

Gott, mehr liebend als strafend (Impulsreferat zum Tag des Judentums am 17.1.2014)

Susanne Plietzsch

Der Impuls für die Wahl dieses Themas in unserer Vorbereitungsgruppe war der Hinweis einer Studentin. Sie hatte beobachtet, dass oft auch ganz säkulare Leute denken, der christliche Gott sei liebvoll, der jüdische hingegen streng und strafend. Sicher sind Sie auch schon mit solchem „Wissen“ in Kontakt gekommen, ob nun im Religionsunterricht, in Predigten oder Büchern. Das Judentum erscheint dann meistens als Kontrastfolie zum Christentum – und im Christentum wird von den meisten nicht infrage gestellt, dass Gott liebvoll und vergebend ist.

Auch wenn die christliche Darstellung des Judentums heute sehr viel positiver und differenzierter ist, als noch vor einigen Jahrzehnten, sind die alten Muster sehr hartnäckig, besonders, wenn es kaum eine Möglichkeiten gibt, sich ein eigenes Bild zu machen. Dem will der Tag des Judentums entgegenwirken und ich möchte mit Ihnen ein paar Texte aus meinem Forschungsgebiet, der klassischen rabbinischen Literatur, anschauen – Texte, mit denen man auch leicht in aktuelle Diskurse hineinkommen kann.

Ich möchte vier Beispiele dafür anführen, dass die jüdischen Gelehrten in der Zeit des 3.-7. Jh., die Rabbinen, Gott viel eher als liebend denn als strafend ansahen: keineswegs als gleichgültig gegenüber dem Bösen, was Menschen tun können, aber so, dass seine liebevollen Qualitäten stärker als seine angebliche „pädagogische“ Konsequenz ist. Wir können uns vorstellen, dass wir mit diesen Gelehrten zusammensetzen und ein paar Texte diskutieren.

1. Die richtige Mischung (Genesis Rabba 12,15)

Das erste Beispiel stammt aus der rabbinischen Bibelauslegung, dem Midrasch, aus dem 5. Jh. u.Z. Es geht um das zweite Kapitel der Hebräischen Bibel:

- 2,1 *So wurden Himmel und Erde vollendet und ihr ganzes Gefüge.*
- 2 *Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, und er ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte.*
- 3 *Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte.*
- 4a *Das ist die Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde, als sie erschaffen wurden.*
- 4b ***Zur Zeit, als JHWH Gott Erde und Himmel machte,***
- 5 *gab es auf der Erde noch keine Feldsträucher und wuchsen noch keine Feldpflanzen; denn JHWH Gott hatte es auf die Erde noch nicht regnen lassen und es gab noch keinen Menschen, der den Ackerboden bestellte;*
- 6 *aber Feuchtigkeit stieg aus der Erde auf und tränkte die ganze Fläche des Ackerbodens.*
- 7 *Da formte JHWH Gott den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.*

Die rabbinischen Gelehrten beobachten etwas bei der Lektüre: Im Vers 4 stehen zwei Bezeichnungen für Gott – einerseits eben Gott (elohim) und andererseits wird der Gottesname JHWH, der im Judentum nie ausdrücklich genannt wird, hinzugefügt. In unseren Bibelübersetzungen wird dieses

Tetragramm in der Regel mit „Herr“ wiedergegeben und in der jüdischen Bibellektüre liest man dann „adonai“ – was „mein Herr“ im Plural bedeutet, also ein Plural majestatis.

Bevor wir in die konkrete Auslegung einsteigen, noch eine Vorinformation: Die Rabbinen gehen davon aus, dass diese beiden verschiedenen Gottesbezeichnungen auch verschiedene Eigenschaften Gottes anzeigen – wenn da „Gott“ steht, meint das einen hoheitsvollen und unerbittlichen Richter, und wenn da „adonai“ steht, erkennen sie eine sehr nahe Bezugsperson, die zu den verschiedensten Gefühlen fähig ist: zu Liebe und Mitgefühl, aber auch zu Eifersucht, Wut, Zorn usw. Deshalb ergibt sich aus den beiden nebeneinanderstehenden Gottesbezeichnungen im Bibeltext die Frage, warum das so ist. Was will die Tora damit ausdrücken? Der Midrasch gibt die folgende Deutung:

JHWH Gott (Gen 2,4b) – das ist einem König vergleichbar, der leere Trinkgefäße hatte. Der König sprach: „Wenn ich Heißes in sie hineingebe, zerspringen sie, Kaltes – dann ziehen sie sich zusammen (und zerspringen auch)!“ Was tat der König? Er mischte Heißes mit Kaltem, gab es in sie hinein und sie blieben bestehen.

So sagte auch der Heilige, der gesegnet ist: Wenn ich die Welt (nur) mit meiner Barmherzigkeit erschaffe, werden die Sünden überhandnehmen, (nur) mit meiner Gerechtigkeit – wie kann die Welt dann bestehen? Vielmehr, ich schaffe sie mit meiner Gerechtigkeit und meiner Barmherzigkeit – möge sie Bestand haben! (Genesis Rabba 12,15)

Die rabbinischen Autoren vertreten hier einen sehr ausgewogenen Standpunkt: Gott ist nicht nur barmherzig, ohne dabei auch gerecht und konsequent zu sein. Nur barmherzig – das würde nicht gut gehen, finden sie. Gott ist aber auch keineswegs nur streng und gerecht – das würde ihrer Meinung nach auch nicht gut gehen. Die richtige Mischung gibt der Welt und den Menschen eine Chance, sagt der Midrasch.

Das ist nur ein kurzer Ausschnitt aus der fast unendlichen Fülle der rabbinischen Bibelauslegung, und dieser Text ist noch relativ neutral zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Klischehaft gesagt klingt er wie moderne Pädagogik: lieben und Grenzen setzen! Aber das Motiv des Ausgleichs zwischen Gottes Eigenschaft der Barmherzigkeit einerseits und Gerechtigkeit andererseits erscheint immer wieder, und meistens bleibt es dann nicht bei der Neutralität.

2. Risikobereitschaft (Genesis Rabba 8,4)

Die Rabbinen können sogar davon sprechen, dass die göttliche Gerechtigkeit und die göttliche Barmherzigkeit miteinander Streitgespräche führen – wobei dann regelmäßig die Barmherzigkeit siegt. Das ist ein häufig auftretendes Motiv. Die Midraschautoren sehen ein solches innergöttliches Gespräch in dem Vers Gen 1,26: *Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen, in unserem Abbild, uns ähnlich.* Sie sehen in der Pluralform „lasst uns“ (die ja auch in der christlichen Auslegungstradition viel Stoff für Diskussionen bietet) die beiden Eigenschaften Gottes, liebevolle Barmherzigkeit und konsequente Gerechtigkeit in einem Gespräch, in der Auseinandersetzung. Ein wunderschönen Midrasch (Genesis Rabba 8,4) sagt dazu folgendes: Vor der Erschaffung der Menschen warnte die Gerechtigkeit mit guten Argumenten, dass es nicht gut sei, Menschen zu erschaffen, weil diese viele und schreckliche Ungerechtigkeit begehen würden. Aber Gott entschloss sich trotzdem dazu! Der Midrasch erklärt das so, dass er für kurze Zeit nicht seiner Gerechtigkeit,

sondern seiner Barmherzigkeit zuhörte und ihr mehr Gewicht gab. Das Argument der Barmherzigkeit war nämlich: Wenn es keine Menschen gibt, gibt es auch keine Gerechten! Und da Gott die Gerechten unbedingt haben wollte, erschuf er die Menschen und nahm in Kauf, dass es dann auch Ungerechte gibt. (Den Text von Genesis Rabba 8,4, oder hebräisch: Bereschit Rabba 8,4, finden Sie hier: <http://bereschitrabba.hypotheses.org/303.>) „Gerechtigkeit“ wäre hier präventiv gewesen und hätte jedes Risiko von vornherein ausgeschlossen.

3. Gott ist nicht beratungsresistent

Unser drittes Beispiel ist ein sehr vielschichtiger Text nicht ohne ironische Nuancen, der später entstanden ist als die beiden vorigen (vielleicht im 7. Jh. oder noch später). Das Gesamtwerk, aus er stammt, heißt Pesikta Rabbati und ist eine Sammlung von Auslegungen, die mit den jüdischen Festtagen zu tun haben. Hier sind wir beim Neujahrsfest, und das Neujahrsfest hat unter anderem die Bedeutung, dass an ihm ein Gerichtsverfahren gegen alle Geschöpfe (vor allem die Menschen) eröffnet wird, das dann am Jom Kippur, dem Versöhnungstag oder wörtlich: Sühnetag, zum Abschluss kommt. Ein sehr ernster Tag also – aber auch ein ermutigender Tag! Denn ein besonders schöner Aspekt des Neujahrfestes ist die Vorstellung, dass Gott an diesem Tag alles sieht – aber nicht im Sinne eines drohenden „Gott sieht alles!\“, sondern in dem Sinn, dass die gesamte Vorgeschichte des gegenwärtigen Zustandes aufgerufen wird, einschließlich alles Vergessenen. Etwa: Gott sieht alles (aber wirklich)! Und wenn wirklich alle Aspekte Berücksichtigung finden – was in einem irdischen Gericht nicht möglich ist – kann es keine Verurteilung mehr geben!

In diesem Text wird zum Ausdruck gebracht, dass Gott und die Menschen in einem Boot sitzen. Würden Menschen grundsätzlich verurteilt werden, würde das auf ihren Schöpfer zurückfallen – das ist hier ernst und zugleich sehr selbstbewusst gemeint:

Und warum gefällt es ihm, seine Geschöpfe zu rechtfertigen?
 Es sagte nämlich Rabbi Jehuda bar Nachman im Namen des Resch Lakisch:
 Der Heilige, der gesegnet ist, sagte: „Wenn ich siege, verliere ich,
 aber wenn ich besiegt werde, habe ich Gewinn!
 Ich habe die Generation der Flut besiegt und verloren, denn ich verlor die ganze Volksmenge,
 denn es ist gesagt (Gen 7,23): *Und sie (die Flut) löschte alles Bestehende aus.*
 Und so auch in der Generation des Turmbaus, und so auch mit den Leuten von Sodom.
 Aber beim Goldenen Kalb besiegte mich Mose, denn es ist gesagt (Ex 32,11):
Warum, JHWH, entbrennt dein Zorn? Und ich gewann die ganze Volksmenge.“

Strafe, Kritik und Machtdemonstration negiert die Person, auf die sie sich richtet. Da kann es in der Tat um Auslöschung gehen, das Thema der Flutgeschichte. Bei den Leuten des Turmbaus in Babel (Gen 11,1-9) war es so, dass sie über die ganze Erde verstreut wurden und nichts mehr von ihnen gehört wurde. Und die Bewohnerinnen und Bewohner von Sodom wurden wegen ihrer furchtbaren Gewalttaten durch einen Regen von Feuer und Schwefel vernichtet (Gen 19,24-25). Ganz anders war es aber bei Mose, der sich traute, zurückzufragen: Warum bist du eigentlich so zornig, Gott? Wenn wir in Ex 32 weiterlesen, baut Mose für Gott gleichsam eine Brücke und führt ihn in die Beziehung zu den Israeliten zurück: Denk doch mal daran, Gott, was die Ägypter sagen werden! Zuerst führst du das Volk in die Freiheit und dann vernichtest du es?! Und Gott merkt, dass Mose Recht hat und er nur gewinnen kann, wenn er auf ihn hört. Der Text spricht von einem Gott, der nicht

beratungsresistent ist – wie gesagt, ein Text nicht ohne Ironie, aber ernst und mehr als doppelbödig trotzdem.

4. Strafen werden unterlaufen

Die Rabbinen sprechen in der talmudischen Literatur nicht von einem Gott sprechen, der in gleichgültiger Weise nur lieben würde, aber von einem, der mehr liebt als dass er auf Machtdemonstrationen setzen würde. Die Vorstellung von Strafe ist ja für uns deshalb mit Recht so schwierig, weil wir wissen, dass „Strafe“ in der Regel keine authentische und spontane Reaktion, sondern vor allem eine Machtdemonstration ist. Wer strafen kann, hat die Macht und wer straft, inszeniert seine oder ihre Macht.

Gott ist für die talmudischen Gelehrten eher liebend als strafend. Trotzdem ist die grundsätzliche Orientierung (die fiktive Norm sozusagen) gerade für die mittelalterliche jüdische Philosophie durchaus der Gedanke, dass Gott gute Taten, Gebotserfüllungen, belohnt und Gebotsübertretungen bestraft, auch, wenn man weiß, dass das keine Realität ist, die sich im Leben abbilden würde, besonders dann nicht, wenn „gute Menschen“ leiden müssen. Der Talmud antwortet auf dieses theologische Problem unter anderem mit einem Gedanken, der heute sicher nicht als unproblematisch erscheint – dem Konzept der so genannten „Züchtigungen aus Liebe“, für die der Vers Sprüche 3,12 angeführt wird: *Wen JHWH liebt, weist er zurecht – wie ein Vater den Sohn, dem er zugetan ist.* Krankheiten, unzeitige Todesfälle und andere Schicksalsschläge, für die man keine Ursache im Verhalten der Betroffenen findet, können dann damit erklärt werden, dass sie paradoxerweise besondere Liebeserweise Gottes seien. Wer sie ebenfalls in Liebe annehmen könne, würde besonderen Lohn dafür erhalten – manche würden heute vielleicht sagen: wer sein Schicksal akzeptiert, kann „daran wachsen“. (Das kann man wohl allenfalls für sich selbst und im Nachhinein sagen!)

Ich möchte deshalb mit einer kurzen Geschichte aus dem babylonischen Talmud (Traktat Berachot/Segenssprüche 5b) schließen, in der das Konzept der „göttlichen Züchtigung“ in sehr kreativer und solidarischer Weise unterlaufen wird. Die Geschichte besteht aus drei kurzen Episoden, von denen wir zwei ansehen. Die beiden Helden der Geschichte, die erkrankten Rabbi Chija bar Abba und Rabbi Jochanan, machen darin deutlich, dass es im Krankheitsfall weniger um religiöse Erklärung der Krankheit als um menschliche Nähe und Beistand geht:

Rabbi Chija bar Abba wurde krank und Rabbi Jochanan besuchte ihn.
 Er sagte zu ihm: „Magst du die Züchtigungen?“
 Rabbi Chija antwortete: „Weder sie noch ihren Lohn!“
 Rabbi Jochanan sagte zu ihm: „Gib mir deine Hand!“
 Er gab ihm seine Hand und er richtete ihn auf.

Rabbi Jochanan wurde krank und Rabbi Chanina besuchte ihn.
 Er sagte zu ihm: „Magst du die Züchtigungen?“
 Rabbi Jochanan antwortete: „Weder sie noch ihren Lohn!“
 Rabbi Chanina sagte zu ihm: „Gib mir deine Hand!“
 Er gab ihm seine Hand und er richtete ihn auf.

Warum? Er hätte sich doch selbst aufrichten können?!

Man sagt: Der Gefesselte kann sich nicht selbst aus dem Gefängnis befreien.

Die beiden erkrankten Rabbis sagen übereinstimmend, dass sie auf ihre Krankheit gut verzichten können, und dafür sogar den wie auch immer gearteten Lohn drangeben würden. Worauf sie aber nicht verzichten können ist jemand, der sie aufrichtet – so wie ein Gefesselter jemand anderen braucht, der ihm die Fesseln abnimmt. Auch einer, der vorher einen anderen aufgerichtet hat, kann dies nicht in gleicher Weise für sich selbst tun! Was in diesen Episoden passiert, ist, dass der Diskurs um Strafe und Lohn, die Ebene zwischen Gott und Mensch, verlassen wird, und es stattdessen um Mitmenschlichkeit geht.

Thesen zur Diskussion:

1. Der Gott der klassischen rabbinischen Literatur ist eher liebend als strafend.
2. Die Rabbinen lesen die Bibel so, dass der Akzent eher auf Gottes Liebe und Inkonsequenz denn auf Strafe liegt.
3. Die rabbinische Literatur zeigt kreative Wege auf, nicht in den Fragen nach Lohn und Strafe stecken zu bleiben, sondern in vermeintlichen Bestrafungen einander beizustehen.