



Hansjürgen Verweyen

Ist Gott die Liebe?

Spurensuche
in Bibel
und Tradition

ZUM BUCH

Kann Gott wirklich die Liebe sein, wenn er seine Geschöpfe in der Sintflut gnadenlos untergehen lässt, wenn er von Abraham seinen einzigen Sohn als Opfer fordert, wenn er Hiob den sadistischen Spielen des Satans preisgibt? Und wird mit dem Einbrechen der Apokalyptik in jüdisch-christliches Denken der Gott der Liebe nicht verdrängt von einem Weltenrichter, der unsägliche Horrorszenarien am Ende der Zeit veranstaltet? Kann ein Gott die Liebe sein, der Jesus als Sühnopfer ans Kreuz schickt?

Hansjürgen Verweyen nimmt den Leser mit auf eine spannende Spurensuche in Schrift und Tradition nach dem Gott, der die Liebe ist, und führt ihn dabei immer wieder zu überraschenden Einsichten.

ZUM AUTOR

Hansjürgen Verweyen, Dr. theol., Dr. phil.habil., geboren 1936. Nach langjähriger Tätigkeit in den USA und an der Universität GH Essen war er von 1984 bis zu seiner Emeritierung 2004 Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg i. Br.

Hansjürgen Verweyen

Ist Gott die Liebe?

Spurensuche in Bibel und Tradition

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

eISBN 978-3-7917-6023-0 (epub)

© 2014 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg

Umschlagbild: Opferung Isaaks (Basilica di San Marco, Piazza Leoncini, Venedig)

Foto: Heidemarie Niemann

eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:

ISBN 978-3-7917-2587-1

Weitere Publikationen aus unserem Verlagsprogramm finden Sie unter www.verlag-pustet.de

Kontakt und Bestellung: verlag@pustet.de

Vorwort

Aus Rom weht ein frischer Wind. Der Papst selbst setzt Zeichen, dass manches von dem geändert werden kann, was wie in den Felsen Petri eingemeißelt schien. Doch selbst wenn alle schon lange anstehenden Aufgaben erledigt sein würden, wäre damit die wichtigste Frage noch nicht beantwortet: Besteht die Behauptung zu Recht, dass Gott die Liebe ist? In dem Maße, wie sehr verschiedene Religionsgemeinschaften auf engem Raum miteinander in Berührung kommen, wird diese Frage mehr und mehr in den Vordergrund treten. Sie lässt sich weder durch strukturelle noch personelle Veränderungen lösen, und der viel beschworene Dialog wird nur dann weiterführen, wenn alle Seiten zu einem kritischen und doch zugleich behutsamen Überdenken der eigenen Traditionen bereit sind. Von der Antwort auf diese Gottesfrage hängt letztlich ab, wieviel Geduld wir im Umgang miteinander aufbringen.

Unerträglich Scheinendes, das sich in langen Jahren festgesetzt hat, lässt sich nicht im Handumdrehen beseitigen. Erst wenn wir die Geschichte eines Menschen, der uns unausstehlich vorkommt, näher kennengelernt haben, können wir die richtigen Worte zu ihm oder über ihn finden. Das gilt noch mehr für die Schattenseiten des christlichen Glaubens, die jahrhundertlang nicht einmal

deutlich wahrgenommen wurden, heute aber das ganze Erbe verdunkeln.

Selbst wenn wir für einen Augenblick das Problem der Theodizee ausklammern und nur auf die uns überkommenen Heiligen Schriften blicken: Belege dafür, dass Gott nicht „die Liebe“ sein kann, lassen sich leicht finden. Der Versuch eines Gegenbeweises hingegen ist nur mit großer Mühe zu erbringen. Kann ein Gott, der nichts als Liebe ist, Sünder auf ewig verdammen und sie überhaupt nur unter der Bedingung begnadigen, dass ein von aller Schuld freier Mensch sich als „Sühnopfer“ oder „Lösegeld“ für die anderen darbringt?

Um einer Lösung dieser Fragen näherzukommen, versuche ich in dem hier vorgelegten Buch, den christlichen Glauben bis in die Wurzeln hinein zu verfolgen, aus denen er hervorgegangen ist. Vielleicht lassen sich auf diesem Wege einige Hindernisse überwinden, die heute vielen von uns diesen Glauben als unglaubwürdig erscheinen lassen.

Merzhausen bei Freiburg im Breisgau,
am 1. Januar 2014

Hansjürgen Verweyen

Einleitung

Paramahansa Yogananda, ein Mönch hinduistischer Prägung, gründete als geistlicher Lehrer 1920 in den U.S.A. die Gemeinschaft der „Self-Realization Fellowship“, die an einer bestimmten Form von Yoga orientiert ist. Schon der Titel „Gemeinschaft zur (oder: der) Selbstverwirklichung“ ist missionarisches Programm, gerichtet vor allem an westliche Menschen, die in ihrer Suche nach „Selbstverwirklichung“ in eine Sackgasse geraten sind. Auf unsere persönliche Entfaltung zentriert, erfahren wir den Widerstand, der von den Dingen oder anderen Menschen ausgeht, als störend. Diese Störung versuchen wir zu beseitigen, indem wir uns verfügbar machen, was unseren Plänen entgegensteht. *De facto* binden wir uns damit aber an die als Mittel zur Selbstverwirklichung angesehene Welt. Sie wird uns zur Quelle von Angst, weil es uns nie gelingt, sie ganz in die Hand zu bekommen, und sie uns am Ende doch entrissen wird. Der Tod erscheint dem um sich selbst kreisenden Menschen als endgültiger Verlust.

In dem Maße, wie der Mensch seine individuelle Existenz als eine nur vorläufige Erscheinung eines allumfassenden Seins erkennt, verliert auch die ihm zunächst als begehrenswert und zugleich bedrohlich begegnende Welt an Faszination und Schrecken. Die Aneignung von anderem oder die gefügig gemachten

anderen verschaffen uns keinen realen Zuwachs an Sein. Je mehr uns die Loslösung von unserem streng bewachten Selbstbesitz gelingt, durchschauen wir als unbedeutend, was uns früher als Gewinn oder Verlust galt. Auf diese Weise lernen wir unsere wahre Wirklichkeit kennen: ein von der Sucht nach objektiv Fassbarem befreiter Lebenshauch, der von einem alles durchwebenden göttlichen Atem geleitet ist.

Auf diesem Hintergrund ist der im Folgenden aus dem Englischen übersetzte Text¹ zu verstehen. Es handelt sich um eine 1952 gehaltene Abschiedsrede Yoganandas, die in gewisser Weise als sein Testament an die von ihm ins Leben gerufene Gemeinschaft angesehen werden kann. Der Guru spricht zunächst von seiner mühevollen Suche nach der göttlichen Liebe und schließlich von seinem Einswerden mit Gott als einer Liebe, die sich ihrer selbst in der Welt gleichsam erfreuen möchte.

„Ich suchte Liebe in vielen Leben². [...] Ich opferte alles auf, alle Anhänglichkeit und allen Wahn, um schließlich zu lernen, daß ich allein in die Liebe - in Gott - verliebt bin“. „Gott flüstert dir ständig leise zu: Ich bin die Liebe. Aber um das Geben und die Gabe der Liebe zu erfahren, habe ich mich dreigeteilt: in die Liebe, den Liebenden und den Geliebten“.

Yogananda geht dann die verschiedenen Gestalten von Liebe durch, in denen Gott diese seine Liebe kostet: in der Liebe des Vaters, der Mutter, des Kindes, der Liebe zwischen Herr und Knecht, der zwischen Freunden. Im Liebesverhältnis zwischen dem spirituellen Lehrer (guru-preceptor) und Schüler findet er den Kelch der reinsten

Liebe: die alles dahingebende Verehrung des Meisters durch den Schüler. Dann fährt Gott fort:

„Ich bin allein in die Liebe verliebt (I am in love with Love alone), aber ich lasse es mir gefallen, in den Wahn hineingezogen zu werden, wenn ich als Vater oder Mutter nur an das Kind denke und für es fühle; wenn ich als Liebender nur für die Geliebte da bin [...]. Aber weil ich allein die Liebe liebe, mache ich schließlich diesem Wahn meiner Myriaden von Menschenwesen ein Ende. [...] Ich nehme den Säugling von der Mutter Brust, damit sie lerne, daß es meine Liebe ist, die sie in ihm verehrt hat. Ich wehe die Geliebte von dem Liebenden weg (spirit away), der meint, sie sei es, die er liebt, und nicht meine Liebe, die ihm in ihr Antwort gibt. So spielt meine Liebe Verstecken (hide-and-seek) in allen Menschenherzen, damit jedes schließlich lerne, nicht die der Zeit unterworfenen menschlichen Gefäße meiner Liebe zu entdecken und anzubeten, sondern meine Liebe selbst, die von einem Herzen zum anderen hinübertanzt“. „Der Mond lacht über die Millionen von gutgläubig Liebenden, die unwissentlich ihre Geliebten belogen haben: ‚Ich liebe dich für immer‘. Ihre Schädel sind weit über den winddurchfurchten Sand der Ewigkeit verstreut. Sie haben keinen Atem mehr, um zu sagen: ‚Ich liebe dich‘. Ihr Versprechen, einander auf immer zu lieben, können sie sich weder ins Gedächtnis zurückrufen noch einlösen. [...] Ich bin die Liebe, die menschliche Puppen an den Fäden von Gefühlen und Instinkten tanzen läßt, damit sie das Drama der Liebe auf der Bühne des Lebens spielen.“³

Die hier zur Sprache gebrachte Liebe wird vielen, die nicht von östlichem Denken geprägt sind, befremdlich erscheinen. In den von den Schriften Israels ausgehenden Traditionen hingegen ist Gott keine bloße Metapher für ein Absolutes, das sich zwar dem jeweiligen menschlichen Fassungsvermögen entsprechend in polytheistische Mythen kleiden oder in je vorläufigen Personifikationen zeigen kann, grundsätzlich aber jeder Erkenntnis entzogen ist. Der in der Bibel zur Sprache kommende Gott redet selbst den Menschen an. Im Paradies ruft er nach dem Sündenfall bei seinem abendlichen Gang durch den Garten Adam zu: „Wo bist du?“ (Gen 3,8f). Gott spricht zu Noach, um ihn vor der Flut zu retten, mit der er die „Erde voller Gewalttat“ reinigt (Gen 6,13). Gott spricht zu Abraham (Gen 12,1ff), in dem drei Weltreligionen ihren Urvater sehen.

Dem Glauben Israels wie des Christentums zufolge steht Gott fest zu seinen an Menschen ergangenen Worten. Aber können diese Worte als Äußerungen einer unendlichen Liebe verstanden werden? Dieser Annahme scheint eine Vielzahl von Texten in Schrift und Tradition klar zu widersprechen. Die Suche nach Zeugnissen, denen sich entnehmen lässt, dass „Gott (die) Liebe ist“ (1 Joh 4,16), gestaltet sich hingegen als äußerst mühselig.

Auch der unbeirrbare Glaube daran, *dass* Gott die Liebe ist, kommt nicht an der Frage vorbei, *was* als eine solche Liebe gelten darf. Wer sich nicht ernsthaft mit dieser Frage auseinandersetzt, läuft Gefahr, in Schrift und Tradition nach „Belegstellen“ für seinen vorgefassten Begriff von Liebe zu fahnden und diesen dann schließlich bestätigt zu finden. Ein erster Hinweis für eine angemessene „Spurensuche“ besteht darin, dass das *Was* der Liebe, die Gott ist, weder auf dem Wege der Spekulation noch der

mystischen Versenkung erkundet werden kann. Das Juden und Christen leitende Verständnis von Gott hat sich in einer Glaubensgeschichte von mehr als dreitausend Jahren herauskristallisiert. Dieser Gott gab sich menschlicher Erfahrung dadurch preis, dass er alle Wege der von ihm Erwählten mitging und von ihren Irrwegen zutiefst erschüttert war. Nur wenn man diesen Wegen nachgeht, vermag man dem „Was“ der göttlichen Liebe näher zu kommen.

Von dem Versuch, die Glaubensgeschichte Israels und ihr Weiterwirken in der Kirche nachzuvollziehen, sind vor allem die beiden ersten Teile des hier vorgelegten Buchs geleitet. Für den *ersten Teil* habe ich Texte ausgewählt, die wenigstens in Umrissen allen bekannt sein dürften, denen die Bibel überhaupt noch als lesenswert erscheint. Bei dem Überblick über die biblische Urgeschichte ging es mir vor allem darum, den engen Zusammenhang zwischen dem Bericht über die Schöpfung (Gen 1,1 - 2,4a), der Darstellung der Sintflut und schließlich dem Bund mit Noach (6,11-17) hervorzuheben. Gott schuf durch sein bloßes Machtwort die Welt. Diese Schöpfung kommt aber erst dort ans Ziel, wo Gott in dem Noach gegebenen Wort seine Macht völlig zurücknimmt, um die Menschen von der Angst zu befreien, dass die Welt noch einmal ins Chaos versinkt.

Für die Zeit der Väter bis zum Ende des Königtums habe ich Texte ausgesucht, die mit einem liebenden Gott völlig unvereinbar erscheinen. Die Geschichte von der Opferung Isaaks lässt sich von ihrem geschichtlichen Kontext her dem Verständnis näherbringen. Nicht zu beheben ist aber das Grauen, das einen bei der Schilderung der Einnahme Kanaans durch den als „Deuteronomisten“ bezeichneten

Geschichtsschreiber überkommt, selbst wenn man die Motive für seine Darstellung des von Gott befohlenen Dahinschlachtens von Menschen näher benennen kann.

Unter der Überschrift „Neue Fragen nach dem Exil“ finden sich einige Hinweise auf die Bemühungen in Israel, dem überkommenen Glauben in der langen Zeit der Perserherrschaft eine der neuen Situation gemäße Gestalt zu geben. In diesen Zusammenhang gehört auch der Abschnitt über die „Jenseitsvorstellungen vor dem Einbruch der Apokalyptik“, der erst im zweiten Teil als Hintergrund für die nun entschieden andere Auffassung vom Jenseits ausgeführt ist. Die Interpretationsversuche zu den Büchern Ijob und Kohelet, die sich von ihrem Gesamtentwurf her zutiefst unterscheiden, sollen daran erinnern, welcher Vielfalt von Perspektiven der Glaube an den einen Gott Raum zu geben vermag.

Dem *zweiten Teil* kommt für das Verständnis des ganzen Buchs das größte Gewicht zu. Unter den kanonischen Schriften des Judentums hat nur das Buch Daniel einen zweifellos apokalyptischen Charakter, obwohl das jüdische Denken zur Zeit Jesu stark von einer ganzen Reihe apokalyptischer Texte geprägt war. Nach der Zerstörung Jerusalems hat sich das Rabbinentum weitgehend von den Grundvorstellungen der Apokalyptik gelöst. Auf das Christentum jedoch haben diese Vorstellungen schon vom Neuen Testament an einen, wie man wohl sagen muss, verheerenden Einfluss ausgeübt. Die kritischen Bemerkungen, die ich in den Kapiteln 3 - 5 gemacht habe, sind als Anstoß dazu gedacht, eine größere Distanz zu der aus apokalyptischem Erbe erwachsenen Theologie zu gewinnen, als dies die bisherige Tradition vermocht hat.

Der *dritte Teil* beginnt mit dem Versuch einer Antwort auf die Frage, wie angesichts aller gescheiterten Theodizeeversuche überhaupt noch gewagt werden kann, von einem liebenden Gott zu sprechen. Die ersten drei Kapitel des Buchs Hosea sind mir schon in meiner Studienzeit unter die Haut gegangen. Was ich dazu während meiner Lehrtätigkeit gesagt habe, versuche ich nun in einer genauer ausgearbeiteten Interpretation zu präzisieren: In diesem Text kommt wirklich ein Gott zur Sprache, der das gesamte Arsenal seiner Allmacht beiseiteschiebt, um durch einen töricht erscheinenden Akt der Selbstvergessenheit die zu gewinnen, die seine Liebe missbraucht haben. Im abschließenden Kapitel geht es letztlich um die Frage, wie man auf die Vorstellung einer stellvertretenden Sühneleistung verzichten kann, ohne an der Basis des christlichen Glaubens zu rütteln, dass Gott Jesus von Nazaret um unserer Sünden willen dem Kreuzestod überantwortet hat. Das *Nachwort* führt das Ergebnis dieser Überlegungen in dem Versuch weiter, der Lehre von einer „ewigen Verdammnis“ einen Sinn abzugewinnen, der mit einem Gott, der nichts als Liebe ist, vereinbar wäre.

A. Glaubenszeugnisse Israels bis zum Einbruch der Apokalyptik

1. Biblische Urgeschichte

Die Entwicklung der historisch-kritischen Erforschung der Bibel hat bei der Exegese des sogenannten „Alten“ Testaments ihren Anfang genommen. Das ist nicht verwunderlich. Der Zeitraum, aus dem uns kanonische Schriften Israels erhalten sind, umgreift nahezu ein halbes Jahrtausend, während die Schriften des Neuen Testaments innerhalb eines halben Jahrhunderts verfasst wurden. Zunächst waren die Kirchen auf die Frage fixiert, ob die Texte über die Entstehung der Welt und die Urgeschichte der Menschheit, mit denen die Bibel beginnt, als historische Berichte anzusehen sind. Fast zwei Jahrtausende lang galt Mose als Autor des „Pentateuchs“, der ersten „fünf Bücher“ der Heiligen Schrift. Diese Bücher standen seit dem 17. Jahrhundert im Mittelpunkt der Forschung; und bis heute ist der Pentateuch ein vorrangiger Gegenstand der historisch-kritischen Exegese geblieben.

Inzwischen besteht ein weitgehender Konsens darüber, dass der Pentateuch als Buchsammlung erst sehr spät entstand – nach dem Zusammenbruch des davidischen

Königtums, nach dem Exil und schließlich der Ablösung der babylonischen Herrschaft über Palästina durch das Perserreich. Das Werk stellt den Versuch dar, sehr verschiedene, aus weit auseinander liegenden Zeiten stammende Traditionen nach systematischen Gesichtspunkten zu ordnen. Es bricht mit der Schilderung von Moses Tod ab (Dtn 34), noch bevor die von ihm angeordnete Eroberung des „gelobten Landes“ durch Josua begann.

Dieser Einschnitt ist von großer theologischer Bedeutung für das Selbstverständnis des Judentums. Rechnet man das Buch Josua hinzu und kommt so zu einem „Hexateuch“, zu einem „sechsbändigen“ Werk, dann gehört die erfolgte Landnahme mit zum Kern der Geschichte Israels. Die vor allem aus der Sicht des Diasporajudentums erfolgte Endredaktion des Pentateuchs tritt dieser Auffassung entgegen: Zentrum der Geschichte Gottes mit Israel sei allein die in den fünf Büchern des Mose zusammengefasste *Tora*. Auf der strengen Befolgung dieser göttlichen Weisungen beruhe das Heil, das Gott seinem erwählten Volk gewährt. Das Wohnen in dem bereits Abraham verheißenen Land hingegen (vgl. Gen 12,7; 13,14f) müsse als Hoffnung für eine allein in den Händen Gottes liegende Zukunft betrachtet werden. Die alte Kontroverse hat nach der Gründung des heutigen Staates Israel, bei der die vom Zionismus vertretene „Hexateuch-Theorie“ eine große Rolle spielte, ein neues Gewicht erhalten - mit Konsequenzen für die gesamte Weltgeschichte.

1.1 Schöpfung und Sintflut

Unter dem Begriff „biblische Urgeschichte“ versteht man gemeinhin die in den ersten elf Kapiteln des Buches Genesis, vor dem Beginn der Erzvätererzählungen, zusammengefassten Texte. Dieser Erzählkomplex ist nicht nur später als alle anderen Texteinheiten des Pentateuchs entstanden. Er beruht im Unterschied zu diesen auch auf keiner historisch nachprüfbaren Grundlage. Die Darstellung der Geschichte Israels seit dem Auszug aus Ägypten lässt sich wenigstens in einzelnen Stücken „historisch verifizieren“. Die dem Buch Exodus vorangehenden Geschichten der Erzväter beruhen teilweise auf alten Stammestraktionen, für deren geschichtlichen Kern sich vor allem durch archäologische Funde wichtige Anhaltspunkte ergeben haben. Die biblische Urgeschichte hingegen unterscheidet sich, aus der Perspektive einer „wertfreien“ religionsgeschichtlichen Forschung gesehen, nicht von den Mythen anderer Völker über die Ursprünge der Welt. Die Sintfluterzählungen insbesondere mögen zwar hier wie dort an Naturkatastrophen anknüpfen, die sich dem kollektiven Gedächtnis eingepägt haben. Die Schriften, in denen sie ihren Niederschlag fanden, geben aber Aufschluss nur über die religiösen Vorstellungen der betreffenden Völker, nicht über den faktischen Verlauf der jeweils dargestellten Ereignisse.

Damit erhebt sich die grundsätzliche Frage, welchen Beitrag etwas, das weitgehend oder ganz als fiktiv durchschaut ist, für die Glaubwürdigkeit dessen leisten kann, was wir als Heilige Schrift bezeichnen und letztlich als von Gott geoffenbart ansehen. Einen besonderen Akzent bekam diese allgemeine Frage Anfang des 20. Jahrhunderts durch den als „Bibel-Babel-Streit“ bezeichneten Disput. Für die Schöpfungs„berichte“ wie für die Sintfluterzählungen

lassen sich ältere Überlieferungen aus der kulturellen Umwelt Israels, nicht zuletzt aus „Babylon“, als Parallelen anführen. Müssen dann entscheidende Teile der biblischen Urgeschichte nicht als mit monotheistischen Vorzeichen versehene Nacherzählungen von polytheistischen Mythen betrachtet werden?

Aus dieser Diskussion erwuchs schließlich aber eine wichtige Einsicht: Was bedeutet in diesem Zusammenhang eigentlich der Begriff „Fiktion“? Darf er generell abwertend, zur Bezeichnung einer mangelnden Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, verwendet werden, oder kann das Fiktive nicht – wie im Bereich der Dichtung längst anerkannt – einer Realität Ausdruck verleihen, die mit den Mitteln objektiver Berichterstattung nicht erfassbar ist? Die entscheidende Frage bei der Interpretation solcher biblischen Texte würde dann lauten: Können sie, gerade wenn man sie kritisch auf dem Hintergrund von Mythen ähnlichen Inhalts liest, nicht näher an die Wirklichkeit Gottes heranzuführen als „Protokolle von Fakten“? Auch das, was wir „Fakten“ nennen, wird uns nur über eine Interpretation erfahrener oder historisch vermittelter Realität zugänglich. Die Frage nach der Wahrheit dessen, was als Faktum überliefert wurde, darf nie getrennt werden von der Frage nach der Glaubwürdigkeit der die Fakten überliefernden Interpreten. Im Hinblick auf „Berichte“ über die „Urgeschichte“ würde die Frage dann lauten: Sind die Verfasser solcher Texte als glaubwürdige Zeugen der Begegnung mit einem Gott erkennbar, dessen Macht sich nicht auf partikuläre Ereignisse einer Stammesgeschichte beschränken lässt, sondern vom Anfang der Welt an wirksam war?

Im Rahmen der uns leitenden Fragestellung beschränken wir uns hinsichtlich der Urgeschichte auf die Schilderungen der Schöpfung und der Sintflut mit dem daran anschließenden Bund Gottes mit Noach. Wichtig ist zunächst die Feststellung, dass ihrer theologischen Bedeutung nach diese drei Themen eng zusammengehören. Das lässt sich auf den ersten Blick nur schwer erkennen, weil der biblischen Darstellung nach auf den Schöpfungsbericht zunächst die Paradiesesgeschichte, der Streit zwischen Kain und Abel und dann eine Genealogie der Nachkommen Adams bis hin zu Noach folgen⁴. Eine weitaus größere Schwierigkeit für das Verständnis dieses Zusammenhangs zwischen Schöpfung, Sintflut und Noachbund liegt darin, dass hier zwei Verfasser zu Wort kommen, deren theologische Konzeptionen beträchtlich voneinander abweichen. Zumindest in diesem Falle kommen wir nicht daran vorbei, uns auf ein besonders vermintes Feld der historisch-kritischen Forschung einzulassen: die Unterscheidung von Quellen biblischer Überlieferung.

Quellenscheidung

Zentrale Pfeiler der biblischen Urgeschichte sind zwei Texte, die einer als „priesterschriftlich“ bezeichneten Quelle zugeordnet werden: der Schöpfungsbericht (Gen 1,1 – 2,4a) und der Hauptteil der Sintfluterzählung mit dem anschließenden Noachbund. Daneben gibt es aber die nicht-priesterliche Paradiesesgeschichte (Gen 2,4b – 3,24) und eine ebenfalls nicht-priesterliche Sintfluterzählung. Während sich Schöpfungsbericht und Paradiesesgeschichte klar voneinander abgrenzen lassen, sind in der

Sintfluterzählung die von den verschiedenen Verfassern stammenden Berichte bzw. Teile dieser Berichte in der Endgestalt der Bibel so miteinander verzahnt, dass sich die Frage erhebt, ob und inwieweit nicht Texte des einen Autors zum Verständnis des anderen Anteils herangezogen werden müssen. Diese Frage ist von großem theologischem Gewicht.

Nach wie vor besteht ein weitgehender Konsens darüber, was in den beiden zur Frage stehenden Berichten priesterliche Tradition ist und dass wenigstens zum größten Teil die nicht-priesterlichen Texte von ein und demselben Autor stammen. Dass der letztere lange Zeit unter dem Namen „Jahwist“ als Verfasser einer eigenständigen, weit über die Urgeschichte hinausgehenden Quelle verstanden wurde, kann hier außer Betracht bleiben, nicht aber die Frage, ob seine Texte als „vor-“ oder „nach-priesterlich“ einzuordnen sind. Nachdem ein Jahrhundert lang die Texte des nicht-priesterlichen Verfassers für zeitlich früher gehalten wurden, breitete sich in den letzten Jahrzehnten die Ansicht aus, dass diese Texte erst später entstanden sind. Diese Wende um 180° ist besonders dann von theologischer Bedeutung, wenn der spätere Autor auch als Endredaktor der Sintflutgeschichte gilt und von ihm verfasste Stücke zur Klärung des priesterlichen Textes herangezogen werden, wo dieser unvollständig erscheint.

Gegen die neue Theorie sprechen gewichtige Argumente. *Zunächst einmal* fällt der geografisch beschränkte Horizont der nicht-priesterlichen Texte auf. Während man als Überschrift über den Schöpfungsbericht in Gen 1 die Frage stellen könnte: „Wie bekommen wir nur all das Wasser weg?“, würde als Titel zu dem Gen 2,4b

beginnenden Bericht die Frage passen: „Wo bekommen wir nur Wasser her?“ Als Gott Erde und Himmel machte, gab es auf Erden noch keinen Pflanzenwuchs, „denn Gott, der Herr hatte es auf die Erde noch nicht regnen lassen“ (Gen 2,5). Der Verfasser schreibt aus der Perspektive eines ständig von Dürre heimgesuchten Landes. Wenn er Euphrat und Tigris in den Garten Eden verlegt (2,14), dann mag er wohl davon gehört haben, dass es zwischen diesen beiden Flüssen ein höchst fruchtbares Land gibt. Unbekannt scheint ihm aber zu sein, dass diese (mit zwei weiteren Hauptflüssen) sich nicht aus *einem*, den Garten Eden bewässernden Strom herleiten (2,10), sondern, bevor sie sich schließlich zu einem Strom vereinigen, durch ihre jährlichen Überschwemmungen den Boden fruchtbar machen - zugleich aber auch für die dort Lebenden eine ständige Bedrohung darstellen. Wo derselbe Verfasser über die Sintflut berichtet, gibt er als deren alleinige Ursache einen vierzigtagigen Dauerregen an (Gen 7,4.12). Dass zu einer solch „allumfassenden“⁵ Flut auch aus dem unter der Erde befindlichen Teil der Urflut emporschießende Wasser beitragen könnten (7,11), scheint ihm im Gegensatz zu dem priesterlichen Verfasser nicht in den Sinn zu kommen. Die Abfassung von Texten aus einem solchen Denkhorizont nach der Zeit, da viele Bewohner Israels „an den Strömen Babels saßen und weinten“ (vgl. Ps. 137,1), ist schwer vorstellbar.

Die priesterlichen Berichte von der Schöpfung und Sintflut lassen zwar eine Kenntnis von mesopotamischen Texten vermuten - vor allem wohl des Enuma elisch und des Gilgamesch-Epos. Nirgends lässt sich aber eine Bezugnahme darauf erkennen. Vor allem im Hinblick auf

die „Wasser von unten“ ist dies jedoch umso mehr in der Weisheits-, aber auch in der prophetischen Literatur der Fall, wo viele mit dem priesterlichen, nicht jedoch dem nicht-priesterlichen Weltbild zu vereinbarende mythologische Motive zur Beschreibung der göttlichen Macht⁶ wie auch persönlicher Not⁷ (oft in Verbindung von Urflut und Unterwelt) benutzt werden.

Dies führt nun zu einer *zweiten* Feststellung. In der Weisheitsliteratur dienen diese mythologischen Motive als Metaphern, die der jeweiligen Intention des Textes einen möglichst lebendigen Ausdruck verleihen sollen. Ein existentielles Anliegen wird durch den Rückgriff auf solche damals allgemein bekannten Vorstellungen unterstrichen und das der Mythologie entlehene Motiv insofern (im Sinne Rudolf Bultmanns) „entmythologisiert“. Anders verhält es sich an den Stellen in der Paradiesesgeschichte und im nicht-priesterlichen Sintflutbericht, wo man einen Bezug zu altorientalischen Mythen annehmen kann. Mythische Elemente sind hier ein integrierender Teil des „Berichts“ und werden so gleichsam historisiert. Beim Sündenfall z. B. ist es – wie in der elften Tafel des Gilgamesch-Epos – letztlich die List einer Schlange, die Tod über den Menschen bringt (vgl. Gen 3,1.4). Gott redet sie wie Adam und Eva an, als er sie an erster Stelle bestraft (3,14f). Dies entspricht durchaus dem Stil der faszinierenden Erzählung, in der auf psychologisch subtile Weise der Ursprung der Sünde und als deren Folge die von allen erfahrbare Wirklichkeit des Erdenlebens beschrieben wird⁸. Aber kann eine Erzählung dieser Art im Kontext nachexilischer Aussagen über die Ursprünge entstanden sein? Vergleicht man etwa den nicht minder poetischen

Rückblick, den die (personifizierte) Weisheit auf den durch mythische Motive ergänzten Verlauf der Schöpfung im Sinne der priesterlichen Überlieferung wirft (Spr 8,22-31), so wird man sagen dürfen, dass die Paradiesesgeschichte einer Frühzeit angehört, über die inzwischen die theologische Reflexion auf das Verhältnis Gottes zu Israel (und schließlich zu den Menschen überhaupt) hinweggeschritten ist.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich im Hinblick auf den nicht-priesterlichen Teil der Sintflutgeschichte machen. Auch hier wird das Denken und Tun Gottes in geradezu kindlich-unbefangener Weise geschildert. Eingangs heißt es: „Der Herr sah, dass auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war. Da reute es den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh“ (Gen 6,5f). Als Noach mit den Tieren in die Arche hineingegangen war, „schloss der Herr hinter ihm zu“ (7,16⁹). Im priesterlichen Bericht sagt Gott nach dem Ende der Flut einfach zu Noach, er möge aus der Arche herauskommen (vgl. Gen 8,14-16). Wie Utnapischtim im Gilgamesch-Epos erkundet in dem nicht-priesterlichen Teil der Sintflutgeschichte Noach durch Vogelbotschaften, ob die Erde wieder bewohnbar war.

Kaum ein Zweifel kann daran bestehen, dass dem nicht-priesterlichen Verfasser auch für die Brandopfer, die Noach nach der Flut Jahwe darbringt, und für Gottes Äußerung seines Wohlgefallens darüber der babylonische Sintflutbericht als Material vorlag: „Der Herr roch den beruhigenden Duft und der Herr sprach bei sich: Ich will *den Erdboden*¹⁰ wegen des Menschen nicht noch einmal

verfluchen; denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an. Ich will künftig nicht mehr alles Lebendige vernichten, wie ich es getan habe“ (8,21).

Warum die Sintflut?

Diese Stelle gibt Anlass zu schwierigen Fragen. Was bewegt Gott letztlich, in Zukunft keine alle vernichtende Flut mehr über die Erde zu schicken? Ist der beruhigende Duft des Brandopfers das Motiv?¹¹ Oder soll der Satz: „denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an“ den Grund für den Sinneswandel Gottes angeben? Fast dieselben Worte dienten zuvor aber doch gerade als Argument *für* die Sintflut (Gen 6,5).

Die Rätselhaftigkeit dieser Passage tritt noch deutlicher ans Licht, wenn man, *zum einen*, in der nicht-priesterlichen Urgeschichte den Unterschied beachtet zwischen „Erde“ (*äräs*) im Sinne von Land oder Erdkreis und dem „Erdboden“ (*adâmâ*), der Frucht bringt. Als Gott die Erde schuf, konnten auf ihr noch keine Sträucher und Pflanzen wachsen, weil er noch keinen Regen geschickt hatte und es noch keinen Menschen gab, der den „Erdboden“ bebaute (vgl. Gen 2,5). Der von Gott aus Erde¹² von diesem fruchtbaren Boden geformte Mensch (*âdâm* aus *adâmâ*) (2,7) war zwar dem göttlichen Plan nach nicht zu einem einfachen Ackerbauern bestimmt, sondern zum Gärtner in einem herrlichen Park, wo Gott selbst in der Kühle des Abends Umgang mit den ersten Menschen pflegte (vgl. 3,8f). Wenn Gott den fruchtbaren Boden der Sünde Adams wegen verflucht (3,17), so bedeutet dies hier nur, dass der Mensch nun vom Gartenpfleger zum Landarbeiter auf dem kargen, aber doch guten Erdreich wird, aus dem er geformt

war. Er muss sich nun von den Pflanzen des Feldes ernähren, hat für seinen Appetit nicht mehr die köstlichen Früchte zur Verfügung, die ihm von den Paradiesesbäumen gleichsam in den Mund hingen.

Zum anderen darf man nicht übersehen, welche besondere Aufmerksamkeit in der nicht-priesterlichen Urgeschichte den Tieren geschenkt wird. Sie werden erst im Garten Eden geschaffen, damit der Mensch nicht allein sei. Ihm selbst überlässt Gott, jedem lebendigen Wesen einen Namen zu geben, d. h. seine jeweilige Eigenart zu bestimmen (vgl. Gen 2,18–20). Daran erinnert ein schönes Detail in der Sintflutzerzählung. Tauben kann man leicht durch eine Luke der Arche nach draußen schicken. Aber um wieder hereinzukommen, benötigen sie einen Landeplatz. Als die Taube beim ersten „Testflug“ zurückkehrte, streckte Noach „seine Hand aus und nahm die Taube wieder zu sich in die Arche“ (8,9).

Gott beschließt die Sintflut, weil es ihn angesichts der zunehmenden Bosheit der Menschen reut, sie überhaupt erschaffen zu haben. Diesmal wird nicht nur ein Paradies in einen kargen Ackerboden verwandelt. Der Mensch ist selbst für diesen Boden zu schlecht. Gott will ihn vom Erdboden überhaupt vertilgen. Warum verflucht Gott aber den Erdboden selbst? Warum lässt Gott mit dem Menschen zugleich die Tiere umkommen, ja, warum reut es ihn überhaupt, sie gemacht zu haben (6,5–7)? Der nicht-priesterliche Autor gibt keine Antwort auf diese Fragen, sondern betont im Grunde nur den Sinneswandel Gottes: „Ich will den Erdboden wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen [...]. Ich will künftig nicht mehr alles Lebendige vernichten, wie ich es getan habe“ (8,21). Das klingt fast nach einem Selbstvorwurf Gottes: Es war nicht

recht, nicht nur den sündigen Menschen vom Erdboden zu vertilgen (vgl. 6,7), sondern den Erdboden überhaupt zu verfluchen und *alles Lebendige* zu vernichten. Eine Rechtfertigung für dieses Tun bleibt aus.

Theodizee-Problematik

Aber bringt die Aufnahme der Sintflutüberlieferung in die biblische Urgeschichte nicht unvermeidlich ein unlösbares Theodizeeproblem mit sich, von dem die polytheistischen Parallelen verschont bleiben? Dort führt ein buntes Treiben der Götter und Menschen zur Flut. Wer letztlich dafür die Verantwortung trägt, ist schwierig festzustellen. Die biblischen Verfasser machen daraus ein Strafgericht des einen Gottes über den sündigen Menschen. Warum werden aber damit zugleich auch die Tiere der Vernichtung preisgegeben?

Anders als der nicht-priesterliche Autor stellt sich dieser Frage der große Systematiker, der die priesterliche Urgeschichte verfasst hat. Am Ende seines Schöpfungsberichts steht die Weisung Gottes, dass sich Menschen und Tiere (nur) von Pflanzen ernähren sollen (vgl. Gen 1,29f). Dies versteht man zu Recht als ein von Gott für die Erde ursprünglich vorgesehenes friedliches Miteinander aller geschaffenen Lebewesen. Die Hauptintention für die auch über die gesamte Tierwelt verhängte „Askese“ wird aber wohl erst aus dem Sintflutbericht deutlich.

Hier heißt es zu Anfang: „Die Erde war *verdorben vor Gottes Augen*¹³, sie war voller Gewalttat“ (Gen 6,11). Zunächst ist hervorzuheben, dass der Verfasser, wo er zum ersten Mal Sünde konkret benennt, nur von Gewalttat,

nicht auch von anderer Schuld spricht. Nimmt man (mit guten Gründen) an, dass dem priesterlichen Verfasser die nicht-priesterlichen Stücke der Urgeschichte bekannt waren und er diese seinem kompositionellen Rahmen einfügte, dann fällt auf, dass er auf die Geschichte vom Garten Eden und den äußerst subtil geschilderten Sündenfall nicht eingeht¹⁴. Als Belege für die zur Herrschaft gelangte Gewalttat könnten ihm aber zwei unmittelbar darauf folgende, ebenfalls nicht-priesterliche Texte gedient haben: Bereits der Erstgeborene Adams, Kain, ermordet seinen Bruder (Gen 4,8). Lamech, ein Nachkomme Kains, rühmt sich vor seinen Frauen: „Einen Mann erschlage ich für eine Wunde und einen Knaben für eine Strieme. Wird Kain siebenfach gerächt, dann Lamech siebenundsiebzigfach“ (Gen 4,23f). Mit seiner prahlerischen Rede handelt er unverkennbar dem Willen Gottes zuwider. Als dieser selbst siebenfache Rache über jeden verhängte, der Kain trotz des ihm gewährten „Kainsmals“ erschlagen würde (4,15), ging es ihm doch gerade darum, weitere Gewalttat auf Erden zu verhindern.

Nun fährt der priesterliche Verfasser der Sintflutgeschichte unmittelbar nach seiner Feststellung über die Verderbnis der Erde allerdings fort: „Sie war verdorben, denn alle Wesen aus Fleisch auf der Erde lebten verdorben. [...] Ich sehe, das Ende aller Wesen aus Fleisch ist da; denn durch sie ist die Erde voller Gewalttat. Nun will ich sie zugleich mit der Erde verderben“ (6,12f). Mit dem Ausdruck „alle Wesen aus Fleisch“ sind Menschen und Tiere im Hinblick auf ihre Sterblichkeit gemeint. Auch von den Tieren wird also behauptet, dass sie „verdorben“ lebten. Wollte der Verfasser im Anschluss an die

ursprüngliche Weisung für Mensch und Tier, vegetarisch zu leben, eine perfekte „Theodizee“ liefern? Gott wäre dadurch im Recht, auch die Tiere mit der Flut hinwegzuraffen, dass sie sich nicht nur von Pflanzen ernährten, sondern andere Lebewesen töteten¹⁵.

Noch merkwürdiger erscheint, was Gott nach der Sintflut über das Verhältnis zwischen Menschen und Tieren sagt:

„Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen [...]; euch sind sie übergeben. Alles Lebendige, das sich regt, soll euch zur Nahrung dienen. [...] Wenn aber euer Blut vergossen wird, fordere ich Rechenschaft, und zwar für das Blut eines jeden von euch. Von jedem Tier fordere ich Rechenschaft und vom Menschen. Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem seiner Brüder. Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht“ (9,2f.5f).

Die Tiere werden aufgrund dessen, was sie ihrer Natur nach tun, nicht nur durch die Flut sondern auch für die Zeit danach hart bestraft. Sie leben nicht nur in beständiger Angst voreinander. Gott verdammt sie zur Furcht auch vor dem Menschen. Der aber braucht – so ist man versucht zu sagen – jetzt nicht mehr auf seinen Sabbatsbraten zu verzichten.

Die Intention des Verfassers zielt – wie ein weiterer Satz aus diesem Kontext zeigt – aber in eine ganz andere Richtung: „Nur Fleisch, in dem noch Blut ist, dürft ihr nicht essen“ (9,4). Damit wird der Leser auf die Gesetzgebung am Berg Sinai vorbereitet. Tieropfer sind ein

integrierender Teil der göttlichen Weisungen. Ein Hauptanliegen der Priesterschrift ist, genaue, von Gott selbst bestimmte Regeln für den Vollzug von Opfern festzuschreiben und auf diese Weise Israel vor dem Eindringen von heidnischen Kulturen wie auch selbstmächtigem Handeln Gottes gegenüber zu bewahren¹⁶. Schon in die nicht-priesterliche Schilderung des von Noach dargebrachten Opfers dürfte der priesterschriftliche Redaktor die Lev 20,25 genannten Reinheitsvorschriften eingetragen haben: Noach „nahm von allen reinen Tieren und von allen reinen Vögeln und brachte auf dem Altar Brandopfer dar“ (Gen 8,20). Damit hätte er zugleich dem möglichen Missverständnis vorgebeugt, das Wohlgefallen Gottes an dem Duft im Sinne des Gilgamesch-Epos zu deuten¹⁷.

Wo Mensch und Tier von dem ihnen geschenkten *Atem* Gottes her als *Lebewesen* verstanden werden, ist von vornherein klar, dass nur Gott selbst über ihr Leben verfügt, indem er seinen Lebenshauch zurücknimmt. Werden sie als (hinfälliges) *Fleisch* definiert, dann könnte das ein Wesen grundsätzlich über das Leben des anderen verfügen. Dem wird dadurch eine Grenze gesetzt, dass das *Blut* die Lebenskraft ist und die Bestimmung darüber Gott sich allein vorbehalten hat. Danach haben sich zunächst die Kulthandlungen zu richten. Bevor die Priester das Opfertier Gott darbringen, müssen sie das Blut (z. B.) rings um den Altar sprengen (vgl. Lev 1,5). Auf keinen Fall dürfen Menschen, wenn sie Teile von dem Schlachtier zum Mahl vor¹⁸ Gott erhalten, das Blut genießen. Diese zunächst sakrale Vorschrift ist im Sintflutbericht „ins Profane“ ausgeweitet. Dem Menschen wird der Verzehr von Tieren

erlaubt, wenn er sich daran hält, dass ihre Lebenskraft allein Gott gehört.

Der priesterschriftliche Verfasser wollte vermutlich dadurch, dass er Gott bei der Schöpfung allen Tieren eine nur pflanzliche Ernährung vorschreiben ließ, nicht nur die Vernichtung auch der Tiere in der Sintflut legitimieren, sondern ebenfalls das Recht Gottes darauf, Tieropfer zu fordern.

1.2 Der erste Bund Gottes mit den Menschen

Unvermittelt und geradezu verblüffend angesichts der vorausgehenden Strafandrohungen für die Zeit nach der Sintflut folgt ein wunderbarer Text¹⁹, für den es in der gesamten Religionsgeschichte wohl keine wirkliche Parallele gibt.

„Und Gott sprach^[20] zu Noach und seinen Söhnen, die bei ihm waren: Hiermit schließe ich meinen Bund mit euch und mit euren Nachkommen und mit allen Lebewesen bei euch, mit den Vögeln, dem Vieh und allen Tieren des Feldes, mit allen Tieren der Erde, die mit euch aus der Arche gekommen sind. [...] Nie wieder sollen alle Wesen aus Fleisch vom Wasser der Flut ausgerottet werden; nie wieder soll eine Flut kommen und die Erde verderben. Und Gott sprach: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch und den lebendigen Wesen bei euch für alle kommenden Generationen: Meinen Bogen setze ich in die Wolken; er soll das Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde. Balle ich Wolken über der Erde zusammen und erscheint der Bogen in den Wolken,

dann gedenke ich des Bundes, der besteht zwischen mir und euch und allen Lebewesen, allen Wesen aus Fleisch, und das Wasser wird nie wieder zur Flut werden, die alle Wesen aus Fleisch vernichtet. Steht der Bogen in den Wolken, so werde ich auf ihn sehen und des ewigen Bundes gedenken zwischen Gott und allen lebenden Wesen, allen Wesen aus Fleisch auf der Erde“ (9,8-16).

Das Wort „Bund“ bezeichnet im Allgemeinen einen Vertrag zwischen mehreren Partnern. Diese Bedeutung hat auch der Bundesschluss am Sinai. Dort handelt es sich jedoch nicht um „Partner auf gleicher Augenhöhe“. Es geht vielmehr im Wesentlichen um eine *Gesetzgebung* Gottes für Israel, sein auserwähltes Volk²¹. In dem Bund, den Gott mit Noach, seinen Nachkommen und allen Lebewesen schließt, bindet er einzig und allein sich selbst. Dieser Bedeutung steht die griechische Übersetzung des hebräischen Worts für „Bund“ durch den Begriff *diathêkê*, „(letztgültige) Verfügung“, näher, von dem sich auf dem Weg über das Lateinische das Wort „Testament“ herleitet. Der Testamentgeber fordert sich selbst als Lebendem allerdings nichts mit seiner „letztwilligen“ Verfügung ab. Er behält sich vielmehr im Allgemeinen das Recht vor, das Testament entsprechend abzuändern, wenn ihm das Verhalten der Begünstigten missfällt. Gott hingegen bindet sich im Noachbund für alle Zeiten ohne Rücksicht darauf, wie sich die Menschen in Zukunft verhalten werden. Dieser einseitigen Selbstverpflichtung Gottes kommen in der Bibel zwei Texte nahe: Im Buch Hosea gibt Jahwe Israel, seiner Braut, trotz all ihrer Untreue die Zusage ewiger Treue und verbindet damit das Versprechen einer fruchtbaren und