es geht um *seine* „Zelte“ und damit um *sein* „Volk“. Die Menschen, die er liebt, werden erschlagen; das Land, das seine Heimat, sein Erbteil¹³ ist, wird verwüstet. Das jähe Aufflammen des Schmerzes weicht schließlich einer resignativen, wehmütigen Stimmung: „*Denn verrückt ist mein Volk, mich kennen sie nicht*“ (V.22). *Wieder*¹⁴ steht Gott fassungslos dem Verhalten seines Volkes gegenüber.

Eine andere Art von Schmerz, zwar weniger heftig, dafür umso verzweifelter spricht aus Jer 14,17: „*Und du sollst zu ihnen dieses Wort sagen: Meine Augen strömen über von Tränen bei Tag und Nacht und dürfen sich nicht beruhigen, denn großer Zusammenbruch hat gebrochen die Jungfrau, die Tochter meines Volkes, eine völlig unheilbare Wunde*“. Für die rabbinische Exegese¹⁵ besitzt das Weinen in seiner betonten Unaufhörlichkeit einen übermenschlichen Charakter, da unaufhörliche Trauer für Menschen nicht möglich ist. Menschen müssen auch bei der größten Trauer irgendwann schlafen und essen. In der stärksten Vermenschlichung seiner Trauer hält Gott so sein übermenschliches Wesen durch. Die Lage, in der Gott sich befindet, scheint verzweifelt. Anlaß für diese Bekundung seines Leides ist die tödliche Wunde seines Volkes, eine Wunde, die niemand heilen kann¹⁶ außer ihm, also Gott, selbst¹⁷. Da Gott aber nicht helfen kann, ohne unglaubwürdig zu werden — das mehr als verdiente Gericht ist bereits im Gang¹⁸ —, so bleibt ihm nur die Trostlosigkeit einer unendlichen Trauer.

Das Jeremiabuch zeigt also: Gott leidet, weil er liebt. Sein Schmerz wird nicht als etwas Äußerliches, letztlich Wesensfremdes dargestellt, sondern durch Ausdrücke benannt, die Angst, Resignation und Verzweiflung signalisieren. Gott muß es sich gefallen lassen, daß Israel ihn verläßt, vergißt, sogar verstößt. Zwar wandelt sich seine verletzte Liebe in Zorn, der im Gericht gegen Israel hervorbricht. Aber die durch Gottes Zorn bedingte Not des Volkes und die Zerstörung des Landes veranlassen Gott zu Mitleid und Trauer. Gott leidet nicht nur durch, sondern auch mit seinem Volk. Letztlich erstickt Gottes Liebe jedoch nicht in Schmerz und Enttäuschung, sondern drängt immer wieder zur Umkehr und zwingt zum Erbarmen. In dieser grenzenlosen Liebe unterscheidet sich Gottes Schmerz vom Schmerz des Menschen. Gott läßt sich bis aufs innerste mit dem Menschen ein, er nimmt Schwäche und Ohnmacht in Kauf, aber seine verletzte Liebe wird nicht wie bei den

Menschen zu Haß und Rache, sondern bleibt unzerstörbar. Gottes Größe besteht nicht in irgendeiner vom Menschen unterschiedenen Erhabenheit seines Schmerzes, sondern in der Größe seiner Liebe und seines Erbarmens.

Menschengestaltigkeit Gottes und Inkarnation

Die Offenbarung vom Leiden Gottes illustriert die enge Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament. Es ist der gemeinsame Gott, in dem beide Testamente letztlich aufeinander bezogen sind. Denn der Gott des AT ist der Vater und Herr Jesu Christi, von dem das NT spricht. So bewirkt auch die Inkarnation keinen Bruch im Gottesbild, sondern steht in einem auffallenden Zusammenhang zu den alttestamentlichen Anthropomorphismen und Anthropopatismen Gottes. Sie zeigen die intensive Teilnahme Gottes an der Geschichte des Menschen und bringen das Partnersein Gottes zum Ausdruck. Daß Jahwe kein „unbewegter Bewegter“ ist, sondern sich mit den Menschen einläßt, wird durch die Inkarnation bestätigt. Das Leiden als ein Zug des alttestamentlichen Gottesbildes, zeigt in wahrscheinlich tiefstmöglicher Weise die Neigung Gottes zur Menschwerdung. Der Prophet, der häufig zum Träger göttlichen Leidens wird, ist als Gleichnis Gottes zu verstehen. Der alttestamentliche Gott in Menschengestalt ist die Ankündigung des *Deus incarnatus*¹⁹. Der Mensch aber, vor allem der Prophet des AT und hier besonders Jeremia, der sein Leben als Bild und Gleichnis Gottes erfährt, ist der Bote des Menschen Jesus.

-
- 1 Folgende Gedanken sind das theologische Ergebnis meiner gleich betitelten Diplomarbeit (Wien 1983). Einen Überblick über die Theologie des Schmerzes Gottes der letzten Jahrzehnte bietet E. JACOB, *Le Dieu souffrant, un thème théologique vétérotestamentaire*: ZAW 95 (1983) 1—8.
 - 2 Vgl. F.-W. MARQUARDT / A. FRIEDLANDER, *Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit Gottes. Gläubige Existenz nach Auschwitz*, München 1980, 33.
 - 3 Vgl. D. SÖLLE, *Leiden*, Stuttgart 1973, 181.
 - 4 Vgl. Diplomarbeit 11.
 - 5 A. HESCHEL, *Die Prophetie*, Krakov 1936.
 - 6 Vgl. P. KUHN, *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch)*. (AGJU 13) *Leiden* 1978.
 - 7 Vgl. KUHN 144. Zur hermeneutischen Grundlegung des Verständnisses dieser und anderer, im allgemeinen nicht als Gottesworte geltender Stellen vgl. Diplomarbeit 45—47. Selbst wenn für die meisten Kommentare in diesen Stellen das Pathos des Propheten, nicht aber Gottes Pathos, zum Ausdruck kommt, so bleibt doch Jeremia gerade als Leidender *Prophet* Gottes. In seiner prophetischen Funktion teilt Jeremia mit, was Gott selbst bewegt. In jedem Fall aber haben jene Worte vom Mitleiden auf der redaktionellen Ebene, also der Ebene des vorliegenden Schrifttextes, als Gottesworte zu gelten.
 - 8 Jer 2,2a, 3—3; 2,5; 2,10—13; 2,31f.; 3,12a*b; 3,19b; 3,22a; 5,7; 6,8; 6,26; 7,18b*—20; 12,7—13; 15,4f.; 31,20; 23,9; 4,19—22; 8,18—23; 9,1f.; 10,19f.; 14,17.
 - 9 Vgl. Jer 9,1.
 - 10 Vgl. Jer 8,21; 14,17; 30,12.15.
 - 11 Vgl. K. KITAMORI, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972, 159.
 - 12 Vgl. Jer 14,18.
 - 13 Vgl. Jer 12,7.
 - 14 Vgl. Jer 2,11.
 - 15 Vgl. KUHN 200f.
 - 16 Vgl. Jer 30,12f.
 - 17 Vgl. Jer 30,17.
 - 18 Vgl. Jer 15,1—4.
 - 19 Vgl. U. MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung (BHT 43)*, Tübingen 1971, 17.