REINHARD FELDMEIER
HERMANN SPIECKERMANN

Menschwerdung

Topoi Biblischer Theologie/
Topics of Biblical Theology
2

Mohr Siebeck

Topoi Biblischer Theologie

—

Topics of Biblical Theology

Herausgeber / Editors

Reinhard Feldmeier · Hermann Spieckermann

2

Reinhard Feldmeier
Hermann Spieckermann

Menschwerdung

Mohr Siebeck

Reinhard Feldmeier, geboren 1952, Professor für Neues Testament an der Georg-August-Universität in Göttingen.

Hermann Spieckermann, geboren 1950, Professor für Altes Testament an der Georg-August-Universität in Göttingen.

ISBN 978-3-16-155776-7
ISSN 2191-7426 (TOBITH)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen aus der Stempel Garamond gesetzt und gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Neuer Wein – neuer Freund:
Wenn er alt geworden ist, magst du ihn mit Genuss trinken
(Sirach 9,10 LXX)

Carey C. Newman und Henning Ziebritzki
den verdienten Verlegern und bewährten Freunden
dankbar zugeeignet

Vorwort

Nicht von ungefähr erscheint dieses Buch in zeitlicher Nähe zur zweiten Auflage unseres Werkes *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2017. Wie es im Vorwort dieses Werkes zu lesen steht, verhält sich die Menschwerdung zur Gotteslehre wie die komplementäre Tafel eines Diptychons. Es sind zwei selbständige Werke, die eng aufeinander bezogen sind, ohne einander in dem Sinne zu bedürfen, dass man das eine nicht ohne das andere verstehen könne. Beide wollen zentrale Beiträge zur Theologie der christlichen Bibel sein, deren Schriften in ihrer geschichtlichen Verortung und in ihrer theologischen Intention sorgsam auf die behandelten Themen hin abgehört werden. Die systematisch angelegte Gotteslehre hätte nicht geschrieben werden können, wenn nicht die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als Zentrum biblischer Theologie christlicher Provenienz vorausgesetzt wäre. Aber ein Buch, welches die Stationen der Menschwerdung durch die Abfolge der biblischen Schriften hindurch verfolgt, ist kein Auszug aus der Gotteslehre, sondern ein Werk eigenen Themas und Charakters, das zwar mit der Gotteslehre den theologischen Ansatz teilt, aber keine Seite enthält, die mit der Gotteslehre identisch ist. Die Autoren hätten gleichwohl die Menschwerdung ohne die vorauslaufende Gotteslehre nicht schreiben können. Die Lektüre ist allen möglich, die an den biblischen Befunden ein ernsthaftes Interesse haben. Der Verständlichkeit halber sind jeder hebräische und griechische Text mit einer Übersetzung versehen worden.

Wieder haben uns gute Geister bei der Arbeit unterstützt. Wir danken für verlässliche und jederzeit abrufbare Hilfe sehr herzlich den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern Jonas Hiese, Dr. Judith Krawelitzki, Inga Mrozek und Alexander Stichternath. Wieder ist der schriftkundige Dr. Claus-Jürgen Thornton bereit gewesen, durch Register und andere Künste aus einem Text ein Buch zu machen. Wieder ist die Zusammenarbeit mit dem Verlag Mohr Siebeck, besonders mit Dr. Henning Ziebritzki, Ansporn und Wohltat gewesen. Gleiches ist von Dr. Carey Newman für die englische Ausgabe zu sagen. Wir gehören zu den Autoren, die nie ein Buch mit anderen als erfahrenen Verlegern machen würden. Den Freunden sei von Herzen gedankt. Dank sagen wir zuletzt auch noch der FritzThyssen Stiftung und dem SFB 1136 und seinem Sprecher Professor Dr. Peter Gemeinhardt für die Unterstützung der TOBITH-Tagung.

Vielleicht dürfen wir, die wir das Verfassen eines gemeinsamen Buches zum zweiten Mal als lehrreiches und beglückendes Abenteuer erlebt haben, Andere ermutigen, auch dieses verheißungsvolle Wagnis einzugehen. Die selbstgewählte gemeinsame Forschung, die nichts mit der gegenwärtigen, gewiss gut gemeinten

externen Forschungssteuerung zu tun hat, ist nicht das Paradies auf Erden. Auch sie ist ein postlapsarisches Unternehmen, aber sie hat den entschieden höheren Erkenntnisgewinn als die wissenschaftliche Einzeltat, ganz zu schweigen von der allbekannten Einsicht, dass dialogische Hermeneutik die der Schrift angemessene Erkenntnisweise ist.

Göttingen, im August 2017

Reinhard Feldmeier und
Hermann Spieckermann

Inhalt

Vorwort VII

Abkürzungen für Reihen, Sammelwerke und Zeitschriften XIII

Das Vorhaben 1

A Die Vorgeschichte der Menschwerdung 7

I Am Anfang: Der Schöpfer und sein problematisches Ebenbild .. 9
1 Gute Schöpfung, das Böse und das Unheil 9
2 Der gerechte Noah 12
3 Abrahams Gerechtigkeit 15
4 Gottes Gerechtigkeit? 21

II Mittler der Gottesnähe 27
1 Boten und Mittler 27
2 Könige 36
3 Priester 49
4 Propheten und Mose 61
5 Das Ende der Mittler 75

III Neue Gestalten der Gottesnähe 84
1 Gottes Gesalbte 86
2 Gottes Sohn und Gesalbter 90
3 Gottes Kind und Geistbegabter 109
4 Geist und Weisheit 122
5 Menschensohn, Hirte und Davidsohn 132

IV Am Übergang: Vom Tod zum Leben 146
1 Der Knecht 146
2 Frau Zion 161
3 Knechte und Gerechte 164
4 Hoffnung voller Unsterblichkeit 172
5 Neues Leben aus dem Nichts 177

B Konzeptionen der Menschwerdung 191

I Der galiläische Gottesmann: Vom erinnerten Jesus zum geglaubten Christus 193
1 Der Verkündigte und der Verkündiger 193
2 Der vollmächtige Lehrer: Das Leben Jesu 194
3 Der Gott des Gottessohnes: Der Glaube Jesu 199
4 Der Menschensohn und der Widerstand der Menschen: Die Passion Jesu 204
5 Der Erstgeborene von den Toten: Die Auferstehung Jesu 210
6 Zwischen Inkarnation und Inthronisation: Die Wahrheit des Mythos 212

II Kyrios Jesus Christos: Der Menschgewordene bei Paulus 219
1 Der »eine Herr«: Die Christologie 219
2 Vom »Sklaven« zum »Kind« und »Erben«: Die Soteriologie .. 224
3 »Für uns ein Gott, der Vater«: Der christologische Monotheismus 227
4 »Christus in mir«: Das Amt des Apostels 232
5 Der »Leib Christi«: Die Gemeinde(n) 235

III Der Verkündiger als der Verkündigte: Die synoptische Tradition 237
1 Der Offenbarer des Vaters als Gesandter der Weisheit: Die Wortüberlieferung 237
2 Die Katastrophe als verborgener Triumph: Markus 245
3 Der barmherzige Retter und die Barmherzigkeit der Geretteten: Lukas 252
4 Der Lehrer der Liebe: Matthäus 266
5 Menschwerdung als Integral des Evangeliums: Von Markus zu Johannes 275

IV Die Menschwerdung des Logos: Die johanneische Tradition 278
1 »Im Anfang war das Wort«: Gottes Vorwort 278
2 Das Zeugnis des Zeugen: Das Licht der Welt 285
3 Die Antwort der Menschen 286
4 Der Menschgewordene als Offenbarer des Vaters 289
5 »Gott ist Liebe«: Die Summe des Evangeliums 296

V Christus und die Christen: Das frühkirchliche Zeugnis 301
1 Der Erhöhte als »Fürst des Lebens«: Die Apostelgeschichte .. 301
2 Der Herrschaftsbereich des Sohnes: Der Kolosser- und der Epheserbrief 308
3 Der mitleidende Mittler: Der Hebräerbrief 315
4 Das Leiden und die Herrlichkeit: Der 1. Petrusbrief 321
5 Der Sieg des geschlachteten Lammes: Die Johannesoffenbarung 323

Nachwort: Der menschgewordene Gott
und die Menschwerdung des Menschen 329

Bibliographie 333
Stellenregister 355
Sachregister 395

Abkürzungen für Reihen, Sammelwerke und Zeitschriften

ÄA	Ägyptologische Abhandlungen
AASF B	Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Serie B
ABD	Anchor Bible Dictionary
ABG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte
ALASP	Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas
AncB	Anchor Bible
ANEM	Ancient Near East Monographs
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BBB	Bonner biblische Beiträge
BEThL	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium
BEvTh	Beiträge zur evangelischen Theologie
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
Bib.	Biblica
BJSt	Brown Judaic Studies
BK	Biblischer Kommentar. Altes Testament
BRLJ	The Brill Reference Library of Ancient Judaism
BSGRT	Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana
BThSt	Biblisch-theologische Studien
BThZ	Berliner theologische Zeitschrift
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZABR	Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CAT	M. Dietrich/O. Loretz/J. Sanmartín, The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (ALASP 8), Münster 1995 (= früher KTU)
CB.OT	Coniectanea biblica. Old Testament Series
CBQ.MS	Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series
CThM.BW	Calwer theologische Monographien. Reihe A: Bibelwissenschaft
CUFr	Collection des universités de France
DCH	D. J. A. Clines (ed.), The Dictionary of Classical Hebrew, 9 Bde., Sheffield 1993–2016
DDD^2	K. van der Toorn/B. Becking/P. W. van der Horst (ed.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2., rev. Aufl., Leiden et al. 1999
DNWSI	J. Hoftijzer/K. Jongeling, Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, 2 Bde. (HdO I/21), Leiden et al. 1995
DSSSE	F. García Martínez/E. J. C. Tigchelaar (ed.), The Dead Sea Scrolls. Study Edition, 2 Bde., Leiden et al. 1997
DUL	G. del Olmo Lete/J. Sanmartín, A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition (HdO I/67), Leiden/Boston, MA ^{2}2004

EBR	H.-J. Klauck et al. (ed.), Encyclopedia of the Bible and its Reception, Berlin/Boston 1 (2009) ff.
EdF	Erträge der Forschung
EG	Evangelisches Gesangbuch, Hannover et al. 1994
EHS.T	Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EtB	Études bibliques
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FC	Fontes christiani
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FzB	Forschung zur Bibel
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte
HAE	J. Renz/W. Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik, 3 Teile, Darmstadt 1995–2003
HAHAT	W. Gesenius/H. Donner, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Heidelberg ^{18}2013
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HAWTTM	R. G. Kratz/A. Steudel/I. Kottsieper (ed.), Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zu den Texten vom Toten Meer. Einschließlich der Manuskripte aus der Kairoer Geniza, Bd. 1, Berlin/Boston, MA 2017
HBS	Herders biblische Studien
HC	Hand-Commentar zum Neuen Testament
HdO	Handbuch der Orientalistik/Handbook of Oriental Studies
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HThKAT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
HThKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HThKNT.S	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband
HUTh	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
ICC	International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments
Interp.	Interpretation
JAJ.S	Journal of Ancient Judaism. Supplements
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie
JJS	Journal of Jewish Studies
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSJ.S	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period. Supplement
KD	K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. I/1–IV/4, Zürich 1932–1967
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KNT	Kommentar zum Neuen Testament
KStTh	Kohlhammer-Studienbücher Theologie
KTU	siehe CAT
LCL	The Loeb Classical Library
LXX	Septuaginta
MEOL	Mededelingen en verhandelingen van het Voor-Aziatisch-Egyptisch Genootschap ›Ex Oriente Lux‹
MT	Masoretischer Text
NEB	Neue Echter Bibel

NEB.NT	Neue Echter Bibel. Kommentar zum NT mit der Einheitsübersetzung
NTA NF	Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTLi	The New Testament Library
NTOA	Novum testamentum et orbis antiquus
OBO	Orbis biblicus et orientalis
ÖBS	Österreichische biblische Studien
OCT	Oxford Classical Texts
OGIS	W. Dittenberger (ed.), Orientis Graecae Inscriptiones Selectae, 2 Bde., Leipzig 1903–1905 (Nachdruck Hildesheim 1960)
ÖTBK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
OTL	Old Testament Library
PaThSt	Paderborner theologische Studien
PhB	Philosophische Bibliothek
PTSDSSP	The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project
PVTG	Pseudepigrapha veteris testamenti Graece
RGG^{3}	K. Galling et al. (ed.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, 6 Bde. + Registerband, Tübingen 1957–1965
RGG^{4}	H.-D. Betz et al. (ed.), Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage, 8 Bände + Registerband, Tübingen 1998–2007
RhWAW.G	Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G: Geisteswissenschaften
RNT	Regensburger Neues Testament
RT	Rabbinische Texte
SAPERE	Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia
SBAB	Stuttgarter biblische Aufsatzbände
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBL.BIS	Society of Biblical Literature. Biblical Interpretation Series
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SBL.RBS	Society of Biblical Literature. Resources for Biblical Study
SBL.SS	Society of Biblical Literature. Symposium Series
SBL.WAW	Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SHAW.PH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse
SHR	Studies in the History of Religions
SKK.NT	Stuttgarter kleiner Kommentar. Neues Testament
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SThL	Sammlung theologischer Lehrbücher
StP.SM	Studia Pohl. Series maior
StTDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SUC	Schriften des Urchristentums
SVF	H. von Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, 4 Bde., Leipzig 1903–1924 (Nachdruck Berlin/New York 2004)
SVSK.HF	Skrifter utgit av Videnskapsselskapet i Kristiania. Historisk-Filofisk Klasse
TB	Theologische Bücherei
THAT	E. Jenni/C. Westermann (ed.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 2 Bde., München et al. $^{4.3}$1984
ThGl	Theologie und Glaube

ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThTh	Themen der Theologie
ThWAT	G. J. Botterweck/H. Ringgren (ed.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, 10 Bde., Stuttgart et al. 1973–2000
ThWNT	G. Kittel/G. Friedrich (ed.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 10 Bde., Stuttgart et al. 1933–1979
TOBITH	Topoi Biblischer Theologie/Topics of Biblical Theology
TRE	G. Krause/G. Müller (ed.), Theologische Realenzyklopädie, 36 Bde., Berlin/New York 1976–2004
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
TUAT NF	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge
TzF	Texte zur Forschung
UTB	Uni-Taschenbücher
VT	Vetus Testamentum
VT.S	Vetus Testamentum. Supplements
WA	J. K. F. Knaake (ed.), D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883–1929
WdF	Wege der Forschung
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZBK.AT	Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Das Vorhaben

Menschwerdung ist eine gewichtige Wahrnehmung Gottes in der jüdisch-christlichen Tradition. Menschwerdung ist endgültige Liebestat des Gottes, der in seiner Schöpfung, besonders in seinem liebsten Geschöpf, dem gottebenbildlichen Menschen, das Gegenüber geschaffen hat, ohne welches er nicht Gott sein will. Der Mensch steht freilich von Anbeginn zu seinem Schöpfer in einem spannungsvollen Verhältnis, indem er das Geschenk der Liebe nicht erwidert. Stattdessen verirrt sich das Geschöpf sogleich in der Selbstliebe, die Machtphantasien bis hin zur Selbstvergöttlichung nährt. Gott aber lässt nicht von der Liebe zu seinem Ebenbild, sondern gibt sich immer tiefer in die Liebe zum Menschen hinein, der seinerseits den Geber und Bewahrer seines Lebens als Fessel und Feind seiner Autonomie ausmacht und selber Herr seines Lebens werden will. Dieser Konflikt wird biblisch entfaltet als Ursprungskonflikt der Geschichte des Schöpfers und seines gottebenbildlichen Geschöpfes im Allgemeinen, der Geschichte Gottes mit seinem Volk im Besonderen. Immer bedient sich Gott in dieser Auseinandersetzung der Boten, Mittler oder anderer Personen besonderer Gottesnähe, die teilhaben an seinem Zorn und seiner überwältigenden Vergebungsbereitschaft. Diese Geschichte Gottes mit dem Menschen und seinem Volk hat in der jüdischen Bibel Gestalt gewonnen. Sie hat Anschauung und Sprache, Vorstellungswelt und Erkenntnishorizont auch der Juden und Jüdinnen geprägt, deren Leben durch die Begegnung mit dem Juden Jesus aus Nazareth entscheidend verändert worden ist.

Diese sind die ersten Zeugen gewesen, die Leben, Leiden und Tod Jesu als Menschwerdung Gottes gedeutet und ihm deshalb den Titel Christus so umfassend und konstant zugesprochen haben, wie es bei keinem, für den der Titel Christus vor ihm erwogen oder gebraucht worden ist, der Fall war. Christus ist bei dem Nazarener Teil seines Eigennamens geworden; auch der Titel Christus allein wird als sein vollgültiger Eigenname gebraucht. Es steht außer Frage, dass die Vorstellung der Menschwerdung Gottes für die Deutung von Leben und Werk Jesu Christi nur deshalb für die betroffenen Juden und Jüdinnen plausibel gewesen ist, weil sie durch ihre Bibel, in der Regel die griechische Bibel in der verbreiteten Fassung der Septuaginta, mit Vorstellungen vertraut waren, die sie als Verheißung der Menschwerdung haben deuten können. Die Erfahrung und Erkenntnis, die diese Menschen mit Jesus als dem Christus gemacht haben, ist in den weiten Horizont der jüdischen Schriften gestellt worden, die schon im 2. Jahrhundert v. Chr. als Gesetz, Propheten und die anderen Schriften der Väter, wie es im Prolog des Enkels von Jesus Sirach heißt (Sirach, Prol. 9 f.; vgl. Kap. 24 f.), hohe Autorität genossen. So konnte dieser Christus als Mensch-

werdung der Hoffnung verstanden werden, die das Judentum seit Jahrhunderten gehegt hatte. Dies findet seinen Ausdruck in der urchristlichen Literatur, deren Schriften im Neuen Testament gesammelt sind und die folgeweise die Sammlung der jüdischen autoritativen Schriften zunehmend das Alte Testament genannt hat – nicht im Sinne archivierter, durch die neuen Schriften überholter und ersetzter Zeugnisse, sondern im Sinne der unverzichtbaren Grundlage und Voraussetzung, um den Inhalt der neuen Schriften zu verstehen. Zur Zeit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften gibt es die Redeweise vom Alten und Neuen Testament noch nicht. Wenn in der neutestamentlichen Literatur von den Schriften oder der Schrift gesprochen wird, handelt es sich immer um die Schriften der jüdischen Bibel, deren Kanonisierung in der Zeit vollzogen worden ist, in der sich die urchristliche Literatur gebildet hat. Die Kanonisierung der Schriften der jüdischen Bibel hat später als Vorbild für die Kanonisierung der Schriften der christlichen Bibel beider Testamente gedient.

Angesichts der skizzierten Quellenlage steht die Aufgabenstellung für das vorliegende Buch über die Menschwerdung, wie sie in der christlichen Bibel bezeugt ist, klar vor Augen. Zunächst gilt es, die theologische Problemkonstellation zu identifizieren, aus der heraus die Vorstellung der Menschwerdung entstanden ist. Wo und wie baut sich in den Schriften der jüdischen Bibel die Spannung zwischen Gott und seinem Volk wie zwischen Gott und seinen Geschöpfen insgesamt so auf, dass Gott zum Sucher nach Menschen wird, die Mittlerfunktionen wahrnehmen und das Verhältnis vor Zerrüttung und Gericht bewahren?

Das vorliegende Werk geht also nicht von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus aus, wie sie die neutestamentlichen Schriften unter Gebrauch der alttestamentlichen bezeugen, um auf dieser Basis die *dicta probantia* für die Menschwerdung im Alten Testament zu identifizieren und dann allein diese im Neuen Testament rezipierten Texte als alttestamentliche Verheißungen der Menschwerdung zu deuten. Vielmehr soll aus der theologischen Eigenbewegung der Schriften der jüdischen Bibel heraus zu erhellen versucht werden, wieso und in welcher Weise sich Gott bestimmter Menschen bedient, um sein Wollen und Handeln kundzutun, wie diese Menschen leben und wieso sie für Andere leiden und wie sich schließlich Gott in ihnen – nicht selten durch Anfechtung und Verzweiflung hindurch – als derjenige erfahrbar und erkennbar macht, der seinem mutlosen Volk und seiner haltlosen, von Mächten und Gewalten bedrohten Schöpfung Hoffnung und Zukunft schenkt.

Diese Gestalten sind aus der Geschichte der Liebe des Schöpfers zu seiner Schöpfung überhaupt nicht zu lösen, die von Anfang an im Schatten der vom Menschen gesuchten Gottesferne und – damit identisch – im Zeichen der Verführbarkeit des Menschen steht. Der die Gottesferne begehrende Mensch sucht Gott nach seinem eigenen Bilde zu formen, also Gott zum vergöttlichten Abbild des Menschen zu machen – *ad maiorem gloriam hominis*. Sein zu wollen wie Gott und selbst über die Unterscheidung von Gut und Böse verfügen zu wollen, ist der Erfolg des Bösen über Gottes entscheidungsfähiges Ebenbild. Gott sucht seine Liebe zum Menschen – und damit zugleich die Menschlichkeit des Menschen – zu retten und tut durch Menschen seiner besonderen Nähe dem in die

Gottesferne strebenden Ebenbild seinen Zorn, Manifestation seiner verratenen Liebe, und seine Vergebungsbereitschaft kund. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch steckt tief im menschengemachten Dilemma von schuldhaftem Gotteswahn des verführten Ebenbilds und liebevollem Erbarmen Gottes. Der durch Gott dem lebensfeindlichen Chaos abgerungene Lebensraum, die gute Schöpfung, ist nicht nur durch das weiterhin präsente Chaos bedroht, sondern mehr noch durch die Attraktivität des Bösen, welches seinen größten Erfolg gerade beim gottebenbildlichen Geschöpf hat, das die Finsternis mehr liebt als das Licht (Joh 3,19). Das Böse, das in einem sinistren Verhältnis zum Chaos steht, suggeriert dem Menschen eine Eigenmächtigkeit, die ihn der scheinbar einengenden Bindung an den Geber seines Lebens enthebt und ihn selbst, den von der Illusion der Bindungslosigkeit Verführten, zum Herrn seines Lebens macht.

Es sind die ungezählten geschichtlichen Realisierungen dieses Grundkonfliktes zwischen Gott und Mensch, von denen die jüdische Tradition zu reden weiß. Sie erwartet die Lösung dieses Konfliktes immer weniger von etablierten und anerkannten Personen der Gottesnähe und setzt immer mehr auf Hoffnungsträger, denen nicht selten königliche, priesterliche und prophetische Merkmale eigen sind, die aber auch einen überraschend neuen Charakter annehmen können. Der Verzicht auf Macht nach Maßgabe der verführten Geschöpfe dieser Welt wird nachgerade zum Ausweis dafür, dass Gott diese Hoffnungsträger zu Kündern neuer, unerwarteter Nähe macht. So ist es bei dem Knecht, der in Willenseinheit mit Gott stellvertretend für die Sünden der Vielen stirbt, eine von Gott bestätigte Tat rettender Gerechtigkeit (Jes 53). So ist es bei der einsamen Trümmerfrau Zion, die Gott seine ewige Liebe nennt und in der das zerstreute Judentum neue Beziehung zu Gott gewinnt (Jes 54). So ist es bei Leiden und Tod der makkabäischen Märtyrer, die ihr Leben um der Treue zum Gesetz der Väter willen lassen, beseelt von der kühnen Hoffnung auf neues Leben aus der Auferstehung, eine Neuschöpfung Gottes aus dem Nichts wie einst am Anbeginn (2 Makk 7). So ist es bei dem erwarteten erst- und einziggeborenen Sohn, dem gereinigten Israel, das der Christus, der Davidsohn, mit dem Stab der Erziehung seinem Gott in den Tagen der Barmherzigkeit zuführen wird (PsSal 18,1–9). So ist es bei Johannes, der tauft, damit der Sünde Tod Raum für neues Leben schafft, das alle Hoffnung auf den Gott setzt, der seine Herrschaft aufrichtet.

Das ist der Kontext, in dem die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth als dem Christus von denjenigen hat verstanden werden können, die von seiner zugleich kompromisslosen wie überraschend weitherzigen Auslegung von Gesetz und Propheten und von seinem vollmächtigen Handeln ergriffen worden sind. Nachdem in der vorliegenden Untersuchung die Vorgeschichte der Menschwerdung mit der jüdischen Bibel, dem Alten Testament, in der Hand und auch unter Einbeziehung anderer jüdischer Traditionen umfassend sondiert worden ist, kommt die Geschichte der Menschwerdung nach den Stimmen der Zeugen zu Wort, die das Neue Testament in seinen Schriften tradiert. Während in der jüdischen Bibel hebräischer und griechischer Version die Menschwerdung Gottes kein explizites Thema ist und es allein um die Spurensuche geht, die die Vorstellung anbahnen, ist die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus das zen-

trale theologische Thema aller Schriften des Neuen Testaments. Nach ebenjener Spurensuche im Alten Testament, die unter keinem Betracht die Entwicklung einer auf die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus zulaufenden Vorstellung ergibt, kommt diese Menschwerdung nach den Stimmen der Zeugen in der Reihenfolge zu Wort, die sich in der neutestamentlichen Wissenschaft der beiden letzten Jahrhunderte als die literar- und theologiegeschichtlich plausibelste erwiesen und bewährt hat. Überrascht die Vielfalt der kontingenten, nur hin und wieder aufeinander bezogenen Vorstellungen über Mittlerinstanzen und Gestalten der Gottesnähe im Alten Testament kaum, ist die Überraschung über die keineswegs geringere Vielfalt der Stimmen im Neuen Testament, die Person und Werk Jesu Christi zu erfassen versuchen, groß. Sie wird noch gesteigert dadurch, dass die Vorstellungen in einem überschaubaren Zeitraum von einem guten halben Jahrhundert Literatur geworden sind, deren Schriften sich nach Sequenz und Alter meistens mit Sicherheit und allemal mit hoher Wahrscheinlichkeit datieren lassen.

Die auffällige Vielfalt der Darstellung und Akzentuierung der einmütig bezeugten Menschwerdung Gottes in Jesus Christus dürfte vor allem darin ihren Grund haben, dass er in Wort und Tat Gott überzeugend und zugleich provozierend nahegebracht hat, so dass sich an ihm die Geister scheiden. Schließlich stellen sein Tod am Kreuz und die Begegnungen mit dem Auferstandenen Erleiden der Gottesferne und Gottes Ja zu dem Gekreuzigten so hart gegeneinander, dass es eine Herausforderung sondergleichen gewesen ist, Erfahrung und Erkenntnis der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus sprachlich und gedanklich so zu erfassen, dass das endgültige Handeln Gottes in Person und Werk des Nazareners zum Vorschein kommt. Dieses Ringen spiegeln die unterschiedlichen Deutungen und Konzeptionen der Menschwerdung, die in den neutestamentlichen Schriften dokumentiert sind, wider – immer im Gespräch mit der jüdischen Bibel, die keine Person, der die Menschwerdung Gottes in Jesus widerfahren ist, für obsolet erachtet hat. Keine der dokumentierten, äußerst durchdachten Deutungen und Konzeptionen unterlässt es, auf den Grundkonflikt zwischen Gott und Mensch sowie auf die Gestalten der Gottesnähe und der Hoffnung in den Schriften zu rekurrieren, die die jüdische Bibel bilden und ohne die es folgeweise keine christliche Bibel gibt.

Das vorliegende Buch steht in engem Verhältnis zu dem Werk *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*.[1] Beide teilen denselben theologischen Ansatz. Sie wollen auf der Grundlage der christlichen Bibel Gottes Beziehungswillen zu seiner Schöpfung und zum gottebenbildlichen Menschen erkunden. Die der Gotteslehre beigesellte Menschwerdung wäre missverstanden, wollte man in ihr die in der Gotteslehre scheinbar nicht enthaltene Christologie erkennen. Wäre in der Gotteslehre nicht in jedem Kapitel Jesus Christus präsent, hätte sie den theologischen Ansatz verfehlt, Gott von seinem Beziehungswillen zu Welt und Mensch her zu erschließen. Diesen gibt es in der christlichen Bibel

[1] R. Feldmeier/H. Spieckermann, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (TOBITH 1), Tübingen ^{2}2017.

überhaupt nicht ohne die Beziehung des Vaters zum Sohn und ohne die Gegenwart beider im Geist, der den Geschöpfen diese Beziehung vergegenwärtigt und sie in diese hineinnimmt. Innerhalb dieses bereits in der Gotteslehre entfalteten Beziehungsgefüges konzentriert sich die Menschwerdung auf die eingehende Untersuchung, wie sich diese für die christliche Theologie zentrale Vorstellung biblisch angebahnt hat und wie sie biblisch realisiert worden ist. Eine Gotteslehre der christlichen Bibel ist so selbstverständlich christologisch wie pneumatologisch. Aber sie kann die biblische Literar- und Theologiegeschichte der Menschwerdung Gottes samt ihrer Vorgeschichte nicht en passant mitliefern. Dazu bedarf es eines eigenen Werkes, wie viele andere theologische Themen und Aspekte im Umfeld der Gotteslehre eigene vorauslaufende und begleitende Studien erfordern.[2]

Die Gotteslehre und die Menschwerdung sind zwei Werke, die theologisch und hermeneutisch konvergieren. Gleichwohl ist in beiden Büchern keine Seite identisch. Ist die Gotteslehre ein biblisch-systematischer Entwurf auf biblisch-geschichtlicher Grundlage, bietet die Menschwerdung die biblisch-geschichtliche Entfaltung der theologischen Zentralvorstellung des Neuen Testaments in ihrer alttestamentlichen Anbahnung und neutestamentlichen Auslegung. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Menschwerdung lässt sich, wie im Vorwort zur 2. Auflage der Gotteslehre (2017) dargelegt, am ehesten mit einem Diptychon vergleichen. Es sind zwei gleichgewichtige Werke, die einander erhellen, ohne einander zwingend zu bedürfen. Sie nähern sich von zwei Seiten der unergründlichen, geschichtlichen Passion Gottes, seiner Leidenschaft für den Menschen und seinem Leiden am Menschen. Darin gründet zugleich die Menschwerdung des Menschen. Dieser kann in der gewährten Gottesbeziehung seine eigene Existenz gründen oder sie in autonomer Selbstsetzung verweigern. Bei dieser theologischen Zentralfrage ist sich christliche Theologie mit dem Judentum und dem Islam einig, dass die letztgenannte Option menschlichen Selbstverständnisses in einer schuldhaften und ruinösen Selbstüberschätzung des Menschen gründet, die seiner Menschlichkeit auf keinen Fall zugute kommt.

Zugleich ist die Menschwerdung Gottes in der biblischen Theologie christlicher Provenienz das zentrale Thema, das im Religionsgespräch mit dem Judentum und dem Islam Quelle der Kontroverse ist, weil Judentum und Islam durch diese Vorstellung das Gegenüber von Gott und Mensch bedenklich entschränkt, wenn nicht gar aufgehoben sehen. In der Tat geht christliche Theologie einen anderen Weg, indem sie das Gottsein Gottes gerade in seinem Beziehungswillen zu seiner Schöpfung, insbesondere zu seinem ebenbildlichen Menschen, als in Gott selbst integriert erkennt. Deshalb ist es konsequent, dass dieser Beziehungswille innergöttlich in seiner Beziehung zum einziggeborenen Sohn verankert wird. Und deshalb ist es auch konsequent, dass in diese Vater-Sohn-Beziehung zwar nicht alle Menschen schon aufgrund ihrer Geschöpflichkeit einbezogen sind, wohl aber hineingenommen werden, wenn sie dankbar diese gewährte Beziehung im Glauben annehmen und dadurch als Kinder Gottes die

[2] Vgl. R. Feldmeier, Der Höchste; H. Spieckermann, Gottes Liebe; ders., Lebenskunst.

Avantgarde der erlösten Schöpfung werden (Röm 8,18–25). Als solche sind sie Zeugen der Menschwerdung Gottes und zugleich Künder wahren, gottgewollten Menschseins. Diese Menschwerdung als Kinder Gottes ist in der christlichen Theologie der Ort der Anthropologie und der Ethik. Christliche Theologie hat zum Menschen nur dann über das Nachdenken der Weltkinder zum Menschen hinaus Substanzielles zu sagen, wenn die *fides* zur *creatrix* geworden ist, wenn der Glaube Menschen zu Kindern Gottes und damit zu wahren, zu menschlichen Menschen macht. Sie erkennen die Menschwerdung Gottes als Gründung ihres eigenen Lebens, die sie von allen Selbstbegründungsstrategien befreit für ein Leben zum Loben und Lieben, dankbar gegen den Menschgewordenen und den Mitmenschen wie der Mitschöpfung zugute.

Unter den Metaphern, mit denen sich die jüdisch-hellenistische Sapientia Salomonis dem Verhältnis der Weisheit zu Gott zu nähern unternimmt, nennt sie die Weisheit den »makellosen Spiegel des Wirkens Gottes« (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) und das »Bild seiner Güte« (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ, Sap 7,26). So will Salomo werden und erbittet deshalb die Weisheit, Gottes Throngenossin, als Braut (Sap 8,9–18; 9,1–12). Nicht nur Salomo hat diese Chance, sondern im Lichte der Menschwerdung Gottes jeder Mensch, der sich die in Gen 3 zur Schuld geöffneten Augen durch den Menschgewordenen neu öffnen lässt: durch die Öffnung der Schriften (Lk 24,13–32). Die Emmaus-Jünger tragen ihr brennendes Herz in die Nacht hinein.

A Die Vorgeschichte der Menschwerdung

I Am Anfang: Der Schöpfer und sein problematisches Ebenbild

1 Gute Schöpfung, das Böse und das Unheil

Gottebenbildlichkeit und Selbstvergöttlichung

Der Gott des Alten Testaments will offenkundig nicht ohne Beziehung zu der von ihm geschaffenen Welt und insonderheit zu seinem Ebenbild, dem Menschen, sein. Diese Erkenntnis ist kaum von der Hand zu weisen. Spätestens im 6. Jahrhundert v. Chr., als der Wandel der alttestamentlich-jüdischen Religion zur Diasporaexistenz und damit die Überlebensfrage unabweisbar geworden war, haben Kreise mit theologischer Autorität Einsichten schriftlich niedergelegt, die für die Wahrung und Schärfung der religiösen Identität zentral gewesen sind. Dazu gehört die Einsicht, dass der Gott des Volkes Israel mit dem Eigennamen Jhwh nicht nur der eine Gott dieses Volkes ist, wo immer seine Angehörigen leben, sondern dass er der einzige Gott ist, der Himmel und Erde erschaffen hat (Gen 1,1–2,4a).[1] Die Schöpfung und die Auszeichnung des Menschen durch die Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26 f.) gehen einher mit dem sofort einsetzenden Antagonismus von gutem Schöpferwillen und schuldhafter Revolte des gottebenbildlichen Geschöpfes gegen Gott. Die Urgeschichte steht im Zeichen der wachsenden Spannung zwischen Gut und Böse und folgeweise von Segen und Fluch. Sie droht diesem Widerstreit zu erliegen.

Mit Bedacht wird auf diesen von der jüdischen wie der christlichen Bibel geteilten Anfang als Ausgangspunkt für die Vorgeschichte der Menschwerdung Gottes hingewiesen. Jhwh als Schöpfer zeichnet unter den Geschöpfen den Menschen als Geschöpf seiner besonderen Nähe aus. Er macht den Menschen zu seinem Gegenüber, weil er durch ihn das Gutsein seiner Schöpfung gewahrt sehen will (Gen 1,28). Es ist genau dieser Auftrag, an dem der Mensch von Anfang an scheitert. Als Gottes Ebenbild ist er im Unterschied zur Tierwelt, die der Schöpfer bewusst in die Nähe des Menschen stellt (Gen 1,24 f.), mit eigenem Willen begabt und deshalb im Blick auf den Herrschaftsauftrag kein willenloser Vollstrecker göttlichen Willens, sondern ein von Gott zu Entscheidung und Verantwortung befähigtes Wesen. Aber aufgrund dieser Fähigkeit kann sich das

[1] Im Folgenden der Einfachheit halber: Gen 1; ebenso firmiert die zweite Schöpfungserzählung Gen 2,4b–3,24 im Folgenden unter Gen 2 f.; zu den literargeschichtlichen Verhältnissen in Gen 1–3 mit Hinweisen auf weitere Literatur vgl. R. Feldmeier/H. Spieckermann, Gott, 253–261; H. Spieckermann, Creation, 271–292.

gottebenbildliche Geschöpf auch gegen seinen Schöpfer wenden – vom Dissens bis zur Revolte.

Die letztgenannte Option realisiert der Mensch sogleich in Gen 2f. – mit verheerenden Folgen für die gute Schöpfung, wie die Urgeschichte zu erzählen weiß. Der Eigenwille des Menschen kann gerade deshalb seine ruinöse Potenz entfalten, weil Gott die Bewahrung seiner guten Schöpfung mit dem Wollen und Wirken des Menschen untrennbar verbunden hat. Des Menschen eigener Wille, entschieden zum Gehorsam gegen Gottes Willen, wäre Bewahrung des Guten, während der zum Ungehorsam entschlossene Eigenwille des Menschen dem Bösen dient. In seinem Ebenbild lässt sich Gott selbst so sehr auf seine Schöpfung ein, dass der Mensch die Schöpfung auf Wohl und Wehe durch seine Entscheidung beeinflussen kann. Der Schöpfer gestaltet sein Verhältnis zum Ebenbild so eng, weil Gott in ihm als dem von ihm gewollten Anderen in seiner Schöpfung zugegen sein will. Nur in dieser analogielosen Nähe will er Gott sein und durch diesen gewollten Anderen sein lebensfreundliches Werk bewahren. Verweigert der Mensch diese Schöpfer-Geschöpf-Relation und begehrt, selbst Schöpfer zu sein, stößt er sich selbst und die gute Schöpfung in die Gottlosigkeit, die äußerste Steigerung des Beziehungsverlustes, und setzt an die Stelle der Gottesbindung seine eigenwilligen Allmachtsphantasien. Er begehrt das Gotteswissen um Gut und Böse, eine Erkenntnis, die nur in Gott selber ihren Ort und ihre Wahrheit hat und die Gott somit dem Menschen nicht anvertraut. Der Schöpfer, der im Geschöpf Mensch so tief in die Schöpfung eingeht, dass er sich in ihm ein Gegenüber schafft, darf dessen einsichtige und dankbare Anerkennung seiner Geschöpflichkeit erwarten. Verhindern kann er den Ungehorsam jedoch nicht, weil der Mensch die Überschreitung seiner Geschöpflichkeit zu denken und zu realisieren vermag. Der Mensch tut, was er nicht soll. Die gute Schöpfung kann der sich selbst an Gottes Stelle setzende Mensch nicht überbieten, wohl aber durch sein Denken und Handeln verkehren und desaströs missbrauchen.

Genau dies geschieht. Das sich selbst überhöhende Ebenbild erreicht nicht, was es begehrt. Der Traum von der Selbstvergöttlichung ist schnell ausgeträumt. Die geöffneten Augen erkennen nicht Gut und Böse, sondern die eigene Nacktheit und die des anderen, einst spontan geliebten Menschen. Die Folge ist die auch hier unmittelbar einsetzende Grenzüberschreitung zwischen Ich und Du, zwischen Ich und Welt mit dem Herrschaftsbegehren des Ichs über das Du, über die Welt. Der ungehorsame, gefallene Mensch verliert nicht die Gottebenbildlichkeit, aber er bewahrt nicht die gute Schöpfung im Gehorsam gegen seinen Schöpfer, sondern bewirkt ihre Verwahrlosung, mehr noch, ihre Vernichtung. Er wird zum Protagonisten des Bösen und Lebensfeindlichen, gegen das Gott mit seiner guten Schöpfung im Wissen um Gut und Böse angetreten ist. Der ungehorsame, gefallene Mensch hat den die Geschöpfe segnenden Gott missachtet und bewirkt seinen Fluch. Dieser soll Strafe für Schuld benennen, bewirken und begrenzen; aber die unscharfe Grenze zwischen dem Fluch und dem Bösen entgrenzt das Böse mehr, als es Gottes Fluch will. Gott hat die gute Schöpfung den Chaosmächten Tohuwabohu, Finsternis und Urflut abgerungen. Doch diese umgeben weiterhin bedrohlich den Raum der guten Schöpfung. Es ist Gottes

Ebenbild, der Mensch, der nicht nur das Geschenk der Geschöpflichkeit dankbar annehmen, sondern der sich auch gegen Gott und für das Böse, diese den Chaosmächten verschwisterte und den Menschen dämonisch umwerbende Potenz, entscheiden und damit sich selbst und die gute Schöpfung in letzte Gefahr bringen kann.[2]

Vom Erdling zu Adam und Eva: Die Ambivalenz der Individuation

Diese Konstellation prägt die Urgeschichte der Genesis. Es ist eine Darstellung mit autoritativem Anspruch, deren theologische Schärfung Jahrhunderte gebraucht hat, bis sie in der Krise des Untergangs und der Neuanfänge im 6. Jahrhundert v. Chr. durch das bedachte Miteinander der literarischen Stimmen die Gestalt gefunden hat, die in hebräischer und – davon abhängig – griechischer Version vorliegt. Hat der Gestaltungsprozess auch im 6. Jahrhundert v. Chr. die entscheidenden Impulse bekommen, darf weder dessen Vorlauf noch die produktive Gestaltung bis in die spätpersische Zeit hinein unterschätzt werden. Aus dem späten 6. Jahrhundert v. Chr. stammt jedenfalls mit hoher Wahrscheinlichkeit die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen im priesterlichen Schöpfungsbericht von Gen 1. Über Gen 1 hinaus wird darauf in der priesterlichen Darstellung der Urgeschichte in Gen 5,1–3 und 9,6 Bezug genommen. Zudem enthält Ps 8 eine Reflexion über die dem Menschen von Gott verliehene Stellung in der Schöpfung (Ps 8,4–7), die die Kenntnis der Vorstellung der Gottebenbildlichkeit und des Herrschaftsauftrags aus der Urgeschichte nahelegt. Die Diskrepanz zwischen dem Gewicht dieser Vorstellung und ihrer schmalen biblischen Bezeugung hat zuweilen Verwunderung ausgelöst. Doch dieser Befund bestätigt nur, dass die Vorstellung nicht Beginn, sondern Resultat Jahrhunderte währender theologischer Reflexion ist. Sie bringt kongenial auf den Punkt, dass die jüdisch-christliche Theologie nicht von Gott sprechen will, ohne vom Menschen zu sprechen. Deshalb beginnt die Darstellung von Gottes Handeln in der Sequenz der autoritativen Schriften der Bibel nicht mit seinem Sonderverhält-

---

[2] Die Deutungsgeschichte der Gottebenbildlichkeit ist lang und komplex; vgl. C. Westermann, Genesis, 197–222; W. H. Schmidt, Schöpfungsgeschichte, 127–149; W. Gross, Statue; B. Janowski, Statue; U. Neumann-Gorsolke, Herrschen. Die Debatte bedarf an dieser Stelle keiner eingehenden Erörterung. Hier wird ein relationales Verständnis der Gottebenbildlichkeit vorausgesetzt, welches gegenüber einer starken Akzentuierung des königstheologischen Hintergrundes zurückhaltend ist.

In Kenntnis von Gen 1–3 reagieren weisheitlich geprägte Texte auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen sehr unterschiedlich: skeptisch (Koh 3,10f.), kritisch (Ps 39,5–7) und affirmativ (Sir 17,1–10). Im Wissen um die Gefährdung des Menschen spricht 4Q504 Fr. 8 Z. 4–7 sehr positiv von »Adam, unserem Vater«, den Gott *bdmwt kbwd*[*k*] (»in der Ähnlichkeit [deiner] Herrlichkeit«) geformt (*yṣr*) und in dessen Nase er *bynh wdʿt* (»Einsicht und Erkenntnis«) geblasen hat. Zudem hat er ihm Herrschaft verliehen (*mšl* Hiphil) und wandeln lassen *bʾrṣ kbwd* (»im Land der Herrlichkeit«), das wohl kaum vom Garten Eden unterschieden werden kann; vgl. D. T. Olson, Words, 110. Dasselbe, wenn auch auf völlig andere Weise formuliert, gilt für Sap 2,23f. Die Ambiguität, die die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit in der vorauslaufenden jüdischen Tradition hat, mag dazu geführt haben, dass sie im Neuen Testament allein zur Charakterisierung des Gottesverhältnisses Christi rezipiert worden ist (2 Kor 4,4; Kol 1,15; vgl. Hebr 1,3).

nis zu Israel, sondern mit der Schöpfung von Himmel und Erde sowie der Einbindung und Auszeichnung des Menschen in diese umfassende, Leben ermöglichende Tat. Dieser Anfang lässt ahnen, dass alles, was die biblischen Schriften im Folgenden zu sagen haben, die von Gott gewollte Beziehung zu seiner Schöpfung und besonders zu seinem gottebenbildlichen Geschöpf zentral betrifft.

Nicht von ungefähr wird das gottebenbildliche Geschöpf Mensch, das in Gen 1,27 als Spezies männlichen und weiblichen Geschlechts geschaffen ist, in der folgenden Erzählung von Gen 2 f. unter dem Aspekt werdender Individuation und werdenden Bewusstseins genauer in den Blick genommen. Die Spezies wandelt sich in Individuen. Aus *hāʾādām* (»dem Erdling«), geformt aus *hāʾădāmâ* (»dem Erdboden«), wird durch die Erschaffung der *ʾiššâ* (»Frau«) der *ʾîš* (»Mann«), dessen Gattungsname Adam zum Eigennamen wird. Ebenso bekommt die Frau nach dem Fall den Eigennamen *ḥawwâ* (»Eva«), worin ihre Aufgabe der Weitergabe des Lebens anklingt, während bei Adam die Bearbeitung des Erdbodens mitgehört werden soll. Die Individuation ist für ein entscheidungsfähig gewolltes Geschöpf unabdingbar. Aber die Bewusstwerdung – auch sie unverzichtbar für die Individuation – wird als Folge des Falls dargestellt. Bewusstsein wird damit höchst ambivalent konnotiert. Es ist notwendig für den Prozess der Selbstfindung und wechselseitigen Wahrnehmung. Zugleich wird es Einfallstor egoistischer Abgrenzung und beziehungsfeindlicher Übergriffigkeit – sowohl gegen den geliebten Mitmenschen wie gegen Gott. Gute Schöpfung und ihre Bedrohung durch das Böse gehen Hand in Hand, weil der Mensch seine Entscheidungsfähigkeit missbraucht und sich zur Steigerung seiner vermeintlichen Autonomie nicht nur zum Ungehorsam gegen den Schöpfer entschließt, sondern sich auch wissentlich vom Schöpfer lossagt (Gen 3,4 f.). Die eigenwillige Selbstbestimmung des gottebenbildlichen Geschöpfes hat ruinöse Folgen für das eigene Verhältnis zum Schöpfer und für die Mitgeschöpfe. Erkenntnis kennt keine Grenzen, es sei denn, sie erkennt gesetzte Grenzen an, wie etwa das Verbot, die Erkenntnis über Gut und Böse zu begehren. Indem der Mensch das Verbot missachtet, macht er die gute Schöpfung zum Forum der Erfolgsgeschichte des Bösen.

2 Der gerechte Noah

Die Sintflut und Noahs Bewahrung

Die für die Endgestalt der Urgeschichte Verantwortlichen haben in diese Erfolgsgeschichte des Bösen sogar die *bĕnê hāʾĕlōhîm* (»Söhne Gottes«) einbezogen, eine schwer fassbare Gruppe von Wesen aus Gottes Nähe, die sich offensichtlich gegen Gottes Willen mit den Menschentöchtern einlassen (Gen 6,1–4; vgl. 1 Hen 6,1–16,4). Die Positionierung dieses Textes unmittelbar vor der Ankündigung der Sintflut macht deutlich, dass die Verbindung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern als unüberbietbare Perversion der Menschwerdung beurteilt wird. Gottes anschließendes Urteil, dass das Böse überall unter den Menschen

und bei »allem Fleisch« sei und er deshalb die Schöpfung zu vernichten beschlossen habe, soll durch diesen Frevel eine letzte, überzeugende Begründung erfahren.

Dass Gottes Entschluss zur Vernichtung in der Erzählsequenz so schnell nach der Vollendung der guten Schöpfung erfolgt, ist begründungsbedürftig. Bereits in Gen 3 wird durch den verbotenen, aber vollzogenen Griff des Menschen nach dem Gotteswissen um Gut und Böse deutlich, dass das Böse im entscheidungsfähigen Ebenbild Gottes eine reale Chance hat. Schon in Gen 4 wird die Sünde beim Namen genannt (V. 7), eine lüsterne Macht, die der gefallene Mensch beherrschen soll, der er aber – offenkundig in Kains Brudermord und im maßlosen Rachedurst des Lamech – erliegt. Der Prolog zur Sintflut in Gen 6,5–12 konstatiert, dass der Mensch, der selber Schöpfer sein will – man beachte die Aufnahme des Wortes *yṣr* (»formen, bilden«) aus Gen 2,7 in 6,5 –, das Böse hervorbringt und dadurch die gute Schöpfung bis zur Unkenntlichkeit durch Gewalt und Unrecht (*ḥāmās*) verdirbt (Gen 6,11). Im Unterschied zu den Traditionsvorgaben aus Mesopotamien, welche die enge Verbindung von Schöpfung und Vernichtung spätestens seit dem 2. Jahrtausend v. Chr. kennen,[3] bürdet die biblische Begründung allein dem Menschen die Verantwortung für die Perversion der guten Schöpfung auf. Der Mensch verweigert schuldhaft die Einsicht, dass seine Existenz wie die der Welt davon abhängig ist, dass Gott dem Chaos einen Raum der Beziehung von Schöpfer und Schöpfung abgerungen hat. Will das gottebenbildliche Geschöpf nicht die Beziehung zum Schöpfer, sondern nur zu sich selbst und damit die Selbstliebe, ist dies Bedrohung der ganzen Schöpfung, deren *ratio essendi* die fürsorgende Relationalität von Gott und Mensch ist. Auch Gott vermag die lebendige, liebevolle Relationalität des Gebens und Empfangens und darin die Dankbarkeit für geschenktes Leben nur zu erhoffen, nicht zu erzwingen.

Die Rettung Noahs mit den Seinen, die die priesterliche Version in Gen 6,8–10 ankündigt, erscheint vor diesem Hintergrund als Gottes Entschluss, seine Schöpfung nicht völlig aufzugeben. Im Zentrum der primär priesterlichen Sintfluterzählung in Gen 6,5–9,17 stehen die beiden: Gott, der die vom Bösen pervertierte gute Schöpfung vernichtet, und Noah, ein *ʾîš ṣaddîq tāmîm* (»gerechter, [im Blick auf sein Gottesverhältnis] vollkommener Mann«, Gen 6,9). In der mesopotamischen Tradition wird kein Mann namens Noah (*Nōaḥ*) mit der Sintflut verbunden, doch der Eigenname ist seit dem 2. Jahrtausend v. Chr. in der Keilschriftliteratur gut bezeugt, ohne dass irgendein Namensträger mit dem biblischen Noah in Beziehung stünde. Akkadisch ist der Name mit und ohne theophores Element sowie in Bedeutungsvarianten belegt. Mit diesen Bildungen ist der hebräische Name *Nōaḥ* identisch. Es handelt sich um eine Kurzform mit der Bedeutung

[3] Die mesopotamischen Sintflutepen um die Helden Atra-ḫasis und Gilgameš gehören zu den Traditionen, ohne die die biblische Sintfluterzählung nicht denkbar wäre. Vor allem die Sequenz von Schöpfung und universaler Katastrophe im *Atra-ḫasis*-Epos ist für die biblische Urgeschichte von Bedeutung; vgl. W. G. Lambert/A. R. Millard, Atra-ḫasīs; B. Janowski/D. Schwemer (ed.), Weisheitstexte, 132–143; W. G. Lambert, Creation Myths; A. R. George, Gilgamesh.

»(Gott) ruht«.[4] Es spricht viel dafür, dass es in der Urgeschichte eine ältere, nicht durch die Sintflut belastete positive Tradition über Gott und Noah und wahrscheinlich auch über seinen Vater Lamech gegeben hat (Gen 4,17–22; 5,28–32).[5] Es sind die im Namen Noah für antike Wahrnehmung schlummernden Potenzen, die Noah zu einer Schlüsselgestalt der Urgeschichte gemacht haben. Dass die Priesterschrift ihn asyndetisch mit zwei Adjektiven als *ʾîš ṣaddîq tāmîm* charakterisiert, lässt vermuten, dass beide Adjektive nicht gleich ursprünglich sind. Ursprünglich wird die Charakterisierung nur *ʾîš ṣaddîq* (»gerechter Mann«) gelautet haben, denn darauf nimmt Gen 7,1 Bezug, während *tāmîm* (»untadelig/vollkommen/fromm«) als Aufforderung von Gott an Abram in Gen 17,1 ergeht, bevor seine Umbenennung in Abraham und damit seine Einsetzung zum »Vater der Völkermenge« erfolgt (17,4–6). Spätere Tradenten haben die Beziehung zwischen Noah und Abraham unterstreichen wollen, indem sie auch Noah in Gen 6,9 Abrahams Charakterisierung *tāmîm* beigelegt haben.

Die Darstellung Noahs wird in der Urgeschichte durch weitere, eher indirekte Charakterisierungen ergänzt, die in Anspielungen auf die hebräische Form des Namens Noah bestehen.[6] In Gen 5,28–32 ist in die priesterliche Fassung durch Gen 5,29 eine jüngere Querverbindung eingetragen worden, die auf die Erzählung vom Fall zurückgreift (Gen 3,16 f.), aber mit Noahs Namen die hebräische Wurzel *nḥm* Piel (»trösten«) verbindet und dadurch einen neuen Aspekt in den Kontext einzeichnet. Noah personifiziert den Trost, den Gott in Jes 40,1 f. seinem bitter gestraften Volk zurufen lässt und den er durch seine Rückkehr zum Zion gewährt (Jes 52,9). Schließlich wird im jüngeren, nichtpriesterlichen Teil des Sintflutprologs (Gen 6,5–8) mit Noahs Namen zweifach Theologie getrieben. Zunächst erfolgt dies unter Anspielung auf die hebräische Wurzel *nḥm* Niphal (»sich etwas leid sein lassen, bereuen«, 6,6), die normalerweise als Ergänzung zur Gnadenformel gebraucht wird. Diese besagt, dass der barmherzige und gnädige Gott, der langmütig und reich an Güte/Liebe/Gnade (*ḥesed*) und Treue/Wahrheit (*ʾĕmet*) ist, sich des beschlossenen Unheils gereuen lässt (Jer 18,8; Joel 2,13 f.; Jon 3,9 f.; 4,2 u. ö.). Sodann geschieht es in einem Wortspiel, das sich aus der Metathese der beiden Konsonanten des Namens Noah ergibt: Noah (*nḥ*) findet *ḥn*/*ḥēn* (»Gnade, Gunst«; LXX: χάρις) in den Augen Jhwhs (Gen 6,8). Hier hat das Wort *ḥēn* großes Gewicht, denn es handelt sich um Gottes Entschluss, nach der Sintflut mit der Schöpfung durch Noah einen neuen Anfang zu wagen. Zu dieser Gnade wird in der folgenden alttestamentlichen Literatur die Wahrheit hinzutreten: zunächst im hebräischen Begriffspaar *ḥesed wĕʾĕmet* (»Güte/Liebe/Gnade und Treue/Wahrheit«), das in der Septuaginta unterschiedlich übersetzt wird (Gen 24,27; 47,29; Ex 34,6; Jos 2,14; 2 Sam 2,6 u. ö.). Schließ-

[4] Zu den keilschriftlichen Belegen für den Namen und zur hebräischen Namensform vgl. HAHAT 799. Die Wurzel *nwḥ* Qal (»ruhen«) wird mit Bezug auf Jhwh in Ex 20,11 für seine Ruhe am Sabbat gebraucht.

[5] Die an Gen 4,17–22 anschließende Rache des Lamech in 4,23 f. gehört mit Gen 4,1–16 zusammen. Beide Passagen gehören zur jüngeren Konkretisierung der Eskalation des Bösen.

[6] Zu der vorausgesetzten literarhistorischen Analyse der Sintflutgeschichte vgl. R. G. Kratz, Komposition, 236–238.

lich nähern sich in der Septuaginta χάρις (»Gnade«) und ἀλήθεια (»Wahrheit«) einander an: Ps 83,12 LXX (im Unterschied zu 84,12 MT) und Sap 3,9.[7] Diese Entwicklung wird später für das Verständnis von Joh 1,14 von Bedeutung werden, wo die Fleischwerdung des Logos Tat und Anschauung der Herrlichkeit des Einziggeborenen vom Vater ist, sprachlich fassbar allein in einer Fülle von Anspielungen auf Gottes Nahekommen in den alttestamentlichen Schriften.[8]

Alle Charakterisierungen Noahs wollen die enge Verkettung von guter Schöpfung, Fall des gottebenbildlichen Geschöpfes mit Auswirkung auf die ganze Schöpfung und schließlich deren Vernichtung mit dem Ziel erhellen, den durch die Bewahrung Noahs vorab beschlossenen Neuanfang nach der Sintflut stark zu akzentuieren. Gleichwohl bleiben Fragen offen: Wie kann das Böse so ungehindert zum Unheil der ganzen guten Schöpfung werden? Wieso trifft das zur Entscheidung begabte und in Verantwortung stehende Ebenbild Mensch nicht das Unheil allein? Wieso ist der eine Noah nach Gottes Urteil gerecht und vermag durch seine Gerechtigkeit dennoch gegen die von Gott beschlossene Vernichtung nichts auszurichten? Die Fragen finden in der Urgeschichte keine Antwort. Die in ihr aufgebaute Spannung greift auf die Vätergeschichte über.

3 Abrahams Gerechtigkeit

Abraham: Neuanfang und Kontinuität

Es ist die besondere Beziehung zu Abraham (Gen 12,1–3), mit der Jhwh auf die in der Urgeschichte aufgebaute Spannung reagiert.[9] Die Beziehung zu diesem einen Menschen ist Jhwhs Neuanfang mit seiner ganzen Schöpfung, Abraham kommt aus der nach Gen 10 bereits bestehenden Völkerwelt und wird von Jhwh zum Protagonisten seines Neubeginns mit der gefallenen Schöpfung bestimmt, indem er ihn zum Ahnherrn der Geschichte mit seinem eigenen, noch nicht bestehenden Volk macht (Gen 12,1–3). Im Unterschied zu dem in der jetzigen Fassung der Genesis prominenten Neueinsatz mit Abraham in Gen 12 verbindet die Priesterschrift mit der Gestalt Abrahams die Kontinuität von Urgeschichte und Vätergeschichte. Sie stellt eine enge Verbindung durch die ungebrochene Genealogie (Gen 9,28 f.; 10,2–7; 11,10–27.31 f.; 12,4b–5; 16,1a.3.15 f.) und durch

---

[7] Ps 83,12 LXX: »Denn Barmherzigkeit und Wahrheit liebt der Herr Gott, Gnade und Herrlichkeit wird er geben«; demgegenüber die hebräische Vorlage in Ps 84,12: »Denn Sonne und Schild ist Jhwh Gott, Gnade/Gunst (*ḥēn*) und Herrlichkeit wird Jhwh geben.«

Sap 3,9: »Die, die auf ihn vertrauen, werden die Wahrheit verstehen, und die, die in Liebe treu sind, werden bei ihm bleiben; denn Gnade und Barmherzigkeit sind bei seinen Frommen.«

[8] Siehe unten Abschnitt B IV.

[9] In der Endredaktion der Genesis ist bis zur Änderung der Namen Abram in Abraham und Saraj in Sara in Gen 17 der Gebrauch von Abram und Saraj in den vorhergehenden Kapiteln konsequent durchgeführt worden. Im Folgenden werden immer die Namensformen Abraham und Sara gebraucht, es sei denn, dass der Namenswechsel selbst zum Thema wird.

Zur Abraham-Überlieferung und zu ihrer reichen Rezeptionsgeschichte vgl. H. Spieckermann/D. M. Carr/D. C. Allison/N. Calvert-Koyzis/G. Stemberger et al., EBR 1, 150–205; J. Grossman, Abram; M. Köckert, Abraham.

die Bundesverheißungen her, die allein Noah und Abraham zuteil werden (Gen 9,1–18; 17).[10] Einen Bundesschluss mit Mose am Sinai erzählt die Priesterschrift nicht.[11] Zugleich wird aber durch die Namensänderung des ersten Erzelternpaares ein neuer Akzent gesetzt. Nach Gen 17,4f. wird Abram zu Abraham, dem *ʾab hămôn gôyīm* (»Vater der Menge von Völkern«), nach Gen 17,15f. aus demselben Grund Saraj zu Sara, nämlich zur »Herrscherin« der (Könige der) Völker. Abraham und Sara sind also die Stammeltern der Menge der Völker und Könige. Man soll verstehen, dass alle Völker der Erde in unterschiedlicher Nähe und Distanz von Abraham und Sara abstammen.

In den bruchlosen Übergang von der Urgeschichte zur Vätergeschichte, wie ihn die Priesterschrift bietet, haben jüngere Stimmen gerade in Bindung an Abraham große Hoffnung und zugleich große Fragen eingetragen. Abraham wird in Gen 12,1–4a bewusst als Segensmittler Jhwhs im Kontrast zur fluchbeladenen Urgeschichte präsentiert. Wollten sich in Gen 11,4 die Turmbauer zu Babel selbst einen Namen machen, ist es Jhwh, der in Gen 12,2 Abrahams Namen groß machen will, eng verbunden mit der Zusage, ihn zum *gôy gādôl* (»großen Volk«) zu machen. Beide Verheißungen werden nachdrücklich als Segenstaten Jhwhs bestimmt. Mit Abraham nimmt nicht allein das Gottesvolk seinen im Segen gründenden Anfang, vielmehr wird Abraham zugleich zum Segensmittler für *kōl mišpĕḥōt hāʾădāmâ* (»alle Geschlechter des Erdbodens«, Gen 12,3). Wiederum ist der kontrastierende Rückbezug auf die Urgeschichte unüberhörbar, wo der Erdboden nach dem Fall von Jhwh verflucht worden ist (Gen 3,17), ein Fluch, den Jhwh nach der Sintflut in Gen 8,21 sistiert und den er nun in Abrahams Segensmittlerschaft für alle Geschlechter des Erdbodens wandelt. Unter ihnen wird es nur Einzelne geben, die den Segensmittler verfluchen und damit dem urgeschichtlichen Fluch nicht entkommen, wozu sie durch ihr Verhalten gegenüber dem Segensmittler die Möglichkeit hätten (Gen 12,3a). Doch die Verfluchung ist der Einzelfall, der nach Gen 12,1–4a gegenüber Abrahams Segensmittlerschaft für das werdende Gottesvolk und alle Geschlechter des Erdbodens nur am Rande erwähnt zu werden verdient.

In der nachpriesterlichen Perspektive von Gen 12,1–4a steht Abraham für den umfassenden Segen und Jhwhs Neuanfang nach der Sintflut. Ein hebräisches Wort für Abrahams Mittlerschaft gibt es in keiner der Abraham-Erzählungen. Die Stellung, die Jhwh Abraham in Gen 12 gibt, wird man aber kaum mit einem anderen Begriff angemessen erfassen können. Es wird noch deutlich werden,

---

[10] Die angeführten priesterlichen Texte enthalten im Blick auf ihre Genese und ihre kontextuelle Einbindung eine Reihe von Problemen, deren Erörterung in diesem Zusammenhang nicht notwendig ist. Die Völkertafel in Gen 10 lag in ihren älteren Teilen der Priesterschrift vor und basiert auf Vorstellungen, die den priesterlichen Gedanken der Kontinuität zwischen Noah und Abraham stören. Gleichwohl hat die Priesterschrift die älteren Vorstellungen nicht eliminiert, wohl aber marginalisiert; zum gegenwärtigen Stand der Pentateuchanalyse vgl. J. C. Gertz/B. M. Levinson/D. Rom-Shiloni/K. Schmid (ed.), Pentateuch.

[11] Dass die Priesterschrift ihre Leitperspektive allein mit den Bundesverheißungen an Noah und Abraham verbindet und dies die Eliminierung des Bundesschlusses am Sinai/Horeb impliziert, ist eine wegweisende Erkenntnis gewesen. Sie geht zurück auf W. Zimmerli, Sinaibund, 205–216.

dass Abraham in nachexilischer Zeit die Segensmittlerschaft übernimmt, die in vorexilischer Zeit der König auf dem Davidsthron innehatte.[12] Darüber hinaus werden ihm weitere Positionen zugeschrieben, die seine steigende Bedeutung manifestieren.

Zugleich ist deutlich, dass der Segensträger und Segensmittler Abraham mit den Fragen und Problemen konfrontiert wird, die von der Urgeschichte her auf Antwort warten. Das Neue der mit Abraham einsetzenden Segensgeschichte besteht darin, dass er zum Segensmittler sowohl für das werdende Gottesvolk als auch für die Menge der Völker dieser Welt wird. In beiderlei Hinsicht ist der Segen vor dem Hintergrund der Urgeschichte gefährdet. Der Fluch als Reaktion auf das Böse bleibt trotz der Bundeszusage an Noah reale Bedrohung. Die Rettung des einen gerechten Noah und der Neuanfang geben der Frage Raum, wie es Gott zukünftig mit der Strafe halten wird – und mit der Zahl der Gerechten. Mindestens ebenso gefährlich ist jedoch der Zweifel, den die durch Abraham Gesegneten selbst hegen, ob Gott seinen Segen und seine Verheißung wirklich wahr mache. Dieser Zweifel begleitet die Erzählungen über die Erzeltern auf allen literarischen Ebenen. Zugleich muss betont werden, dass Abrahams Segensmittlerschaft zwar großes Gewicht beigemessen wird, seine Charakterisierung und auch die der anderen Patriarchen aber nicht dahin geht, sie zu vordavidischen Lichtgestalten zu machen. Vielmehr hat Abraham als der erste Segensmittler nach dem Desaster der Urgeschichte nichts als den Segen und die Verheißung. Er ist der von Jhwh überraschend Angesprochene, der ins Unbekannte, Ungewisse und Unanschauliche geschickt wird. Abraham ist nicht Protagonist einer glänzenden Erfüllungsgeschichte verheißenen Segens, sondern Segensträger, der ständig Gefährdung und Verzögerung des Segens erleidet. Auch die Konfrontation mit dem Problem der Gerechtigkeit bleibt ihm nicht erspart. Diese seit der Urgeschichte virulente Frage wird sich noch einmal bedrängend stellen.

Abraham und Melchisedek von Salem: Genesis 14

Im Abraham-Zyklus erscheint das Thema der Gerechtigkeit zunächst eher unauffällig. In Gen 14, vielleicht der jüngsten Abraham-Erzählung, obwohl auch sie sehr alte Motive enthält, zieht der Patriarch – sehr überraschend für einen Herdenbesitzer – gegen mächtige Könige zu Felde, um seinen verschleppten Neffen Lot zu befreien, auf dem zur erzählten Zeit alle Erwartung der verheißenen Volkwerdung liegt.[13] Der Zusammenhang hätte es nahegelegt, Abraham mit königlichen Insignien auszustatten. Nichts dergleichen geschieht. Abraham erringt mit seinen 318 Mitstreitern den Sieg gegen die Übermacht wie einst Gideon mit seinen 300 Mann gegen Midian. Der jüngere Text (Gen 14,14) kennt die Zahl etwas genauer als der ältere (Ri 7,7 f.). Lots Rettung und damit die Rettung der Verheißung ist aber nur eine der Intentionen der Erzählung. Im

[12] Siehe unten Abschnitt A II 2; zum gesamten Spektrum von Mittlern und Mittlerschaft siehe unten Abschnitt A II.

[13] Zur Analyse von Gen 14 vgl. G. Granerød, Abraham, 1–152; M. Köckert, Abraham, 84–96.

Zentrum steht die durch den Sieg ermöglichte Begegnung Abrahams mit zwei Königen: mit dem namenlosen König von Sodom und mit Melchisedek, dem König und Priester von Salem (Gen 14,17 f.). Dass mit Salem Jerusalem gemeint ist, steht außer Frage. Jerusalem darf nicht mit Namen genannt werden, weil die Stadt erst durch David und Salomo bedeutungsvoll wird. Aber Abraham soll der Erste sein, der als Jhwhs Segensmittler mit der Stadt in Verbindung kommt, die für das Gottesvolk durch die Zeiten hindurch Zentrum der Gottesnähe sein wird.

Der Segensträger Abraham bekommt den Segen von *ʾĒl ʿelyôn* (»dem höchsten Gott«) – natürlich von keinem anderen als Jhwh – durch Vermittlung des Königs und Priesters *Malkî-Ṣedeq* (»Mein König ist [der Gott] *Ṣedeq*/Gerechtigkeit«). *Ṣedeq* ist als Gottheit in Altsyrien seit dem 2. Jahrtausend v. Chr. bekannt, *ʾĒl ʿelyôn* besonders gut aus Phönizien im 1. Jahrtausend v. Chr.[14] Die gewählte nähere Charakterisierung von *ʾĒl ʿelyôn* als *qōnēh šāmayim wāʾāreṣ* (»Schöpfer des Himmels und der Erde«, Gen 14,19) greift eine Tradition des 2. Jahrtausends v. Chr. auf, die über hethitische und phönizische Texte erhalten geblieben ist. Bewusst wird darauf Jahrhunderte später in dem nachexilischen Text Gen 14 Bezug genommen. In enger Rückbindung an die Urgeschichte und durch das Treffen mit dem König von Sodom zugleich als Vorverweis auf das drohende Strafgericht in Gen 19 steht Gen 14 mitten in der Spannung zwischen guter Schöpfung und dem bedrohlichen Erfolg des Bösen. Sodom und Salem rücken in Gen 14,17–24 bedeutungsschwer aneinander. Es ist leicht zu erkennen, dass Melchisedek von Salem (Gen 14,18–20) gegenüber dem König von Sodom (Gen 14,17.21–24) der literarisch zwischeneingekommene Gastgeber Abrahams ist. In der bedrohlichen Klammer von urgeschichtlicher Sintflut und sodomitischem Sintbrand bekräftigt Melchisedek Gottes Segen für Abraham. Durch Melchisedek wird Abraham zum Segensmittler besonderer Art, denn der Eigenname des Königs und Priesters von Salem benennt den wahren König: *Ṣedeq*, die Gott gewordene Gerechtigkeit, welche der höchste Gott Jhwh selbst ist, Schöpfer von Himmel und Erde, eine Erinnerung, die der Schöpfung am Anfang der Urgeschichte neue Strahlkraft gibt und nun die Vätergeschichte erhellt.

Der Segen ergeht durch Melchisedek aus der Stadt Salem alias Jerusalem, der Tradition nach göttlich wie *Ṣedeq*, denn Jerusalem bedeutet kaum anderes als »Stadt des (Gottes) *Šalimu*«,[15] wiederum identisch mit dem theologisch gewichtigen Lexem *šālôm* (»Heil, Friede«). Melchisedek – dafür steht die Bedeutung seines Namens »Mein König ist (der Gott) *Ṣedeq*/Gerechtigkeit« – macht den Segen aus der Stadt Salem-Jerusalem zur Verheißung göttlicher Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung. Göttliche Gerechtigkeit von Salem her wird göttlicher *šālôm* sein. Dies ist der Versuch, die von der Urgeschichte her drängende Frage nach der Gerechtigkeit Gottes so mit Abraham zu verbinden, dass der an ihn ergangene und nunmehr bekräftigte Segen Gottes Gerechtigkeit in Eintracht mit

---

[14] Zu Gen 14,18–20 vgl. G. Granerød, Abraham, 155–171; zu dem Gottesnamen *ʾĒl ʿelyôn* vgl. H. Niehr, Gott; E. E. Elnes/P. D. Miller, DDD², 293–299.

[15] Vgl. H. B. Huffmon, DDD², 755–757.

seinem *šālôm* verbürgt. Hier küssen *ṣedeq* (»Gerechtigkeit«) und *šālôm* (»Heil, Friede«) einander nicht (Ps 85,11), aber die Begegnung Melchisedeks von Salem mit Abraham will in der nachsintflutlichen Welt, in der es bald das Fanal von Sodom geben wird, ein Zeichen göttlich verheißener Eintracht von Gerechtigkeit und Frieden setzen.

Der König und Priester von Salem hält noch eine weitere, theologisch gewichtige Erkenntnis bereit, die hier erstmals zur Sprache kommt. Der durch Melchisedek bekräftigte Segen des Schöpfers von Himmel und Erde für Abraham (Gen 14,19) gehört mit dem Lob für den Gott, der den Segen gewährt, aufs engste zusammen (Gen 14,20). Die doppelte Bedeutung von *bārûk* – der Mensch von Gott »gesegnet«, Gott vom gesegneten Menschen »gepriesen« – hält die Reziprozität der Beziehung von Gott und Mensch fest. Gepriesen wird Gott in Gen 14,20 nicht für sein Schöpfungswerk allgemein, sondern für sein rettendes Handeln, durch welches Abraham seiner Feinde Herr geworden ist. Der Schöpfer von Himmel und Erde, der Hoffnung auf die Eintracht von Gerechtigkeit und Frieden stiften will, ist hier und jetzt für den Segensmittler Abraham lobenswert, weil er sich als Retter erwiesen hat. Dieses Gotteslob des Geretteten wird schnell in Bewährung und Versuchung geraten.

Abrahams Glaube und Gerechtigkeit: Genesis 15

In Gen 15 vermag Abraham trotz des gerade in Gen 14 bekräftigten Segens nicht einmal zu erkennen, wie er auch nur einen einzigen Nachkommen haben wird. Kommt man von Gen 14 her, versteht man das Problem von Gen 15 kaum, denn immerhin ist ja gerade Lot als potenzieller Erbe der Verheißung in Gen 14 gerettet worden. Es ist deutlich, dass in beiden Kapiteln unterschiedliche Stimmen sprechen, in Gen 14 eine noch jüngere als in Gen 15, obwohl auch diese ziemlich jung ist und viele vorauslaufende und folgende Texte kennt. Unverkennbar ist für Gen 15 Lot als Nachkomme keine Option, sondern nur ein eigener Sohn, für den in Gen 15,3 als Ersatz allenfalls »der Sohn meines Hauses« als Adoptivsohn in Erwägung gezogen wird.[16] Doch nicht dieser steht im Zentrum, sondern Abraham, der mutlos gewordene Segensmittler: »Was willst du mir geben, da ich doch kinderlos dahingehe?« (Gen 15,2) »Woran soll ich erkennen, dass ich es [sc. das Land] in Besitz nehmen werde?« (15,8)

Gott bietet in Gen 15 alles auf, um Abraham zu ermutigen: prophetische Vision und Heilsorakel (Gen 15,1), die Landverheißung nach dem Exodus mit endgültiger Landnahme in größtmöglicher Dimension und einen Bund mit göttlichem Treueschwur, den eigentlich der Bundesnehmer leisten müsste (15,7–21).[17] Der Aufwand erweist *e contrario* die Mutlosigkeit Abrahams, der hier gewiss

[16] Zum »Hausgeborenen« vgl. HAHAT 156b; Gen 15,2b (mit der wiederholten Redeeinleitung zu Anfang von V. 3) ist ein nachgetragener Versuch der Identifikation des potenziellen Adoptivsohnes.

[17] Zum Bundesschluss in Gen 15 vgl. die wegweisende Analyse von L. Perlitt, Bundestheologie, 55–77; zum gesamten Kapitel vgl. M. Köckert, Gen 15, 25–48; ders., Abraham, 97–110.

einer beträchtlichen Gruppe des nachexilischen Judentums seine Stimme leiht. Gegen diese Zweifel wird gleich zu Beginn in Gen 15,5 f. die kühne Szene gestellt, in der Jhwh Abraham unter den gestirnten Himmel führt und ihm mit drei Worten zusagt: *kōh yihyeh zarʿekā* (»So wird deine Nachkommenschaft sein«, 15,5). Darauf folgt ebenso lapidar: *Wĕheʾĕmīn beYhwh wayyaḥšĕbehā lô ṣĕdāqâ* (»Und er glaubte Jhwh, und er [sc. Jhwh] rechnete es ihm [sc. Abraham] als Gerechtigkeit an«, 15,6). Jhwhs Bekräftigung der Verheißung angesichts der unfasslichen Fülle des gestirnten Himmels führt den Segensträger Abraham, dem es an der geringsten Evidenz für die Verheißung gebricht, zur kühnen Tat. Sein Festhalten an Jhwh ohne Evidenz und Rückversicherung bringt das hebräische Wort *heʾĕmīn* (»glauben«) zum Ausdruck. Es ist dieser Glaube, den Jhwh als Abrahams *ṣĕdāqâ* (»Gerechtigkeit«) auszeichnet.[18] Glaube ist Gottestreue, die auf Gottes Treue vertraut. Paulus hat in Röm 4 zielsicher die nächste Parallele zu Gen 15,6 in den autoritativen jüdischen Schriften aufgespürt: Hab 2,4.[19] Glaube und Treue gehören an beiden Stellen aufs engste zusammen. Es ist Abrahams Treue zu Jhwh, die dieser Gerechtigkeit nennt – Treue, die bisher ohne Lohn geblieben ist, die sich an Jhwhs Wort und Vision hält (Gen 15,1) und darin an Jhwh festhält und in ihm Halt gewinnt. Es ist dies, was Jhwh Abraham als Gerechtigkeit zurechnet, gleichsam Gottes Gabe an den Getreuen, der der Verheißung des überreichen Lohns (*śeker harbēh mĕʾōd*, Gen 15,1) ohne greifbaren Anhalt treu bleibt, nämlich vertraut. Dieses Vertrauen ist identisch mit dem Gehorsam, den die jüdisch-christliche Rezeption vielfach in Abrahams Verhalten erkennt (vgl. 1 Makk 2,52; Sir 44,19–23; Jub 23,10; 2 Bar 57,2; Jak 2,21–24). Der vertrauende Abraham, dem Jhwh Gerechtigkeit zuspricht, hat wohl sein Pendant in dem in den Proverbien geschätzten Menschen, der Gerechtigkeit sät (*zōrēaʿ ṣĕdāqâ*) und deshalb als Lohn Treue empfängt (*śeker ʾĕmet*, Prov 11,18b), wohl doch Treue von dem Gott der Gerechtigkeit, der den Samen der Gerechten rettet (Prov 11,21b).[20]

---

[18] Zu Gen 15,6 vgl. M. Köckert, »Glaube« und »Gerechtigkeit«; R. Feldmeier/H. Spieckermann, Gott, 294.304 f.

Die mangelnde grammatische Eindeutigkeit im Blick auf das handelnde Subjekt bei der Zusprechung der Gerechtigkeit eröffnet in Gen 15,6 nur scheinbar Spielraum für unterschiedliche Deutungen. Aus inhaltlichen Gründen kann es keinen berechtigten Zweifel geben, dass Jhwh Abraham und nicht Abraham Jhwh die Gerechtigkeit zuspricht. Im Blick auf die Anrechnung der Gerechtigkeit in Gen 15,6 darf auch keine entscheidende Erhellung von Deklarationsakten beim Opfer erwartet werden, wie sie in Lev 7,18 und 17,4 belegt sind. Hingegen leistet das *passivum divinum ḥšb* in Ps 106,31 eine gute Verstehenshilfe. Dort kann es kein anderer als Jhwh sein, der Pinchas zur Gerechtigkeit anrechnet (*ḥšb*), dass er durch sein Eintreten das Strafgericht über das Volk in Form einer schweren Plage beendet hat (vgl. Num 25,1–13).

[19] Vgl. M. Köckert, Abrahams Glaube.

[20] Wie es häufig der Fall ist, lässt auch die geschliffene Sentenz Prov 11,18 verschiedene Deutungen zu. Man könnte gegen die oben vorgetragene Verbindung mit Gottes Gerechtigkeit einwenden, dass von dieser in der Sentenz nicht die Rede ist. Tatsächlich geht es hier wie häufig in Prov 11 um die Gerechtigkeit des Menschen. Vorrangig ist die Sentenzenweisheit damit befasst, wie sich der Mensch zur Gerechtigkeit stellt: ob er sie zum Zentrum seines Lebens macht oder dies unterlässt. Doch diese Gerechtigkeit ist nicht Werk des Menschen, sosehr er sie fördern oder verhindern kann. Sie ist dem Menschen vorgegeben, und ihr Gottesbezug ist unverkennbar. Andernfalls könnte Gerechtigkeit nicht vom Tode retten (Prov 11,4) oder die Frucht des Gerechten der Baum des Lebens sein (11,30).

Steht die Abraham in Gen 15,6 zugesprochene Gerechtigkeit in ebenso enger Verbindung mit Gottes Gerechtigkeit? Wird Abraham mit der ihm zugesprochenen Gerechtigkeit etwas bewirken können? Die Frage stellt sich bereits in Gen 18, und sie wird bei Abrahams Versuchung durch das von Gott geforderte Opfer des lange verheißenen und gerade geschenkten Sohnes in Gen 22 ihre letzte Zuspitzung erfahren.

4 Gottes Gerechtigkeit?

Die Zahl der Gerechten, der Fürbitter und der Richter der ganzen Erde: Genesis 18,17–33

In Gen 18 stehen die nunmehr terminierte Erfüllung der Verheißung des Sohnes (Gen 18,1–16) und der Disput zwischen Jhwh und Abraham über die Zahl der Gerechten, die Sodom und Gomorra vor der drohenden Vernichtung retten könnten (18,17–33), spannungsvoll hintereinander. Dass eine bestimmte Zahl Gerechter viele andere, die schuldig sind, zu retten vermöchte, ist Voraussetzung des Gesprächs, das Jhwh selbst eröffnet. Das heikle Thema ist der Sache nach seit der Ankündigung der Sintflut bekannt, dort aber nicht problematisiert worden, weil es nach Gottes Urteil ohnehin nur den einen gerechten Noah gibt, der selbst mit den Seinen der Gerettete sein wird. Bei ihm wird nicht einmal erwogen, ob er auch andere als Gerechter retten könnte. Bei Abraham stellt sich die Problemkonstellation anders dar. Gott hat ihm in Gen 15,6 Gerechtigkeit zugesprochen. Abraham soll der Segensmittler sein. Kann er nun als Gerechter vor Jhwh zum Fürsprecher für andere werden? Dies ist jedenfalls die Frage, die Gott im Anschluss an die Verheißung der Geburt eines Sohnes in Jahresfrist (Gen 18,1–16) durch seine Selbstreflexion, die er während der Begleitung der »drei Männer« durch den Gastgeber Abraham tätigt (Gen 18,17), so unterbreitet, dass Abraham sie versteht und das Gespräch mit Jhwh sucht, der offensichtlich schon zur Vernichtung von Sodom (und Gomorra) entschlossen ist.

Wo liegt im Gespräch zwischen Jhwh und Abraham in Gen 18,17–33 der theologische Schwerpunkt?[21] In Abrahams von Jhwh selbst bestimmter Segensmittlerschaft für alle Völker der Erde (18,18) oder in der Zahl der Gerechten, die Abraham als Fürsprecher der Jhwh-fernen Völkerwelt herunterhandelt, wodurch die Frage nach der Gerechtigkeit Jhwhs immer mehr in den Vordergrund rückt? Ist der Jhwh, der mit Abraham verhandelt, derselbe Gott, der Abraham zum Segensmittler für alle Geschlechter des Erdbodens bestimmt hat? In Gen 18,17–33 haben sich sowohl in der Wahrnehmung Jhwhs als auch in derjenigen Abrahams die theologischen Koordinaten deutlich verlagert. Auch hier stehen leitende Traditionen im Hintergrund, freilich andere als in Gen 12 und auch andere als in Gen 14 und 15. Hier handelt es sich um die spätdeute-

[21] Zur Analyse von Gen 18,17–33 vgl. L. Schmidt, De Deo, 131–164; M. Köckert, Abraham, 143–152.

ronomistische Wertschätzung Abrahams, dessen Gottestreue für spätere Generationen Vorbild ist, »Gerechtigkeit und Recht zu tun« (Gen 18,19), zudem um den Gegensatz von Gerechtem (*ṣaddîq*) und Frevler (*rāšāʿ*), der aus der Weisheit stammt und auch dort problematisiert worden ist (Hiob), schließlich um die in der Prophetie gewachsene Theologie der Fürbitte, als deren Ahnherr der prophetische Fürbitter Mose gilt.[22] In Gen 18,17–33 will Jhwh vor Abraham nichts verbergen, weil diesem wie Mose im Deuteronomium (Dtn 18,15–18; 34,10) das hohe Prophetenamt zuteil geworden ist. Dies wird zwar in Gen 18 nicht erwähnt, wohl aber in Gen 20. Dort wird Abraham ganz selbstverständlich Prophet genannt, der erfolgreich Fürbitte für Abimelech leistet (20,7.17).[23] Ohne Kenntnis des fürbittenden Mose wäre dies kaum denkbar gewesen. Abraham ist in Gen 20 ungefähr zur gleichen Zeit Fürbitter geworden wie Hiob, der wie Abraham am Schluss der Novelle auf Gottes Geheiß für die drei Freunde ebenso erfolgreich eintritt (Hi 42,8–10).

Demgegenüber ist Abraham, der Segensmittler für alle Völker der Erde (Gen 18,18; vgl. 12,3) und zugleich Lehrer von Gerechtigkeit und Recht für das künftige Gottesvolk (18,19), bei seiner Unterredung mit Jhwh zur Rettung von Sodom und Gomorra erfolglos. Der Richter der Erde beendet die Unterhandlung mit Abraham bei der Zahl von zehn Gerechten (18,32). Jhwh, der das Tun von Gerechtigkeit und Recht (*ṣĕdāqâ ûmišpāṭ*) im künftigen Gottesvolk will (18,19), sieht sein eigenes Tun des Rechts (*mišpāṭ*) nur darin realisiert, dass er zum Richter der Erde wird (*šōpēṭ kol-hāʾāreṣ*, 18,25), also Sodom und Umgebung durch Schwefel und Feuer vernichtet (19,23). Auf andere Weise wiederholt er, was er durch die Sintflut getan hat (7,11). Es nützt nichts, dass Abraham zum Ankläger Jhwhs wird. Abraham erreicht in der Unterhandlung Beachtliches, aber nicht das Entscheidende, die Aufhebung des Vernichtungsbeschlusses, ganz zu schweigen von der Klärung der Frage nach Gottes Tun von Gerechtigkeit und Recht. Die anklagenden Fragen, ob Jhwh den Gerechten mit dem Frevler zu töten bereit sei und damit selbst göttliches Recht infrage stelle, bleiben ohne Antwort (Gen 18,25). Ob der Verfasser von Gen 18,17–33 weiß, dass Hiob erlitten hat (Hi 4,17; 9,2.15.20–22), was Abraham durch seine Fragen ausschließen will?[24]

Der Versuchte: Genesis 22

Dem Ansehen Abrahams hat die erfolglose Fürbitte nicht geschadet. Die Septuaginta fügt seinem Namen in der Gottesrede von Gen 18,17 den Titel ὁ παῖς μου (»mein Knecht«) hinzu: »Sollte ich vor Abraham, *meinem Knecht*, verbergen, was ich tue?« Dies ist Ausdruck höchster Wertschätzung. Ohne das Vorbild des Knechtes Mose (Jos 1,7)[25] und ohne den mehrdeutigen Knecht im deuterojesaja-

---

[22] Siehe unten Abschnitt A II 4 und 5.

[23] Zu dem Textkomplex Gen 20–22 vgl. M. Köckert, Gen 20–22, 157–176.

[24] Vgl. auch Prov 17,15.

[25] Mose wird im Josuabuch häufiger als ὁ παῖς κυρίου (»der Knecht des Herrn«) tituliert. Die Verwendung von παῖς als Ehrentitel für Mose ist in der Septuaginta entschieden seltener als der Ehrentitel *ʿebed* (»Knecht«) in der hebräischen Vorlage im Bereich des Enneateuch.

nischen Schrifttum[26] hätte Abraham den Ehrentitel kaum bekommen. Der Verfasser von Gen 18,17–33 sagt es nicht, aber er weiß wahrscheinlich, dass nach Jer 5,1 einer, der Recht (*mišpāṭ*) und Treue (*ʾĕmûnâ*) sucht, bei Gott für Jerusalem Vergebung (*slḥ*) erwirken kann. Vergleichbares wird in Ez 22,30 gesagt.[27] Aber der Fürbitter Abraham erreicht nicht nur nichts für andere. Ihm selbst widerfährt in Gen 22,1–19 die Versuchung (*nsh* Piel), den in Gen 21,1–7 geborenen Sohn, »deinen einzigen, den du lieb hast«, wie Gott selbst sagt, als Brandopfer darzubringen (22,2).[28] Gott verlangt den Sohn der Verheißung zum Erweis von Abrahams Gottesfurcht (22,12). Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes wird in Gen 22 nicht gestellt. Von Gen 15 her drängt sich jedoch die Frage auf: Gilt bei dieser Versuchung von Abrahams Gottesfurcht (22,12) noch Jhwhs »Fürchte dich nicht« aus Gen 15,1? Oder in Erinnerung an den gottesfürchtigen Hiob gefragt (Hi 1,1.8; 2,3):[29] Stellt Gott gerade die beispielhaft Gottesfürchtigen an den Abgrund? Die Versuchung endet in ihrer Letztfassung mit der Bekräftigung der Verheißung in Gen 22,15–18, welche sowohl an Gen 15,5 als auch an 18,18 erinnert.[30] Darf man die Begründung in 22,18, dass Abraham Gottes Stimme gehorsam gewesen sei, mit seinem Glauben in Gen 15,6 verbinden? Ist es das unbedingte Vertrauen auf den in Verheißung wie in Versuchung zumutenden Gott, welches das eine Mal Glaube und das andere Mal Gottesfurcht genannt wird? Aber wieso ist in Gen 22 nicht von Gerechtigkeit die Rede – weder derjenigen Gottes noch der Abrahams?

Gottes Gerechtigkeit als verborgenes Thema der Genesis

Dies kann kaum Zufall sein. Die beiden Gerechten der Genesis, Noah und Abraham, stehen in besonderer Nähe zu Jhwh, dem Gott der guten Schöpfung und des Segens. Beide stehen Gott nahe aufgrund ihrer Gerechtigkeit. Noahs Gerechtigkeit bewahrt ihn vor der Sintflut, Abraham hält ohne Evidenz fest am verheißenden, segnenden Gott und scheitert doch als Fürbitter. Der von Jhwh mit Gerechtigkeit ausgezeichnete Ahnherr vermag andere nicht zu retten, ganz zu schweigen von der Problematik der Zahl der Gerechten, die zum Kriterium für Sodoms Rettung oder Untergang wird. Gottes rettende Gerechtigkeit ist der Genesis fremd. Überhaupt bleibt in der Genesis Gottes Gerechtigkeit verborgen. Gleichwohl ist sie das im Verborgenen höchst virulente Thema der Genesis.

---

[26] Vgl. Jes 41,8 f.; 42,1; 43,10; 44,1f.21; 45,4; 49,6; 52,13.

[27] Als der Eine, der vor Gott in die Bresche (*pereṣ*) tritt, wird dann in Ps 106,23 – unter Gebrauch der Formulierung aus Ez 22,30 – Mose betrachtet. In Ps 106,19–23 geht es um Moses Fürbitte für das Volk anlässlich der Anfertigung des Goldenen Kalbes (Ex 32; Dtn 9).

[28] Zu Gen 22 vgl. T. Veijola, Opfer, 88–133; ders., Abraham und Hiob; J. L. Crenshaw, Vulnerability.

[29] Die Septuaginta variiert die drei im Hebräischen identischen Charakterisierungen. An prominenter Stelle fügt sie in Hi 1,1 δίκαιος (»gerecht«) hinzu. Dieses Wort scheint in der Hiobnovelle und in großen Teilen des Dialogs eher bewusst gemieden zu werden, während die Frage nach der zwischen Gott und Hiob strittigen Gerechtigkeit zu Beginn der zweiten Gottesrede offensichtlich bewusst artikuliert wird (Hi 40,6–8).

[30] Zu Gen 22,15–18 vgl. E. Aurelius, Zukunft, 190–206.

Schließlich erzählt die Genesis die Ursprungsgeschichte der Welt und des Gottesvolkes unter Segen und Fluch, mit Gottes Gaben und Gottes Gerichten. Ein höchster Gott, der Himmel und Erde schafft und den Menschen als sein ebenbildliches Geschöpf will, kann nicht ohne distinktes Verhältnis zur Gerechtigkeit sein. Wie sollte er sonst Noah gerecht nennen, Abraham Gerechtigkeit zusprechen und über Gerechte wie Frevler in Sodom urteilen, ganz zu schweigen von der Versuchung Abrahams durch das verlangte Opfer seines Sohnes, wo Gottes Gerechtigkeit nicht thematisiert wird, aber als Problem unabweisbar präsent ist?

Die Genesis erzählt die Ursprungsgeschichte der Welt und des werdenden Gottesvolkes als Spannung zwischen Gottes gutem Willen und dem Eigenwillen seines ebenbildlichen Geschöpfes. Damit erzählt sie die Problematik der Menschwerdung. Die gute Schöpfung steht von Anfang an unter der Bedrohung, dass das Geschöpf sich seiner Bindung an den Schöpfer entledigen und selber Gott werden will (Gen 3,5). Der vom Menschen mutwillig betriebene Antagonismus zwischen Gut und Böse treibt Gott zur Entscheidung, seine Schöpfung durch die Sintflut zu vernichten. Aber dies erweist sich als keine Lösung des Konfliktes, weil Gott ohne seine Schöpfung nicht Gott sein will. So eskalieren zwar Schuld und Fluch und Strafe, aber es gibt auch Bewahrte wie den gerechten Noah und die Seinen sowie erneut Gesegnete, unter denen der Segensmittler Abraham die Schlüsselgestalt ist.

Was treibt Gott zur Schöpfung, und was treibt Gott dazu, die gefallene Schöpfung nicht endgültig fallen zu lassen? Die Genesis hat darauf keine endgültige Antwort. Sie stößt an Schlüsselstellen den Gedanken an, dass die Gerechten auf Gottes umfassendes Strafhandeln hemmend einwirken. Noah ist gerecht und wird mit wenigen Mitgeschöpfen vor der Sintflut bewahrt. Abraham wird von Gott Gerechtigkeit zugesprochen, weil er glaubt, nämlich sich bedingungslos an dem Gott festmacht, der verheißt, aber auch vernichtet und versucht. Es ist dieser Abraham, der nach Gen 18 künftige Generationen lehrt, Gerechtigkeit und Recht zu tun. Noch viel entschiedener machen ihn jüngere jüdische Schriften zum vorbildlichen Gesetzesfrommen, obwohl er – literarhistorisch gesehen – weder die noachitischen Gebote noch die Tora kennen kann. Aber seine Verbindung mit der Gerechtigkeit ist sowohl durch Gen 15,6 als auch durch Gen 18,19 gegeben,[31] nicht zuletzt dadurch, dass Abraham in Gen 18,23–33 Gottes Verhältnis zu Gerechten und Frevlern dahin zuspitzt, dass die Frage nach der Zahl der Gerechten unter der Hand zur Frage nach Gottes eigener Gerechtigkeit wird.

Diese Frage nach Gottes Gerechtigkeit wird in der Genesis nirgendwo explizit gestellt. Dabei drängt sie sich nicht nur in Gen 18, sondern bereits in der Urgeschichte angesichts des unheilvollen Antagonismus von guter und gefallener Schöpfung auf, ebenso beim neuen Einsatz mit dem Segen für Abraham in Gen 12, der das längst geknüpfte Netz von Unheil, Schuld und Strafe nicht zu zerreißen vermag. Die Genesis weiß um Menschen, die zwischen Gott und der schuldigen Welt stehen, sie weiß um Vertrauende und Entmutigte, um Fragende

[31] Natürlich kommt die Verbindung mit dem Gesetz implizit auch in der Aufforderung in Gen 17,1 zu Wort, dass Abraham *tāmîm* (»untadelig/fromm/vollkommen«) sein soll.

und Versuchte. In die Genesis sind über Jahrhunderte hin ganz unterschiedliche Deutungen eingeschrieben worden, die allesamt Gottes Ursprungsgeschichte mit der Welt und mit dem Gottesvolk erhellen wollen. Sie ergeben zusammen kein stimmiges Ganzes und beabsichtigen dies auch wohl nicht. In und zwischen den Texten scheint aber die Frage auf, wie die Spannung zwischen Segen und Fluch, gutem Schöpferwillen und Eskalation des Unheils mit dem einen Gott verbunden werden kann, der die Schöpfung nicht als Laune, sondern als seine ureigenste Geschichte mit dem ebenbildlichen Geschöpf Mensch als seinem Gegenüber im Anderen gewollt hat und auf Dauer will. Was kann seine Gerechtigkeit sein angesichts einer Welt, die zwischen gutem Schöpferwillen und unübersehbarem Erfolg des Bösen infrage steht? Ist Gottes Gerechtigkeit im Werden wie sein Verhältnis zur Schöpfung, wo Segen und Fluch, Reue und Rücknahme, erneuter Widerruf und ewiger Verheißungsbund sein Verhältnis zu Welt und Gottesvolk begleiten?

Es wird sich erweisen müssen, ob und gegebenenfalls wo im Alten Testament diese Spannung mit dem Ziel einer ›Entspannung‹ ins Auge gefasst wird. Die Erzählfolge der autoritativen Schriften ist sich bei aller Variation der Anordnung darin einig, dass sie die Ursprungsgeschichte der Genesis unter Fortsetzung der aufgezeigten Antagonismen in die Verästelungen der Geschichte des Gottesvolkes überführt, welche nie eine Sondergeschichte Gottes mit seinem Volk wird, sondern immer – wie in der Genesis – besonderer Aspekt der Geschichte Gottes mit seiner Welt bleibt. Ursprungsgeschichte und Geschichte hängen aufs engste zusammen, weil es die Ursprungsgeschichte in vorliegender Gestalt nicht gäbe, wüssten die Texte der Genesis nicht längst um vieles, was folgt und was bewusst in die Ursprungsgeschichte hineingenommen wird, um Ursprungsgeschichte nicht als paradiesischen Anfang einer folgenden Schuld- und Verfallsgeschichte entgegenzusetzen. Gottes Verhältnis zu seiner Schöpfung impliziert bereits in der Urgeschichte Gelingen und Versagen. Dichter kann man gute Schöpfung und Erfolg des Bösen nicht in eine Erzählfolge bringen, als es in Gen 1–3 als Anfang der Urgeschichte geschieht. Das hier angesprochene theologische Problem von Gut und Böse wird alle folgenden biblischen Schriften bestimmen.

In diese Problemkonstellation gehört auch Gottes Gerechtigkeit hinein. In der Genesis wird dies – wenn auch unüberhörbar – nur angedeutet. In der folgenden Geschichte Gottes mit seinem Volk als Teil der Weltgeschichte gewinnen Mittlergestalten Bedeutung, für die die Wahrung der Gerechtigkeit Gottes wie ihre Einforderung zentrale Aufgabe ist. Den Königen auf dem Davidsthron obliegt die Wahrung göttlicher Gerechtigkeit; nur so kann ihre Herrschaft zum Segen werden. Recht und Gerechtigkeit sind zugleich der Maßstab, den Propheten bei allen anlegen, die Verantwortung tragen. Ihre Missachtung wird im prophetisch vermittelten Gotteswort zur Strafandrohung und zur Begründung erlittener Unheilsgeschichte. Es ist schließlich die durch die Liquidierung von Nord- und Südreich erlittene Unheilsgeschichte gewesen, die das in Exil und Diaspora sich wandelnde Gottesvolk zur Anerkenntnis von Gottes richtender Gerechtigkeit geführt hat. Erst auf diesem Hintergrund wird Gottes rettende Gerechtigkeit erkennbar, die sich nun mit Verheißungen verbindet, die geschichtlich realisier-

bare Erwartungen sprengen. Sie konkretisieren sich in Gestalten der Gottesnähe, die manchmal an schon Bekanntes anknüpfen, manchmal aber auch Zukunft ungekannt und ungeahnt neu verheißen. Nie ist die Vorstellung der Gerechtigkeit fern, wobei die Vielfalt ihrer Bestimmung als Gottes geschehenes oder zu erwartendes Handeln eher zu- als abnimmt. Je näher die autoritativen jüdischen Texte der Zeitenwende kommen, desto deutlicher wird die Gerechtigkeit als treibende Kraft wahrgenommen, die Gottes Handeln von der Gründungsgeschichte an bestimmt hat und deshalb auch Gottes endzeitliches Handeln prägen wird. Die gewachsene Bedeutung der Gerechtigkeit geht jedoch nicht mit zunehmender Präferierung einer bestimmten Sichtweise oder einer Synthese ursprünglich voneinander unabhängiger Vorstellungsaspekte einher. Mit der Gerechtigkeit bleiben weiterhin unterschiedliche Taten Gottes verbunden, die ihrerseits nicht ein konsistentes Verständnis göttlicher Gerechtigkeit zu erkennen geben. So wird sich am Ausgang der Formation autoritativer Schriften des Judentums, welche im werdenden Christentum als verbindliche Schriften übernommen worden sind, die Frage stellen, welche der überkommenen Vorstellungen von Gottes Gerechtigkeit theologisch besonders folgenreich und fruchtbar gewesen sind. Die Geschichte, die zunächst in den Blick genommen werden muss, wird zeigen, wie sehr Gottes Gerechtigkeit immer mit Mittlergestalten verbunden gewesen ist. Wie stark und in welcher Hinsicht Mittler der Gerechtigkeit Gottes dienen, wird nun zu untersuchen sein.

II Mittler der Gottesnähe

1 Boten und Mittler

Keine Religion des Alten Orients und der Antike kommt ohne Wesen, Personen und Institutionen aus, die den Menschen den göttlichen Willen vermitteln. Man kann sie Boten oder Mittler nennen und muss dann dem Profil der jeweiligen Religion gemäß entscheiden, welcher Terminus die bezeugten Vermittlungsdienste am besten erfasst. Im Alten Testament verhält es sich so, dass beide Begriffe gebraucht werden. Der Begriff des Boten ist im Alten Testament gut, der des Mittlers ausgesprochen spärlich bezeugt. Das könnte den Schluss nahelegen, dass die Boten wichtig und die Mittler marginal sind. Doch der Befund ist viel komplizierter. Es gibt Texte über Boten, deren Tätigkeit am besten unter die übergeordnete Kategorie Mittlerdienst zu subsumieren ist. Es handelt sich dabei sowohl um Personen aus nächster Gottesnähe – durch die Wiedergabe der Septuaginta als Engel bekannt – als auch um Propheten, allerdings nur in einem literarisch sehr begrenzten Bereich.

Gegenüber dem Boten vermag der Begriff des Mittlers eine Fülle unterschiedlicher Funktionen zusammenzufassen. Aber sein spärlicher und eher pejorativer Gebrauch im Alten Testament lässt bereits den Verdacht aufkeimen, dass die Vorstellung zwar bekannt ist, aber einen einschneidenden Verlust an Wertschätzung erlitten hat. Vom pejorativen Gebrauch des Wortes in Jes 43,22–28 her – ein Text, der genau zu untersuchen sein wird[1] – ist deutlich, dass sowohl Priester als auch Propheten unter diesem Begriff erfasst worden sind. Es leidet zudem keinen Zweifel, dass der genannte Text eine Abrechnung mit Priestern und Propheten der vorexilischen Zeit aus der Perspektive des Exils ist. In welchem Umfang die Mittlervorstellung bereits in vorexilischer Zeit eine bekannte Konzeptualisierung für Priestertum und Prophetie gewesen ist, lässt sich überhaupt nicht rekonstruieren. Es ist aber allemal naheliegend, den Begriff des Mittlers als eine Kategorie der Außenperspektive – also nicht im Sinne der Kritik in Jes 43,22–28 – für die Mittlerinstitutionen der vorexilischen Zeit zu gebrauchen. Denn der Begriff ist hinreichend spezifisch, um Mediationen zwischen Gott und Welt zu identifizieren, und zugleich hinreichend allgemein, um unterschiedliche Vermittlungsinstanzen, die zwischen Gott und Welt fungieren, zu erfassen. Neben Priester und Prophet hat nämlich in vorexilischer Zeit an erster Stelle der König eine Mittlerfunktion, deren Bedeutung nicht leicht zu überschätzen ist.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, unter dem Mittlerbegriff die vorexilischen Institutionen Königtum, Priestertum und Prophetie zusammen-

[1] Siehe unten »Das Ende der Mittler« in Abschnitt 5 dieses Kapitels.