

²¹ B. Häring spricht in diesem Zusammenhang von einem «menschlichen Grundrecht auf Ehe»: Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung (Freiburg 1989) 64f.

ELISABETH BLESKE

Studium der Germanistik und Theologie an der Universität München. Promotion in Moralthologie. Ausbildung als Eheberaterin und Kommunikationstherapeutin. Gymnasiallehrerin, dann Akadem. Rätin (Moralthologie) an der

Univ. München, Lehraufträge an den Universitäten Siegen und Eichstätt. Derzeit als wiss. Referentin am Institut für Forschung und Ausbildung in Kommunikationstherapie e.V. (München) in Aus- und Fortbildung von Eheberaterinnen und Eheberatern sowie als Eheberaterin tätig. — Verheiratet mit Hansgeorg Bleske seit 1970. Veröffentlichungen: Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik (München 1981) sowie verschiedene Beiträge aus den Themenbereichen Ehe, Eheberatung, Sexualität und Leidbewältigung. Anschrift: Dr. Elisabeth Bleske, Inst. f. Forschung und Ausbildung in Kommunikationstherapie e.V., Rückertstr. 9, 8000 München 2.

Jürgen Ebach

«Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?»

Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns

I.

Anders als die dominanten Muster christlicher Frömmigkeitsgeschichte enthält die Bibel zusammen mit dem Lob Gottes die Klage vor Gott bis hin zur Anklage Gottes. Das «Warum?» und das «Wie lange noch?» angesichts der Erfahrungen des Scheiterns hat in der Bibel einen Adressaten: denselben Gott, dem Lob und Dank für die Schöpfung und Bewahrung gelten. Das biblische Buch, in dem die Klage vor Gott am entschiedensten zur Anklage wird, ist das Ijobbuch. Vor den theologischen, philosophischen und literarischen Thematisierungen des «Ijobproblems» in seinen verschiedenen Aspekten¹ gerät mitunter aus dem Blick, daß auch an anderen Stellen der Bibel die Erfahrungen des Scheiterns zur Frage, Klage und Anklage vor Gott werden kann. In den folgenden Überlegungen soll deshalb das Thema weder am Ijobbuch noch an den Klagepsalmen entfaltet werden, sondern an einem Textkomplex, bei dem man es nicht sogleich vermutet — an der Exodusgeschichte.

Die biblische Exodusgeschichte ist auch eine Geschichte des Scheiterns. Wie oft gerät die Befreiungsgeschichte ins Stocken und scheint beendet, bevor sie recht begonnen hat! Mose, der Retter, muß erst selbst gerettet werden (Ex, 2,1-10); Mose, der «Terrorist», muß fliehen, weil ihm die, für die er seine rächende Gewalttat verübt, die Solidarität verweigern (2,11-14); Mose, der von Gott Berufene, wird von demselben Gott auf Leben und Tod überfallen (4,24-26). Hier wird weder allein die Spannung durch retardierende Momente gesteigert noch allein durch mancherlei Gefährdungen das letztlich gute Ende umso deutlicher betont. Es geht bei solchem Erzählen auch um die Erfahrung, daß höchste Gefahr gerade dann gegeben ist, wenn es darauf ankommt. Es geht aber auch und vielleicht vor allem darum, die Lebensgeschichte des Volkes wie die seiner Menschen in der Verflochtenheit von Erfolg *und* Scheitern, Gelingen *und* Mißlingen, Rettung *und* Gewalt als *eine* Geschichte zu schreiben. Wie noch die größten Gestalten Israels «beschädigte Helden» sind, ist in die Heilsgeschichte des Volkes das Unheil hineinverwoben. Wenn Scheitern und Unheil Scheitern und Unheil bleiben und dennoch als Teil der von Gott gewirkten *einen* Geschichte, der *einen* Wirklichkeit Gottes begriffen werden sollen — wie kann dann gegenüber Gott auf das Scheitern anders reagiert werden als mit Frage, Klage und Anklage?

II.

In Ex 5, mitten in der Geschichte vom Auszug Israels aus dem Sklavenhaus, ist eine solche Anklage

ge gegen Gott formuliert. Mose hatte im Auftrag und Namen Gottes von Pharao die Freilassung des Volkes verlangt (5,1ff.). Pharao reagierte mit «Normerhöhung» (die Sklaven müssen bei erheblich erschwerten Bedingungen dieselbe Ziegelzahl abliefern). Der Versuch zur Befreiung ist ins Gegenteil umgeschlagen, die Lage ist bedrückender als zuvor:

«Da wandte sich Mose an Jhwh und sprach: «Herr, warum handelst du böse an diesem Volk, warum hast du mich gesandt? Seit ich zu Pharao hineingegangen bin, um in deinem Namen zu reden, handelt er böse an diesem Volk, und gerettet — gerettet hast du wahrlich nicht dein Volk!» (Ex 5,22f.) Dieser unverhohlene Vorwurf an Jhwh steht in der Komposition der Exodusgeschichte zwischen Gotteserscheinung und Moseberufung in Ex 3 und einer weiteren Selbstvorstellung Gottes in Ex 6². In der Abfolge der Ereignisse zwischen Israels Sklaverei und dem Auszug ist ein Tiefpunkt erreicht. Die Worte des Mose sind Reaktion auf das Scheitern. Die biblische Erzählung schildert das Mißlingen auf verschiedenen Ebenen, die sachlich und sprachlich miteinander verknüpft sind.

Das Scheitern der Befreiung läßt sich im Rollenverhalten Pharaos, in dem der Aufseher (in der Doppelrolle als *Repräsentanten* und als *Gegenüber* des Volkes), schließlich in der Rolle des Mose selbst darstellen³. Mose benennt das Mißlingen jedoch ausdrücklich als Scheitern des Plans *Gottes*. Damit geht er über eine bloße Gegenüberstellung der harten Haltung Pharaos und des zunächst unterlegen scheinenden Plans Gottes hinaus. Der doppelte Gebrauch des Wortfelds «böse, böse handeln» (hebr. r°/r°), der überdies die «böse Lage» (r°) aufnimmt, in der sich nach 5,19 die Aufseher sahen, machen Pharaos und Gottes Handeln zu *einem* Geschehen. Zudem gleicht der Vorwurf der Aufseher an Pharao (5,15) dem des Mose an Gott (5,22). *Pharaos* böses Handeln wird in den Worten des Mose zu *Jhwhs*, zu *Gottes* bösem Handeln. So wird die Erfahrung von Menschen, daß Pläne scheitern und Hoffnungen zuschanden gehen können, zur Erfahrung mit und zur Frage an Gott. So und erst so wird ein empirisches und psychologisches Problem zu einem theologischen.

Aber darf man vor Gott *so* reden? Wer vor den Worten des Mose erschreckt, muß sich eine Gegenfrage gefallen lassen. Denn Gott könnte vom Vorwurf des Mose nur um den Preis freigehalten

werden, daß ein von Gott unabhängiges, eigen-gesetzliches, allein nach den Regeln menschlicher Psyche und menschlichen Machtwillens ablaufendes Geschehen konzediert würde. Dagegen sieht Mose in 5,22f. bis in die Formulierungen hinein hinter und in der scheinbar ausweglosen Lage, hinter und im Dilemma der Aufseher, hinter und in der Hartherzigkeit Pharaos *Gottes* Handeln, gerade weil er Gott nicht um den Preis seiner Teilnahmslosigkeit und Ohnmacht entschuldigen will. Denn wer Gott auf die Rolle des «lieben Gottes» festlegt, halbiert ihn und landet bei *der* Spielart der «Theodizee», die als letztlich einzige Entschuldigung Gottes seine *Nicht-Existenz* anerkennt.

Demgegenüber hält noch die Anklage des Mose an der ungeteilten Wirklichkeit als Wirklichkeit Gottes fest. Mose scheitert an der Verstockung, der Herzenshärte Pharaos. Pharao handelt gegen Jhwh, den er (5,2) «nicht kennt». Eine zweite Ebene der Erzählung läßt Gott Pharao umso besser kennen. Noch bevor Mose seinen Auftrag zu erfüllen beginnt, kündigt Gott ihm die Weigerung Pharaos an (3,19; 4,21). Das Motiv der *Verstockung* Pharaos durchzieht die gesamte Exoduserzählung (7,3f. 13.14.22; 8,11.15.28; 9,7.12.35; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17). An mehreren dieser Stellen liegt das Gewicht auf Gottes Vorwissen und der Ankündigung der Verstockung. Hier geht es um den Gegensatz zweier Herren. Dabei ist Gott von Anfang an der überlegene im Wissen, und am Ende zeigt sich, daß der «feste, harte Arm» Gottes dem «festen, harten Herzen» Pharaos überlegen ist. Doch bleiben in dieser Erzählperspektive Gottes und Pharaos Tun getrennt gedacht.

Anders steht es bei *den* Bemerkungen, nach denen Gott Pharaos Verstockung nicht nur *kennt*, sondern *bewirkt*. Daß Mose in seinem Vorwurf Pharaos Handeln als Handeln Gottes benennt, entspricht somit einer Perspektive der Erzählung selbst. Diese Relation soll nun weiter bedacht werden.

Die älteste rekonstruierbare Erzählschicht⁴ enthielt das Verstockungsmotiv noch nicht. Ihr Thema ist der Gegensatz zwischen dem Dienst für Pharao und dem Dienst für Jhwh; ihre grundlegende Erfahrung ist, daß Herren ihre Macht niemals kampflos aufgeben. Spätere Erzählschichten bauen auf dieser Erfahrung auf, wiederholen und differenzieren sie. Hinter der

Schilderung des Frondienstes in Ägypten als erzählter Zeit steht die Erfahrung der Bedrückung in der Erzählzeit, der israelitischen Königszeit. Hinter der Plagenerzählung steht z.B. die Erfahrung, daß «Regierungen» nur unter Druck zu Zugeständnissen bereit sind, die sie, sobald die Gefahr vorüber scheint, zurückzunehmen trachten. Doch ist da auch die nicht minder aktuelle Erfahrung, daß die «Experten», die Magier und Wahrsager in Ex 7ff., eine Katastrophe im Griff zu haben vorgeben, sobald und solange sie sie im eigenen «Labor» nachahmen können, ohne zu merken, daß sie das Unheil damit nicht beseitigen, sondern verdoppeln.

Zu solchen erfahrungsgeleiteten Erzählungen gehört auch die Verstockung Pharaos. Die verschiedenen Textschichten formulieren es in je spezifischem Wortgebrauch. Vorgang und Tatbestand der Verstockung werden durch drei Verben (je in verschiedenen Aktionsarten) bezeichnet, und zwar durch *kābed* (Grundbedeutung: «schwer/gewichtig sein»), *ḥāzaq* («hart, stark sein») und (seltener) *qāschā* («verhärtet, steif sein»). Durchweg wird das *Herz* Pharaos, das Organ seines Verstehens und Verstehen-Wollens, als schwer, stark, hart, verhärtet, starr bezeichnet. Vor allem die beiden häufigeren Wortfelder *kābed* und *ḥāzaq* tragen keine negative Grundbedeutung. *kābed* heißt in intensiver Form «ehren» (z.B. im Dekaloggebot der Elternehre, Ex 20,12; Dtn 5,16); das abgeleitete Nomen *kābōd* bezeichnet vor allem die Ehre, die Herrlichkeit Gottes. Und *ḥāzaq* («fest, stark») ist in der Exodusgeschichte nicht nur das Herz Pharaos, sondern auch der Arm Gottes, dessen Stärke bereits in Ex 3,19 der Macht Pharaos entgegengesetzt ist.

Die Verstockung (hier: *ḥāzaq*) Pharaos dient nach Ex 14,4.18 dazu, daß Gott sich in seinem Gewicht, seiner Ehre, seiner Herrlichkeit zeige (*kābed* in reflexiver Form). Dieselben Worte bezeichnen also Pharaos Härte und Gottes Stärke, Pharaos Gewichtigkeit und Gottes Gewicht, Pharaos Herrentum und Gottes Herrlichkeit. Gottes Tun und Pharaos Tun stehen in strikter Opposition zueinander *und* sind einander ähnlich⁵. Dem entspricht, daß als Subjekt der Verstockung Pharaos bald er selbst und bald Gott erscheint.

Der kleine Blick auf die Sprachstruktur bekräftigt, daß die anklagende Rede des Mose, der Pharaos böses Tun als Gottes böses Tun begreift, weder als psychologisch erklärbarer Ausdruck

einer Drucksituation zu verstehen ist noch (wie der Midrasch Schmot rabba zu 5,22 erklärt⁶) als eigentlich zu bestrafende Dreistigkeit, die Gott nur verzieh, weil er sah, daß sich Mose so engagiert für das Volk einsetzte. Die Formulierung in 5,22f. ist als theologische Deutung einer Erfahrung ernst zu nehmen. Die Anklage Gottes ist hier kein Ausweichen vor der eigenen Verantwortung und kein Ausdruck des Verzichts auf eine Analyse der Gründe des Scheitern (beides kommt oft vor, bedarf dann aber weniger theologischer als psychologischer Erörterung). Indem Mose formuliert, wie er formuliert, wird vielmehr die Erfahrung des Scheiterns als Erfahrung mit Gott gedeutet. Die Deutung ist zugleich eine Adressierung. Gott ist nicht das Objekt einer Erörterung, sondern der Adressat eines Gebets.

«Verstockung» — eine Zwischenüberlegung

Wäre Pharaos Hartherzigkeit ein von ihm selbst zu verantwortendes Verhalten, wie könnte dann gesagt werden, Gott habe ihn verstockt? Hätte Gott Pharaos verstockt, wie kann Pharaos dann zur Rechenschaft gezogen werden? Dieses logisch-ethische Dilemma stellt die Interpretation vor ein Problem. Wie verhält sich Gottes Vorsehung zur Verantwortlichkeit des Menschen? Wie gehen Gottes Herr-Sein und menschliche Freiheit zusammen? Statt einer angemessenen theologie- und philosophiegeschichtlichen Erörterung der mit diesen Fragen verbundenen dogmatischen und ethischen Aspekte (für die es an dieser Stelle an Raum und — vor allem — dem Verfasser an Kompetenz fehlt) soll der Versuch unternommen werden, die biblische Rede von der Verstockung mit gegenwärtigen Erfahrungs- und Deutungsmustern zu konfigurieren. Der jüdische Exeget U.Cassuto führt in seinem Exoduskommentar⁷ aus, die Erzählung wolle kein philosophisches Problem thematisieren oder gar lösen. Vielmehr sei die Aussage, Pharaos Herz *sei* verstockt, und die, Gott *habe* es verstockt, gleichbedeutend, werde doch selbstverständlich hinter jeder Realität Gottes Handeln erkannt.

Aber reicht diese Erklärung aus angesichts der Beobachtung, daß sich das Verstockungsmotiv in den kommentierenden Nachträgen und reflektierenden Erweiterungen der Erzählung(en) findet? Dabei stehen die Aussagen über Pharaos

selbst und über Gott als Subjekt der Verstockung nebeneinander. Ist dieses ungeklärte Nebeneinander zweier Betrachtungsweisen eine Kapitulation vor einem theo-logischen Dilemma? Hält die biblische Erfahrungs- und Deutungsebene vor gegenwärtigen Erfahrungen und Deutungen stand? Oder muß man umgekehrt fragen, ob das neuzeitliche Postulat der menschlichen Willensfreiheit vor dem Realitätsgehalt der biblischen Erzählung standhält? Und nicht zuletzt ist zu fragen, ob die gegenwärtigen Erfahrungen und Deutungen dieses Postulat bestätigen. Was bedeutet es angesichts der in den verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen immer deutlicher werdenden historischen, ökonomischen, psychischen, kulturellen, gar genetischen Konditionierungen von Menschen?

Mit guten Gründen wird man trotz und gerade wegen dieser vielfältigen Konditionierungen (und, wo möglich, gegen sie) an der Freiheit und der Verantwortlichkeit von Menschen *als Postulat* festhalten müssen. Im Dilemma der Vermittlung zwischen dem Postulat der Verantwortlichkeit eines Menschen und der Analyse der Verhältnisse, die ihn zu dem gemacht haben, was er ist und tut, bietet sich «Verstockung» als überraschend geeignete analytische Kategorie an.

Die Aussage über Pharaos Verstockung sperrt sich der Alternative «selbstverschuldet *oder* konditioniert», «aktiv *oder* passiv». Darin liegt kein begrifflicher Mangel, sondern eine analytisch notwendige Unschärfe. Pharaos Verstockung bedeutet ja nicht einfach: Pharao *will* Israels Befreiung nicht, sondern auch: Pharao *kann* Israels Befreiung nicht wollen. Pharao ist Person und Rollenträger. Seine Rolle verstellt seine Wahrnehmungsfähigkeit, macht den vermeintlichen Herrn zum Knecht seiner Funktion und den Akteur zum Gefangenen seiner Ideologie. Die Härte seines Herzens ist Ausdruck konsequenter Eingebundenheit in die vorgegebene Rolle. Wie kann man Pharaos Handeln beurteilen? Rasch zeigt sich, daß eine moralistische Bewertung zu kurz greift (als ob Sklavenhalter, Machthaber und Nutznießer von Gewaltverhältnissen einfach böse Menschen wären. . .). Ebenso zu kurz greift aber auch der bloße Verweis auf die Eigengesetzlichkeiten von Strukturen und Sachzwängen (als ob es keine Chance gäbe, solche Strukturen zu ändern. . .). Jenseits der Alternative zwischen Moralismus und Systemtheorie sind in der Kategorie der Verstockung das Ver-

halten und seine Bedingungen, der Wille und seine Konditionierungen, die Freiheit und ihre Grenzen einbegriffen.

Das Tun des Lebensfeindlichen (und heute ebenso das Unterlassen des Notwendigen), das Menschen der «Ersten Welt» kennzeichnet, ist Tun und Unterlassen wider besseres Wissen. Wir wissen, daß unser Verhalten gegenüber den armen Ländern der Erde und gegenüber der Erde und ihren Ressourcen selbst nicht so weiter gehen darf, ja auf Dauer nicht einmal so weiter gehen kann — und doch geht es so weiter. Dieses «So-weiter-Gehen» ist Ausdruck vielfältiger Verstockung. Verstockung ist Tun wider besseres Wissen, falsches Wissen wider besseres Wissen-Können. Nun liegt aber alles daran, die analytische Kategorie der Verstockung nicht mit der Akzeptierung zu verwechseln, daß es nun einmal so sei. Denn dann würde aus der Beschreibung eine normative Faktizität. Die Rede von der Verstockung beschreibt ein Problem und gibt die Beschreibung nicht für die Lösung aus. In der Unschärfe und Bescheidenheit hilft sie zu *fragen*, statt *Antworten* zu erteilen, noch ehe die Fragen recht gestellt sind.

Im Blick auf die Ausgangsfrage nach der Anklage Gottes als Reaktion auf menschliches Scheitern muß eine weitere Überlegung hinzukommen. Die hebräische Bibel beschreibt in der Exodusgeschichte und an anderen Stellen die Verstockung als Relation zwischen menschlicher Praxis und *Gottes* Handeln. Die angedeuteten aktuellen Varianten thematisieren dagegen die Verantwortlichkeit des Menschen in ihrer Relation zu *den Verhältnissen*. Was heute viele Menschen — sei es aus Mangel an Glauben, sei es umgekehrt aus der Angst mancher Frommen, die Frage nach Gottes Handeln angesichts des Zustandes der Welt und der Menschen sei ihrerseits ein Mangel an Glauben — Gott nicht zutrauen mögen, trauen sie einem anonymen Schicksal, den historischen, sozialen, ökonomischen, kulturellen, genetischen Konditionierungen, Kurz: *den Verhältnissen* sehr wohl zu. Der Versuch der Entlastung Gottes gegenüber Anfragen und Anklagen, wie sie Mose in Ex 5,22f. erhebt, hat die anonyme Macht des Schicksals auf den Thron gehoben. Die Furcht, die Anklage Gottes könne nicht christlich sein, hat *die* Norm des Heidentums wieder in Geltung gesetzt: die Moira, das Fatum, «die Verhältnisse».

III.

In den Worten des Mose in Ex 5,22 zeigt sich das Festhalten an der ganzen Wirklichkeit als Wirklichkeit von Gott her. Darin ist die anklagende Rede des Mose Ausdruck des Glaubens, des — das bedeutet «glauben» in der Bibel — «Sich-Fest-machens» an Gott. Mose sagt nicht: Du, Gott, hast es gut gemeint, aber die Verhältnisse, sie sind nicht so. Mose sagt nicht: Du, Gott, hast einen harten Arm, aber Pharaos Herz ist härter. Mose erfaßt das Scheitern als Element des Handelns Gottes und bringt es vor Gott als den einzig möglichen Adressaten seiner Fragen, Klagen und Anklagen. Dabei steht Moses eigene Rolle, seine Berufung und Sendung mit zur Debatte. Deshalb kann er (und können spätere Propheten angesichts der Verstockung Israels⁸) keine Zuschauerrolle einnehmen. Die Anklage vor Gott ist auch der Ausdruck des Festhaltens an der Berufung im Augenblick des Scheiterns. Weil Mose nicht vor der Übermacht der Verhältnisse kapituliert, bringt er sein Scheitern klagend und anklagend vor Gott. Ebenso wichtig ist aber auch der Verzicht auf eine andere Möglichkeit der Reaktion. Indem Mose Frage, Klage und Anklage vor Gott bringt, zeigt er, daß er nicht bereit ist, das Scheitern zu überspielen, es umzuinterpretieren, es als vordatierten Wechsel auf zukünftiges Heil zu verrechnen. Das Scheitern bleibt Scheitern und wird doch nicht als letztes Wort akzeptiert.

Die weitere Exodusgeschichte zeigt, daß das Scheitern, das Mose vor Gott bringt, nicht das letzte Wort bleibt. Aber bedeutet das, daß das Scheitern letztlich kein Scheitern war? Ist in der endlich bewerkstelligten Rettung Israels die Gewalt ausgelöscht? Gehen Klage und Anklage des Mose im Loblied nach dem Meerwunder unter? Wie steht es mit dem *Lob* Gottes angesichts des Zustands der Welt? Richten wir diese Frage an den Schluß der Exodusgeschichte und ihrer rabbinischen Auslegung. Der harte Arm Jhwhs erweist sich als dem harten Herzen Pharaos letztlich überlegen. Pharao muß das Volk Israel ziehen lassen.

Doch die Frage an Gott bleibt. Wenn Gott die Befreiung will, wenn er an seinen Verheißungen und seinem Bund mit den Vätern festhält — warum muß sich die Befreiungsgeschichte so blutig durch die Weltgeschichte hindurcharbeiten? Warum ist die Freiheit nicht mit einem Mal da?

Warum müssen so viele Plagen über Ägypten kommen? *Müssen* so viele Ägypter, *muß* die unschuldige ägyptische Erstgeburt sterben? Ist das der Preis der Freiheitsgeschichte? Auf diese Fragen gibt es eine empirisch-historische Antwort, die sie bejahen muß. Alle bisherige Geschichte zeigt, wie selten es Befreiung ohne Kampf, Rettung ohne Gewalt gibt. Diese Antwort kann durch eine theologische Antwort nicht weggeschwicht werden.

Aber kann sie die letzte theologische Antwort sein? Alles Scheitern, alles Leiden, alle Gewalt gehöre — das gilt weithin als christliche Haltung — zum Heilsplan Gottes und müsse von glaubenden Menschen deshalb nicht nur hin-, sondern dankbar angenommen werden. Denn das, was in menschlichen Augen als widrig erscheine, sei in den Augen Gottes und im Maßstab seiner Geschichte gut. Ist das die Äußerung christlicher Demut? Oder ist es die Verwechslung der Pläne Gottes mit der Faktizität der je gegebenen Verhältnisse? Warum wären dann nicht auch Knechtschaft, Massenmord, Krieg als Wille Gottes zu akzeptieren? Wie anders denn als Klage können diese Fragen vor Gott gestellt werden? Wo solche Fragen *nicht* gestellt werden oder nicht *vor Gott* gestellt werden, da werden sie entweder in frommer Absicht ausgeblendet, oder sie werden zu Diskussionsgegenständen mit Gott als Objekt.

Was bedeutet es angesichts dieser Fragen, daß Gott sich am Ende als stärker denn Pharao erwiesen hat? Ex 14 beschreibt und Ex 15 besingt den Durchzug durchs Meer als die entscheidende Rettungstat Gottes. Mose singt (15,1) ein hymnisches Lob- und Danklied nach der Rettung. Wer höchster Gefahr entronnen ist, wird keinen Beobachterstandpunkt einnehmen können, der ihm zeigt, daß die Geschichte nicht für alle gut ausgegangen ist. In der Lage der vor dem Zugriff der Gewalttäter Geretteten darf selbst der Untergang der Verfolger in Lob und Dank ausgesprochen werden.

Doch weiß die rabbinische Interpretation von Ex 14f noch von einem anderen Lied zu berichten, einem Hymnus, der nach Gottes Willen unterbleiben sollte. Als Israel durchs Meer zog, fügten Midrasch und Talmud der biblischen Erzählung interpretierend und reflektierend hinzu, hätten die Dienstengel Gottes ein Loblied angestimmt. Gott aber habe ihnen den Hymnus untersagt: «Meine Legionen sind in Not, und ihr

wollt vor mir singen?»⁹ Gott verhält sich danach im Moment des Durchzugs durch das Meer (das sich — auch dies eine bemerkenswerte Relation zwischen Gottes rettendem Tun und der vertrauenden Praxis der Menschen — nicht teilte, als Mose den Stab erhob, sondern erst, als Israel seine Schritte ins Wasser lenkte!) nicht wie ein Herr, der sich des triumphalen Ausgangs seiner Sache gewiß ist, sondern wie einer, der mitzieht und gleichsam mitzittert. In der unmittelbaren Gefahrensituation hat der Hymnus nicht seinen Ort.

Dem korrespondiert ein anderer Erzähzug, in dem es um die Zeit des Gebets geht. Unmittelbar vor dem Durchzug durchs Meer spricht Mose angesichts der anrückenden Verfolger zum murrenden und verzweifelnden Volk ermutigende Sätze. Überraschenderweise fährt die biblische Erzählung so fort: «Da sprach Jhwh zu Mose: «Was schreist du zu mir?»» (Ex 14,15) Die ermutigenden Sätze des Mose werden als Schrei vor Gott verstanden. Warum aber reagiert Gott mit Unwillen? Der Midrasch erklärt: «R. Elieser sagt: Es gibt eine Zeit, wo man das Gebet verkürzen und eine Zeit, wo man es ausdehnen kann. Jetzt sind meine Kinder in Not, das Meer schließt vor ihnen ab, der Feind verfolgt sie, und du stehst und betest viel! «Rede zu den Kindern Israels, daß sie aufbrechen.»»¹⁰

Es gibt eine Zeit, in der weder Hymnus noch Bittgebet am Platze sind, eine Zeit, in der nichts zählt als aufzubrechen und den Fuß ins Wasser zu setzen, eine Zeit, in der auch zuschauende Engel mitziehen sollen, wie es Gott selbst tut. Bemerkenswerter noch wird die Geschichte vom untersagten Hymnus der Engel im Talmud (bSanh 39b; bMeg 10b) pointiert. An beiden talmudischen Stellen ist das Verbot der Hymnus nämlich nicht auf Israels Gefahr, sondern auf Ägyptens Untergang bezogen. «... die Dienstengel wollten nämlich ein Lied anstimmen, da sprach der Heilige, gepriesen sei er, zu ihnen: «Das Werk meiner Hände ertrinkt im Meer, und ihr wollt ein Lied anstimmen!?»» (Meg 10b.) Gott untersagt das Loblied, weil die Rettung Israels nicht ohne den Untergang der Ägypter — auch sie seine Geschöpfe — erfolgen konnte.

Warum wird das Loblied *Israels* erlaubt, das der *Engel* an dieser Stelle verboten? Es geht um die Differenz zwischen der Reaktion der Betroffenen und dem Kommentar der Zuschauer. Israel dankt für seine Rettung, nicht für den Tod der

Ägypter. Die Engel aber, sängen sie einen Hymnus, priesen das Geschehen aus ihrer Schau, ihrer — Theorie. Eine Theorie, in der der Tod der anderen für die Rettung der einen akzeptiert, ja gepriesen würde, soll es nicht geben. Die Rettung ging nicht ohne Gewalt ab — keine Metaebene soll eingenommen werden, die das als «gut» beschreibt.

Der Widerspruch bleibt in Gott festgemacht. Gott selbst ist in der rabbinischen Auslegung der Garant gegen die Verwechslung der von ihm erschaffenen und erhaltenen Welt mit einer «heilen Welt». Gottes Trauer über den Untergang der Ägypter, ohne den Israel nicht gerettet werden konnte, weist die vorfindliche Welt als nicht erlöste aus. Gegen vertraute christliche Deutungsmuster, wonach bei Gott sinnvoll und gut sein, was Menschen als zerrissen und sinnlos erfahren, bleibt in der biblischen Erzählung und ihren rabbinischen Deutungen das Unversöhnte, das nicht-Erlöste bei Gott selbst festgehalten. Der Widerspruch wird nicht «ad maiorem Dei gloriam» aufgelöst, sondern bleibt Widerspruch in Gott. Die Trauer Gottes wird zur Mahnung noch für die, die in ihrem eigenen Ergehen Grund zu Lob und Dank finden. So läßt sich auch Rabbi Eleazars Zusatz zur Geschichte vom untersagten Hymnus im Himmel verstehen, Gott selbst freue sich über den Untergang der Ägypter nicht, lasse aber andere sich freuen.

Die Freude Israels wird alljährlich im Päsachfest zu je neuer Gegenwart. Aber auch der unterbliebene Hymnus der Engel wird in den Tagen des Festes zur Praxis der Erinnerung. Während an den Sederabenden in der unmittelbaren Aktualisierung des Auszugs aus Ägypten die Hallelpsalmen (Ps 113–118) ganz gesungen werden, werden sie in den folgenden Tagen der Päsachwoche in Erinnerung an den Tod der Ägypter nur halb gesungen. Das halbe Lob wird Ausdruck des ganzen Glaubens, sobald mit kleinem Abstand von der unmittelbaren Wiederholung der Rettung das ganze Geschehen und damit auch das Geschick der anderen in den Blick kommt.

So kommen Lob und Klage, Dank und anklagende Frage zusammen, wenn sie zusammen vor Gott gebracht werden. Die Klage, ja Anklage hält an Gott als dem einen Herrn der Wirklichkeit fest, indem sie einen anderen Adressaten oder ein ins Leere gehendes Reden verweigert.

Damit sind wir wieder am Anfang unserer Überlegungen angekommen. Wo Gott bei der

Wahrnehmung des Scheiterns ausgeklammert bleibt, wird er vermindert. Im Lob und in der Klage und noch in der Anklage wird Gott als der Herr bekannt; in der Neutralität oder Umgehung wird er verleugnet. In Anlehnung an einen Gedanken, den Elie Wiesel in seinen Werken in der Erinnerung der jüdischen Geschichte immer wieder zur Sprache bringt: Der Glaubende kann für Gott und gegen Gott, aber nicht ohne Gott sein.

In der Anklage vor Gott, die mit dem Lob und dem Dank zusammengehört, hält der Glaubende an beidem fest: daran, daß die ganze Welt die Welt Gottes ist, und daran, daß die vorfindliche Welt nicht das letzte Wort Gottes ist. Bezeugt das Lob die Schöpfung der Welt und des Menschen, so beharrt die Klage und noch die Anklage Gottes auf der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der Welt. Die Frage nach dem «Warum?» wird im Gebet zur Frage: «Wie lange noch, Herr?!»

¹ Dazu das Themenheft zum Ijobbuch CONCILIUM 19 (1983) Heft 1; ferner H.-P. Müller, Das Hiobproblem, Erträge der Forschung Bd. 84, 1978; J. Ebach, Artikel «Hiob, Hiobbuch». Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. 15, 360–380; ders., Leviathan und Behemoth (Paderborn 1984).

² Zur literarkritischen Analyse P. Weimar/E. Zenger, Exodus (Stuttgarter Bibelstudien 75, ²1979); H.W. Schmidt, Exodus, Biblischer Kommentar AT, II/1 (Neukirchen 1988); zum Aufbau von Ex 5,1–6,1 als Komposition U. Cassuto, Exodus (Jerusalem: hebr. 1951, engl. 1967), besonders 74f.

³ Zur Psychologie der Erzählung und ihrer Konstellationen finden sich wichtige Beobachtungen bei L. Ragaz, Die Bibel, Bd. 2, Mose (Zürich 1947), besonders 46f.; zur politischen Motiv- und Ideengeschichte des Exodusthemas M. Walzer, Exodus and Revolution (New York 1985, deutsch: Exodus und Revolution, Berlin 1988).

⁴ So Weimar/Zenger (s.o. Anm. 3).

⁵ Die Konstellation ähnelt der zwischen Gott und dem Satan in Offb 12f., dazu Verf., Apokalypse, Einwüfe 2 (München 1985) 5–61, besonders S. 48ff.

⁶ In der Ausgabe von A. Wünsche, Bibliotheca Rabbinica (Leipzig 1880–85, Nachdruck Hildesheim 1967), Bd. III, 66.

⁷ S.o. Anm. 3,55 (zu Ex 4,21).

⁸ Hier ist besonders an Jesaja zu denken, dem die Verstockung des Volkes zum Auftrag wurde; dazu G. von Rad, Theologie des AT, Bd. 2 (München ⁴1967) 158ff., Chr. Hardmeier, Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Ver-

Wie reagiert Gott auf die anklagenden Worte des Mose von Ex 5,22f.? Er weist Mose nicht zurecht — er antwortet: «Jetzt wirst du sehen, was ich an Pharao tue. Ja, durch feste Hand wird er sie fort-schicken, ja durch feste Hand¹¹ wird er sie sogar aus Ägypten ausweisen.» (Ex 6,1.) Im Text folgt die Bekräftigung des Bundes mit den Vätern. Gottes Ankündigung ist nicht allein Verheißung für die Zukunft. Sie ist die Bekundung des Gottes, der seinen Jhwh-Namen dem Mose in Ex 3,14 so offenbart hat: «Ich bin da und werde da sein, als der ich da bin und da sein werde.» Vor den «Ich bin da» kann die ganze Wirklichkeit gebracht werden — in Lob und Dank, manchmal nur als Frage, Klage und Anklage und manchmal als ein Lob, das in der Mitte verstummt. All das kommt vor in der Bibel und in Israels Hören auf die Bibel. Eine Wirklichkeit, mit der Gott nichts zu tun hat, kommt dort nicht vor.

stockungsauftrag in Jes 6, in: FS H.W. Wolff (Neukirchen 1981) 235–251; zur Verstockung in Ex: I. Willi-Plein, Das Buch vom Auszug, 2. Mose, Kleine Biblische Bibliothek (Neukirchen 1988), 35f. 47.

⁹ Nach Wünsche (s.o. Anm. 6) 178f. (Midrasch Schemot rabba zu Ex 15,1.)

¹⁰ nach Wünsche (s.a. Anm. 6) 170.

¹¹ Wessen feste Hand ist hier gemeint? Die Frage nach dem Subjekt wäre ebenso zu beantworten wie die nach dem Subjekt der Verstockung Pharaos.

JÜRGEN EBACH

1945 in Kirchen/Sieg geboren. Studium der Evang. Theologie und Orientalistik. 1972 Promotion, 1975 Habilitation (Altes Testament). Dann Dozent und Professor in Bochum. Seit 1983 Professor für Bibl. Exegese und Theologie an der Universität-GH-Paderborn. Bücher: Kritik und Utopie (Ez 40–48) (1972); Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philos von Byblos (1979); Das Erbe der Gewalt (1980) Leviathan und Behemoth (1984; Ursprung und Ziel (1986); Cassandra und Jona (1987); Theologische Reden, mit denen man keinen Staat machen kann (1989); zahlreiche Aufsätze zur Religionsgeschichte, bibl. Ethik und Hermeneutik. Zum Thema «Scheitern» sei auf den gemeinsam mit H.-E. Bahr, K. Raiser und K. Wengst verfaßten Band «Umgang mit Niederlagen», Einwüfe 5 (München 1988), verwiesen. Anschrift: Prof. Dr. Jürgen Erbach, Lewackerstraße 265, D-4630 Bochum 5.