

Die "Berufe" Gottes im Alten Testament

Autor(en): **Mathys, Hans-Peter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **73 (2017)**

Heft 2

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877616>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die «Berufe» Gottes im Alten Testament¹

Wenn nicht der Herr das Haus baut, mühen sich umsonst, die daran bauen. (Ps 127,1)

Wie ein Weber habe ich mein Leben zusammengerollt, vom Faden / der Kette schneidet er mich ab. (Jes 38,12)

Hast du [Gott] mich nicht hingegossen wie Milch und wie Käse mich gerinnen lassen? (Hi 10,10)

An diesen drei Stellen erscheint Gott nacheinander als Bauherr, Weber und Käser, besser gesagt: Sein Handeln wird mit dem dieser drei «Berufsleute» verglichen. Wo nicht der Herr in allem wirkt, da ist alles vergebens, bekennt in Ps 127,1 der Beter, indem er zum Bild eines Bauherrn greift, ohne dessen fachgemässes Handeln ein Bau einzustürzen droht.² – Gott kann dem Leben ein Ende setzen, so wie das eine Weberin tut, wenn sie das Gewebe von der Kette löst.³ – Und schliesslich bildet Gott einen neuen Menschen im Mutterleib, so wie der Käser einen Käse gerinnen lässt. Damit betont der Verfasser von Hiob das «geheimnisvolle Entstehen des Embryos» und das «Wunderhandeln Gottes»⁴.

1 Für den Druck leicht überarbeitete und um Anmerkungen vermehrte Abschiedsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Basel vom 2. Dezember 2016. – Die Übersetzung der Bibelstellen erfolgt nach der Neuen Zürcher Bibel.

2 H. Gunkel: Die Psalmen, Göttingen ⁵1968, 553.

3 Technisch ist hier nicht ganz alles klar. Vgl. dazu u.a. J. Begrich: Der Psalm des Hiskia (FRLANT 42), Göttingen 1926; H. Wildberger: Jesaja. 3. Teilband Jesaja 28–39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft (BKAT X/3), Neukirchen-Vluyn 1982, 1443.1460f.; G. Dalman: Arbeit und Sitte in Palästina, 7 Bde. (SDPI 8), Gütersloh 1937 (= Darmstadt 1964); V Webstoff, Spinnen, Weben, Kleidung, 124f., Abb. 24ff. (stehender Webstuhl).

4 F. Horst: Hiob I. Teilband (BKAT XVI/1), Neukirchen-Vluyn 1968, 156.

Eindrückliche Bilder, die man – im weitesten Sinne verstanden – den Anthropomorphismen zurechnen kann. Nun hat die alttestamentliche Forschung Anthropomorphismen wie etwa die von Gottes Arm oder Nase ausführlich untersucht, und auch Anthropopathismen wie der von Gottes Reue sind ihrer Aufmerksamkeit nicht entgangen.⁵ Die Stellen, an denen Gott als/wie (ein) Berufsmann handelt, fanden dagegen nur wenig Beachtung, obwohl es sich bei ihnen strenggenommen um Anthropomorphismen handelt; schon gar nicht wurden sie als Thema eigenen Rechts wahrgenommen wie der Körper / die Körperteile Gottes und seine Gefühle.

Das Alte Testament kennt keinen Begriff für «Beruf». Der Sache nach ist er – allerdings vor allem, was spezialisierte Tätigkeiten betrifft, und konzentriert in späten Texten – vorhanden. I Chr 2,55 etwa spricht von der Sippe der Schreiber, 4,21 von den Sippen des Hauses der Byssusarbeit von Bet-Aschbea, V. 23 von Töpfern (vgl. auch Jer 18).⁶ Einen eigentlichen Berufs- und vor allem Handwerkerkatalog enthält Sir 38,24ff.⁷ Der Siracide wertet in ihm die «weltlichen» Berufe ab. Die Männer, welche sie ausüben, haben in der Volksversammlung / der Gemeinde nichts zu sagen und amten auch nicht als Richter. Sie verstehen sich allein auf weltliche Dinge und ermangeln der Weisheit. «Anders, wer sich der Gottesfurcht widmet und das Gesetz des Höchsten erforscht.» (V. 34) Ja, in V. 24 macht sich der Siracide fast ohne Abstriche das Ideal der Griechen zu eigen: «Wer frei [vermindert] ist von Arbeit, kann sich der Weisheit widmen.»⁸

Ein – mitnichten überraschendes – Resultat der folgenden Ausführungen, die dem Thema entsprechend vielfältig sind, sei hier vorweggenommen: Auch

5 Zu ersterem s. A. Wagner: Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh 2010. – Zwei wichtige Publikationen zu Anthropopathismen: J. Jeremias: Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BThSt 31), Neukirchen-Vluyn 1997; ders.: Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung (BThSt 104), Neukirchen-Vluyn 2009.

6 Vgl. auch F. Ueberschaer: Art. Handwerk / Handwerker (AT), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20485/>; abgerufen am 16.04.2017: «In nachexilischer Zeit scheinen sich handwerksspezifische Zusammenschlüsse herausgebildet zu haben (vgl. Neh 3,8.31f.), die nach 1Chr 4,21.23 und Neh 11,35 ganze Ortschaften oder Regionen geprägt haben. Die angegebenen Berufe (Goldschmiede, Salbenmischer, Kaufleute, Byssusarbeiter, Töpfer) geben einen hohen Grad an Spezialisierung zu erkennen.»

7 Zu diesem Abschnitt s. O. Wischmeyer: Die Kultur des Buches Jesus Sirach (BZNW 77), Berlin/New York 1995, 37-48 (Kapitel 2: «Arbeit und Beruf»).

8 Übersetzung der Neuen Jerusalem Bibel.

seine Behandlung vermittelt einen Eindruck von der Reichhaltigkeit des Alten Testaments und der Vielseitigkeit von Gottes Handeln.⁹

Der Aufsatz gliedert sich wie folgt:

A. Die beiden «Berufe» Gottes im Paradies: 1. *Gärtner? Gott gibt dem königlichen Menschen eine Aufgabe.* 2. *Schneider – oder was den Menschen auch ausmacht* – B. Die agrarischen Berufe: 3. *Landwirt – der berechenbare Gott.* 4. *Hirt – er segnet und hilft* – C. Ein weiterer «handwerklicher» Beruf: 5. *Töpfer: der freie Gott* – D. Der technische Beruf: 6. *Architekt – oder von den göttlichen Proportionen* – E. Der medizinische Beruf: 7. *Arzt: Gott oder Arzt? – Gott und Arzt!* – F. Ein «intellektueller» Beruf: 8. *Schreiber (Gesetzgeber) – oder warum Anthropomorphismen unverzichtbar sind* – G. Zwei unerwartete Berufe: 9. *Der Totengräber – oder wenn Gott überrascht.* 10. *Ein «Nichtberuf»: Der Wirt – und der reich beschenkte Gast*

1. Der Gärtner? – Gott gibt dem königlichen Menschen eine Aufgabe

Dann pflanzte der Herr, Gott, einen Garten in Eden im Osten, und dort hinein setzte er den Menschen, den er gebildet hatte. Und der Herr, Gott, liess aus dem Erdboden allerlei Bäume wachsen, begehrenswert anzusehen und gut zu essen ... Und der Herr, Gott, nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, damit er ihn bebaute und bewahrte (Gen 2,8.15).

Gott pflanzt einen Garten, der praktisch nur aus Bäumen besteht. Er selber bearbeitet ihn allerdings nicht; diese Aufgabe überlässt er dem Menschen. Insofern ist es nicht gerechtfertigt, von Gott als von einem Gärtner zu sprechen. Wie sah der Paradiesgarten aus, den der Verfasser von Gen 2 vor Augen hatte? Vielleicht glich er einem der Parks, welche den Stolz der persischen Herrscher bildeten. An den Haaren herbeigezogen ist diese Vermutung nicht. Einem Teil der neueren Forschung gilt der zweite Schöpfungsbericht nämlich als jüngere Interpretation des ersten in Gen 1,¹⁰ und damit befindet man sich in persischer Zeit. Wie las ein gebildeter Mann Gen 2? Für ihn besagten die V. 8.15 vielleicht:

9 Auf die «politischen» Berufe Gottes, das heisst auf sein königliches (auch kriegerisches) und richterliches Wirken, gehe ich nicht ein, auch nicht auf die des Lehrers und Redners. Das soll in einer ausgearbeiteten Version des vorliegenden Aufsatzes geschehen.

10 S. dazu E. Otto: Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: «Jedes Ding hat seine Zeit ...» Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag, hg.v. A.A. Diesel u.a. (BZAW 241), Berlin/New York 1996, 167-192.

Gott pflanzte Adam in einen Park / Garten, wie ihn die persischen Herrscher besaßen.¹¹

In einen solchen führt uns etwa Xenophons Bericht vom Besuch des Ly-sander bei Kyros dem Grossen. Dieser zeigte ihm persönlich sein Paradies in Sardis. Ly-sander bewunderte die Schönheit seiner Bäume, ihren betörenden Duft sowie die «Architektur» der Anlage. Kyros reklamierte diese für sich und betonte seinem Gast gegenüber auch, dass er einen Teil der Pflanzarbeit selber erledigt habe. Auf die Nachfrage, ob es sich tatsächlich so verhalte, versicherte ihm Kyros, wenn er sich guter Gesundheit erfreue, setze er sich erst dann zum Essen nieder, wenn er gearbeitet habe, sei es militärisch oder landwirtschaftlich, oder ein Fitnessprogramm absolviert habe.¹²

Für den von uns postulierten Leser aus achämenidischer Zeit zumindest könnte Adam also auch ein königlicher Mensch sein, der, gerade wenn er den Garten bebaute, das ideale¹³ Leben eines achämenidischen Königs führte.¹⁴ Gepflanzt hatte er ihn allerdings nicht selber; das hatte Gott getan.

Als Gärtner ist Gott zwar nicht im Garten (Eden) tätig, auf der Erde aber durchaus. Von den Belegen des Verbes **נָטַע** «(ein)pflanzen» beziehen sich erstaunlich viele auf Gottes Handeln – metaphorisch und in eigentlicher Rede.¹⁵

- 11 S. P. Briant: *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake 2002, 297.442-444.942f. (Literatur und Quellen).
- 12 Xenophon: *Memorabilia. Oeconomicus*, translated by E.C. Marchant; *Symposium. Apology*, translated by O.J. Todd (LCL 168), Cambridge MA/London 1992 (1923), 398-401 (griechischer Text und englische Übersetzung) (Oec. IV 20-24).
- 13 Dem fiktiven König Salomo brachte seine Tätigkeit als Gartenarchitekt allerdings keine Befriedigung: «Ich legte mir Gärten an und Haine und pflanzte darin Fruchtbäume jeglicher Art ... Doch als ich alle meine Werke ansah, die meine Hände vollbracht hatten, und alles, was ich mit Mühe und Arbeit geschaffen hatte, siehe, da war alles nichtig und ein Greifen nach Wind, und es gab keinen Gewinn unter der Sonne» (Qoh 2,5.11).
- 14 Diese Auslegung basiert auf der Annahme, dass Gen 2 (als Material) ursprünglich auch ein positives Menschenbild zugrundeliegt. – Auch in achämenidischer Zeit (terminus post quem: Mitte des 1. Jt.s) setzt Dietrich den zweiten Schöpfungsbericht an, allerdings aufgrund der Flüssegeographie von Gen 2 und nicht des Paradiesgartens; für diesen benennt er assyrische und babylonische Parallelen (M. Dietrich: *Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten. Überlegungen zur Lage des Gartens Eden*, in: B. Janowski / B. Ego [Hg.]: *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* [FAT 32], Tübingen 2001, 281-323).
- 15 Das gilt generell für viele der Tätigkeiten, von denen in diesem Aufsatz die Rede ist. Das hängt mit dem Inhalt des Alten Testaments zusammen, in einem Wort ausgedrückt: Gott. Anders gewendet: Über einige berufliche Tätigkeiten erfahren wir im Alten Testament vor

Gott pflanzt Aloebäume (Num 24,6), die Zedern des Libanon (Ps 104,16), das Ohr (Ps 94,9), die Himmel (Jes 51,16), ein Volk / Königreich (Jer 18,9), das Volk / die Israeliten o.ä. (Ex 15,17; II Sam 7,10; Jes 5,2; Jer 2,21; 11,17; 24,6; 32,41; 42,10; 45,4; Ez 36,36; Ps 80,9¹⁶), Frevler (Jer 12,2).¹⁷

2. Der Schneider

Geschaffen wurden Adam und Eva nackt. Nach der Übertretung des göttlichen Verbotes, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, entdeckten sie ihre Nacktheit, flochten sich Feigenblätter und machten daraus Schurze. Bevor der Herr sie aus dem Paradies vertrieb, gab er ihnen richtige Kleider:

Gen 3,21

Und der Herr, Gott, machte dem Menschen und seiner Frau Röcke aus Fell und legte sie ihnen um (bekleidete sie damit) (וַיַּעַשׂ יְהוָה אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ פְתִיחוֹת עוֹר וַיְלַבְּשֵׁם).

Warum wird Gott hier zum Schneider? Mit den Rabbinen ist vor dieser Frage eine andere zu stellen: Woher kommen die Felle, aus denen Gott die Röcke herstellt? Sie geben darauf die Antwort: von Ziegenwolle, Hermelin- und Hasenfellen und anderem mehr.¹⁸ Eine besonders originelle Antwort bieten die Pirke de-Rabbi Elieser¹⁹:

Rabbi Elieser sagt: Aus der Haut, die die Schlange abgeworfen hatte, machte der Heilige, gepriesen sei er, für Adam und seine Gehilfin ein Prachtgewand.

Diese Antworten zeigen übrigens, dass auch das rabbinische Judentum, das gelegentlich scharf vom hellenistischen unterschieden wird, hellenistisch infiziert ist: Auch es will eine Sache zu Ende denken. Der Verfasser des alttestamentlichen Berichtes dagegen lässt sich von einer anderen, situationsbe-

allem Gottes wegen etwas.

16 Zu diesem Text vgl. M. Bauks: Der göttliche Gärtner. Baum- und Gartenmotivik im Psalter, in: A. Grund u.a. (Hg.): Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2013, 157-179.

17 Kein explizites Objekt haben: Jer 1,10; 31,28; vgl. weiter Jes 40,24.

18 A. Wünsche: Der Midrasch Bereschit Rabba: Das ist die haggadische Auslegung der Genesis (Bibliotheca Rabbinica), Leipzig 1881 (Nachdruck Hildesheim 1993), 95.

19 Pirke de-Rabbi Elieser. Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852. Aufbereitet und übersetzt v. D. Börner-Klein (SJ XXVI), Berlin/New York 2004, [106].

zogenen Logik leiten: Adam und Eva brauchen Kleider – also sorgt Gott für welche. Woher die Felle dafür kommen, beschäftigt ihn nicht.

Die Antworten, welche die jüdische Exegese gab, konnten die Religionshistoriker natürlich nicht befriedigen. Sie wiesen unter anderem auf ein phönizisches Mythenfragment hin, das nur noch im griechischen Referat Eusebs von Caesarea erhalten ist. Nach diesem besteht ein Zusammenhang zwischen der Jagd des ersten Tieres, der menschlichen Kleidung, die eben aus dem Fell des Tieres besteht, sowie dem ersten Opfer:²⁰

... Ousoos qui, le premier, avait découvert les vêtements pour protéger le corps avec les peaux des animaux qu'il avait eu la force de capturer. ... il consacra deux stèles au feu et au vent, et les adora et il leur adressait des libations avec le sang des animaux qu'il capturait ...

Möglicherweise spiegelt sich in Gen 3 dieser phönizische Vorstellungskomplex, wenn auch in starker Verdünnung.²¹

Eine rein religionsgeschichtliche Erklärung reicht jedoch nicht aus. Auf ihr kann aber eine stärker alttestamentlich ausgerichtete aufbauen. Adam und Eva erhalten nicht einfach Kleider, כְּתוּבִים, sondern eine כְּתוּנָת. Bei dieser handelt es sich nicht um ein gewöhnliches Kleidungsstück: Joseph trägt eine (Gen 37,3.23.31.33), Grund zur Eifersucht seiner Brüder. Vor allem bildet sie einen wichtigen Teil des priesterlichen Ornaments (Ex 28,4.39f.; 29,5.8; 39,27; 40,14; Lev 8,7.13; 10,5; 16,4; Esr 2,69; Neh 7,69.71). Chuschai trägt eine Ketonet (II Sam 15,32), weiter Eljakim (Jes 22,21) und Hiob (Hi 30,18); sie gehört auch zur Gewandung von Frauen am königlichen Hof (II Sam 13,18.19) und schliesslich zu der des männlichen Liebhabers in Ct 5,3.

Wichtig ist nun vor allem folgender Punkt: Musik und Metallhandwerk gehören – wie übrigens auch die Viehzucht – nach dem Alten Testament zu den menschlichen Kulturleistungen (Gen 4,20-22),²² sind also nicht Gottes Ge-

20 Praep. evang. I,10.10; zitiert nach Eusèbe de Césarée: La préparation évangélique. Introduction générale. Livre I. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. Sirinelli et E. des Places (SC 206), Paris 1974, 191 (griechischer Text 190).

21 Phönizischer Einfluss auf Israel wird oft deshalb gering veranschlagt, weil wir nur wenig Originaldokumente aus Sidon, Tyrus und anderen Städten der Nordlevante besitzen.

22 Auf die Seite Gottes gehören die handwerklichen Aktivitäten bei der Herstellung des Stiftzeltens, und zwar insofern, als die Handwerker und Israeliten der göttlichen Inspiration bedürfen, um ihre Arbeit richtig erledigen zu können; s. Ex 28,3; 31,3; 35,31.

schenk an die Menschheit wie in vielen anderen Kulturen. *Keine* menschliche Kulturleistung bilden dagegen die Kleider, die Gott Adam und Eva gibt; sie gehören auf die Seite Gottes!

Von den Genesiskommentatoren betont keiner so emphatisch wie Jacob die Bedeutung der Kleider für die Menschen:²³

Die Bekleidung ist mehr als Schutz gegen Kälte oder eine Zier. Sie ist das erste und unerläßliche Merkmal einer menschlichen Gesellschaft und für das sittliche Gefühl das Zeichen, das den Menschen äußerlich vom Tier unterscheidet.

Einen anderen Akzent setzt Gunkel bei der Auslegung der Stelle: Er bezeichnet die Vorstellung, wonach Gott den Menschen bekleidete, als «sehr anthropomorphisch»²⁴. Er hat recht, und Jacob gäbe ihm wohl recht, nicht jedoch ohne hinzuzufügen, dass Gott so im Interesse der Menschen handeln musste.

3. Der Landwirt

Der Grossteil der Menschen, die in Israel und Juda lebten, waren Landwirte und Viehzüchter.²⁵ Ihre Lebensbereiche bestimmen die Bild- und Sprachwelt des Alten Testaments und damit die Darstellung des göttlichen Handelns stark. Von den beiläufigen Erwähnungen sei hier exempli causa ein wenig bekanntes Gerichtswort Jeremias angeführt. Zu seinem Verständnis: Worfeln bezeichnet die Tätigkeit, bei der das gedroschene Getreide mit einer Gabel oder Schaufel in die Luft geworfen wird, damit sich die Körner von der Spreu trennen.

23 B. Jacob: Das erste Buch der Tora: Genesis, Berlin 1934, 124.

24 H. Gunkel: Genesis, Göttingen ⁸1969, 23. Inhaltlich bemerkt er ebd. zur Stelle: «Daß Gott es ist, der die Menschen bekleidet, würde hier, aus dem Zusammenhange verstanden, als ein letztes armes Almosen, als eine Ausstattung fürs Elend zu fassen sein.»

25 Aus der reichhaltigen Literatur können hier nur einige wichtige Publikationen aufgeführt werden. Zur Landwirtschaft im Alten Orient allgemein: Chr.J. Eyre: The agricultural circle, farming, and water management in the Ancient Near East, in: J.M. Sasson (Hg.): Civilizations in the Ancient Near East, Vol. 1, New York 1995, 175-189. Zur Landwirtschaft in Palästina/Israel: D.C. Hopkins: The highlands of Canaan. Agricultural life in the Early Iron Age (SWBAS 3), Sheffield 1985; O. Borowski: Agriculture in Iron Age Israel, Winona Lake 1987; A. Ben-David: Talmudische Ökonomie. Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud, Bd. 1, Hildesheim/New York 1974; S. Krauß: Talmudische Archäologie, Bd. 2 (GGJ), Leipzig 1911; H. Vogelstein: Die Landwirtschaft Palästinas zur Zeit der Mišnah, T. 1, Breslau 1894; Dalman: Arbeit und Sitte in Palästina (Anm. 3). Vgl. auch die einschlägigen Wörterbuchartikel, u.a. U. Mell: Ackerbau, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12468/>; abgerufen am 19.04.2017.

Jer 15,7

Und mit der Worfsschaukel habe ich sie geworfelt, in den Toren des Landes; kinderlos habe ich mein Volk gemacht, habe es zugrunde gehen lassen.

«Dreschen» wie «worfeln» finden gelegentlich für Gottes oder das in seinem Auftrag vollzogene Gerichtshandeln Verwendung; sie machen es anschaulich.²⁶

Im Buche des Propheten Jesaja gibt es gleich zwei längere Texte, in denen Gott wie ein Bauer, respektive ein Winzer handelt. Der erste schildert, wie ein Landwirt seine Felder bebaut:

Jes 28,23-28²⁷

Horcht auf, und hört meine Stimme! Gebt acht, und hört, was ich sage!

Pflügt der Pflüger den ganzen Tag, um zu säen? Zieht er den ganzen Tag Furchen, um seinen Ackerboden zu eggen?

Ist es nicht so: Wenn er ihn geebnet hat, streut er dann nicht Schwarzkümmel aus, streut er dann nicht Kümmel, und sät er nicht Weizen, Hirse und Gerste ... und Emmer an seinem Rand?

Und er unterweist ihn, damit er recht handelt, sein Gott lehrt ihn.

Denn nicht mit dem Dreschwagen wird Schwarzkümmel gedroschen, und das Wagenrad wird nicht über den Kümmel geführt, sondern mit dem Stock wird Schwarzkümmel ausgeklopft, und Kümmel mit dem Knüppel.

Fein zermahlen wird das Korn. Aber nicht endlos drischt er darauf ein und treibt er das Rad seines Wagens und seine Pferde darüber; er zermalmt es nicht.

Der Prophet wehrt sich in dieser Rede gegen Vorwürfe, er sei in seiner Verkündigung wankelmütig, gehe plötzlich von seiner Gerichtsverkündigung ab. Er verteidigt auch Gott gegen diesen Vorwurf. Auf ihn antwortet Jesaja, Gott handle nicht willkürlich, sondern der Situation angemessen und also sorgfältig – genau so, wie das ein Bauer tun müsse. Gerhard von Rad meint sogar, hier rede der Prophet – zum ersten und einzigen Mal – «sehr grundsätzlich und theoretisch-didaktisch von Jahwes Geschichtswalten».²⁸

26 שׁ/רָו: Jes 41,15; Mi 4,13; Hab 3,12; מִזְרֵי קָרוֹץ: Jes 41,15; זָרָה: Lev 26,33; I Kön 14,15; Jes 41,16; Jer 4,11; 15,7; 31,10; 49,32.36; 51,2; Ez 5,2.10.12; 6,5.8; 12,14f.; 20,23; 22,15; 29,12; 30,23.26; 36,19; Sach 2,2.4; Mal 2,3; Ps 44,12; 106,27; מִזְרָה: Jer 15,7.

27 Zu den zahlreichen textlichen und sachlichen Problemen, vor welche die Perikope stellt, s. die Kommentare.

28 G. von Rad: *Theologie des Alten Testaments. Band II Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München ⁵1960, 170, Anm. 19. – Vgl. dazu ders.: *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, 32: Der Text ist nach ihm ein «prächtiges Beispiel des

Auch wenn wir nicht alles an dieser detaillierten und differenzierten Darstellung des Ackerbaus verstehen, so bildet Jes 28 doch eine wertvolle, zudem die umfangreichste Quelle für die Rekonstruktion des Feldbaus in Israel. Wir vernehmen in diesem Kapitel unter anderem, dass man den Emmer an den Rand des bebauten Ackerstücks säte. Das tat man deshalb, weil die Körner dieser Getreideart nicht so leicht aus den Halmen fielen wie etwa die des Weizens. So konnte man Ernteverluste niedrig halten.²⁹

Im bekannten Weinberglied von Jes 5 vergleicht Jesaja Israel mit einem Weinberg, für den sein Freund – bald als Gott selber zu erkennen – alles tut, was ein guter Winzer nur vorkehren kann, der eine Musteranlage errichten will. Wie vorbildlich er dabei vorgeht, zeigt sich daran, dass er in der Mitte des Weinbergs nicht nur eine einfache Hütte aufstellt, sondern einen eigentlichen Turm errichtet, der ihm sichere Unterkunft gewährt.³⁰ Solche Wachttürme waren in Palästina noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu sehen, also kurz bevor die Moderne auch dorthin gelangte und seine Landwirtschaft wenigstens teilweise revolutionierte.

4. *Der Hirt*³¹

Noch heute sieht man im Heiligen Land gelegentlich Hirten mit ihren Herden das Land durchziehen. Früher bestimmten sie das Landschaftsbild noch viel stärker. Im Alten Testament wird das Handeln Gottes – wie das des Königs – recht häufig mit dem eines Hirten verglichen, wie das auch im ganzen Orient zu geschehen pflegt, wenn auch nicht überall und zu jeder Zeit gleich stark³².

Warum erfreut sich das Bild des göttlichen Hirten so grosser Beliebtheit? Aus einem ganzen Bündel von Gründen: Es ist anschaulich und allgemein bekannt. – Herden legen oft sehr weite Strecken zurück, wie sie auch die exilier-

katechetisch-didaktischen Stils»; in ihm liegt auch ein Beleg für die Wichtigkeit der rechten Zeit vor.

29 Wildberger: Jesaja. 3. Teilband Jesaja 28–39 (Anm. 3), 1093.

30 H. Wildberger: Jesaja. 1. Teilband Jesaja 1–12 (BKAT X/1), Neukirchen-Vluyn 1972, 168; eine Abbildung bei Dalman: Arbeit und Sitte in Palästina (Anm. 3), II Der Ackerbau, Abb. 16.

31 Monographisch und mit viel Material aufgearbeitet hat das Thema R. Hunziker-Rodewald: Hirt und Herde: ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 155), Stuttgart 2001.

32 Nicht belegt ist es etwa bei den Achämeniden.

ten Juden unter die Füße zu nehmen hatten, die nach Jerusalem zurückkehrten. Die Zusage ihrer Rückkehr aus dem Exil, respektive aus der Diaspora verbindet sich deshalb gelegentlich mit dem Bild der Herde. – Ein Hirte versorgt seine Herde mit Wasser und Gras, gewährt ihr – theologisch ausgedrückt – Segen; gleichzeitig rettet er sie aus Gefahr – das theologische Stichwort lautet hier: Rettung. Westermann hat aufgewiesen, dass diese beiden Themen, Rettung und Segen, das Alte Testament gleichermaßen bestimmen, aber häufig unverbunden nebeneinander stehen.³³ Ps 23 bringt die beiden zusammen, die Gefahren, welchen die Herde ausgesetzt ist: «und ob ich schon wanderte im finsternen Tal» (V. 4) – und den Segen, mit dem Gott die Schafe bedenkt: «übervoll ist mein Becher» (V. 5). – Mittels des Hirtenbildes kann eine enge Beziehung zwischen Gott und seinem Volk zum Ausdruck gebracht werden – ja sogar zwischen Gott und einem einzelnen Schaf, einem einzelnen Israeliten (Ps 23). Bei Dalman findet sich der Hinweis darauf, dass Hirten jedes einzelne Tier ihrer Herde auch blind erkennen können, wenn sie ihm den Kopf abtasten.³⁴ So intim kennt nach Ps 23 Gott jedes seiner Schafe.

Nun übt Gott als Hirte der Israeliten in erster Linie ein «politisches» Amt aus, das neben der Fürsorge für das Volk auch dessen Bestrafung umfasst, wenn es vom rechten Weg abweicht. Es versteht sich fast von selbst, dass Gottes Volk als gross vorgestellt wird. Eine grosse Herde dürfte dem Bild vom göttlichen oder vom königlichen Hirten zugrunde liegen. Zwei davon kennen wir aus dem Alten Testament. Der Grossagrarier Amos besass in Tekoa sicher eine solche (Am 1,1), und vom König von Mescha können wir in II Kön 3,4 lesen, dass er als Schafzüchter dem König von Israel jährlich 100'000 Lämmer und 100'000 ungeschorene Widder abzuliefern hatte.³⁵

33 Erstmals entwickelte es C. Westermann in: *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968 (1981). – Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten des Handelns Gottes bildet ein Gliederungsprinzip in seiner *Theologie* (C. Westermann: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* [GAT 6], Göttingen 1978 (Teil II: Der rettende Gott und die Geschichte; Teil III: Der segnende Gott und die Schöpfung).

34 Dalman: *Arbeit und Sitte in Palästina* (Anm. 3), VI Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang, 251.

35 Beide (und sie allein) waren nach dem Alten Testament נָקִי. Sind mit diesem Ausdruck etwa die Besitzer grosser Herden gemeint?

5. Der Töpfer

Jeder Alttestamentler weiss um die Bedeutung von Keramikgefässen.³⁶ Keramiktypologie bildet nach wie vor ein wichtiges, vor allem günstiges Datierungskriterium in der Archäologie, auch wenn moderne naturwissenschaftliche Methoden stark an Bedeutung gewonnen haben.³⁷ Töpfe und erst recht Scherben sind überall. Theologisch nimmt die Töpferei im Alten Testament recht viel Platz ein, und zwar im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen und der göttlichen Freiheit.

Zum Schöpfer: Gott schafft den Menschen aus Lehm. Diese Vorstellung ist weitverbreitet und findet sich nicht nur in Israel. So heisst es etwa im Gilgameschepos (I,99-104):³⁸

Als Aruru dies vernahm,
erschuf sie in ihrem Herzen Anums Befehl.
Dann wusch Aruru sich ihre Hände,
kniff Ton ab und warf ihn (herab) in die Steppe.
In der Steppe erschuf sie Enkidu, den Helden,
den Sprößling der Stille, den Brocken Ninurtas.

Das Alte Testament formuliert etwas weniger anthropomorph. Jes 64,7 hält fest: «Wir sind der Ton und du unser Bildner, und wir alle sind das Werk deiner Hand», und Hi 33,6 heisst es: «Sieh, vor Gott bin ich wie du, vom Lehm genommen bin auch ich». Etwas ausführlicher formuliert Hiob in Hi 10,8f.: «Deine Hände haben mich gebildet und gemacht ganz und gar – und dann hast du mich vernichtet. Bedenke, aus Lehm hast du mich geschaffen, und zu Staub lässt du mich wieder werden». Auch hier aufzunehmen ist Ps 119,73, obwohl der Stoff, aus dem Gott den Menschen schafft, nicht genannt wird: «Deine

36 Zu den technischen Aspekten des Töpferhandwerks s. R.H. Johnston: *The biblical potter*, BA 37 (1974) 86-106.

37 Für die Altersbestimmung von Keramik immer noch unverzichtbar ist: R. Amiran: *Ancient pottery of the Holy Land from its beginnings in the Neolithic period to the end of the Iron age*, New Brunswick 1970.

38 Übersetzung von St. Maul: *Das Gilgamesch-Epos*, München ⁵2012, 49. – Vgl. weiter Atrachasis I,194-241. – Eine bildliche Darstellung des Motivs bei: O. Keel / S. Schroer: *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, Abb. 105, S. 122 (Relief aus dem Geburtshaus von Dendera [römische Zeit]: Chnum töpfer das Königskind auf der Töpferscheibe).

Hände haben mich gemacht und bereitet, gib mir Einsicht, ich will deine Gebote lernen».³⁹

Zum freien Gott: Wer töpft, kann das Gefäß, das er herstellt, lange umgestalten. Die Tätigkeit des Töpfers eignet sich also in ausgezeichneter Weise dazu, die Freiheit Gottes zum Ausdruck zu bringen. Deutlich geschieht dies in

Jer 18,1-6

Das Wort, das vom Herrn an Jeremia erging: Mach dich auf und geh hinab in das Haus des Töpfers, ... Und ich ging hinab in das Haus des Töpfers, und sieh, er war gerade mit Arbeit an der Töpferscheibe beschäftigt. Und wenn das Gefäß, das er aus dem Ton machte, in den Händen des Töpfers missriet, machte er daraus ein anderes Gefäß; der Töpfer machte es so, wie er es für richtig hielt. Und das Wort des Herrn erging an mich: Kann ich mit euch nicht verfahren wie dieser Töpfer, Haus Israel?

So deutlich stellt Jer 18,1-6 die erschlagende Souveränität Gottes heraus, dass oft gar nicht gefragt wird, wie dieser sie denn nutzt, ob zum Wohl oder Verderben der Israeliten. Die Frage wird – was uns hier nicht weiter beschäftigen muss – unterschiedlich beantwortet, nach H. Weippert kann der Text «als Gerichts- und / oder Heilswort»⁴⁰ verstanden werden. Vielleicht weil Jer 18,1-6 in eine prophetische Symbolhandlung eingebettet ist, haben die anderen Stellen, an denen das Motiv des souveränen Töpfers auch belegt ist, weniger Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Es sind dies: Jes 29,15f.; 45,9f.; 64,7f.⁴¹ Die beiden letzten Sprüche verbinden die beiden Motive der Erschaffung des Menschen durch Gott mit dessen Souveränität.

Zur Freiheit Gottes gehört auch, dass er Töpfe zerschlägt oder zerschlagen lässt, also zum Gericht schreitet. Die Vorstellung ist vor allem im Jeremia-buch belegt: Jer 19,11; 25,34; 48,12.38; vgl. weiter Jes 30,14.

39 In Gen 2,7 ist nicht an den Töpfer gedacht, dagegen spricht schon das verwendete Material, עֶבֶר; Näheres dazu bei C. Westermann: Genesis Kapitel 1-1 (BKAT I/1), Neukirchen-Vluyn ²1976, 277.

40 H. Weippert: Die Prosareden des Jeremiabuches (BZAW 132), Berlin/New York 1973, 50.

41 Vgl. dazu G. Wanke: Jeremias Besuch beim Töpfer, in: Prophecy. Essays presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth birthday 6 September 1980, ed. by J.A. Emerton (BZAW 150), Berlin/New York 1980, 151-162.

6. Der Architekt – oder die «göttlichen Proportionen»

Die innere Gesamtlänge der Hagia Sophia von Konstantinopel betrug ursprünglich 300 byzantinische Fuss, die Breite 100 und ihre Höhe bis zum Scheitelpunkt der Kuppel wahrscheinlich 150 (Abb. 1 + 2).⁴² Das entspricht exakt den Proportionen des Tempels von Jerusalem: 3:1:1,5. Er hatte eine Länge von sechzig, eine Breite von zwanzig und eine Höhe von dreissig Ellen (I Kön 6,2).⁴³ Für die gottesdienstlichen Bedürfnisse der Kirche erwiesen sich diese Masse nicht als ideal, aber offensichtlich war das Bestreben, die «göttlichen Proportionen» des salomonischen Tempels zu übernehmen, so stark, dass man diesen Nachteil in Kauf nahm. Göttlich können diese Proportionen allerdings nur dann genannt werden, wenn sie auf Gott selber zurückgehen, also von ihm festgelegt worden sind. Im Tempelbaubericht von I Kön 6 ist dies noch nicht der Fall, dagegen in dem einige Jahrhunderte jüngeren Parallelbericht des Chronisten. Das geht aus einer Zusammenschau der beiden folgenden Stellen hervor:⁴⁴

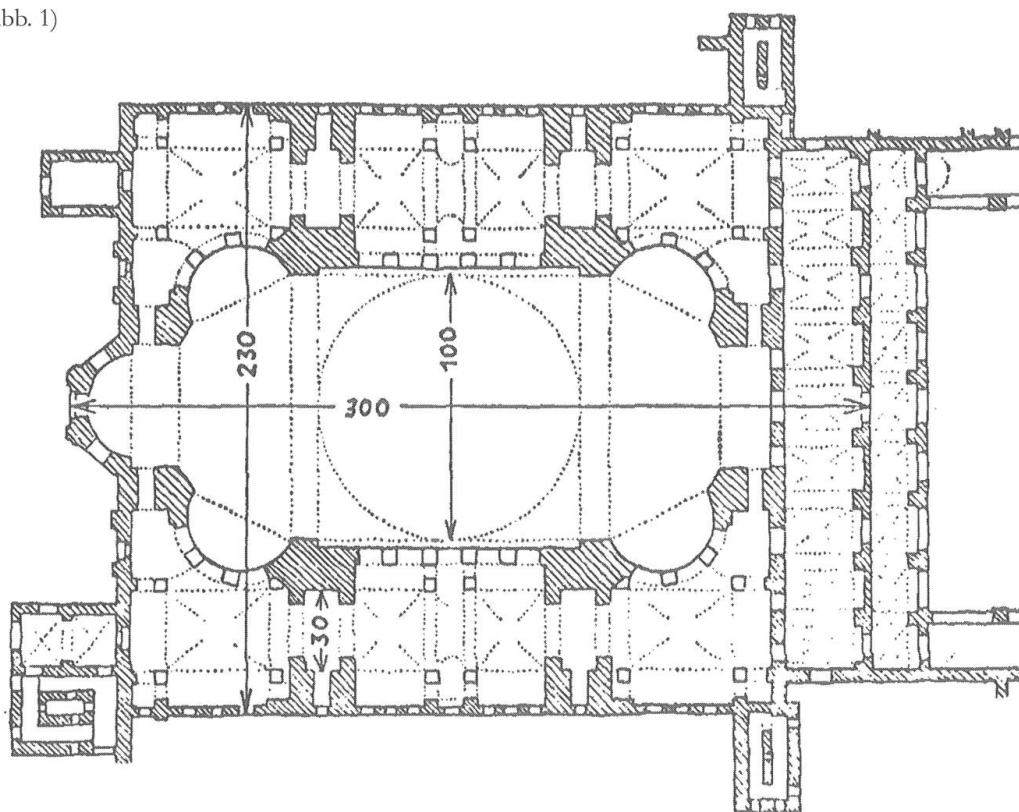
I Chr 28,11

Und David gab Salomo, seinem Sohn, den Plan (אֶת־תְּבִנֵיתָ) für die Vorhalle und seine Bauten, seine Schatzkammern und seine Obergemächer und seine inneren Kammern und für das Haus für die Deckplatte, ...

Es folgt eine Aufzählung all dessen, was zum Tempel gehört. Abgeschlossen wird sie wie folgt:

- 42 G. Scheja: Hagia Sophia und Templum Salomonis, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Istanbul: Istanbul: Istanbuler Mitteilungen 12 (1962), Tübingen 1963, 51-55 (Abb. 1 S. 52, Abb. 2 S. 53). Es gibt noch weitere Berührungen zwischen dem salomonischen Tempel und der Hagia Sophia. So ist etwa das Gefäß, das sich «[n]eben dem kostbaren Tischaltar unter dem Ciborium befand [...], die *θάλασσα*, das Meer, [...] offenbar eine Entsprechung zum Eherenen Meer des Salomonischen Tempels» (51). – Beim Bau von Kirchen, insbesondere von Kathedralen, orientierte man sich in erster Linie am himmlischen Jerusalem und nicht am Jerusalemer Tempel; vgl. dazu das grundlegende und noch nicht überholte Werk von H. Sedlmayr: Die Entstehung der Kathedrale, München 1950 (seitdem viele Nachdrucke), passim, insbesondere 95-166.
- 43 Vgl. II Chr 3,3, wo bezüglich Länge und Breite präzisiert wird, dass es sich um Ellen nach altem Masse handelt. Zu den textlichen Schwierigkeiten im Zusammenhang mit den Höhenmassen in V. 4 s. S. Japhet: I & II Chronicles (OTL), Louisville 1993, 553.
- 44 Vgl. weiter V. 18, wo vom Plan des Thronwagens (וּלְתֵבֵנִית הַמְּרִכָּבָה) die Rede ist.

(Abb. 1)

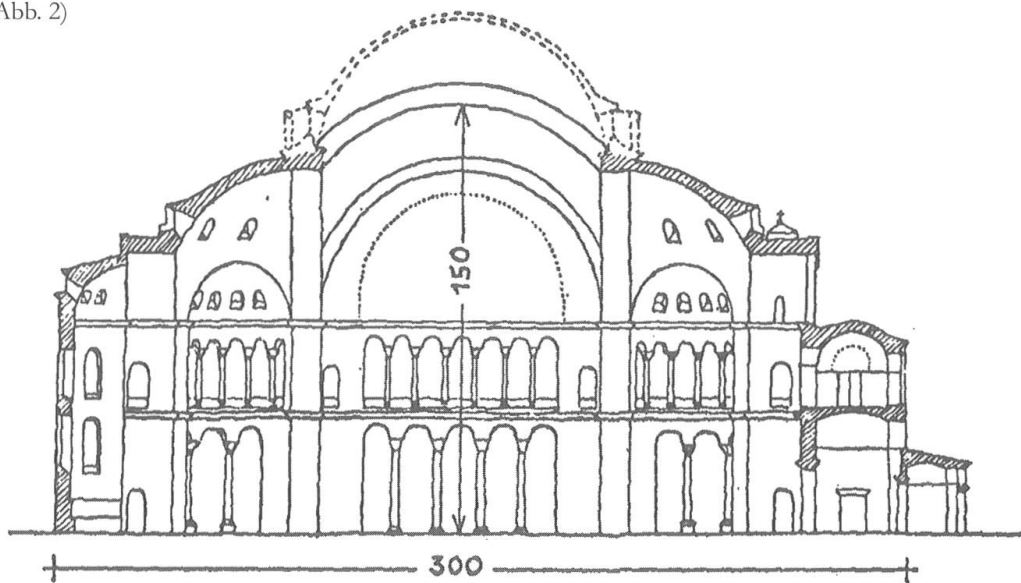
*I Chr 28,19*

Das alles hat er mir verständlich gemacht durch eine Schrift von der Hand des Herrn, alle Arbeiten in dem Plan (הַכֹּל בְּכֶתֶב מִיַּד יְהוָה עָלַי הַשְּׁפִיל כָּל מְלָאכֹת הַתְּבִנָּה).

Die genaue Bedeutung dieses Verses ist nicht klar. Er bedeutet entweder, dass David von Gott einen schriftlichen Plan für den Tempelbau und auch für die Ausstattung des Heiligtums erhielt, dieser also auch als «Innenarchitekt» arbeitete. So versteht die Aussage unter anderem die hier zitierte Übersetzung der Zürcher Bibel. Die alternative Auslegung besagt: Gott übergab David keinen Bau- und Ausrüstungsplan in schriftlicher Gestalt, sondern teilte ihm diesen nur mündlich mit.⁴⁵ Der Unterschied ist nicht grundsätzlicher, sondern nur gradueller Art. In beiden Fällen wird gesagt: Als Architekt und Innenausstatter des Tempels von Jerusalem kommt nur Gott in Frage.

45 Vgl. dazu etwa H.G.M. Williamson: 1 and 2 Chronicles (NCBC), Grand Rapids/London 1982, 183: «Since the hand of the Lord «upon» is a common expression for divine inspiration (e.g. 2 Kg. 3:15; Ezek. 1:3; 3:14), the most reasonable interpretation seems to be that the plans were made clear to David and that he wrote them down under conscious inspiration (and not that God himself wrote them down [...]).»

(Abb. 2)



Ähnliches verlaute im Bericht vom Tabernakel, das die Israeliten im Auftrag Gottes in der Wüste errichteten.⁴⁶ In Ex 25 fordert dieser die Israeliten auf, eine Kollekte zugunsten der Errichtung dieses Heiligtums zu erheben. Gleich darauf heisst es:

Ex 25,8f.

Und sie sollen mir ein Heiligtum errichten, und ich werde in ihrer Mitte wohnen. Genau nach dem Vorbild der Wohnung und nach dem Vorbild all ihrer Geräte (אֵת תְּבִנֶיהָ וְאֵת תְּבִנֵי כָּל־כֵּלָיו), das ich dir zeige, so sollt ihr es machen.

Von den Stellen in der Chronik unterscheidet sich Ex 25,8f. dadurch, dass Gott Mose den Bauplan von Tempel und Tempelausstattung nicht schriftlich übergibt, sondern nur zeigt, was allerdings gegenüber I Kön 6 bereits eine Weiterentwicklung bedeutet.⁴⁷ Allerdings: Die Pläne gehen ganz eindeutig auf Gott zurück. Was das bedeutet, hat am besten Baentsch erfasst:⁴⁸

46 Der chronistische Tempel bildet eine gelungene Verbindung von Stiftshütte und salomonischem Heiligtum in der Darstellung von I Kön 3.

47 Auf diese Weiterentwicklung, die auch andernorts stattfand (bei Ezechiel, insbesondere in der Tempelvision, und Sacharja), macht aufmerksam G.N. Knoppers: *IChronicles 10–29* (AncB 12A), New York u.a. 2004, 934f. – Die gleiche Tendenz hin auf Verschriftlichung lässt sich auch bei der Tora beobachten. Vgl. dazu auch unsere Ausführungen über Gott als Gesetzgeber.

48 B. Baentsch: *Exodus und Leviticus* (HKAT Abt. 1, Bd. 2, T. 1), Göttingen 1900, 223. – Anders Chr. Dohmen: *Exodus 19–40* (HThKAT), Freiburg u.a. 2004, 247: «Im Vordergrund

[Mose] ... wird [...] die Vorzeigung eines genauen Modells des Tabernakels und seiner Geräte in Aussicht gestellt: Die kleinste Abweichung in der Anordnung der Teile und in den Grössenverhältnissen hätte den Bau für den heiligen Dienst untauglich gemacht.

Man darf noch weitergehen: Im Tempel von Jerusalem und dessen Proportionen konnten die Israeliten den Abglanz der göttlichen Vollkommenheit erblicken, da Gott ihn selbst projiziert hatte.

7. *Der Arzt: Gott oder Arzt? – Gott und Arzt!*⁴⁹

So viel im Alten Testament über die Tätigkeit des Landwirts und des Hirten verlautet, so geizig zeigt es sich bezüglich der des Arztes. Es gab diesen Berufsstand mit Sicherheit, wie nicht zuletzt aus der Polemik gegen ihn erschlossen werden kann. Welche Heilmethoden die Ärzte allerdings anwandten, welche medizinischen Geräte sie besaßen und welche Heilmittel sie einsetzten: Darüber verlautet nur wenig. Zu letzterem, den Heilmitteln: Zu ihnen gehörten Öl, Balsam und Feigenkuchen.⁵⁰ Aber damit ist zu diesem Thema schon fast alles gesagt.

Womit hängt dieses Ärzte- und Medizinschweigen zusammen? Weil Krankheit als Gottes Bestrafung für Sünde gilt, muss auch die Genesung auf Gott zurückgehen – es gibt ja nur einen. Mit Dt 32,39 formuliert:

Seht nun, dass ich, ich es bin
und dass es keinen Gott gibt neben mir.
Ich töte, und ich mache lebendig;
Ich habe zerschlagen, ich werde auch heilen.

des Interesses der Aussage von V 9 scheint ... nicht der göttliche Ursprung bzw. Auftrag zu stehen, vielmehr deutet der Verweis auf das «Sehen» oder «Zeigen» sowie das «Modell» dem Leser an, dass die nachfolgenden Instruktionen nur «Umschreibungen» einer Gesamtkonzeption sind, die Mose als Ganze «vor Augen» hat. So werden die Leser davor bewahrt, sich in den Details der nachfolgenden Beschreibungen zu verlieren.»

49 Literatur: N. Lohfink: »Ich bin Jahwe, dein Arzt« (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26), in: ders.: Studien zum Pentateuch (SBAB 4), Stuttgart 1988, 91-155; H. Niehr: JHWH als Arzt. Herkunft und Geschichte einer alttestamentlichen Gottesprädikation, BZ 35 (1991) 3-17; A. Berlejung: «Ich bin der Herr, dein Arzt». Krankheit und Heilung im Alten Orient und im Alten Testament, WUB 2/2015, 26-33.

50 Vgl. dazu H. Frey-Anthes: Art. «Krankheit und Heilung (AT)», 5.2. Heilmittel und -riten, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24036>, abgerufen am 20.04.2017.

Nicht zufällig gibt es viele Eigennamen, die soviel besagen wie «Der Herr, Gott heilt». Der bekannteste unter ihnen ist Raphael.⁵¹

Von Haus aus war Jahwe kein ausgesprochener Heilgott. So liess etwa König Ahasja, der sich bei einem Sturz aus seinem Obergemach durch ein Fenster verletzt hatte, durch Boten Baal-Sebul, den Gott von Ekron, befragen, ob er diesen Sturz überleben werde (II Kön 1,2-8).

Nach Niehr stellt sich die religionsgeschichtliche Entwicklung von Jahwe als Arzt (vereinfacht dargestellt) wie folgt dar: (1) Ursprünglich war Jahwe «eine[.] unter verschiedenen Familiengottheiten»⁵², die für Heilung zuständig waren. (2) Später wurde «Jahwe der Arzt» in die offizielle Religion übernommen. Da Krankheit und Heilung «im forensischen Sinne als Strafe und Vergeltung gedeutet wurden, lag es nahe, JHWH als strafenden und heilenden Sonnengott zu konzipieren»,⁵³ wie es etwa in Mal 3,20 geschieht. Gleichzeitig wurde aus JHWH als Arzt des Individuums auch der des Volkes. (3) Anstelle Gottes wirken auch Propheten und Engel als Heiler; sogar sein Wort kann diese Funktion übernehmen. Dadurch «bleibt die Transzendenz des höchsten Gottes gewahrt».⁵⁴

Als Arzt steht Jahwe in Konkurrenz zu den Ärzten. In Israel gab es Theologen, die das Prinzip «Gott heilt» nicht nur betonten,⁵⁵ sondern in ein ehernes

51 Mit der Wurzel רפא zusammengesetzte Eigennamen: רפא, רפח, רפאל, רפוא, רפיה, רפיה, רפיה, רפיה, רפיה. Zu diesen Eigennamen s. M. Noth: Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT 46), Stuttgart 1928 (= Hildesheim/New York 1980), 179.

52 Niehr: JHWH als Arzt (Anm. 49), 15.

53 Niehr: JHWH als Arzt (Anm. 49), 15.

54 Niehr: JHWH als Arzt (Anm. 49), 13.

55 Aufschlussreich ist diesbezüglich etwa ein Vergleich zwischen den beiden Versionen der Erkrankung und Genesung Hiskias in Jes 38 und II Kön 20. Auf des kranken Königs Beteuerung seines vorbildlichen Wandels hin ergeht ein Wort des Herrn, das dieser Hiskia ausrichten darf. In Jes 38,6 heisst es: «Sieh, fünfzehn Jahre werde ich hinzufügen zu deinen Tagen», II Kön 20,5f. lesen wir: «Sieh, ich heile dich (הֲנִי רָפָא לְךָ) ... Und fünfzehn Jahre werde ich hinzufügen zu deinen Tagen». – In beiden Versionen gelangt auch die traditionelle Medizin zur Anwendung: Man legt einen Feigenkuchen auf das Geschwür Hiskias. Der Unterschied zwischen den beiden Versionen interessiert die Kommentatoren kaum, obwohl er theologisch höchst bedeutsam ist. Bezeichnend für die Tendenz der Auslegung sind etwa die folgenden Sätze: Wildberger bemerkt zum Plus in II Kön 20 nur: «Der Satz stellt eine Erweiterung des ursprünglichen Textes dar und dürfte aus einer andern Version der Erzählung von der Genesung Hiskias stammen» (Wildberger: Jesaja. 3. Teilband Jesaja 28–39 [Anm. 3], 1441). R. Kittel: Die Bücher der Könige (HK I,5), Göttingen 1900, 291,

Dogma gossen – bis zur Konsequenz: Wer sich an Ärzte wendet, der muss sterben. König Asa gilt im Alten Testament als frommer Mann, der tat, was gut und recht war in den Augen des Herrn. Nun wurde er in seinem Alter krank. Er musste also eine Sünde begangen haben. Das wäre an sich nicht schlimm gewesen, hätte er sich nur an Gott gewandt und diesem sein Vergehen bekannt. Aber das tat er nicht, sondern suchte medizinischen Beistand (II Chr 16,12):

Und im neununddreissigsten Jahr seiner Königsherrschaft wurde Asa krank an seinen Füßen, und seine Krankheit wurde schlimm, aber auch in seiner Krankheit suchte er nicht den Herrn, sondern die Ärzte.⁵⁶

Für den Chronisten ist es kein Wunder, dass er kurz darauf stirbt – im darauffolgenden Vers.

Gott oder Arzt: Mit dieser Alternative konnten sich wohl die meisten Israeliten nicht anfreunden, und auch die frommsten unter ihnen, die gerne bekannten, dass nur Gott heilt, dürften auf ärztliche Dienste zurückgegriffen haben.

Das Dilemma: Arzt oder Gott beschäftigte die Juden stark. Das apokryphe Tobitbuch zeigt – auf fast abenteuerliche Art –, dass Glaube und Medizin sich nicht auszuschliessen brauchen; die Erzählung kann nicht nur als Porträt eines frommen Mannes, sondern auch als Abhandlung über die Bedeutung der Medizin und damit der Ärzte gelesen werden. Dies macht eine kurze Darstellung der Passagen deutlich, in denen es um Krankheit und Heilung geht:

Nachdem Tobit zum wiederholten Mal verbotenerweise einen toten (ermordeten) Juden beerdigt hat und nachts nach Hause kommt, legt er sich – da unrein geworden – an der Hofmauer schlafen. Unvorsichtigerweise lässt er sein Gesicht unbedeckt und beachtet auch die Sperlinge nicht, die in der Mauer nisten. Diese lassen ihren war-

meint lakonisch: «Harmlose Kürzungen Jes.'s wie in v. 4 u. 5».

56 Möglicherweise spielt der Chronist hier mit der Bedeutung des PNs אֲשָׁא. Der Name ist entweder ein Hypokoristikum von אֲשָׁא + GN (so, ohne Diskussion der Alternative, Noth: Die israelitischen Personennamen [Anm. 51], 181) oder leitet sich von einer Wurzel *אֲשָׂא «heilen» (vgl. aram. אֲשָׂא) ab (so auch erwogen von Gesenius¹⁸ s.v.) und bedeutet dann: «Gott heilt» (vgl. akk. Ilum-asûm: «Gott ist Arzt»). Spielt der Chronist etwa mit dieser Bedeutung des Namens und behauptet also, dass sich Asa gegen das in ihm enthaltene Bekenntnis vergangen habe? Ich meine, diese These schon irgendwo gelesen zu haben, erinnere mich aber nicht mehr wo. – In der Vorlage des Chronisten fehlt der Hinweis auf Asas sündhaftes Verhalten! – Nach Niehr: YHWH als Arzt (Anm. 49), 4f., ist אֲשָׁא als *r^epā'im* zu vokalisieren. Die Opposition bestünde also nicht zwischen Jahwe und den Ärzten, sondern zwischen ihm und *Heilgöttern*.

men Kot auf die Augen Tobits fallen, worauf sich auf diesen weisse Flecken bilden. Daraufhin sucht er Ärzte auf, die ihm jedoch mit ihrer Kunst nicht helfen können (καὶ ἐπορεύθη πρὸς ἰατρούς, καὶ οὐκ ὠφέλησάν με). – Szenenwechsel: Sara, der Tochter Raguels, werden nacheinander sieben Männer genommen. Beide, Tobit und Sara, wenden sich in ihrer Not an Gott. Ihr Gebet findet Gehör bei der Majestät Raphaels – der Name ist Programm! –, der gesandt wird, um beide zu heilen: Tobit von den weissen Flecken und Sara durch ihre Hochzeit mit Tobits Sohn Tobias. – Erneuter Szenenwechsel: Tobit schickt seinen Sohn in Begleitung Raphaels, den er allerdings nicht als versteckten himmlischen Begleiter erkennt, nach Rages, wo er Geld hinterlegt hat. Als die beiden auf ihrer Reise an den Tigris kommen, passiert Wunderliches:

*Tob 6,2-9*⁵⁷

[Es] schoß ein Fisch aus dem Wasser hoch und wollte ihn verschlingen. Der Engel rief Tobias zu: Pack ihn! Da packte der junge Mann zu und warf den Fisch ans Ufer. Und der Engel sagte zu Tobias: Schneide den Fisch auf, nimm Herz, Leber und Galle heraus und bewahre sie gut auf! Der junge Tobias tat, was ihm der Engel sagte. Dann brieten sie den Fisch und aßen ihn. Als sie weiterreisten und in die Gegend von Ekbatana kamen, fragte der junge Tobias den Engel: Asarja, lieber Bruder, wozu sollen die Leber, das Herz und die Galle des Fisches gut sein? Rafael antwortete: Wenn ein Mann oder eine Frau von einem Dämon oder einem bösen Geist gequält wird, soll man das Herz und die Leber des Fisches in Gegenwart dieses Menschen verbrennen; dann wird er von der Plage befreit. Und wenn jemand weiße Flecken in den Augen hat, soll man die Augen mit der Galle bestreichen; so wird er geheilt.

Und tatsächlich: In der Nacht, da Tobias bei Sara ist, der von Dämonen in der Hochzeitsnacht bereits sieben Männer getötet worden sind, gelingt es, mit Herz und Leber des Fisches den Dämon zu vertreiben, der auch den achten Gatten Saras attackieren wollte, und dank der Fischgalle erlangt der greise Tobit sein Augenlicht wieder.

Der Verfasser von Tobit spricht sich gegen die Ärzte aus, aber für die Medizin. Der himmlische Begleiter Tobias' empfiehlt sie diesem nachdrücklich. Sie wirkt tatsächlich Wunder, macht nicht nur einen Blinden sehend, sondern rettet sogar das Leben Tobias'.

Vielleicht ist der zentrale Platz, den Ärzte und Medizin im Tobitbüchlein einnehmen, auch zeitbedingt. Die Medizin machte in hellenistischer Zeit grosse Fortschritte und gewann vor allem auch an Bedeutung;⁵⁸ zu dieser Entwick-

57 Übersetzung der Neuen Jerusalemer Bibel.

58 Einen Überblick über die Medizin in hellenistischer Zeit bietet C. Schneider: Kulturgeschichte des Hellenismus, Bd. 2, München 1969, 399-438. Der Abschnitt beginnt mit fol-

lung mussten sich auch die Juden verhalten. Für diese Vermutung spricht, dass ein weiterer Text aus dieser Zeit sich ausführlich mit der Person des Arztes auseinandersetzt.⁵⁹ Der Verfasser von Jesus Sirach betreibt in Kapitel 38 seines Werkes einen enormen argumentativen Aufwand,⁶⁰ um die Inanspruchnahme medizinischer Leistungen zu rechtfertigen und den Arzt positiv darzustellen. So enthusiastisch fällt sein Preislied auf den Heilstand auf, dass man schon die Hypothese aufgestellt hat, er selber sei Arzt gewesen; in einer weniger extremen Ausgestaltung besagt sie, der Siracide habe einen bekannten Jerusalemer Arzt vor Augen gehabt.⁶¹ Hier die wichtigsten Argumente, die der Siracide für den Berufsstand der Ärzte vorbringt:⁶² Zuerst einmal gilt es durch eine vorbildliche Lebensführung zu verhindern, einen Arzt überhaupt aufsuchen zu müssen: «Wer gegen seinen Schöpfer sündigt, muß die Hilfe des Arztes in Anspruch nehmen» (V. 15). *Ist* man aber krank geworden, das heisst hat man gesündigt, soll man zu Gott beten, denn er macht gesund (V. 9). Zusätzlich zum Gebet empfiehlt der Siracide das Opfer (V. 11). Und eben: Man konsultiere den Arzt, auch er ist notwendig (V. 12). Sprichwörtlich ist folgender Satz am Anfang des Abschnitts geworden: «Schätze den Arzt, weil man ihn braucht, denn auch ihn hat Gott erschaffen» (V. 1). Weiter: «Von Gott hat der Arzt die Weisheit» (V. 2). Sodann gilt: «[a]uch er [der Arzt] betet zu Gott» (V. 13), ist also ein frommer Mann. Schliesslich gilt es zu bedenken: «Gott bringt aus der Erde Heilmittel hervor, der Einsichtige verschmähe sie nicht» (V. 4). – Wen diese theologischen Argumente nicht überzeugen, für den hält der Siracide ein handfestes bereit: die soziale Anerkennung, welche der Arzt genießt, sein Prestige: «vom König erhält er Geschenke, ... bei Fürsten hat er Zutritt» (V. 2f.).

Von der Herausforderung, die eine erfolgreiche Medizin für fromme Juden in hellenistischer Zeit bildete, zeugen auf indirekte Weise auch die Stellen im

genden programmatischen Sätzen: «Die höhere Wertung des menschlichen Lebens und der Gesundheit waren die Hauptursache dafür, daß die Medizin im Hellenismus zu einem der wichtigsten Kulturfaktoren wurde.» (399); «die Medizin [ist] eines der wichtigsten Elemente der hellenistischen Gesamtkultur und der Arzt einer der vornehmsten Kulturträger gewesen» (400).

59 Vgl. weiter II Chr 16,12.

60 So mit M. Hoffmann: Heilung durch Gott oder durch die Ärzte? Die frühjüdische Auseinandersetzung um die Heilkunde, WUB 2/2015, 50.

61 Vgl. dazu Wischmeyer: Die Kultur des Buches Jesus Sirach (Anm. 7), 47.

62 Die folgenden Zitate in der Übersetzung der Neuen Jerusalem Bibel.

Alten Testament, an denen die Befreiung aus allerlei Nöten, nicht nur Krankheit, sondern auch Bedrängung und Sünden, als Heilung durch Gott interpretiert werden.⁶³

Keinen anderen Beruf nimmt Jahwe so emphatisch für sich in Anspruch wie den des Arztes, und zwar an überraschendem Ort, in Ex 15,26.

Zur inhaltlichen Situierung der Stelle: Als die Israeliten nach Mara kamen, konnten sie dessen Wasser nicht trinken, da es bitter war. Mose, gegen den die Israeliten deswegen murrten, rief daraufhin zum Herrn, der ihm ein Holz zeigte. Als er es ins Wasser warf, wurde dieses süß, gleichsam gesund.⁶⁴ Im Anschluss daran erliess Mose / der Herr Satzung und Recht. Und für den Fall, dass Israel tut, was der Herr von ihm verlangt, werde er «all die Krankheiten, die ich nach Ägypten gebracht habe, nicht über dich bringen, denn: **כִּי אֲנִי יְהוָה רֹפֵאֶךָ**».

Die Schwierigkeiten, die mit der Auslegung dieser Stelle verbunden sind, beginnen mit dem letzten Satz in diesem Abschnitt. Trifft die Neue Jerusalemener Bibel mit ihrer Wiedergabe «Denn ich bin der Herr, dein Arzt» das Richtige, oder liegt hier gar keine Variante der Selbstvorstellungsformel vor – so die Neue Zürcher Bibel: «Ich, der Herr, bin dein Arzt»? Wie auch immer: Es handelt sich um eine grundsätzliche, «triumphale»⁶⁵ Feststellung, die im Alten Testament ohne Parallele ist. Sie schliesst zwar gut an die vorangehenden Aussagen an, ergibt sich aber nicht zwingend aus ihnen; von daher wirkt sie ein Stück weit überraschend. Leicht anders verhielte es sich, wenn die Israeliten Jahwe als Heilgott der Quelle Mara betrachtet hätten, wie es E. Meyer vermutet,⁶⁶ doch liegen dafür keine belastbaren Anhaltspunkte vor. Es bleibt also dabei: Beim Satz «Ich bin der Herr, dein Arzt», respektive «Ich, der Herr, bin dein Arzt» handelt es sich um eine (nicht metaphorische) Spitzenaussage.

Über den historischen Ort und vor allem die Funktion des Satzes, der allgemein als sehr jung gilt, kann nur spekuliert werden: Zu den Konstanten

63 Zwei Beispiele: Jes 19,22; Hi 5,18.

64 Gott kann Wasser gesund machen / heilen (**רפא**); s. exempli causa II Kön 2,21.

65 Lohfink: »Ich bin Jahwe, dein Arzt« (Anm. 49), 104.

66 E. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen, Halle 1906 (unveränderter Nachdruck Darmstadt 1967), 100-103: «Wenn Jahwe hier energisch als ‚der Arzt Israels‘ bezeichnet wird, so erhält das seinen richtigen Sinn erst durch den Gegensatz gegen den Glauben der Einwohner und ihrer Nachbarn, welcher die Heilkraft der Quelle auf die Götter des Orts zurückführt» (102).

im Leben der Israeliten gehörten Krankheit und Heilung / Genesung, wie auch die Fülle des einschlägigen Materials im Alten Testament deutlich macht. Dies(es) zeugt von einer starken, vielgestaltigen und facettenreichen Beschäftigung mit Krankheit und Gesundheit. Da konnte sich auch das Bedürfnis geltend machen, diese in einem Spitzensatz zusammenzufassen. Dafür suchte ein uns unbekannter Mann einen zugleich prominenten wie geeigneten Ort. Geeignet war Ex 15, weil hier von Krankheit und Rettung die Rede ist; als prominent kann die Passage insofern gelten, als der Wüstenaufenthalt zu den grundlegenden, ja mythischen Epochen der Heilsgeschichte gehört. Schon in ihr gibt sich Jahwe als der zu erkennen, der er über die Zeiten hinweg bleiben wird: als der Arzt Israels.

8. Gott der Schreiber (und Gesetzgeber)

Gott schreibt Gesetze und führt über deren Einhaltung Buchhaltung. So lassen sich kurz und leicht verkürzt Gottes Aktivitäten als Schreiber zusammenfassen.

Zu den Gesetzen: Das Alte Testament gibt über die Person des Schreibers der Gesetze unterschiedliche Auskünfte. Unsicherheit herrscht insbesondere bezüglich der Frage, wer den Dekalog verfasst hat.

Nach der wohl ältesten Tradition schrieb nicht Gott die zehn Gebot eigenhändig nieder, sondern überliess das Mose:

Ex 34,28

Und er [Mose] war dort beim Herrn vierzig Tage und vierzig Nächte, ohne Brot zu essen und Wasser zu trinken, und *er* schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte.

Allerdings ist diese Stelle nicht ganz eindeutig. Das kursiv gesetzte «er» kann sich à la limite auch auf den unmittelbar vorher genannten Herrn beziehen.⁶⁷

Aus andern Stellen geht unmissverständlich hervor, dass Gott selber die Tafeln beschrieben hat. Ein Beispiel:

67 Vgl. dazu etwa B.S. Childs: *The Book of Exodus. A critical, theological commentary (OTL)*, Philadelphia 1974, 604.

Ex 24,14

Und der Herr sprach zu Mose: Steig herauf zu mir auf den Berg und bleibe hier! Ich aber will dir die Steintafeln geben, die Weisung und das Gebot, die ich aufgeschrieben habe, um sie zu unterweisen.

Dadurch, dass Gott die Gebote selber aufschreibt, erhöht sich deren Autorität; es ist kein Zweifel daran möglich, dass sie auf ihn zurückgehen, sie gleichsam seine eigenhändige Verfügung sind. Dieser Aspekt wird gelegentlich noch verstärkt. Das geschieht unter anderem in

Dt 9,10

Und der Herr gab mir die zwei steinernen Tafeln, die vom Finger Gottes beschrieben waren (פְּתָרִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים) und auf denen alle Worte standen, die der Herr auf dem Berg aus dem Feuer zu euch gesprochen hatte am Tag der Versammlung.

Mit dem Ausdruck «Finger Gottes» wird die Göttlichkeit des Gesetzes ummissverständlich festgehalten. Von einer überraschenden Seite her formuliert: Ein Anthropomorphismus verleiht dem Gesetz zusätzlich an Gewicht und stärkt seine Autorität.

Eine Bemerkung nebenbei: Nicht zufällig heisst es: «Finger Gottes» und nicht «Finger Jahwes». Hier Gottes Eigennamen zu verwenden, hätte bedeutet, ihm zu nahe zu treten.

Nicht genug kann sich das Alte Testament damit tun, die Göttlichkeit der Gesetzestafeln und ihres Inhaltes hervorzuheben. Zu deren Verbürgung trägt ganz massgeblich ihre Schriftlichkeit / Verschriftung (durch Gott selber) bei, die geradezu emphatisch herausgestrichen werden kann:⁶⁸

Ex 32,16

Und die Tafeln waren Gottes Werk, und die Schrift war Gottes Schrift, eingegraben in die Tafeln (וְהַמְּכֻתָּב הָמָּה וְהַמְּכֻתָּב מִכְּתָב אֱלֹהִים הוּא חֲרוּת עַל-הַלְּחָת).

Es ist wohl der stark «anthropomorphe» Charakter dieser Stelle, der Noth schreiben lässt:⁶⁹

68 Es geht an der vorliegenden Stelle nicht um den Inhalt der Tafeln; Näheres dazu bei Dohmen: Exodus 19–40 (Anm. 48), 305. – Auch beim Kyrosedikt wird (mit Verwendung des gleichen Ausdrucks) Nachdruck auf seine Verschriftlichung gelegt: Esr 1,1; II Chr 36,22.

69 M. Noth: Das 2. Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen 1973, 204f.

Mit den Begriffen «Gottes Werk» und «Gottes Schrift» ist nicht notwendig ausgesagt, daß die Tafeln von Gott gemacht und beschriftet wären; es kann damit auch nur eine wunderbare Art und eine sakrale Schriftform gemeint sein, ohne daß in der auffällig unpersönlichen Formulierung etwas über die Herkunft konkret berichtet wäre. Aber vielleicht will diese Formulierung als geheimnisvoller Hinweis auf den göttlichen Ursprung von Tafeln und Schrift verstanden sein.

Wie die weiter oben aufgeführten Stellen und deren Interpretation zeigen, spricht nichts dagegen, die beiden inkriminierten Ausdrücke wörtlich zu verstehen.

Der Nachdruck, mit dem im Alten Testament in der beschriebenen Weise auf die Göttlichkeit der Gesetze abgehoben wird, erstaunt vorerst einmal: Im Alten Orient, zu dem Israel ganz selbstverständlich dazugehörte, war die Gesetzgebung nämlich Prärogative des Königs. Er erliess die Gesetze, und zwar im Auftrag Gottes. Deutlich wird dies im Kodex Hammurabi:⁷⁰

als Marduk mich [Hammurabi] beauftragte, die Menschen zu lenken und dem Lande Sitte angedeihen zu lassen, legte ich Recht und Gerechtigkeit in den Mund des Landes und trug Sorge für das Wohlergehen der Menschen.

Damals (gab ich folgende Gesetze):

Es folgen die Gesetzesbestimmungen. Eine leichte Unsicherheit allerdings bleibt: Dass der König die Gesetze promulgiert, wird nicht ausdrücklich festgehalten.

In Israel ging die Kompetenz, Gesetze zu erlassen, vom König auf Gott über. Das hat verschiedene Gründe,⁷¹ deren wichtigster, aber beileibe nicht einziger, der Wegfall des Königtums war. Dieser Wechsel hatte eine schwerwiegende Konsequenz: Die Gesetze gewannen, da von Gott erlassen, an Verbindlichkeit.

Zur göttlichen Buchhaltung: An recht vielen Stellen ist im Alten Testament die Vorstellung von im Himmel aufbewahrten Büchern, respektive einem Buch belegt.

70 R. Borger: Akkadische Rechtsbücher, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Bd. I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte, Gütersloh 1982, 44.

71 K. Schmid: Divine legislation in the Pentateuch in its late Judean and Neo-Babylonian context, in: The fall of Jerusalem and the rise of the Torah, ed. by P. Dubovský et al. (FAT 107), Tübingen 2016, 129-153.

In einem Traum sieht Daniel unter anderem, wie sich das Gericht setzt und Bücher geöffnet werden (סְפָרִין פְּתִיחוּ, Dan 7,10). Darin finden sich mit Sicherheit die guten und schlechten Taten der Menschen verzeichnet, über die das Gericht ergeht; doch explizit verlautet darüber nichts. Bei diesen mageren und deshalb geheimnisvoll wirkenden Angaben, welche die Neugierde der Leser kitzeln, hat es sein Bewenden. Man vernimmt nicht, wie diese himmlische Buchhaltung im Einzelnen aussieht, und vor allem geht aus der Stelle auch nicht hervor, wer die Einträge in die Bücher vorgenommen hat: War es Gott selbst oder waren es die Himmlischen?

In der Zeit, da Michael auftreten wird, einer Zeit der Bedrängnis, da wird das Volk gerettet werden, jeder, der sich aufgezeichnet findet im Buch (Dan 12,1 כָּל־הַנִּמְצָא כְּתוּב בַּסֵּפֶר). Hier ist nur von einem Buch die Rede, in dem Namen verzeichnet sind. Als Vorbild dafür zieht Plöger Bürgerschaftslisten in Erwägung – nicht aber Schicksalstafeln, wie sie in Babylon bezeugt sind.⁷²

Bei einem dritten Beleg trägt das Buch sogar einen Namen: «Buch des Lebens / der Lebenden»:

Ps 69,29

Sie [die Feinde] sollen getilgt werden aus dem Buch des Lebens (בְּסֵפֶר חַיִּים), sie sollen nicht aufgeschrieben werden bei den Gerechten.

Nach Frettlöh besteht zwischen den «Büchern» von Dan 7,10; 12,1 und dem «Buch des Lebens» von Ps 69,21 ein kategorialer Unterschied insofern, als in letzterem zuerst einmal die Namen *aller* eingeschrieben seien.⁷³ Diese These bedingt, dass man, was grammatikalisch möglich ist, den zweiten Stichos anders übersetzt, als dies üblicherweise geschieht: «so dass sie nicht aufgeschrieben seien / bleiben bei den Gerechten».

An keiner der drei Stellen erscheint Gott explizit als Schreiber der angezogenen Bücher, respektive des Buches des Lebens. Zumindest muss er sie in

72 O. Plöger: *Das Buch Daniel* (KAT XVIII), Gütersloh 1965, 171.

73 M. Frettlöh: »Ja, den Namen, den wir geben, schreib' ins Lebensbuch zum Leben«. Zur Bedeutung der biblischen Metapher vom »Buch des Lebens« für eine entdualisierte Eschatologie, in: *Alles in allem. Eschatologische Anstöße* J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, hg.v. R. Heß / M. Leiner, Neukirchen-Vluyn 2005, 133-165; dies.: *Buch des Lebens. Zur Identifikation und vieldeutigen Aktualität einer biblischen Metapher*, in: dies.: *Worte sind Lebensmittel. Kirchlich-theologische Alltagskost* (Erev-Rav-Hefte. Biblische Erkundungen 8), Wittingen 2007, 147–160.

Auftrag gegeben haben. Soll er etwa davor geschützt werden, zum einfachen Buchhalter degradiert zu werden, also untergeordnete Tätigkeiten zu verrichten? Dagegen spricht

Ex 32,32f.

Nun aber, wenn du doch ihre Sünde vergeben wolltest! Wenn aber nicht, so tilge mich aus deinem Buch, das du geschrieben hast (מִסְפָּרֶי אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ). Und der Herr sprach zu Mose: Wer gegen mich gesündigt hat, den tilge ich aus meinem Buch (מִסְפָּרַי).

So eng wie nirgends sonst ist der Herr hier mit seinem Buch verbunden, das man wenigstens traditionsgeschichtlich mit dem «Buch der Lebenden» von Ps 69,29 verbinden darf. Die beiden Verse setzen voraus, «daß Gott ein Verzeichnis der Lebenden hat»⁷⁴, aus dem Sünder gestrichen werden können. Wie vor allem Num 5,23 nahelegt, dürfte diese Liste aus mit Tinte beschriebenen Blättern bestanden haben, von denen man die Namen der Sünder mit Wasser abwischen konnte.

Warum erfreut sich der göttliche Buchhalter so grosser Beliebtheit?⁷⁵ Nach Holzinger, dessen Einordnung in die richtige Richtung weist, gehört er «ganz in den Gedankenkreis der mit Jer erreichten Individualreligion»⁷⁶, in der jeder entsprechend seinem Handeln belohnt oder bestraft wird. Dieses Prinzip, das Ez 18 in Form einer theologischen Abhandlung entfaltet, gewinnt in Gestalt des göttlichen Buchhalters eine einfache bildliche Veranschaulichung.

9. Gott als Totengräber

Mose war es nicht vergönnt, das Land Kanaan zu betreten. Er durfte vom Berg Nebo aus nur noch das den Israeliten zugesagte Land erblicken; darauf starb er. Sein Ende mutet eigenartig an:

Dt 34,5-8

Und Mose, der Diener des Herrn, starb dort im Land Moab nach dem Befehl des Herrn. Und er begrub ihn (וַיִּקְבֹּר אֱתוֹ) im Tal, im Land Moab gegenüber von Bet-Peor, und bis heute kennt niemand sein Grab. Mose aber war hundertzwanzig Jahre

74 Noth: Das 2. Buch Mose (Anm. 69), 207.

75 Vgl. neben den aufgeführten Stellen noch Jes 4,3; Mal 3,16. – Zur Aufnahme des Motivs im Neuen Testament und in apokryphen Schriften s. W. Bousset: Die Offenbarung Johannis (KEK 16), Göttingen 1906, 224f.

76 H. Holzinger: Exodus (KHC II), Tübingen u.a. 1900, 113.

alt, als er starb, seine Augen waren nicht trübe geworden, und seine Frische hatte ihn nicht verlassen. Und die Israeliten beweinten Mose in den Steppen von Moab dreissig Tage lang; dann waren die Tage des Weinens und der Trauer um Mose zu Ende.

Nach dieser Stelle begrub Jahwe seinen Diener Mose. Die Vorstellung von Gott als Totengräber könnte noch überraschender / schockierender wirken, würde das Subjekt wiederholt, hiesse es also: «Und Jahwe begrub ihn». Leicht liesse sich der Anstoss von Dt 34,6 beseitigen, wenn anstelle des Singulars der Plural zu lesen wäre: וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ, respektive וַיִּקְבְּרוּהוּ, «sie (die Israeliten) begruben ihn». Diese Lesung ist tatsächlich bezeugt, in der LXX, einigen Manuskripten des samaritanischen Pentateuchs, in Neofiti und im Fragmententargum – und vor allem einem Fragment aus Qumran (Abb. 3).⁷⁷ Ein weiteres hebräisches Fragment aus Massada⁷⁸ (Abb. 4) belegt nach der Herausgeberin von 4QDeut¹, J.A. Duncan, sowie BHQ⁷⁹ die Lesart des masoretischen Textes. Das Photo verbietet jedoch ein Urteil darüber, ob nach der Bruchkante noch ein ך stand oder nicht; bereits vom ך ist nur der rechte Teil erhalten. Die ältesten erhaltenen Manuskripte erlauben also keine Aussage darüber, ob der Autor von Dt 34,5-8 Jahwe oder namenlose Israeliten Mose beerdigen liess. In der masoretischen Tradition setzte sich der Singular durch – und dieser musste erklärt werden. Von den vielen Vorschlägen, wie dieser zu verstehen sei, kann hier nur eine



(Abb. 3)



(Abb. 4)

77 4QDeut¹ Fragment 10; Qumran Cave 4 IX Deuteronomy ..., by ... S. White Crawford ... (DJD XIV), Oxford 1995, 112, plate XVI.

78 Masada VI. Yigael Yadin Excavations 1963–1965. Final reports. Hebrew fragments from Masada, ... The Ben Sira Scroll from Masada, Y. Yadin. With Notes on the reading by E. Qimron and bibliography by F. García Martínez, Jerusalem 1999, Foto und Transkription 54. Die vier Fragmente der Handschrift enthalten Dt 33,17-34,6. Sie weichen nur in einem Punkt vom masoretischen Text ab: שפני׳ statt des plene geschriebenen שפוני׳. – Handelt es sich um eine protomasoretische Handschrift? S. dazu A. Lange: Handbuch der Textfunde vom Toten Meer. B. 1: Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten, Tübingen 2009, 105.

79 Deuteronomy, Biblia Hebraica Quinta 5, prepared by C. McCarthy, Apparat zur Stelle und S. 168*.

Auswahl referiert (aber nicht diskutiert) werden. Begonnen sei mit der jüdischen Exegese:

– Eine elegante Lösung, um am masoretischen Text festhalten zu können, besteht darin, **יָרָא** reflexiv wiederzugeben, Mose sich also selbst beerdigen zu lassen. Diese Erklärung findet sich (mit Hinweis auf Lev 22,16 und Num 6,13) bei Rabbi Yischmael.⁸⁰

– Eine andere Auslegung, die sich mit der R. Yischmaels elegant kombinieren liesse, findet sich in Pirqe de-Rabbi Elieser. Nach dieser Erklärung wurden am Vorabend des Sabbats zehn Dinge erschaffen, unter anderem das Manna. «Und einige sagen: Auch die Dämonen und das Grab Moses und der Widder Isaaks.»⁸¹ Mose Grabstätte brauchte also nicht mehr ausgehoben zu werden.

– Auch grammatikalisch versucht Raschbam das Problem zu lösen. **יִקְבֹּר** interpretiert er unter Hinweis auf Am 6,12 als Verbform mit unbestimmtem persönlichem Subjekt: «whoever buried him».⁸²

– Philo meinte, Mose sei – in niemandes Gegenwart – nicht von sterblichen Händen, sondern von unsterblichen Mächten begraben worden: *ἐτάφη μηδενὸς παρόντος, δηλονότι χερσὶν οὐ θνηταῖς ἀλλ’ ἀθανάτοις δυνάμεσιν*.⁸³

– Die gleiche Erklärung findet sich im Targum Pseudojonathan in phantastischer Ausgestaltung:⁸⁴

80 Diese Auslegung zitiert Raschi; deutsche Übersetzung: Raschis Pentateuchkommentar, vollständig ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen v. S. Bamberger, Bamberg³1935, 540. – Vgl. weiter die Auslegung von Sforno: «if Moses buried himself, as is the opinion of some of our commentators, ... it would have been his disembodied soul that accomplished this, for it is stated clearly that his body died on the summit of the mountain from which he viewed the Holy Land, as the Torah wrote in verse 5»; zitiert nach: Hachut Hameshulash. A threefold cord is not easily broken. Torah Commentaries on the Torah by Rabbeinu Chananel. Rabbi Sh’muel ben Meir (Rash’bam). Rabbi David Kimchi (R’dak). Rabbi Ovadiah Seforno, translated and annotated by E. Munk. Vol. 6: Bamidbar – Vezot hab’racha, Jerusalem/New York o.J., 1623.

81 Pirqe de-Rabbi Elieser (Anm. 19), [98].

82 Rashbam’s Commentary on Deuteronomy. An annotated translation edited and translated by M.I. Lockshin (BJSt 340), 203. Zu dieser Verwendung der 2.sg.mc. s. GKB § 144a, S. 481f.

83 Mos. 2,291; griechischer Text nach: Philo. With an English Translation by F.H. Colson. In ten volumes (and two supplementary volumes) VI (LCL 289), Cambridge MA/London 1984 (1935), 594.

84 E.G. Clarke: Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy (ArBib 5b), Collegeville [1998], 105. Der aramäische Text befindet sich in ders.: Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance, Hoboken 1984, 254.

he taught us to bury the dead from (the time of the burial of) Moses because he revealed himself to him by his Memra and with him was a company of ministering angels: Michael and Gabriel arranged the golden couch, set with diamonds, sardonynx, and beryl, arranged with silk cushions and purple cloth and white robes; Meṭatron and Jophiël and Uriël and Jephephia, the four masters of wisdom, brought him upon it. Then by his Memra, the Lord led him four miles and buried him in the valley opposite Beth Peor ...

– Am weitesten geht Flavius Josephus in seiner Interpretation von Dt 34: Nach ihm ist Mose gar nicht gestorben; es sei nämlich plötzlich eine Wolke auf ihn herabgestiegen und er sei in ein Tal verschwunden. Die Frage, warum es denn Dt 34,5 heisse, Mose sei gestorben, beantwortet Josephus erfinderisch wie folgt:⁸⁵

Er [Mose] aber hat von sich selbst in den heiligen Büchern geschrieben, er sei gestorben – aus der Furcht heraus, sie möchten zu sagen wagen, er sei seiner überragenden Tugend wegen zur Gottheit zurückgekehrt.

Weiter ist damit argumentiert worden, «Gott habe Mose ebensogut begraben können, wie er Adam und dessen Weibe Kleider von Fell gemacht habe»⁸⁶. So referiert König Sot 14a – der Verfasser dieses Traktats argumentiert allerdings etwas anders:⁸⁷

R. Šimlaj trug vor: Die Tora beginnt mit Wohltätigkeit und schließt mit Wohltätigkeit. Sie beginnt mit Wohltätigkeit, denn es heißt: *und Gott der Herr machte Adam und seinem Weibe Hautröcke und bekleidete sie*; sie schließt mit Wohltätigkeit, denn es heißt: *er begrub ihn im Tale*.

Zur Auslegung der Stelle in der historisch-kritischen Exegese: Der Herr konnte nicht anders als Mose zu beerdigen. Sollte sichergestellt werden, dass niemand sein Grab kannte (Dt 34,6) und zu ihm pilgerte, durfte ihn auch kein Mensch begraben,⁸⁸ d.h.: Nur der Herr konnte diese Aufgabe übernehmen. Er musste

85 A.J. IV.326; Josephus Jewish Antiquities Books IV–VI, with an English translation by H.St.J. Thackeray / R. Marcus (LCL 490), Cambridge MA/London 1998 (1934), 158 (griechischer Text).

86 E. König: Das Deuteronomium (KAT III), Leipzig 1917, 238.

87 Sot 14a; zitiert nach: Der Babylonische Talmud. Neu übertragen durch L. Goldschmidt. Sechster Bande: Soṭa / Giṭṭin / Qiddušin, Berlin ²1966 (Nachdruck Königstein/Ts. 1981), 55.

88 So viele Interpreten der Stelle, u.a. R. Lux: Der Tod des Mose, ZThK 84 (1987) 421. Nach

es auch: Einen Gestorbenen nicht ordentlich zu beerdigen, kam – mit einer neutestamentlichen Formulierung gesprochen – der Sünde gegen den Heiligen Geist gleich. Mose, der grösste Mann des Alten Testaments, der in sich fast alle Ämter vereint, die es gibt, und der gelegentlich jedes Menschenmass sprengt,⁸⁹ wird dadurch noch bedeutender, dass ihn *Gott* begrub – notabene als einzigen Menschen auf Erden.

Gibt es zu dieser Stelle theologisch noch mehr zu sagen? Die Exegeten bleiben diesbezüglich seltsam stumm und ausweichend. Nur Stoellger gibt eine überraschende Auskunft: Er meint, Mose sei wegen seines Gehorsams von Gott beerdigt worden.⁹⁰ Doch greift diese Aussage, wenn sie denn richtig ist, zu kurz, und man müsste sich fragen: Warum ist denn von den gehorsamen Israeliten allein Mose von Gott begraben worden? Vielleicht war Gott der einzige, der Mose angemessen begraben konnte – und es sogar gerne tat.

10. Ein «Nichtberuf»: Der Wirt – und der reich beschenkte Gast

Wirt ist kein eigentlicher «Beruf». Es gab nämlich in alttestamentlicher Zeit keine Gasthäuser und folglich auch keine Wirte. Der Grund dafür ist einfach: Sehr viele Israeliten dürften tagtäglich Hunger gehabt und kein Geld für ei-

Diebner durfte Mose auch nicht in Israel/Juda sterben: So konnte keines der beiden Reiche [weder der Tempel von Jerusalem noch der auf dem Garizim] ihn für sich beanspruchen (J.B. Diebner: Einige Anmerkungen zu Tod, Begräbnis und Grab des Mose, DBAT 28 [1992/93], vor allem 120f.) – Angesichts der Probleme, welche die Stelle aufwirft, erstaunen die Verrenkungen nicht, welche die Exegese hier gelegentlich vollzieht; s. exempli causa M. Oeming: Als Mose fertig war, die Worte dieser Tora vollständig in ein Buch zu schreiben ... (Dtn 31,24). Der Tod des Mose als Geburt des Pentateuch, in: Chr. Dohmen / M. Oeming: Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie (QD 137), 62f.: «Num 20 unterläßt es vollständig, etwas über das Begräbnis des Aaron durch Mose und Eleasar zu berichten. Genau diese Nullstelle nutzt Dtn 34 wiederum aus, um den Tod des Mose zu idealisieren. Dies geschieht dadurch, daß im hebräischen Text zu Beginn von V.6 ein Singular steht ..., der vom Kontext her auf JHWH zu beziehen wäre [!], so daß JHWH Mose hier selbst begraben habe [!] ... Aber zu der exzeptionellen Aussage, daß Mose von JHWH selbst begraben wurde, paßt die Mitteilung, daß «niemand bis heute sein Grab kenne». Aus der Literatur s. weiter noch S. Schwertner: Erwägungen zu Moses Tod und Grab in Dtn 34,5,6, ZAW 84 (1972) 25-46.

89 S. dazu L. Peritt: Mose als Prophet, EvTh 31 (1971), 607.

90 Ph. Stoellger: Deuteronomium 23, ZAW 105 (1993) 33f.: «Statt eines Todes in der «gottverlassenen» Wüste ohne jedes Begräbnis, wie er der wider das Geheiß Jahwes murrenden Wüstengeneration zur Strafe auferlegt ist, darf Mose nach der Schau des Landes auf Geheiß Jahwes sterben und wird zum Zeichen seines Gehorsams von ihm selber begraben.»

nen Wirtshausbesuch besessen haben. Richtig essen (und trinken) konnten sie nur an den religiösen Festen, wenn überhaupt. Wann Gasthäuser aufkamen, entzieht sich unserer Kenntnis. Sie setzen Kleinstmünzen als Zahlungsmittel voraus, und damit kommt man in die spätalttestamentliche Zeit.⁹¹ Als gewöhnlicher Wirt durfte Gott auch deshalb nicht wirken, weil er für seine «Dienste» kein Geld erhält, also «gratis» arbeitet.

Wenn man auch den Beruf des Wirtes im Alten Testament vergeblich sucht, seine Funktion ist durchaus gegeben: Es ist die des – allerdings privaten – Gastgebers. Der bekannteste unter ihnen ist Abraham, der den drei Männern, die ihn bei den Terebinthen von Mamre besuchen, aufwartet (Gen 18,1-8). Auch der Herr betätigt sich als Gastgeber, und zwar in Ps 23. In ihm verwandelt sich der Hirt im zweiten Teil in einen Wirt; Gunkel hat den Psalm durchaus sachgemäss mit dem Doppelausdruck «[ein] guter Hirte», «der milde Wirt» charakterisiert.⁹²

Die entscheidende Passage von V. 5 lautet in der Lutherübersetzung von 1912, die sich kaum von der ersten Übersetzung des Reformators unterscheidet und an der sich viele deutsche Übersetzungen orientier(t)en, wie folgt:⁹³

Du bereitest vor mir einen Tisch im Angesicht meiner Feinde.
Du salbest mein Haupt mit Öl und schenkest mir voll ein.

Das Bild ist stark: Der Beter sitzt zu Tisch und darf (essen und) trinken. Wir sehen, wie Gott seinem Gast grosszügig den Becher füllt. Doch hier haben wir uns von Luther in die Irre führen lassen. Der hebräische Text ist wesentlich weniger anthropomorph, als Luther ihn übersetzt. Das Original lautet in wörtlicher Übersetzung wie folgt:

Mein Becher ist Fülle (überevoll = הִרְוֵהוּ).

Mit dieser ungewohnten, fast gesuchten Formulierung⁹⁴ tat sich lange vor Luther bereits die LXX schwer; sie liest:

91 Mündlicher Hinweis von E.A. Knauf.

92 Gunkel: Die Psalmen (Anm. 2), 99.

93 Die 1931 herausgebene Zürcher Bibel orientiert sich an Luther, bleibt aber etwas näher am hebräischen Text: «und schenkst mir den Becher voll ein».

94 Das Nomen ist nur noch Ps 66,12 belegt (textlich umstritten).

Und dein Becher machte trunken wie der stärkste (Trank) (καὶ τὸ ποτήριόν σου μεθύσκον ὡς κράτιστον).⁹⁵

Hier wenigstens erscheint das Nomen «Becher» noch. Die französischen und englischen Übersetzungen bleiben – wie auch einige deutsche⁹⁶ – nahe am hebräischen Original: «Ma coupe déborde» / «My cup runneth over».⁹⁷

Philologisch befriedigt Luthers Übersetzung nicht. Aber die Auslegung, die mit ihr verbunden ist, könnte genauer und besser nicht sein: Gott ist es, der im Tempel, seinem Haus, einen Tisch bereitet und den Becher einschenkt, er allein. Es geht nicht um ein Dankopfermahl, in dem der Gerettete Gott für seine Hilfe dankt – die Feinde sind ja noch präsent.⁹⁸ In Ps 23 tut Gott als Gastgeber und Wirt alles und der Gast nichts – er ist ganz einfach Gast, reich beschenkter Gast.

Abstract

Die alttestamentlichen Anthropomorphismen und Anthropopathismen sind gut erforscht, nicht jedoch die Texte, in denen Gott als «Berufsmann», z.B. Arzt oder Landwirt, dargestellt wird, sei es in metaphorischer oder eigentlicher Rede. Der vorliegende Aufsatz liefert einen Beitrag zur Schliessung dieser Lücke durch die Behandlung einer Auswahl von Berufen Gottes: Gärtner, Schneider, Landwirt, Hirt, Töpfer, Architekt, Arzt, Schreiber, Totengräber, Wirt.

Hans-Peter Mathys, Basel

95 Wie diese Übersetzung zustande gekommen ist, erklärt E. Bons in: Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, hg.v. M. Karrer / W. Kraus, Band II: Psalmen bis Daniel, Stuttgart 2011, 1559.

96 Z.B. Elberfelder Bibel: «Mein Becher fließt über».

97 Louis Segond; Authorized King James Version.

98 So mit E. Zenger: Psalm 23, in: ders.: Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, Freiburg u.a. 1987, 231.