

Wissenschaftliche Beiträge
Literaturwissenschaft | 60



Johannes Waller

Die Vergeltung Gottes in Emotion und Wirken bei Laktanz

Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag

Reihe Literaturwissenschaft

Wissenschaftliche Beiträge
aus dem Tectum Verlag

Reihe Literaturwissenschaft
Band 60

Johannes Waller

Die Vergeltung Gottes in Emotion und Wirken bei Laktanz

Tectum Verlag

Gefördert durch die Bischöfliche Studienförderung Cusanuswerk.

© Titelbild: Museum am Dom Trier, Foto: Markus Groß-Morgen

Deckengemälde eines Philosophen aus konstantinischer Zeit aus dem Palast unter dem Trierer Dom; lange als Laktanz gedeutet; Zuschreibung gilt heute jedoch als unsicher

Johannes Waller

Die Vergeltung Gottes in Emotion und Wirken bei Laktanz

Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag,
Reihe: Literaturwissenschaft; Bd. 60

Zugl.: Goethe-Universität Frankfurt am Main, Diss., 2023

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2026

ISBN 978-3-68900-514-6

ePDF 978-3-68900-515-3

ISSN 1867-772X

Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung
bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

D.30



Onlineversion
Inlibra

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Parentibus Carissimis

Eberhard Thomas Otto Waller
et
Angelika Maria Waller-Kempf

dissertatio dedicata

*»Quanto magis hominem, qui cum homine et commercio linguae et
communionis sensus copulatus est, parcere homini oportet eumque diligere!
haec est enim iustitia.«*

Lactantius, Epit. Div. Inst. 29,4

*Um wieviel mehr soll der Mensch, der mit dem Menschen durch den
sprachlichen Austausch und die Gemeinschaft des Fühlens verbunden ist,
den anderen Menschen schonen und ihn lieben! Das ist nämlich die Gerechtigkeit.*

Danksagung

Im Sommersemester 2013 besuchte ich ein Seminar zum Thema »Christen- und Heidenverfolgungen in Rom«, in dem ich erstmals mit dem Autor Laktanz und dessen Geschichtsschreibung in Berührung kam. In der Folge wuchs mein Interesse an seinen Werken. Ich schrieb am Ende meines Studiums meine Magisterarbeit über ihn und sein Hauptwerk *Divinae Institutiones*. Ermutigt von meinen akademischen Lehrern begann ich, mein Interesse an der Altphilologie, der Alten (Kirchen-) Geschichte und der Theologie im Rahmen der vorliegenden Dissertation auszubauen.

An dieser Stelle möchte ich meinen herzlichen Dank an meinen Doktorvater Herrn Prof. Dr. Thomas Paulsen und meinen Zweitgutachter Herrn Prof. Dr. Hartmut Leppin aussprechen, die mir stets mit Rat und Tat zur Seite standen und mich vorbildlich bei meinem Promotionsprojekt in vielen Gesprächen unterstützten. Besonders ihre Initiative, mich für ein Promotionsstipendium der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk vorzuschlagen, ist hier zu erwähnen. Für meine Ideen und Fragen hatten beide Professoren immer ein offenes Ohr und förderten mich zuverlässig, konstruktiv und fachlich höchst kompetent. Mit Herrn Paulsen durfte ich im Rahmen seines Seminars zur Johannes-Apokalypse mit Herrn Prof. Dr. Stefan Alkier zwei Buchbeiträge veröffentlichen. Im Workshop zur Übersetzung dieser biblischen Schrift habe ich durch die Hilfe von Frau Dr. Yasmin Schmidt einen Vortrag gehalten. Herr Leppin ließ mich an seinem Leibnizpreisprojekt-Seminar teilnehmen.

So gilt mein verbindlichster Dank auch der genannten Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk. Sie hat mir in diesen Jahren nicht nur finanziell geholfen, sondern mich vor allem spirituell und menschlich geprägt und persönlich reifen lassen. Neben der dreijährigen Förderung erhielt ich Zuschüsse für meinen Forschungsaufenthalt an der Biblioteca Apostolica Vaticana und der Biblioteca Augustinianum am Pontificium Institutum Patristicum Augustinianum in bzw. neben der Vatikanstadt und dem Deutschen Historischen sowie dem Deutschen Archäologischen Institut in Rom im Jahre 2019.

Bei cusanischen akademischen Jahres- und Graduiertentagungen, geistlichen Veranstaltungen und Gottesdiensten habe ich ein Gemeinschaftsgefühl mit ande-

Danksagung

ren Studierenden und Promovierenden erleben dürfen, das mich tief berührt und persönlich weit mehr geprägt hat, als ich es hier ausdrücken kann. Zu nennen sind hier die geistlichen Rektoren Herr Dr. Siegfried Kleymann, bei dem ich 2018 eine Ora-et-labora-Woche im Cusanushaus in Bonn Mehlem verbringen durfte, und Pater Clemens Blattert SJ in Frankfurt am Main. Aber auch die Leitungen meiner Graduiertentagungen Frau Dr. Ingrid Reul, Herr Dr. Martin Palauneck, Frau Dr. Andrea Kleene und Frau Dr. Claudia Schmitz seien erwähnt, die mir die Möglichkeit einräumten, mein Promotionsprojekt den anderen Stipendiat*innen vorzustellen. Der Leiter des Cusanuswerks und stellvertretende Präsident der Görres Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft Herr Prof. Dr. Georg Braungart hat im September 2018 das Junge Forum der Görres Gesellschaft in Bamberg gegründet, in dem ich dankenswerterweise Gründungsmitglied werden durfte.

Für die gute tutorielle Begleitung bedanke ich mich bei Frau Dr. Bernadette Großveldmann, Herrn Dr. Matthias Vogl und Frau Dr. Esther-Luisa Schuster sowie für die gute Zusammenarbeit im Sekretariat meines Stipendienwerkes bei Frau Liane Neubert. Dem Vertrauensdozenten Herrn Prof. Dr. Bernd Trocholepczy der Frankfurter Cusanus-Hochschulgruppe ist es geschuldet, dass ich diese bei der Frühjahrskonferenz 2019 in Marburg vertreten durfte.

Mein innigster Dank gilt meinen lieben Eltern Dipl.-Kaufmann Eberhard Waller und Angelika Waller-Kempf, die mich wie meinen Bruder in unseren langen Studien immer bestärkt und ermuntert haben. Ihnen ist diese Arbeit in tiefer Liebe und Dankbarkeit gewidmet.

Für die Begleitung auf dem Weg durch das Studium und die Promotion danke ich meinem Bruder, dem Regierungsrat Dr. jur. Christian Waller, LL.M. Eur., seiner lieben Frau Dan Chu und meinen beiden wunderbaren Nichten Lucia und Elisabeth. Dem Priester Dr. Jeromiyas John Peter aus der Glaubenskongregation im Vatikan sei für seinen geistlichen Beistand in Rom ein Dank ausgesprochen.

Frau Julia Schwarzer und ihr Ehemann Omar El Manfalouty sowie Frau Dr. Teresa Baier waren Gäste bei der Promotion und haben sich als treuer Beistand bei der Verteidigung erwiesen.

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Version meiner Dissertation, die ich im Herbst 2021 an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main eingereicht und im April 2023 verteidigt habe. Das erste Kapitel der Dissertation wurde gekürzt. Weitere Literatur wurde eingefügt und ergänzt. Für die Hinweise zur Überarbeitung sei den beiden Gutachtern Dank ausgesprochen.

Im Oktober 2025

Johannes Waller

Inhalt

Danksagung	IX
Abkürzungsverzeichnis	XV
Einleitung	1
Begriffserklärung: Motive und Motivik in Literatur und deren Analyse	7
I. Grundlegende Überlegungen: Der emotionale, strafende und vergeltende Gott des Alten Testaments – ein Beispiel aus den Psalmen	17
1. Das vergeltende Wirken Gottes in biblischen Psalmen	21
Ps 59: Klage über gottlose Menschen	21
Ps 60: Niederlage gegen Fremdvölker	22
Ps 74: Klage über die Tempelzerstörung	23
Ps 88: Klage in Krankheit, Todesgefahr und Vereinsamung	30
2. Zwei Entwürfe der Rationalisierung: Innerweltliche und eschatologische Dimension	33
3. Gottes Zorn in der pädagogischen, der affirmativen und der erklärenden Funktion	35
II. Laktanz und sein rächender Gott	43
1. Leben und Werke des Laktanz	45
1.1 Das Zeugnis des Hieronymus und die nicht überlieferten Schriften	45
1.2 Lebensbeschreibung im Spiegel der modernen Forschung seit der frühen Neuzeit	48
1.3 Rezeption durch die Nachwelt und die Kirche	51

Inhalt

1.4	Geschichtlicher Abriss	52
1.4.1	Christenverfolgungen unter Diokletians scheidender Tetrarchie	52
1.4.2	Die beiden Toleranzedikte: Religionspolitische Zeitenwende unter Konstantin und deren Darstellung in <i>de mort.</i>	67
1.5	Kryptochristentum, Apologetik und Polemik: Ein Überblick über die Werke	94
1.5.1	<i>De opificio Dei</i>	94
1.5.2	<i>De ave Phoenice</i>	97
1.5.3	<i>Divinae Institutiones</i>	101
1.5.4	<i>De mortibus persecutorum</i>	107
1.5.5	<i>De ira Dei</i>	113
1.5.6	<i>Epitome</i>	113
1.5.7	Einordnung der Werke in das Schaffen des Laktanz	114
2.	Postfaktische Interpretation von Ereignissen als Wirken Gottes und die affirmative Funktion des Vergeltungsmotivs in <i>de mort.</i>	117
III. Textuntersuchung bei Laktanz		123
Vorbemerkung		125
1.	Passagen aus den <i>Divinae Institutiones</i>	127
1.1	Gottesglaube führt zu Leben in Gerechtigkeit	127
1.2	Schöpfungstheologie und antikes hierarchisches Denken	140
1.3	Dualismus von Gut und Böse und die Theodizee	143
1.4	Affektenlehre beim Menschen: <i>patientia, pietas und ira</i>	171
1.5	Gottes Handeln am Ende der Zeiten als dualistisches Vergelten	179
2.	Passagen aus <i>De ira Dei</i>	195
2.1	Zorn als Gegenteil und als Erfüllung von Gnade: <i>ira und gratia</i>	195
2.2	Gottes Gerechtigkeit als Verantwortung für die Welt: <i>administratio mundi und iudex</i>	205
2.3	Zusammenhang von Gottes Zorn mit Religion und Gerechtigkeit der Menschen	212
2.4	Religion als Gesellschaftszweck	222
2.5	Kritische Bewertung der Lehrmeinung des Epikur und der Stoiker	236
2.6	Unterscheidung von Gut und Böse als Dualismus	244
2.7	Gute Affekte und kein <i>furor</i> in Gottes ewiger <i>uirtus</i>	247

IV. Vergleich mit den Quellen	255
Vorbemerkung	257
1. Bibel	259
1.1 Altes Testament	261
1.2 Neues Testament	282
1.3 Beide Testamente	287
2. Pagane Tradition	307
2.1 Epikureische Schule	307
2.1.1 Epikur	307
2.1.2 Lukrez, <i>De rerum natura</i>	312
2.2 Stoa: Seneca, <i>De Ira</i>	313
2.3 Marcus Tullius Cicero	329
2.3.1 <i>De Natura Deorum</i>	329
2.3.2 <i>De officiis / De legibus</i>	344
2.3.3 <i>De republica</i>	350
2.3.4 <i>Tusculanae Disputationes</i>	354
2.3.5 <i>De Divinatione / In Verrem Actio Secunda</i>	358
2.4 Sibyllinische Orakel	362
2.5 Corpus Hermeticum	394
2.6 Vergil	408
3. Frühchristliche/frühkirchliche Tradition	421
3.1 Apologeten	421
3.1.1 Quintus Septimius Florens Tertullianus	421
3.1.2 Marcus Minucius Felix	440
3.1.3 Cyprrianus von Karthago	441
3.2 Apostolische Väter	447
3.2.1 Didache	447
3.2.2 Der Hirte des Hermas	448
V. Zeitgenössische christliche Autoren	453
Vorbemerkung	455
1. Philosophie: Arnobius	457
2. Geschichtsschreibung: Eusebius von Caesarea	459

VI. Resümee	469
1. Vergeltung Gottes als innerweltliches Geschehen und als Emotionalität bei Laktanz und in der Bibel	471
2. Motivfunktionen in den Werken des Laktanz	477
2.1 Pädagogische Motivfunktion in <i>De ira Dei</i> und im AT	477
2.2 Affirmative und erklärende Motivfunktion in den <i>Divinae institutiones</i> und in <i>De mortibus persecutorum</i>	478
3. Zwei Bedeutungsebenen und drei Motivfunktionen	481
4. Die Leistung des Laktanz	483
Literaturverzeichnis	485
Register	507

Abkürzungsverzeichnis

Biblische Bücher und Texte

Altes Testament

Gen	Das Buch Genesis
Ex	Das Buch Exodus
Lev	Das Buch Levitikus
Num	Das Buch Numeri
Dtn	Das Buch Deuteronomium
Jos	Das Buch Josua
1 Kön	Das erste Buch der Könige
2 Kön	Das zweite Buch der Könige
Ijob	Das Buch Ijob
Ps	Die Psalmen
Sir	Das Buch Jesus Sirach
Jes	Das Buch Jesaja
Jer	Das Buch Jeremia
Klgl	Die Klagelieder
Ez	Das Buch Ezechiel
Dan	Das Buch Daniel

Neues Testament

Mt	Das Evangelium nach Matthäus
Mk	Das Evangelium nach Markus
Lk	Das Evangelium nach Lukas
Joh	Das Evangelium nach Johannes
Apg	Die Apostelgeschichte
Röm	Der Brief an die Römer

Abkürzungsverzeichnis

Eph	Der Brief an die Epheser
Apk	Die Offenbarung des Johannes

Antike Werke

Laktanz

de ira	Laktanz, De ira Dei
div. inst.	Laktanz, Divinae Institutiones
de opif.	Laktanz, De opificio Dei
de mort.	Laktanz, De mortibus persecutorum
de ave	Laktanz, De ave Phoenice
epit.	Laktanz, Epitome

Andere

de viris inl.	Hieronymus, De viris inlustribus
met.	Ovid, Metamorphosen
nat. deor.	Cicero, De natura deorum
Orac. Sib.	Oracula Sibyllina / Sibyllinische Orakel
testim.	Cyprian, Testimonia / Testimoniorum Libri Tres

Reihen und Nachschlagewerke

AJEC	Ancient Judaism and Early Christianity
ATD	Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe
CC	Corpus Christianorum
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CIR	The Classical Review
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DNP	Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike
FC	Fontes Christiani
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HGym	Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung

Abkürzungsverzeichnis

HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
JBW	Jacob Burckhardt Werke
LCL	The Loeb Classical Library
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
OLD	Oxford Latin Dictionary
ThLL	Thesaurus Linguae Latinae
ThWbNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TzF	Texte zur Forschung

Allgemeine Abkürzungen

AcI	Accusativus cum infinitivo
AT	Altes Testament
Bd.	Band
bzw.	beziehungsweise
c.	Kapitel
d. h.	das heißt
Ed.	Edition von
eingel.	eingeleitet
erläut.	erläutert
etc.	et cetera
f.	und folgende (Verse bei Bibelzitat und Seiten bei Literatur; kann sich auf eine oder mehrere folgende Verse und Seiten beziehen)
Fn.	Fußnote
gr.	griechisch
Hrsg.	Herausgeber
hrsg. v.	herausgegeben von
lat.	lateinisch
n. Chr.	nach Christi Geburt
NT	Neues Testament
S.	Seite
Sp.	Spalte
s.	siehe
s. v.	<i>sub voce</i> (verweist in Lexika und Nachschlagewerken auf das entsprechende Stichwort)
u. a.	und andere / unter anderem
übers.	übersetzt

Abkürzungsverzeichnis

v.	»Vers« bei Gedichten oder »von« bei Übersetzern und Herausgebern
v. Chr.	vor Christi Geburt
vgl.	vergleiche (verweist in Fußnoten auf paraphrasierte Passagen aus Literatur)
Vol.	Volumen
z. B.	zum Beispiel
z. T.	zum Teil

Einleitung

Eine philologische Untersuchung über das Motiv des vergeltenden Gottes in den Werken des Laktanz fehlt bisher. Die theologische Dissertation von Ermin F. MICKA aus dem Jahr 1943 problematisiert den göttlichen Zorn bei den beiden Autoren Arnobius und Lactantius jeweils einzeln und hernach im Vergleich, wobei ihre Positionen inhaltlich referiert werden. Ihr Ertrag besteht vor allem im Aufzeigen der entgegengesetzten Meinungen über den Zorn Gottes bei diesen beiden Autoren.¹ Der Fokus liegt dabei auf der Darlegung größerer Zusammenhänge oder der Widersprüche untereinander, nicht jedoch auf einer Auseinandersetzung mit den Texten als lateinischen Quellen im Sinne einer philologischen Studie. Daher ist MICKAs Werk auch eine katholisch-theologische Doktorarbeit, die den »Anger of God« als dogmatische Größe in der Theologie dieser frühen Kirchenschriftsteller verortet.

Die vorliegende Analyse soll hingegen auf der Grundlage der lateinischen Texte einerseits das Motiv der Emotionen oder des emotionalen Verhaltens bei Gott und andererseits spürbare Wirkungen in der Folge dieser Haltung von Gott ausgehend von der Bibel bei Laktanz ausfindig machen und Passagen nach philologischen Kriterien wie Stilmitteln und Verwendung von Zitaten auswerten. Außerdem werden die Werke des Laktanz in einem eigenen Kapitel mit Blick auf die Geschichte der frühen Christenheit im Umbruch der Legalisierung der christlichen Religion unter Kaiser Konstantin nach anfänglichen Christenverfolgungen im Römischen Reich historisch eingeordnet. Dem entspricht, dass die Dissertation von Herrn Prof. Dr. Thomas Paulsen (Griechische und Lateinische Philologie, Fachbereich 09 für Sprach- und Kulturwissenschaften) und Herrn Prof. Dr. Hartmut Leppin (Alte Geschichte, Fachbereich 08 für Geschichte und Philosophie) betreut wurde. Sie greift zwar an vielen Stellen theologische Aspekte (z. B. Diskussionen in der frühen Kirche) auf

1 So schreibt Micka in seinem Vorwort zu *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius. A Dissertation* (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 4), Washington D.C. 1943, S. VII: »Arnobius maintained that divine anger is incompatible with the divine nature. Lactantius, on the contrary, looked upon anger as necessary in God. It is in this opposition of opinion that the special interest of this topic lies.«

und erörtert diese, wo es für das Verständnis nötig erscheint, doch ihr Fokus liegt in der philologischen Analyse eines Motivs als Teil von Texten, nicht in deren spezieller Einordnung in die Lehre der frühen Kirche.

Da das Grunddokument des jüdisch-christlichen Glaubens, auf dem auch der zu untersuchende Autor fußt, die Bibel ist, benennt Kapitel I zunächst unter der Fragestellung, wo sie Gott als strafend bzw. vergeltend aufzeigt, Passagen aus den Psalmen im Alten Testament. Diese Texte werden nicht umfassend analysiert, da das nicht der zentrale Gegenstand der Untersuchung ist, sondern eher zusammenfassend vorgestellt, wobei jedoch auch Kommentare zur Bibel herangezogen werden. Eine eingehende philologische Analyse dieser Texte unterbleibt schon deshalb, weil die Originalsprache des Alten Testaments das Hebräische ist und diese Sprache nicht in einer lateinisch-philologischen Dissertation in größerem Umfang abgedeckt werden sollte. Der Ertrag dieses ersten Kapitels soll die begründete Feststellung sein, dass sich das Motiv eines vergeltenden Gottes in den Schriften des Alten Testaments mit Blick auf die gewünschte Wirkung beim Leser in drei wesentliche Funktionen einteilen lässt.

Das zweite Kapitel stellt die Biographie des behandelten Autors mit einem Abriss der herrschafts- und religionspolitischen Ereignisse seiner Zeit anhand von moderner Literatur vor. Aufgrund der Themenstellung einer Motivanalyse in Schriften wäre eine genauere Rekonstruktion in diesem historischen Teil etwa in Bezug auf die Bewertung der Christenverfolgungen für diese Dissertation nicht zuträglich, sondern vielmehr ein nicht zu integrierender neuer Schwerpunkt. Zuweilen werden jedoch, wo es passt, Untersuchungen über Laktanz aus der frühen Neuzeit zitiert, auf denen die Ausführungen der heutigen Handbuchliteratur basieren. In die Darstellung der politischen Ereignisse der Kaisergeschichte wird außerdem deren Interpretation in Laktanz' Werk *De mortibus persecutorum* eingearbeitet. Da diese Schrift die kirchengeschichtlich wichtigen kaiserlichen Edikte überliefert, die dem Christentum in der Spätantike den Status einer legalen Religionsgemeinschaft verliehen haben, werden bei diesen Ausführungen auch frühe Textausgaben aus dem 18. Jahrhundert herangezogen und zitiert. An den geschichtlichen Abriss schließt sich eine formale (Datierungen, Umfang etc.) und inhaltliche (Themen, Anlass etc.) Beschreibung der einzelnen Werke und ihre Einordnung in den biographischen und zeitgeschichtlichen Zusammenhang an. Die bisherigen Ausführungen münden in einen Kommentar über die in der Spätantike häufig ausgedrückte Denkweise, dass das Zeitgeschehen als das Wirken Gottes in der Welt verstanden werden könne, wie sie sich auch in *De mortibus persecutorum* widerspiegelt. Somit wird Laktanz mit seinem Leben und seinen Werken im historischen Kontext erschlossen.

Das Kernstück der Arbeit ist jedoch die philologische Analyse in Kapitel III und IV, wobei erst wesentliche Themen aus beiden zu analysierenden Werken mit Blick auf die Gesamtfragestellung herausgefiltert und mit aussagekräftigen Passagen textimmanent belegt werden. Somit wird Laktanz in Kapitel III im inhaltlichen Kontext – hier noch ohne andere antike Literatur – mit seinen Ansätzen und Ideen erschlossen. In Kapitel IV werden besonders ergiebige Passagen bei Laktanz ihren entsprechenden Quellenstellen gegenübergestellt und hinsichtlich der Verwendung dieser Quellen bewertet. Diese Quellenstellen sind oftmals explizite Zitate, aber auch Similien, also Anspielungen auf Texte oder an bestimmte Themen(komplexe) bei anderen Autoren durch Laktanz, werden berücksichtigt. Das Kapitel IV muss in der Gliederung dieser Dissertation auf der inhaltlich-thematischen (Kap. III) und historisch-zeitgeschichtlichen (Kap. II) Erschließung dieses Autors beruhen. Damit der Vergleich als weiterführender Denkansatz nachvollziehbar gelingen kann und nicht von Diskussionen etwa über Epikureismus bei Laktanz oder seine Schöpfungstheologie unterbrochen wird, müssen diese Themen zu einem besseren Verständnis zuvor in einem eigenen Kapitel abgehandelt worden sein. So kann der Quellenvergleich (Kap. IV) auf die Ausarbeitungen der Textuntersuchung (Kap. III), den historischen Abriss (Kap. II) und die Darlegung dieser Motivik in der Bibel (Kap. I) zurückgreifen.

Zeitgenössische christliche Literatur, die nicht mehr als Quelle für Laktanz in Frage kommen konnte, deren Autoren jedoch zu ihm in einer besonderen Beziehung oder Nähe stehen, wird in Kapitel V mit Blick darauf vorgestellt, inwiefern in ihr Motive und Motiviken des Vergeltungshandelns Gottes verwendet werden. Die dabei aufgezeigten Unterschiede als Gegensatz zur Auffassung des Laktanz werden gerade deshalb seine Motivik in einem neuen Licht erscheinen lassen. Gerade weil andere zeitgenössische Autoren dieselben Themen ganz anders abhandeln, erweist sich vor diesem Kontrast das Schaffen des Laktanz als eine mögliche Ausarbeitung des Motivs der Vergeltung Gottes. Gleichzeitig erkennt man bei der Lektüre der Philosophie des Arnobius und der Geschichtsschreibung des Eusebius die Signifikanz der Frage in der Antike, ob Gott Zorn haben könne und ob sich dieser in zeitgeschichtlichen Ereignissen manifestieren könne, obwohl und vielleicht gerade weil diese Autoren so unterschiedlich darauf antworten. In jedem Fall befruchtet dieser Ausblick auf andere Autoren das bisherige Verständnis der Antwort des Laktanz auf die Frage, ob und inwiefern Gott Zorn hat und Vergeltung übt bzw. inwiefern man Zeitgeschehen als strafendes Handeln Gottes wahrzunehmen vermag. Das Resümee in Kapitel VI fasst die wichtigsten Erkenntnisse der Ausführungen und Analysen aller Kapitel zusammen und beschließt die vorliegende Arbeit.

Insgesamt handelt diese Dissertationsschrift von Texten, in denen entweder Leid auf Erden oder im Jenseits als von Gott verursacht beschrieben wird oder die über die Charaktereigenschaft Gottes spekulieren, sich um menschliches Handeln zu kümmern und daraufhin eine gefühlsmäßige Reaktion im Sinne von Zorn oder Erbarmen zu haben. Dieses Motiv soll aus den historischen Kontexten heraus erklärt und somit die Rede vom strafenden, vergeltenden und rächenden Gott auch für moderne Leser² anschaulich und verstehbar gemacht werden.

Vergeltung Gottes als Emotion bedeutet im weitesten Sinne eine Haltung und Gemütslage in Gott, die den Frommen belohnt und den Sünder bestraft, eine Reizbarkeit zum Zorn bzw. eine Neigung zum Erbarmen. Die Emotionalität ist ein Wesenszug in Gott bzw. seine Offenheit für das Handeln von Menschen, die zu einer Reaktion im Diesseits oder im Jenseits führt. Diese Reaktion manifestiert sich in der Welt (Diesseits) als ein sichtbares Leiden des Sünders. Außerdem kann darüber hinaus spekuliert werden, ob es (eschatologisch) am Ende der Welt ein Gericht Gottes mit anschließenden Belohnungen oder Bestrafungen im Jenseits (Jenseitsglaube) geben wird. Texte können davon berichten, wie Christen sich diese Zustände von Lohn oder Strafe vorstellen. Insofern bereits eingetretene oder noch ausstehende Zustände als Vergeltung Gottes erfahrbar werden, lässt sich hier von einer Wirkung sprechen, wenn eine Haltung in Gott zu den Taten des Menschen sich in einem Zustand manifestiert.

Emotion oder Emotionalität sind hier Oberbegriffe für den Glauben, dass Gott nicht stumm bleibt, sondern eine spürbare oder beschreibbare Reaktion zeigt. Wie noch auszuführen sein wird, kommt der Begriff *Emotion* von dem lat. Verb *movere*, das *antreiben* oder *bewegen* bedeutet.³ Wer eine Emotion verspürt oder emotional agiert, treibt das Geschehen zunächst nicht in erster Linie selbst an, sondern wird seinerseits im weitesten Sinne von etwas bewegt oder angetrieben. Erst in zweiter Linie führt diese Emotionalität zu einer Gegenreaktion Gottes, deren Folgen dann spürbar sind.

Von etwas bewegt oder angetrieben zu werden ist jedoch für den Gott der jüdisch-christlichen Tradition insofern schwierig, als Gott als Subjekt der ganzen Schöpfung angesehen wird. Wird er selbst von einem Vorgang oder einer Handlung *bewegt*, so wird er zum Objekt dieser Handlung reduziert. Dies erniedrigt den als allmächtig geglaubten Gott zu einem passiven Wesen bzw. zu einem Untertan der Vorgänge in der Umgebung. Wenn etwas sogar Gott bewegen kann, so müsste es als mächtiger als Gott angenommen werden, und Gott wäre in dieser Situation dann nicht mehr souverän. Außerdem scheint eine Emotion einen Zustand auszulösen, der zuvor nicht

2 In der vorliegenden Arbeit werden immer alle Geschlechter (Leser*innen) angesprochen, der Übersichtlichkeit halber jedoch wird hier die einfache Version *Leser* verwendet.

3 Gerhard Oberlin, *Eifersucht. Movens – Motiv – Motivik*, Würzburg 2020, S. 10.

vorhanden war und auch wieder verschwinden kann. Stellt man sich Gott aber statisch vor, dann gibt es in ihm keine Veränderung, keine sich wandelnden Meinungen oder Befindlichkeiten. Diese kurzen Ausführungen sollen einen ersten Eindruck davon geben, dass die Begriffe *Emotionen* oder *Emotionalität* in Bezug auf den Gott der Bibel problematisch sind, da sie in einem Widerspruch zu seiner Allmacht stehen.

Insofern Laktanz über das Wesen Gottes hinsichtlich seiner Neigung zu Gefühlen spekuliert, werden die entsprechenden Texte in dieser Arbeit aufgeschlüsselt. Weiterhin werden Texte von Laktanz herangezogen, die parallel Aussagen über die Gefühle, die Charaktereigenschaften und das Verhalten von Menschen hinsichtlich ihrer notwendigen Entscheidung zwischen Gut oder Böse machen, weil hiermit die Gründe beschrieben werden, die zu der kongruenten Reaktion bei Gott führen. Andererseits kann der Zustand der Welt als Ergebnis dieser Entscheidung Gottes gesehen werden, die von Menschen als Reaktion auf ihr Handeln interpretiert wird. Diese Interpretation kann besonders nach dramatischen epochalen Ereignissen in Texten fixiert werden. In diesem Falle spricht man allgemein von der Wirkung der Vergeltung Gottes in diesen Texten.

Begriffserklärung: Motive und Motivik in Literatur und deren Analyse

Ein Motiv ist nach dem dieser Arbeit zugrunde gelegten Verständnis im weitesten Sinne ein literarisches Mittel, das ein Autor⁴ bewusst verwendet und in seinen Text einsetzt, um die eigene Aussageintention zu stärken. In einem weiteren Verständnis kann der Begriff *Motiv* auch als Gedanke hinter dem Text und losgelöst von diesem definiert werden.

Auf inhaltlicher Ebene kommt ein Bild oder Symbol als ein Motiv in Frage, ebenso ein Vorgang oder ein Handlungsstrang. Ein Motiv kann die Handlung einer Person in einer Erzählung sein oder ihr Beweggrund, etwas zu tun. So verwendet die Alltagssprache den Begriff oftmals als Hintergrund eines Verbrechens.⁵ Hier jedoch erfährt er eine andere Bedeutung.

Als Motiv kann das Ergebnis einer Handlung gesehen werden oder eben deren Ge- oder Misslingen. Auch die Verwendung von Stilmitteln könnte als Motiv aufgefasst werden, wenn diese Stilmittel klar eine bestimmte Botschaft transportieren.

Im Umfang kann ein Motiv formal aus der Erwähnung eines einzelnen Wortes bestehen; es kann jedoch auch einen Nebensatz umfassen oder sich als inhaltlicher Zusammenhang über mehrere Sätze, Abschnitte, Passagen oder Kapitel hinziehen. Motive können nahtlos ineinander übergehen oder klar voneinander abgegrenzt sein. Sie können auch einander überlappen, wenn etwa die Charakterisierung einer Person motivisch gestaltet ist und diese Figur in eine Szenerie gesetzt wird, die im Ganzen einer motivischen Gestaltung folgt. Sie können einander ergänzen oder sogar einander widersprechen, je nach Autorenintention.

Ein Motiv kann als Einzelwort aus einem Substantiv, einem Verb oder einem Adjektiv bestehen und somit greifbar (objektiv und konkret) im Text vorhanden sein. Ein Motiv kann aber auch abstrakter eine Stimmung sein, die in einer Szene entsteht

4 Wie bei *Leser* sind auch hier alle Autor*innen in allen Geschlechtern gemeint. Der Übersichtlichkeit halber wird eine einfache Schreibweise verwendet.

5 Vgl. Oberlin, *Eifersucht*, S. 91, wo Eifersucht zum Motiv des Don Carlo Gesualdo da Venosa für den Doppelmord an seiner Frau und deren Geliebtem wird.

(etwa Neid einer Person auf den Erfolg einer anderen). Insofern es nicht direkt fassbar ist, wäre es als Motiv diskutabel. Es kann eine bestimmte Konstellation der Figuren in einer Erzählung zueinander sein, z. B. Feindschaft zwischen Brüdern. Solche Motive unterliegen dann der subjektiven Wahrnehmung beim Leser und müssen unter Umständen als solche erklärt und begründet werden.

Motive können somit wörtlich im Text vorhanden und objektiv messbar sein (direktes Motiv) oder aber indirekt als Auslöser einer erzählten Entwicklung hinter dem Text stehen, ohne zunächst selbst wörtlich erwähnt zu werden (indirektes Motiv). Texte können vordergründig eine Entwicklung nacherzählen, deren wahre Ursache selbst nicht im Text steht, für die Lesenden jedoch aus dem Kontext klar erschließbar bzw. offensichtlich ist. Es handelt sich dann um ein indirektes Motiv im Unterschied zu einem direkten Motiv, das die Ursache der betreffenden Entwicklung explizit benennt.

Wenn Autoren solche Motive bewusst setzen, sind sie selbst dafür auf das Verständnis bei ihrer Leserschaft angewiesen. Deshalb (über-)nehmen Autoren Motive aus Schriften, die sie selbst zuvor gelesen haben bzw. die in ihrer kulturellen Umwelt gängige Ausdrucksweisen der gewünschten Aussage sind. Motive müssen den Lesern (oder Hörern) bekannt sein, um als solche verstanden zu werden; anders gesagt müssen Autoren mit Motiven arbeiten, die vom Publikum verstanden werden (können). Autoren sind selbst Teil einer Epoche und Kultur und drücken ihre Gedanken in Bildern und Darstellungsweisen ihrer Umgebung aus, die sich anderweitig in literarischen Quellen (im Beispiel der Antike aber auch in sonstigen Quellen wie Bauwerken, Münzen, Inschriften, Friesen, Alltagsgegenständen etc.)⁶ manifestiert. Daher müssen bei einer Motivanalyse stets die literarischen und für die Antike auch inschriftlichen und numismatischen Zeugnisse der entsprechenden Zeit und Kultur in den Blick genommen werden, um Motive als solche aufdecken zu können. Motive können nur im Vergleich mit ihrer *zeitgenössischen* kulturellen Umgebung analysiert werden. Das gilt umso mehr, wenn Texte analysiert werden sollen, die in einer anderen Kultur und Epoche verfasst wurden als die, der man als Motivanalytiker entstammt.

Wesentlich unterschiedlich gestaltet sich also die zeitgenössische Motivanalyse, bei der man Texte aus der eigenen Lebenszeit, der eigenen Kultur und dem eigenen Sprachraum, vielleicht noch von einem Autor aus derselben sozialen Schicht, untersucht. In diesem Fall gehört man selbst dem kulturellem Umfeld des Textes an und muss es sich nicht erst erschließen. Dann aber hat man wegen der persönlichen Nähe zum Text auch einen subjektiveren Blick auf ihn und sieht Dinge nicht,

6 Vgl. Hartmut Leppin, Einführung in die Alte Geschichte, München 2005, S. 18–34, differenziert antike Quellen in literarische und archäologische Quellen, Inschriften, Münzen und Papyri und ordnet ihnen die Grundwissenschaften der Geschichtswissenschaft Epigraphik, Numismatik und Papyrologie überblicksartig zu.

die einem in der eigenen Welt auch nicht von Bedeutung erscheinen, da sie selbstverständlich sind. Bei fremdsprachigen Texten aus vergangenen Epochen muss deswegen die kulturelle Umgebung erschlossen bzw. rekonstruiert werden. Keineswegs darf ein heutiges Verständnis der darin ausgedrückten Gedanken, Bilder und Darstellungen den Blick darauf verstellen, wie man in der zu untersuchenden Epoche das entsprechende Motiv verstand. Freilich ist zu berücksichtigen, dass es nicht möglich sein wird, sich vollständig von heutigen Vorstellungen zu lösen.

Die Umgebung vergangener Epochen ist heute oft nur rudimentär in Quellen überliefert, die entsprechend aufgefunden und ausgewertet werden müssen. Es muss also bei einer Untersuchung der Motive berücksichtigt werden, dass frühere Epochen nur unvollständig rekonstruierbar sind, da längst nicht alle Vorgänge in ihnen dokumentiert wurden und nicht alles, was in irgendeiner Weise aufgeschrieben oder aufgezeichnet wurde, heute als Quelle überliefert ist. Längst nicht alles, was in der Antike gesagt oder gedacht wurde, wurde schriftlich fixiert. Eine Motivanalyse ist also insofern immer nur eine Annäherung an einen Text und an dessen Umwelt, die zwar mit guten Argumenten belegt werden, aber niemals den Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann. Dafür müsste man alle Quellen, die dem damaligen Autor vor der Abfassung vorgelegen haben, zur Ansicht haben, inklusive aller mündlichen Traditionen, die jedoch aus dem Altertum nicht überliefert sind.

Die Leistung einer philologischen Untersuchung besteht also in der Identifikation von Motiven in Texten anhand der Texte selbst (Kap. III), in deren historischer Einordnung in ihre Epoche (Kap. II), im Vergleich mit deren Verwendung in anderen Texten, die als Quellen bzw. als Referenztexte vorgelegen haben (Kap. IV), und gegebenenfalls in ihrer Bewertung hinsichtlich der Autorenintention (Resümee). Letzteres versucht zu beurteilen, ob sich die Ausgestaltung und Verwendung dieses Motivs für den Autor gelohnt hat, ob das Motiv bei der Leserschaft der jeweiligen Epoche (nicht beim heutigen Publikum) die gewünschte Wirkung erzielt haben könnte. Ein Vergleich mit zeitgenössischen Texten, die keinen direkten Einfluss auf die zu untersuchenden Texte als Quellen hatten (Kap. V), bestätigt umso mehr deren Eigenständigkeit und deren eigene Motivik.

Motive sind mehr oder weniger eindeutig fassbare oder abgrenzbare Elemente eines Textes, und ihre Verwendung oder Verarbeitung bezeichnet diese Dissertation allgemein als *Motivik*. Fasst man mit MARTÍNEZ und SCHEFFEL ein Motiv oder auch *Ereignis* streng als »die kleinste, elementare Einheit der Handlung«⁷ auf, so sucht man womöglich nur auf der Wortebene nach genau diesen Wörtern in dieser Reihenfolge in anderen Texten. DÖERING unterscheidet zwischen Typen-Motiven in Bezug auf Personen, Situations-Motiven wie Inzest und Bruderkampf, Raum-Motiven

7 Matías Martínez / Michael Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, München ¹¹2019, S. 115.

wie Örtlichkeiten, Zeit-Motiven wie z. B. Mitternacht und Ding-Motiven, wofür er als Beispiele einen Ring oder einen zerbrochenen Krug nennt.⁸ Definiert man das Motiv gar als einen kurzen Satz, der formal aus Subjekt und Prädikat zusammengesetzt ist,⁹ so ist dessen Nachweis in anderen Texten nahezu die Aufgabe der Suchfunktion des Computers. Zumal wäre in diesem Verständnis ein solches Motiv an eine bestimmte Sprache, also z. B. Latein oder Griechisch gebunden bzw. wäre zu überlegen, wie es in einer anderen Sprache übersetzt heißen würde, um es in einer Suchmaschine als Lemma eingeben zu können. Auch kann man Motive mit DOERING vom Stoff abgrenzen: Insofern dieser an Namen und Zeiten gebunden sei, sei ein Thema offener, das Motiv hingegen konkreterer Natur.¹⁰

Schon eher in die Richtung des Verständnisses des Motivs im Sinne der vorliegenden Dissertation gehen MARTÍNEZ und SCHEFFEL mit dem Begriff der *Motivierung*.

»Unter Motivierung verstehen wir den Inbegriff der Beweggründe für das in einem erzählenden oder dramatischen Text dargestellte Geschehen. Das Geschehen wird zu einer Geschichte, wenn die dargestellten Veränderungen motiviert sind. Die Motivierung integriert die Ereignisse in einen Erklärungszusammenhang. Die Ereignisse werden dann so verstanden, dass sie nicht grundlos wie aus dem Nichts aufeinander, sondern nach Regeln oder Gesetzen auseinander folgen.«¹¹

Motivierung meint hierbei die implizite oder explizite Erklärung, weshalb Ereignisse aufeinander folgen, weshalb etwas geschieht, da Ereignisse von einer bestimmten Macht hinter dem Text gesteuert werden.

»Die Motivation der Ereignisse wird im Text selten explizit ausgesprochen. Ausdrückliche Begründungen des Geschehens erfolgen meist nur dann, wenn eine Wendung des Geschehens überraschend und deswegen besonders erklärungsbedürftig ist. Im Regelfall unterstellt der Leser einfach die Existenz bestimmter Motivationen.«¹²

Vielmehr gehen Autoren oftmals davon aus, dass die Leser die Gründe der Kausalketten der einzelnen Handlungen in einer Geschichte deuten können, denn implizit »werden Motivationen vermittelt, wenn wir die Erklärung der Einzelereignisse

8 Vgl. Sabine Doering, »Motiv«, in: Dieter Burdorf / Christoph Fasbender / Burkhard Moenninghoff (Hrsg.), Metzler Lexikon Literatur: Begriffe und Definitionen, Stuttgart 2007, S. 514.

9 Vgl. Martínez / Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, S. 116.

10 Vgl. Doering, »Motiv«, S. 514.

11 Martínez / Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, S. 117.

12 Ebenda, S. 120.

aus unserer empirischen Weltkenntnis oder auch aus dem jeweiligen Typ der erzählten Welt mit seinen besonderen Maßgaben des Möglichen, Wahrscheinlichen und Notwendigen ableiten.«¹³

Eine Motivik ist vor allem in Betracht zu ziehen, wenn Autoren nicht genau wiedergeben, was einmal historisch geschehen ist, sondern wenn sie zugunsten einer bestimmten Aussageintention Elemente oder Erzählstränge in ihre Texte einbauen, um das Erzählte in die gewünschte (rhetorische) Richtung zu lenken. Bei Texten, die Geschichte nacherzählen, steht Motivik manchmal in einem gewissen Konflikt zu einem detailgetreuen Bericht. Motivik ist eine Ausgestaltung eines Textes, dessen Aussage insgesamt damit aber keineswegs verfälscht sein muss.

Motivik ist eine Leistung eines Autors und als solche kommentierbar, bewertbar und mit der Motivik anderer Texte desselben Autors oder anderer Autoren vergleichbar. Als Autorenleistung ist sie das Ergebnis einer bewussten Entscheidung, denn von Motivik kann nur dort gesprochen werden, wo Autoren ohne erkennbar zwingende Notwendigkeit Elemente in den Text aufnehmen. Wo zum Verständnis eines Textes in einem bestimmten kulturellen Umfeld Elemente zwingend in einem Text vorhanden sein müssen, liegt keine Motivik vor. So kann etwa ein Text in einer Gebrauchsanleitung eines Alltagsgegenstandes ohne alle Motive auskommen, da nur sachlich die einzelnen Bauteile in ihrer Funktionsweise beschrieben werden.

Motivik beruht auf Freiwilligkeit und auf Kreativität. So kann jeder Autor nach eigenem Willen Motive aus anderen Texten übernehmen, sie abändern, verkleinern, erweitern oder auch umkehren. Motivik ist keinesfalls eine Lüge oder ein Täuschungsversuch, sondern eher ein kunstvolles Ornament, das allenfalls übertreibt oder überspitzt. Sie täuscht die Lesenden nicht, sondern erwartet vielmehr, als solche verstanden zu werden. Wenn ein Autor Motivik anwendet, so hintergeht er oder sie den Leser / die Leserin nicht, sondern traut ihm oder ihr vielmehr *auf einer Metaebene* das Verständnis der Motive als solche zu – Motivik ist insofern nahezu ein Kompliment des Autors an das Publikum. Gegenüber dem Inhalt zeichnet sie sich dadurch aus, dass sie nicht das eigentliche Thema ist, sondern das Thema, den Inhalt, die Aussageintention als Mittel transportiert. Mit dem Inhalt, dem Thema ist eher das Motiv als solches verbunden.

Wie noch gezeigt werden wird, ist das Thema der *Divinae Institutiones* die Werbung für das Christentum gegenüber einem paganen Publikum. Eines der Motive in dieser Schrift ist der vergeltende Gott, an den man glauben solle. Daneben tauchen andere Motive auf, die Laktanz bewusst gesetzt hat, z. B. die Unterscheidung des Menschen vom Tier durch Religion oder der Aspekt der wahren Gerechtigkeit, der *iusitia*. Hier hätte er auch andere Motive einsetzen können, um seine eigentli-

13 Ebenda.

che Aussage – Superiorität des christlichen Glaubens vor der paganen Religion – zu belegen. Dann hätte er eine andere Motivik verwendet.

Von der Motivik kann die *Motivation* unterschieden werden, die die Gründe ausdrückt, welche »die Ereignisse in einer Erzählung rechtfertigen.«¹⁴ Somit bezeichnet dieser Begriff eher die Abfolge von Ereignissen in einer Erzählung, nicht aber die Autorenintention.

Als Beispiel kann das Märchen von Hänsel und Gretel dienen. Diese gehen mit ihren Eltern in einen Wald bzw. werden dort je nach Version der Erzählung ausgesetzt. Fasst man den Wald als direktes Motiv auf der Wortebene als kleinsten Teil einer Handlung auf, so kann man in vergleichbaren Märchen nach Ereignissen im Wald oder nach einem Gehen in den Wald suchen. Allerdings verbleibt man dabei auf der Ebene der äußeren Erzählung. Versteht man auf einer abstrakteren Ebene den Weg in den Wald, der zum Zusammentreffen mit der Hexe führt, als einen Prozess des Verlassens der gewohnten Umgebung, der zu einer krisenhaften und gefährlichen Begegnung mit dem Anderen an einem anderen Ort führt, so liegt hier das indirekte Motiv eines Reifungsprozesses in der Kindheit/Jugend vor. Dieser kann nicht ausgelöst werden, wenn Kinder oder Jugendliche in alten Denkstrukturen (im Elternhaus) verharren. Das Gleiche könnte man etwa in einem modernen Jugendroman finden, in dem ein Jugendlicher seinen geistigen Standpunkt der religiösen Ablehnung von ausgelebter Homosexualität verlässt, weil er etwa die eigene sexuelle Identität krisenhaft entdeckt. An dieser Begegnung zerbricht er nach anfänglichen Problemen jedoch nicht, sondern geht wie Hänsel und Gretel gestärkt daraus hervor. Die Überwindung der Hexe wird zu einer Überwindung der Selbstverleugnung.

Insofern lassen sich hier drei Motive entdecken: 1) das Verlassen der gewohnten Umgebung in physischer (Standortwechsel) oder psychischer Hinsicht (Ändern von festgefahrenen Meinungen), 2) die Begegnung mit der gefährlichen Hexe, die zunächst vorgibt, eine herzliche, gastfreundliche Frau zu sein, bzw. die Auseinandersetzung mit der eigenen, nicht verstandenen sexuellen Identität und 3) das Wachsen an der Lösung eines Problems durch die Auseinandersetzung mit ihm und die daraus resultierende Reifung. Eine Suchmaschine könnte auf der Wortebene nur die Wörter *Wald* oder *Hexe* finden, eine abstraktere Motivanalyse vergleicht hingegen die Aussagen hinten den Texten. Erzählen die Brüder Grimm einfach nur vordergründig eine Geschichte, in der zwei Kinder im Wald einer Hexe begegnen, die sie in Notwehr töten müssen? Besteht wirklich der Anspruch, nachzuerzählen, dass es sich genau so zugetragen hat? Oder liegt im Sinne einer Motivik eben die Aussage vor, dass Menschen Ängste überwinden können, indem sie sich ihnen stellen? Dafür müssen sie dahin gehen, wo die Angst wohnt (der gefährliche Wald). Also wird der

14 Remigius Bunia, »Motivation«, in: Dieter Burdorf / Christoph Fasbender / Burkhard Moenninghoff (Hrsg.), Metzler Lexikon Literatur: Begriffe und Definitionen, Stuttgart 2007, S. 514f.

Wald zu einem Motiv auf der Wortebene, das auch variiert werden könnte, ohne die eigentliche Aussage zu verfälschen. Das Böse kann einem nämlich auch zuhause begegnen, wenn die Eltern aus dem Haus gegangen sind.¹⁵ Also transportiert das Motiv die Motivik. Die Hexe könnte auch ein Drache sein oder ein Zauberer (Element im Text). Weil die Motive nacheinander folgen, kommt es hier zu einer unausgesprochenen Motivation des Textes.

Ist die Erzählung in dem Jugendbuch historisch so geschehen oder erzählt der Autor anhand einer äußeren Geschichte den Reifungsprozess eines Jugendlichen? Dies wäre dann die Motivik hinter dem Text, während die Motive konkret der geistige Standortwechsel, die Begegnung mit dem Übel bzw. dessen Überwindung wären. Diese könnte der Autor auch variieren, ohne dass sich die Gesamtaussage dadurch verändern müsste.

Es lässt sich darüber diskutieren, ob der Gang in den Wald als Motiv geeignet ist, um die Motivik auszuleuchten. Auch könnte man das Motiv in beiden Werken miteinander vergleichen, indem man etwa die innere Einkehr des Jugendlichen mit dem Verirren der Kinder im Wald in Beziehung setzt. Liegen völlig unterschiedliche Vorgänge vor oder ist die Suche von Hänsel und Gretel nach dem Zuhause letztlich die Suche nach sich selbst? Sind die Motive also ähnlich oder völlig unterschiedlich gestaltet? Thematisch haben die beiden Werke aber völlig unterschiedliche Ziele: Das Märchen beschreibt die Rettung aus Armut, der Jugendroman die Auseinandersetzung eines Jungen mit sich selbst. Schließlich kann die Gesamtaussage der beiden Werke auf Übereinstimmung oder Widerspruch hin geprüft werden, oder es lassen sich literarische Abhängigkeiten diskutieren. So könnte gefragt werden, ob der imaginierte Autor des Jugendbuchs das Märchen von Hänsel und Gretel kennt und wodurch er gegebenenfalls darauf anspielt.

Als weiteres Beispiel könnte man das Scheitern einer Beziehung durch narzisstische Störungen bei einem Partner anhand des Märchens Schneewittchen und des Mythos von Narziss und Echo in Ovids *Metamorphosen* untersuchen. Die böse Königin schaut bewusst in den Spiegel und bleibt dabei auf ihre eigene Schönheit fixiert, was sie unfähig macht, ihre Tochter (oder je nach Version ihre Stieftochter) Schneewittchen zu lieben. Die Eifersucht auf diese wird schließlich sogar zum Mordmotiv. Narziss versteht nicht, dass in der Wasseroberfläche sein eigenes Bild gespiegelt wird, sondern glaubt, im Wasser einem anderen Jüngling zu begegnen. Seine tragische Liebe zu dieser nicht existenten Person, also seine nicht verstandene Selbstliebe macht ihn blind für die Liebe von Echo. Im Mythos scheitert die sexuelle Liebe, während im Märchen eine asexuelle Mutter-Tochter-Beziehung aus Narzissmus zerbricht. Daher könnte man den Narzissmus als Motivik für das Scheitern zwi-

15 Vgl. Gretchen trifft Mephisto in Goethes *Faust*.

schenmenschlicher Beziehungen auffassen, während die konkreten Motive in den Geschichten der Spiegel, das Spiegelbild im Wasser und die Suche nach einer anderen Person darin (Spieglein, Spieglein an der Wand ...) wären.¹⁶

Ein Bibeltext aus Jer 17,5–8 ließe sich ebenfalls als Beispiel heranziehen. Als Thema steht eindeutig das Vertrauen auf Gott gegenüber dem Vertrauen in Menschen. Ersteres soll der Leser sich aneignen, das ist hier die Kernaussage. Der Strauch in Vers 6, der keinen Regen bekommt, ist eine Metapher für das nicht gelingende Leben des Menschen, weil er sich von Gott abwendet. Dem steht der Baum in Vers 8 gegenüber, der am Wasser gepflanzt ist und daher Dürreperioden aushält. Diese Metapher steht für eine resiliente und im Glauben gefestigte Persönlichkeit. Deutlich sind diese Bilder der Landwirtschaft im antiken Israel entnommen.

Das Motiv, das man auf der Wortebene (Baum/Strauch) nicht finden wird, ist der Dualismus. Der Autor erklärt Scheitern und Gelingen an zwei entgegengesetzten Extremen, ohne ein weiteres Beispiel aus der Mitte (partielles Gelingen) zu benennen. Die Realität von gläubigen Juden und Christen damals wie heute dürfte eher ein Schwanken zwischen Glauben und Unglauben sein. Kein Mensch steht immer nur auf einem Extrem. So kann man sagen, dass Jeremia seine Aussage, der Gläubige solle auf Gott vertrauen, mit diesem Motiv des Dualismus transportiert. Er gibt ein Positiv- und ein Negativbeispiel. Er hätte auch ein anderes Motiv nehmen und eine Bandbreite von Tieren oder Pflanzen in den Text einbauen können, die gedeihen oder auch nicht, weil der Mensch sich mal zu Gott wendet und zuweilen auch nicht. Insofern ist es ein vom Autor bewusst eingesetztes Element, das jedoch durchaus der zeitgenössischen Literatur entnommen sein könnte. Das Einandergegenüberstellen von extremen Beispielen wird in der vorliegenden Dissertation bei Laktanz als ein entscheidendes Motiv aufgezeigt werden.

Will man im gezeigten Beispiel den Baum als ein Motiv auf der Wortebene auffassen, so könnte man diskutieren, ob Matthäus in 21,18–22 dieses aufnimmt. Dort verflucht Jesus einen Feigenbaum, der ihm keine Frucht anbietet. Der Feigenbaum verdorrt und Jesus erklärt dies den Jüngern gegenüber als Zeichen seines wunderstätigen Glaubens. Der Baum steht hier nicht für einen Menschen, der bestraft wird, sondern Jesus zeigt daran seine außergewöhnliche Macht. Aber ein Baum kann gelingendes gottgefälliges Leben symbolisieren. Er geht kaputt, weil er Gott nicht gefällt. Man könnte argumentieren, dass hier ein Motiv aus Jer 17 übernommen und abgewandelt wird. In diesem Fall hätte Matthäus ein Wort als Motiv aus dem AT in einen anderen Zusammenhang gebracht und doch bei seinem Publikum die Kenntnis des Jeremiatextes vorausgesetzt. Der Baum ist ein Motiv, da es ein Element ist,

16 Vgl. Oberlin, Eifersucht.

das man auch anders hätte setzen können, um dieselbe Aussage zu machen. So zeigt Jesus seine Macht in den Evangelien beispielsweise auch durch Wunderheilungen.¹⁷

Insofern Motive in der vorliegenden Dissertation nicht (nur) als einzelne Wörter verstanden werden, sondern als größere, abstraktere Zusammenhänge, als Ideen hinter den Texten und als eigentliche Aussagen ihrer Autoren, ist es wichtig, sie aufzufinden und zu vergleichen. Im Sinne einer Motivgeschichte will diese Arbeit so Konstanzen und Veränderungen von Motiven und deren Verwendung »in diachroner und synchroner Perspektive«¹⁸ aufdecken.

17 Vgl. Mt, 15,29–31.

18 Sabine Doering, »Motivgeschichte«, in: Dieter Burdorf / Christoph Fasbender / Burkhard Moeninghoff (Hrsg.), Metzler Lexikon Literatur: Begriffe und Definitionen, Stuttgart 2007, 515.

**I. Grundlegende Überlegungen:
Der emotionale, strafende und vergeltende Gott
des Alten Testaments – ein Beispiel aus den Psalmen**

Das Alte Testament zeichnet das Bild eines Gottes, der in eine Beziehung zu seinem Volk Israel tritt und sich seinerseits nach alleiniger Anbetung durch Israel sehnt. Seine Liebe zu den Menschen ist leidenschaftlich und emotional, doch sie kann, wenn sie sich enttäuscht sieht, auch in Zorn umschlagen wie bei einem eifersüchtigen Ehemann.¹⁹ Daher propagieren die Schriften des Alten Bundes ausgehend von einem anfänglichen Polytheismus über eine Monolatrie zunehmend einen Monotheismus, einen Gott, dessen einzigartige Liebe man nicht zurückweisen darf.

»Besonders aber ist der offenbare Abfall des Volkes von seinem Gott, die Hinwendung zu fremden Göttern, ein immer wiederkehrendes Motiv des göttlichen Zornes gegenüber Israel. [...] Damit tritt die zentrale Motivierung des göttlichen Zornes Israel gegenüber in unser Blickfeld. In ganzer Breite und Tiefe begegnet sie uns bei den Propheten. Sie werden nicht müde zu betonen, was Jahve [sic] an Israel mit seiner Erwählung und Führung des Volkes getan hat, und auf diesem Hintergrunde richten sie ihre Botschaft vom Zorn Jahves aus. Hinter allen einzelnen Anklagen der Propheten, ob sie sich nun auf den Kult oder die soziale Ungerechtigkeit, die Rüstungs- und Bündnispolitik oder geradezu die Verehrung anderer Götter beziehen, steht im letzten Grunde die eine große Anklage: Das Volk hat seinen Gott vergessen, sich von ihm abgewendet und damit seine Liebe verachtet. Hier liegt die tiefste Wurzel des Zorngedankens, und von hier aus wird die ganze überwältigende Wucht der Botschaft verständlich: es ist Jahves verletzte heilige Liebe, die in ihm den Zorn erweckt.«²⁰

Besonders das Motiv der Erwählung des Volkes Israel vor allen anderen Völkern ver-
setzt es in eine hohe Verantwortung Gott gegenüber:

19 Zur genaueren Begriffserklärung der Eifersucht bietet sich Oberlin, Eifersucht, S. 15 f. an.

20 Johannes Fichtner, »B. Der Zorn des Menschen und der Zorn Gottes im AT. II. Der Zorn des Menschen im AT, III. Der Zorn Gottes im AT«, s. v. »ὄργή«, in: ThWbNT, Bd. 5, Stuttgart 1954, Sp. 394–410, hier Sp. 403 f.

»Die Erwählung aber schließt Gottes gnädige Hinwendung zu Israel und seine Forderung der Treue und des Gehorsams dieses Volkes in sich. Wird Jahves Liebe nicht von seinem Volke erwidert, wendet es sich anderen Göttern zu, so entbrennt Jahves ›Eifersucht‹, die sich im Zorn auswirkt [...] und Israel – sein ungetreues Eheweib – verstößt (Ez 16.23).«²¹

Davon ausgehend kämpft Gott gegen die Feinde seines auserwählten Volkes, wie ein Mann seine Frau in Schutz nimmt. Von diesen Grundinformationen ausgehend soll im Folgenden anhand vier ausgewählter Psalmen das vergeltende Wirken Gottes analysiert werden. Dafür wird sein Handeln in seiner Beziehung zu den Menschen nachgezeichnet und entsprechend auf die Fragestellung, inwiefern sich in diesem Handeln Zorn oder eine andere Emotion zeigen, untersucht.

21 Ebenda, Sp. 404.

1. Das vergeltende Wirken Gottes in biblischen Psalmen

Ps 59: Klage über gottlose Menschen

Dieser Psalm bittet Gott um Hilfe vor den persönlichen Feinden des Beters. In 59,4 und 5 betont der Psalmist die eigene Unschuld, was Frevel und Sünde betrifft,²² und stellt dem seine Todesbedrohung gegenüber, die mit militärischen Motiven unterlegt wird. Eigene Verfehlungen wären demnach Grund für den Zorn anderer Menschen bzw. für den Gotteszorn, der sich in der Bedrohung der eigenen Existenz zeigen könnte. Die persönlichen Gegner (individuelle Bedrohung) werden nun mit den anderen Völkern (kollektive Bedrohung) gleichgesetzt (6),²³ und Gott soll in Metaphern von Angriff und Krieg dem Beter zur Schutzburg gegen diese werden (10;17;18). Die Gegner werden somit als Frevler auch gegen Gott dargestellt (13). Gott verlacht im Motiv der Erwählung Israels die anderen Völker (9), so dass sich auch der Beter mit Gottes Hilfe über seine Gegner erheben dürfe (11). Dafür ruft er Gott um dessen Zorn an (14), mit dem er sie vernichten soll, damit man so Gott als Herrscher bis an die Enden der Erde erkennen möge. Dies steht in einem Spannungsverhältnis zu v. 12, wo darum gebeten wird, dass Gott die Feinde nicht töte, damit das Volk Israel sich auch weiter an sie erinnere. Vielmehr sollen sie zerstreut werden, was weiter unten mit Blick auf das babylonische Exil als Strafe Gottes bzw. als Folge seines Zornes verstanden werden konnte.

Dieser Psalm kann als ein Beleg für den Übergang zwischen individueller Existenz und eigener Wahrnehmung als Volk Israel gelesen werden.²⁴ Die Bedrohungssituation wurde bewusst nicht genauer konkretisiert, damit das Gebet in unterschiedlichen Lebenssituationen zum Beten geeignet blieb. Kerngedanken sind die eigene Unschuld im Verhältnis zur Schuld der Feinde, die Gott zum Handeln veranlassen soll (gerechter Gott), der Ausdruck der Hoffnung auf den rettenden Gott (Motiv der

22 Vgl. die Übersetzung von Erich Zenger, »Psalm 59«, in: Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger (Hrsg.), Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2000, S. 141 zu Ps 59,4f.

23 Die Zahlen in Klammer verweisen der Übersichtlichkeit halber auf die Verse im genannten Psalm.

24 Vgl. Zenger, »Psalm 59«, S. 142.

Schutzburg) und die Herabrufung des Gotteszornes auf die Feinde zu deren Vernichtung. Damit dockt der Text an große Narrative des AT an: Gott rettet die unschuldig Verfolgten und schlägt mit seinem Zorn die Verfolger (Wunder der Teilung des Meeres aus Ex 14). Für die Bedrohungssituation der Verfolgung selbst ist der böse Feind verantwortlich (Pharao aus Ex). Wird das Wirken Gottes an Feinden durch machtvolle Zeichen wie Zerstreuung oder Vernichtung sichtbar, erkennen die Menschen in Israel Gottes Güte und Treue (Plagenerzählung aus Ex 7–11). Dieser Aspekt, dass der Gotteszorn andere Menschen treffen und damit die eigene Gemeinschaft oder Person stärken soll, wird unten als affirmative Funktion dieses Motivs gedeutet werden. Im Unterschied zur pädagogischen Funktion, wo der Leser Angst vor der Vergeltung Gottes bekommen und dadurch Gesetze einhalten soll, erscheint das Vergeltungshandeln hier als etwas Positives, weil es nach außen die anderen trifft und damit die eigene Gemeinschaft schützt. Insofern ist das Reden von Strafen durch Gott sogar mit Lüsten erfüllt, »oft genug Rachegeleüste, mit denen die im Leben geängstigten und gequälten Frommen sich nun im Jenseits erfreuen. Himmel und Hölle [im Jenseitsglauben] sind dramaturgische Räume, in denen die Angst und ihre Erlösung auf eine hochwirksame Weise choreographiert werden.«²⁵ Der Glaube an Himmel und Hölle wird in diesem Zusammenhang noch weiter auszuführen sein.

Ps 60: Niederlage gegen Fremdvölker

Klagepsalmen wie dieser finden eine interessante Parallele in einem Gebet, das in einer Inschrift aus der Zeit von Pharao Taharqa (690–664 v. Chr.) aus Karnak überliefert ist. Darin bittet der König seinen persönlichen Schutzgott Amun offenbar in einer außenpolitischen Krise um Beistand, wobei er ihn übertrieben preist.²⁶ Seine

»Bittformulierungen mögen an die Klagepsalmen der Bibel erinnern, auch an den dortigen Stil des Umgangs mit den Feinden. Dennoch haben wir es im Dokument des Taharqa mit einer anderen Selbstdarstellung zu tun. Während der Psalmbeter seinen Hilferuf an seinen Gott richtet, dem er zuvor und zugleich die Mächtigkeit zur Rettung aus dem Elend zutraut, schickt der König eine überschwängliche Doxologie voraus, die darauf zu zielen scheint,

25 Hartmut Böhme, »Himmel und Hölle als Gefühlsräume«, in: Claudia Benthien / Anne Fleig / Ingrid Kasten (Hrsg.), Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle (Literatur – Kultur – Geschlecht 16), Köln 2000, S. 60–81, hier S. 67.

26 Vgl. Manfred Görg, Religionen in der Umwelt des Alten Testaments III: Ägyptische Religionen. Wurzeln – Wege – Wirkungen (Kohlhammer Studienbücher Theologie 4,3), Stuttgart 2007, S. 142 f.

das besondere Wohlgefallen und die Gefälligkeit Amuns zu erreichen, ihn gnädig zu stimmen.«²⁷

Datiert man den Auszug aus Ägypten jedoch ins 13. oder 12. Jh. v. Chr., wäre dieser Text zwar viel zu spät abgefasst worden, um noch einen Einfluss auf den Psalter genommen zu haben. Doch die Israeliten waren mit den religiösen Traditionen der Hymnen und Gebete in Ägypten in Berührung gekommen, in deren Tradition auch dieses Gebet zu stehen scheint. Gerade die Tatsache, dass der Pentateuch im Tenor stets die Verachtung fremder Kulte und Riten und die alleinige Jahwe-Verehrung befiehlt, belegt doch, dass dessen Autoren einen Blick für die Kulturen um Israel herum hatten und sich in gewisser Weise davon auch beeindruckt ließen. Hätten diese Kulte nicht eine Faszination auf die Israeliten ausgeübt, so wäre es völlig unverständlich, weshalb sie sich ihnen zuwenden sollten und weshalb die Autoren der biblischen Texte ihre Leser eben davor warnen sollten.²⁸

Besonders prägnant ist in der zitierten Passage die Idee, dass man den Willen der Gottheit durch Gebet beeinflussen kann. Amun soll sich mit Blick auf seine Verbundenheit mit dem Pharao und Ägypten für dessen Geschick einsetzen. Der Jahwe-Gott wird an seinen Bund mit Israel erinnert,²⁹ und die anderen Völker sollen nicht über ihn und sein Volk triumphieren dürfen.

Ps 74: Klage über die Tempelzerstörung

Dieser Psalm beklagt die völlige Zerstörung des Tempels von Jerusalem im Jahre 587 v. Chr. Um den Text zu verstehen, seien hier seine historischen Hintergründe dargestellt.

Nachdem Nebukadnezar, der Sohn des babylonischen Königs Nabopolassar (626–605 v. Chr.), die Stadt Karkemisch in Syrien eingenommen hatte, gelang es ihm, die Vormachtstellung der Assyrer im Vorderen Orient zurückzudrängen. Zusammen mit den Medern hatte Nabopolassar »ein Bündnis zur Vernichtung Assyriens«³⁰ geschlossen. Nach der Eroberung und Zerstörung der assyrischen Hauptstadt Assur 614 v. Chr. nahm Babylon zunehmend die Vormachtstellung ein, die Assyrien bis-

²⁷ Ebenda, S. 144.

²⁸ Die Gesetzgeber des Pentateuchs distanzieren sich von Traditionen, auf denen sie selbst beruhen. Sie versuchen etwas, was sie selbst aus Ägypten übernommen haben, als falsch oder ihrer kulturellen Identität völlig widersprüchlich abzutun. Wie später in Bezug auf Laktanz belegt werden wird, bildet dieses Sich-von-der-eigenen-Wurzel-distanzieren-Wollen eine der Spannungen der hier analysierten Texte.

²⁹ Vgl. Ps 60,7.

³⁰ Barbara Schmitz, *Geschichte Israels* (UTB 3547), Paderborn 2015, S. 20.

her innegehabt hatte. Als Pharao Necho II. (610–594) von Ägypten versuchte, den Assyrern zu Hilfe zu kommen, kam es 605 v. Chr. zu der Schlacht um Karkemisch, das als Stützpunkt der Ägypter diente. Damit hatte Babylon seine Herrschaft bis an die Grenze Ägyptens ausgedehnt.³¹ Das Südreich Juda wurde 603/02 v. Chr. unter König Jojakim ein Vasallenstaat von Babel, doch als 601 die Schlacht bei Pelusion zwischen Ägypten und Babylon ohne Sieg ausging, fiel es von Nebukadnezar ab, der inzwischen seinen Vater als König beerbt hatte. Das geschah vermutlich nicht ganz freiwillig, denn »Pharao Necho II. [...] übte für einige Jahre erneut die Vorherrschaft in der südlichen Levante aus. Wahrscheinlich war König Jojakim von Juda (609–597) ab 601, wie schon 609–604, für einige Jahre wieder Vasall des Pharaos.«³² Die Strafaktion Nebukadnezars gegen Juda richtete sich eigentlich demonstrativ gegen Ägypten:

»Bei der harten Gegenreaktion Babyloniens auf den Abfall Judas war es nicht das primäre Anliegen, Juda in den babylonischen Herrschaftsbereich zurückzuholen, sondern es ging vor allem darum, Ägypten zu zeigen, wer die Vorherrschaft über den syro-palästinischen Raum innehatte. Um seine außenpolitische Macht und Stärke gerade gegenüber Ägypten zu demonstrieren, zog Nebukadnezar gegen Jerusalem und belagerte die Stadt.«³³

Jojakims Sohn Jojachin wurde nach dem Tod seines Vaters König von Juda und übergab Jerusalem kampflos. Die Stadt und ihr Tempel wurden 597 v. Chr. ausgeraubt, und ihr neuer König wurde zusammen mit gut ausgebildeten Personen aus der jüdischen Oberschicht nach Babel deportiert, um sie als Geiseln zu behalten und damit Juda als Pufferstaat in das Vasallenverhältnis zurückzudrängen. Juda lebte fortan unter dem von Nebukadnezar eingesetzten König Zidkija im Spannungsverhältnis zwischen den beiden Großmächten Ägypten und Babylon. Ungeachtet der in Babel exilierten Geiseln, die ihrerseits auf eine Rückkehr hofften, wendete Zidkija sich Ägypten zu und verweigerte Babylon die Treue. Grund dafür war wohl die Hoffnung, dass sich aus dem wiedererstarkten ägyptischen Interesse an der Levante für die Vasallenkönige politisches Kapital schlagen ließ, um Tributzahlungen einzustellen.³⁴ Rasch hatte Nebukadnezar jedoch Juda unter seine Gewalt gebracht und belagerte 588 v. Chr. erneut Jerusalem. »In der Tat scheinen die Ägypter in die Auseinandersetzungen eingegriffen zu haben, denn die Babylonier unterbrachen die

31 Vgl. Wolfgang Oswald / Michael Tilly, *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zum 3. Jahrhundert n. Chr.*, Darmstadt 2016, S. 61 f.

32 Ebenda, S. 62 f.

33 Schmitz, *Geschichte Israels*, S. 23.

34 Vgl. Oswald / Tilly, *Geschichte Israels*, S. 64.

begonnene Belagerung Jerusalems im Frühsommer, um das ägyptische Heer zurückzuschlagen [...].«³⁵ Nach einem Jahr nahmen sie am 29. Juli 587 v. Chr. die Stadt ein und Zidkija gefangen, um ihn ebenfalls nach Babel zu deportieren. Einen Monat später erließ Nebukadnezzar den offenbar wohlüberlegten Befehl, Jerusalem samt seinem Tempel zu plündern und zu zerstören. »Unter dem Kommando des babylonischen Befehlshabers Nebusaradan wurde die Stadt ausgelöscht, Tempel und Palast niedergebrannt, die Mauern geschliffen«³⁶, und erneut wurden einzelne Personen verschleppt.³⁷ Dass Nebukadnezzar sich zu dieser drastischen Maßnahme entschloss, kann als politisches Kalkül verstanden werden: Nachdem Juda zweimal innerhalb weniger Jahre gegen die Oberhoheit von Babylon aufbegehrt hatte, wollte man ein religiöses Zeichen setzen.

»Mit der Zerstörung von Tempel, Palast und Stadtmauern sowie der Deportation der Bevölkerung sollte der Stadt das Genick gebrochen werden: theologisch durch die Zerstörung des Tempels, politisch durch die Verwüstung des Palastes, militärisch durch die Schleifung der Mauern und Wehranlagen und menschlich durch die Vernichtung der Häuser sowie die Deportation von Teilen der Zivilbevölkerung.«³⁸

In der Antike respektierte man die Kulte und Tempel anderer Götter und Völker und vernichtete sie im Allgemeinen nicht in dieser Weise.³⁹ Dass Jerusalem 587 v. Chr. eine Ausnahme bildete, zeigt, dass Babylon hier ein Exempel statuieren musste: Der auf dem Zionsberg verehrte Jahwe war, so sollte gezeigt werden, als Nationalgott der Judäer/Israeliten Marduk, dem Hauptgott der Babylonier, unterlegen. Mit der Zerstörung seines Hauptheiligtums wollte Babylon sicherstellen, dass sich Juda in Zukunft kraftlos fühlen und nicht wieder erheben würde. Noch dramatischer hätte man das Zeichen setzen können, indem man auf den Trümmern von Zion ein Marduk-Heiligtum errichtet hätte. Das Vorgehen zeigt aber auch, dass die Babylonier in der Außenwahrnehmung der Israeliten Jahwe als deren Nationalgott anerkannten.

35 Schmitz, Geschichte Israels, S. 29.

36 Ebenda, S. 31.

37 Über die genauen Zahlen der Deportationen gehen die Angaben in 2 Kön 25 und Jer 52 auseinander; s. Oswald / Tilly, Geschichte Israels, S. 65: »Wahrscheinlich ist aber, dass Juda damals über die Hälfte seiner Bevölkerung von etwa 80 000 Personen verloren hatte.«

38 Schmitz, Geschichte Israels, S. 31.

39 Vgl. für den gesamten Abschnitt über die beiden Belagerungen unter Nebukadnezzar ebenda, S. 19–32.

»Offenbar hatte man in den Bahnen der traditionellen Zionstheologie denkend an die Unverletzlichkeit Jerusalems geglaubt [...]. Daher sahen sich die Babylonier genötigt, das Zentrum des Widerstands auszumerzen und zu beweisen, dass der Jerusalemer Tempel nicht uneinnehmbar war. Möglicherweise haben die Babylonier die Tempelzerstörung als das drastischste Mittel erachtet, Juda und Jerusalem für den Bruch des bestehenden Vasallenverhältnisses zu bestrafen.«⁴⁰

Dieses Ereignis belegt die enge Verbindung von Jahwe-Glaube, nationalem Zusammengehörigkeitsgefühl und religiöser Identität. Der (Staats-)Kult stiftet Gemeinschaft und ist zutiefst politisch. Man zerstört ein Volk, indem man seinen Gott bloßstellt, indem man ihn als wirkungslos aufzeigt.

Die Babylonier wollten die jüdische Identität mit dieser Aktion für die nächsten Jahrzehnte vernichten, doch genau das Gegenteil geschah. Die Signifikanz des Geschehenen wurde von Angehörigen der gelehrten Oberschichten im Exil reflektiert und in religiösen Schriften fixiert, die nahezu als Traumatherapie entstanden:

»Das Exil stellte einen neuen Anfang dar, so dass die schwerste Krise zu einer grundlegenden Erneuerung wurde. Die Ereignisse jener Zeit selbst sind in der Bibel zwar nur an wenigen Stellen mit dürren Worten überliefert [...], aber mit dem Exil begann die produktivste Phase in der Geschichte Israels, was die Sammlung von Traditionen, die Zusammenstellung von bereits bestehenden Überlieferungen und die Produktion von neuen Schriften anbelangte. Neben einem Traditionsabbruch [...] findet zugleich ein intensives Bemühen um Kontinuität und Identität, um Traditionswahrung und Neubeginn statt. Mehr als die Hälfte der Schriften, die sich in der Hebräischen Bibel finden, entstanden in dieser Zeit oder wurden in ihrer heutigen Form redigiert. Auf diese Weise entstand das umfangreichste literarische Werk der Antike, das bis heute überliefert ist.«⁴¹

So erklärt sich, dass die Darstellung Gottes in den Schriften des Alten Testaments der wechselhaften Geschichte Israels im Sinne einer Antwort gerecht werden musste. Ausgehend von dem Bundesgedanken musste Gott einen Grund gehabt haben, die Tempelzerstörung zuzulassen. Fragen dieser Art lösen theologisches Denken aus. Bei der Lektüre sollte man also das Gottesbild der Texte im Lichte dieser katastrophalen Ereignisse beachten.

40 Ebenda, S. 32.

41 Ebenda, S. 16f.

»Während man in den Jahrhunderten und Jahrzehnten zuvor davon ausging, dass JHWH, der Staatsgott Judas, im Tempel auf dem Zionsberg gegenwärtig war, von dort aus Stadt und Menschen schützte und deswegen Jerusalem eine festgegründete, unbesiegbare Stadt war (vgl. Ps 46; 48), schienen auch diese theologischen Grundüberzeugungen zusammengebrochen zu sein (vgl. Kglg 2,1.6). [...] Statt in einem Staat unter der seit Jahrhunderten regierenden Davidsdynastie zu leben, war man nun in alle Welt zerstreut: in Babylonien, in Ägypten und in Juda.«⁴²

Genau diese Zerstreung unter die Völker, die Deportationen ins Exil nach Babylon und das Leben unter fremden Göttern hatte der Fluchkatalog in Dtn 28,36 und 49 f. angekündigt. Gott lässt ein fremdes Volk (Babylon) auf sein Volk (jetzt Juda nach der Reichsteilung) los, indem es Jerusalem belagert. Die Erzählung in Dtn 28,53 f. vom Verzehren der eigenen Kinder in der Hungersnot reflektiert die Zustände in der Stadt kurz vor deren Zerstörung 587 v. Chr. Die Deportationen sind als Gegenbewegung zur Landnahme zu verstehen: Gott ließ Israel in das gelobte Land ziehen, doch nun verschleppt ein fremder König Teile der Oberschicht aus Juda nach Babel. Sogar bis nach Ägypten flohen manche Judäer, um dort als Sklaven zu dienen, doch man wollte sie dort nicht, weil sie aus dem abgefallenen Vasallenreich kamen. Dtn 28,68⁴³ ist möglicherweise ein Anklang auf die Auseinandersetzung zwischen Ägypten und Babylon um die Vorherrschaft in der Levante, in der Juda schließlich nach politischen Wirren durch ungeschickte Diplomatie unter die Räder geriet. Nebukadnezar ging wie oben erwähnt 597 v. Chr. hart gegen Juda vor, um gegenüber Ägypten Stärke zu demonstrieren. Dtn 28,68 verkündet, dass niemand die gesetzesuntreuen Israeliten auch nur als Sklaven kaufen werde, und deutet damit vermutlich an, dass der babylonische König nach der Zerstörung von Juda dieses Volk sogar als Sklaven für die Ägypter unbrauchbar gemacht hatte.

Der Fluchkatalog kündigte für die Nichteinhaltung der Gebote diese Ereignisse als Strafe für die Zukunft an. Doch es ist sehr wahrscheinlich, dass dieses Kapitel am Ende von Deuteronomium zumindest in Teilen bei einer Überarbeitung im babylonischen Exil an das Ur-Dtn angefügt wurde, das im 7. Jahrhundert unter Joschija verfasst worden sein mag. Die Parallelen zwischen Dtn 28 und den Ereignissen am Ende des 6. Jahrhunderts sind offensichtlich. Lediglich die Tempelverwüstung lässt der Deuteronomist aus, da es für ihn schwierig war, Gott die Worte in den Mund zu

42 Ebenda, S. 34.

43 Vgl. Einheitsübersetzung: »Der Herr wird dich auf Schiffen nach Ägypten zurückbringen, auf einem Weg, von dem ich dir gesagt hatte: Du sollst ihn niemals wiedersehen. Dort werdet ihr euch deinen Feinden als Sklaven und Sklavinnen zum Verkauf anbieten, aber niemand wird euch kaufen.«

legen, dass er selbst die Zerstörung seines Heiligtums durch eine fremde Gottheit zulassen würde – damit wäre er Jahwes Heiligkeit doch zu nahe getreten.⁴⁴

Insofern liegt hier ein Beispiel für einen später überarbeiteten Text vor, der die Tempelzerstörung in den Kontext der Strafen stellt, die Gott wegen der Nichteinhaltung der Gebote zuteilte. Man suchte die Schuld für dieses katastrophale Ereignis beim eigenen Volk, das den Bund mit Jahwe gebrochen haben musste. So versuchen die Texte, Geschichte zu erklären, und die Gerechtigkeit Gottes bzw. seine Vergeltung ist dafür ein funktionales Motiv. Über den Deuteronomismus in Ägypten schreibt ASSMANN:

»Der Deuteronomismus reagiert auf die Erfahrung des Scheiterns, der Katastrophe, der Messianismus auf die Erfahrung der Unterdrückung. Unter Deuteronomismus in diesem allgemeinen Sinne versteht man die Sinngebung der Geschichte als Verschuldung. Die katastrophischen Ereignisse werden dadurch lesbar, daß sie als Folgen schuldhafter Verfehlung des Richtigen und Gebotenen gedeutet werden können. Eine solche Geschichtsdeutung setzt einen Maßstab des Richtigen voraus [...].«⁴⁵

Diese Denkweise drückt auch Ps 74 aus. Gleich zu Beginn wird die Frage gestellt bzw. der Vorwurf erhoben, dass Gott uns (das Kollektiv der damaligen Leser) für immer verstoßen habe und sein Zorn entbrannt sei (Ps 74,1). Nach einer Erinnerung an die Motive der Erwählung des Volkes (74,2) wird auf den Zionsberg als Gottes Wohnung verwiesen. Dass von uralten Trümmern (3) die Rede ist, lässt einen Schluss auf die Datierung des Psalms zu.⁴⁶ Dahin soll Gott sich kehren. Dass die Feinde dort alles verwüstet haben, wird als eine Lästerung des Gottesnamens interpretiert, die bis in die Zeit der Abfassung des Psalms offenbar anhält (10). Gott wird dadurch implizit aufgerufen, sich dagegen zu wehren. So bittet der Psalmist nicht eigennützig, dass Gott dem verstoßenen Volk (und also auch ihm) hilft, sondern Gott selbst soll seinem Namen wieder Ehre machen. Mit Anspielungen an die Exodusgeschichte in 13 und 15 und an die Schöpfungserzählung in 16 f. wird ein neuer Hoffnungshorizont aus der Heilsgeschichte eröffnet. Mit der erneuten Warnung, dass der Feind den Gottesnamen beleidigt, werden nun doch metaphorisch Bitten um Hilfe für die

44 All diese Ausführungen belegen die Motivträchtigkeit dieser Texte.

45 Jan Assmann, Ägypten. Eine Sinngeschichte (Forum Wissenschaft Bibliothek 14267), Frankfurt am Main 1999, S. 425.

46 Erich Zenger, »Psalm 74«, in: Hossfeld / Zenger (Hrsg.), Psalmen 51–100, S. 355–372, hier S. 356, übersetzt mit »Erhebe deine Schritte zu den ewigen Trümmern« und vermutet: »Er [Ps 74] könnte ursprünglich bei Klagefeiern auf dem Tempelareal verwendet worden sein«, ebenda, S. 361. Daher bezieht sich die Ewigkeit eher darauf, dass die Teile des Tempels für die Ewigkeit gebaut waren, und der Psalm dürfte kurz nach der Zerstörung entstanden sein.

Unterdrückten und damit für das Volk von Juda an Gott gerichtet (18–23). Als Motivation (im Sinne eines Grundes des Handelns) wird daran appelliert, dass Gott Gegnern nicht gestatten soll, ihn weiterhin zu lästern. Dabei werden diese Gegner des auserwählten Volkes auch als Gottes Gegner dargestellt (4;10;23). Der Psalmist fragt nach den Gründen des Zornes Gottes (2), obwohl diese offensichtlich sein sollten. Die Tempelzerstörung kann mit Blick auf Dtn 28 als Folge dieses Zornes verstanden werden, und dort ist die Nichteinhaltung des Bundes im Sinne eines Vertragsbruches der Grund für die göttliche Strafandrohung. ZENGER sieht hingegen in der »Radikalität der Gottesanklage[...] in der singulären Psalmeröffnung [...] und der Betonung des unbegreiflichen Gotteszorns (es fehlt eine Verbindung von »Gotteszorn« und »Schuldbekennnis«)⁴⁷ den eigentlichen Hauptakzent. Nach seiner Übersetzung von 74,1 mit »raucht dein Zorn gegen die Schafe deiner Weide«⁴⁸ und in der Metapher dieses aufsteigenden Rauches sieht er »vor allem kriegerische und heimtückische Vernichtung; in Verbindung mit JHWH zeigt er die Manifestation seines zornigen Eingreifens und zugleich die Undurchdringlichkeit des Gottesdunkels, in das Gott sich zurückzieht«⁴⁹. Nach dieser Interpretation steht die Klage über das Nichtverstehen Gottes durch den Beter im Raum. Gottes Passivität ruft die Frage »Ist er schwach oder ist er grausam, weil er nicht eingreift? [...] [als] (uralte) Alternative, die den meisten Theodizeediskussionen bis heute zugrundeliegt«⁵⁰, hervor. Der Gotteszorn ist somit eine menschliche Projektion oder eine Antwort auf Gottes Unbegreiflichkeit.

Gott soll dazu bewegt werden, wieder auf den Zionsberg zu kehren, doch der Psalmist kann vermutlich nicht das Versprechen abgeben, dass alle Israeliten/Judäer in Zukunft immer auf die Weisung Gottes achten werden. Daher nennt er »im Modus der Klage, ja der Anklage die Bindung an Gott in der Deutefigur einer Schicksalsgemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk«⁵¹ und die Namenslästerung, die Gott beenden soll, als Motiv, um ihm selbst einen Grund zum Handeln zu geben. Somit soll das Unheil von göttlicher Seite überwunden werden, da die Hoffnung mitschwingt, dass trotz aller Katastrophenerfahrungen Gott souveräner Herr über die Welt bleibt.

47 Zenger, »Psalm 74«, S. 362.

48 Ebenda, S. 356. Rauch ist ein Zeichen für Feuer. So »entbrennt« in Ps 76,8 der Zorn Gottes, was furchterregend ist; Erich Zenger, »Psalm 76«, in Hossfeld / Zenger, Psalmen 51–100, S. 383–401, hier S. 383.

49 Zenger, »Psalm 74«, S. 363.

50 Ebenda, S. 366.

51 Ebenda, S. 372.

Ps 88: Klage in Krankheit, Todesgefahr und Vereinsamung

In diesem Psalm klagt der Beter über seine Krankheit, die ihn bereits an den Rand des Todes gebracht hat (Ps 88,4–7). Außerdem ist er sozial isoliert (9;19). Den Grund für dieses Unglück formuliert der Psalmist als Frage-Vorwurf an Gott, denn er fühlt sich verworfen und abgewiesen (15). In 17 wird wohl in Anklang an Dtn 28,61⁵² explizit der Zorn Gottes für das Vorhandensein von tödlichen Krankheiten seit früher Jugend verantwortlich gemacht. Die Ausrufe, dass der Beter sein Augenlicht vor Elend verliert (10) und Tag und Nacht (2) bzw. früh am Morgen (14) zu Gott schreit, können Parallelen zu den Flüchen in Dtn 28,65 f.⁵³ sein.

Statt auf die eigenen Sünden als Grund für den Gotteszorn zu schauen, bietet der Psalmist Gott einen Handel an: Im Totenreich gedenkt niemand der Herrlichkeit Gottes (11f.). Daher ist es für Gott sinnvoll, den Beter am Leben zu lassen, damit ihm weiterhin gehuldigt wird. Was der Psalmist Gott zu geben hat, ist seine Ehrerbietung, die im Falle seines Todes ausbliebe.⁵⁴ Dieser Gottesdienst soll den Zorn Gottes besänftigen. Nach dieser Lesart ist der Zorn Gottes in einer Art Selbstanklage die Erklärung für das Vorhandensein von Krankheiten und das Gefühl der sozialen Isolation. Der Beter bittet darum, Gott möge von seinem Zorn ablassen und ihn vor dem Tode bewahren.

ZENGER hingegen sieht in Ps 88 in erster Linie keine Klage vor Gott über die eigene Krankheit, sondern eine »Anklage Gottes als Feind des Menschen angesichts der dem Beter unbegreiflichen chaotischen Lebensbedrohung«⁵⁵. Für ihn steht nicht das Schuldbekenntnis oder auch nur ein Schuldbewusstsein des Psalmisten im Mittelpunkt, sondern die Theodizee, »in der JHWH unmißverständlich als alleiniger und unbegreiflicher Verursacher dieser den [...] Beter zerstörenden Situation angeklagt wird.«⁵⁶ ZENGER sieht ein Spannungsverhältnis zwischen den großartigen Verheißungen für die Gläubigen und ihrer erlebten Realität, das letztlich den Gottesglauben gefährdet:

52 Vgl. Einheitsübersetzung: »Auch alle Krankheiten und Schläge, die nicht in der Urkunde dieser Weisung aufgezeichnet sind, wird der Herr über dich bringen, bis du vernichtet bist.«

53 Vgl. Einheitsübersetzung: »Der Herr wird dir dort das Herz erzittern, die Augen verlöschen und den Atem stocken lassen. Du wirst in Lebensgefahr schweben, bei Nacht und bei Tag, erschrecken und deines Lebens nicht mehr sicher sein. Am Morgen wirst du sagen: Wenn es doch schon Abend wäre!, und am Abend: Wenn es doch schon Morgen wäre!, – um dem Schrecken zu entfliehen, der dein Herz befällt, und dem Anblick, der sich deinen Augen bietet.«

54 Dieser Text enthält keine Auferstehungshoffnung, denn er ist einer der älteren Texte im AT. Nur in diesem Leben kann der gläubige Jude Gott preisen. Nach dem physischen Tod ist Lobpreis für Gott nicht mehr möglich.

55 Zenger, »Psalm 88«, in: Hossfeld / Zenger (Hrsg.), Psalmen 51–100, S. 563–576, hier S. 570.

56 Ebenda, S. 572.

»Werden nicht all die großen heilsgeschichtlichen Aussagen über JHWHs Beziehung zu seinem Volk und seiner Schöpfung zur Ideologie, wenn sie sich nicht im konkreten Alltag der einzelnen bewahrheiten? [...] Daß JHWH seiner Ver ehrer nicht ›gedenkt‹ (V 6c), hat Konsequenzen für ihn selbst: dadurch verschwindet auch er selbst aus dem Gedächtnis. Das Schreckensbild vom ›Land des Vergessens‹, mit dem der Abschnitt schließt und das JHWH zum rettenden Eingreifen bringen soll, ist die drohende Möglichkeit für Gott selbst!«⁵⁷

Gott verliert sein Gott-Sein, wenn er seinen Beter verliert.⁵⁸ Das erlebte Leid steht subjektiv in keinem Verhältnis zu den möglicherweise in frühester Jugend begangenen Sünden, denn nicht »als ›gerechtes Zorngericht‹ für Verfehlungen und Sünden, sondern als Folge eines ihm unerklärlichen Entbrennens eines Gottesgrimms, der sich mit Gewalt auf ihn legte«⁵⁹, nimmt der Psalmist ZENGER zufolge seine Lebenssituation wahr. Nach dieser Interpretation besingt Ps 88 die Unergründlichkeit Gottes als seine »irrationale Gewalt«⁶⁰, an der die Gläubigen mit Blick auf die Verheißungen der Tora leiden.

»Daß es diese Zusagen Gottes [des Alten Testaments] gibt, löst ja das eigentliche Leiden des Beters von Ps 88 aus: Es ist das Leiden an der Widersprüchlichkeit Gottes und an der mit *Verheißungen* prinzipiell gegebenen Ambivalenz, die in der Spannung Verheißung-Erfüllung immer gegeben ist.«⁶¹

Um nicht an diesen Widersprüchen und Ambivalenzen der Nichtverstehbarkeit zu zerbrechen, füllt der Beter die Lücke mit dem Zorn Gottes gegen ihn, obwohl er wegen der Gottes-Anklage nicht zur Selbstanklage übergeht.

57 Ebenda, S. 573.

58 Zenger sieht damit ein »argumentum ad deum«; vgl. ebenda, S. 568.

59 Ebenda, S. 572.

60 Ebenda, S. 572.

61 Ebenda, S. 575.

2. Zwei Entwürfe der Rationalisierung: Innerweltliche und eschatologische Dimension

Während es in der Zeit der Abfassung der meisten Texte des AT allgemein noch keinen Glauben an die Auferstehung gibt, ist der Grundgedanke des NT die neue Auferstehungshoffnung. Entsprechend verlegt das NT das Gericht Gottes vor allem eschatologisch ans Ende der Welt, so etwa in Off 14,19; im AT sind Gottes Strafen hingegen innerhalb der Welt verortet bzw. wird innerweltliches erlebtes Geschehen im Nachhinein als Wirken Gottes (Strafe oder Belohnung) verstanden. Besonders die Psalmen versuchen, Katastrophen auf nationaler Ebene, wie militärische Bedrohungen oder die Tempelzerstörung, als eine solche Strafe Gottes für ganz Israel zu erklären, Krankheit und Vereinsamung im individuellen Schicksal hingegen als persönliche Konsequenz für die eigenen Sünden. Die Vorstellung eines Gerichts nach einem finalen Endkampf zwischen Gut und Böse am Ende aller Zeiten, das alle Menschen beurteilt und belohnt oder bestraft, ist ein Gegenentwurf zu diesem innerweltlichen Gericht. Wenn man nicht an eine Auferstehung von den Toten glaubt, hat Gott außerhalb dieses Lebens keinen zeitlichen Rahmen mehr für Vergeltung im positiven oder negativen Sinne. Der Glaube an die Auferstehung hingegen erweitert eben Gottes Möglichkeiten. Das bedeutet aber keineswegs, dass die frühen Christen des ersten Jahrhunderts nach Christus im Vertrauen auf Gottes Gericht nicht auch innerweltliches Geschehen als sein Wirken interpretiert hätten, wie im Weiteren noch zu belegen sein wird.

