

## GERECHTIGKEIT GOTTES IN DER GENESIS

Unter dem Stichwort »Der göttliche Pragmatismus der heiligen Geschichte und seine Ausgeburten« schildert Wellhausen in den *Prolegomena* die bekannte Neigung der Chronik, das geschichtliche Geschehen dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit Gottes zu unterwerfen<sup>1</sup>. »In dem Reiche Jahves wirkt nicht ein natürlicher und menschlicher, sondern der göttliche Pragmatismus. Ihn zum Ausdruck zu bringen, dazu sind die Propheten da...; sie verknüpfen die Taten der Menschen mit den Ereignissen des Weltlaufs und benutzen die heilige Geschichte... als Beispielsammlung für die prompteste Wirksamkeit der Gerechtigkeit Jahves..., indem sie nach der Schablone Glück oder Unglück in Aussicht stellen, je nachdem das Gesetz treulich erfüllt oder vernachlässigt worden ist. Natürlich treffen ihre Weissagungen immer genau ein, und es ergibt sich somit ein ganz wunderbarer Einklang zwischen innerem Wert und äußerem Ergehn. Nie bleibt auf die Sünde die Strafe aus und nie mangelt dem Unglück die Schuld«<sup>2</sup>.

Die Gestaltung der Geschichte nach der Norm der Gerechtigkeit Gottes ist von so grundsätzlicher Bedeutung gewesen, daß sie sich nicht auf die Chronik beschränkt hat, wo anhand des Vergleichs mit den literarischen Vorlagen der Sachverhalt offenkundig ist; sie hat auch das vorchronistische Geschichtswerk von Genesis bis Könige nicht unberührt gelassen. An zahlreichen Stellen des Enneateuchs finden sich literarische Nachbesserungen, die das Geschehen unter die Regel stellen, daß das Geschick des Menschen der Spiegel seines gehorsamen oder ungehorsamen Verhaltens ist.

Es soll damit nicht bestritten sein, daß der »Zusammenhang von Tun und Ergehen«, um den es sich hier natürlich handelt, im alten Israel nicht anders als im gesamten Alten Orient seit je geläufige Überzeugung gewesen ist. Das belegt die alttestamentliche Weisheit. Indessen, wo diese Kausalität sich in den Erzählungen des Alten Testaments wiederfindet, hat in den meisten Fällen die spätalttestamentliche Frömmigkeit die Feder geführt. Deren größte Anfechtung war, wenn es dem Gerechten schlecht, dem Frevler aber wohlgering. Sie hat darum den Lauf der Welt dort, wo er ihr in die Hand gegeben war, nämlich in der schriftli-

1. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, <sup>6</sup>1905, pp. 198-205; cf. das Inhaltsverzeichnis, p. VII.

2. *Ibid.*, p. 198.

chen Überlieferung, entschlossen im Sinne der gewünschten Lenkung Gottes korrigiert. Anders als in der Chronik wird der »göttliche Pragmatismus« in der Regel nicht mittels prophetischer Vorhersage eingefügt, sondern gestaltet das Geschehen unmittelbar – sei es, daß dem Frevel oder der Guttat die Strafe beziehungsweise das Wohlergehen hinzugefügt, sei es, daß dem Glück oder dem Unglück der Gehorsam oder der Frevel vorangeschickt werden. Die Korrektur der überlieferten Tatsachen dürfte von den Bearbeitern nicht als solche empfunden worden sein. Der Midrasch nährte sich von der Überzeugung, die tatsächlichen Beweggründe des Geschehens ans Licht zu bringen<sup>3</sup>. Es hätte einfach dem Wesen Gottes, wie man es verstand, widersprochen, wenn er nicht nach den Vorgaben der Gerechtigkeit gehandelt hätte.

Das geschilderte Interesse ist in der Spätzeit so stark und so verbreitet gewesen, daß die Zusätze keine einheitliche literarische Schicht bilden. Die gemeinsame Tendenz erlaubt gleichwohl, von einer »Theodizee-Bearbeitung« des Enneateuchs zu sprechen. Ich beschränke mich auf vier Beispiele aus dem Buch Genesis.

## I

Eine Art dialogische Abhandlung zum Thema ist das Gespräch Abrahams mit Jahwe vor der Zerstörung von Sodom. Wellhausen hat die Szene als Zusatz erkannt: »Ich denke wenigstens, dass ursprünglich 18,22a und 18,33b an einander schlossen, in folgender Weise: "und die Männer wendeten sich von dannen und gingen nach Sodom, und Abraham kehrte zurück an seinen Ort"«<sup>4</sup>. Der literarische »Joint« וַיִּפְנוּ מִשָּׁם (18,22a.33b) bildet seinerseits Teil des redaktionellen Rahmens vv. 16b.22a.33b, der den Prolog zur Zerstörung von Sodom vv. 20-21 zwischen die Szene von Abrahams Gastmahl 18,1-16a\* und die Gastszene bei Lot 19,1ss. eingebunden hat: וַיִּקְמוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיִּשְׁקְפוּ עַל-פְּנֵי סֹדֶם וְאַבְרָהָם הִלֵּךְ עִמָּם לְשַׁלְּחָם ... וַיִּפְנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים הָאֲנָשִׁים וַיִּשְׁקְפוּ עַל-פְּנֵי סֹדֶם וְאַבְרָהָם שָׁב לְמִקְמוֹתָם וַיִּלְכוּ סֹדְמָה וְאַבְרָהָם שָׁב לְמִקְמוֹתָם »Und die Männer machten sich auf von dort und richteten ihre Blicke auf Sodom. – Abraham aber ging mit ihnen, sie zu entlassen.... Und die Männer wandten sich von dort und gingen nach Sodom, Abraham aber kehrte zurück an seinen Ort«. Da der Prolog vom Jahwisten stammt, wie die Übereinstimmung mit dem Flutprolog 6,5-8\* klar beweist, ist der zugehörige Rahmen ebenfalls redak-

3. Cf. I.L. SEELIGMANN, *Voraussetzungen der Midraschexegese*, in *Congress Volume Copenhagen 1953* (SVT, 1), Leiden, 1953, pp. 150-181.

4. J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, 1963, p. 25.

tionell. Das Gespräch aber, das diesen Rahmen unterbricht, muß nach-jahwistischer Zusatz sein. Sein eigener Handlungsrahmen vv. 22b.33a וְאַבְרָהָם עֹדֵנוּ עֹמֵד לְפָנַי יְהוָה ... וַיֵּלֶךְ יְהוָה כְּאִשֶּׁר כָּלָה לְדַבֵּר אֶל-אַבְרָהָם »Abraham aber stand noch vor Jahwe.... Und Jahwe ging, sobald er aufgehört hatte, zu Abraham zu reden« bildet eine formvollendete »Ringkomposition«<sup>5</sup> und läßt das Handwerk des Ergänzers gut erkennen. Zwar hat Martin Noth in der »älteste(n) uns bekannte(n) Erörterung des Gegenstandes der Gerechtigkeit Gottes auf alttestamentlichem Boden« einen wichtigen Schlüsseltext für die Theologie des Jahwisten gesehen<sup>6</sup>, und Hans Walter Wolff ist ihm gefolgt<sup>7</sup>. Doch schon für Wellhausen und Gunkel<sup>8</sup> galt die späte Herkunft als sicher<sup>9</sup>.

Der Dialog hatte nicht von Anfang an die heutige Länge. Der Neuanfang in v. 29 וַיִּסָּף עוֹד לְדַבֵּר אֵלָיו וַיֹּאמֶר, »Er fuhr noch weiter fort mit ihm zu reden und sprach«, ist zu breit. Auch wechselt das Argument. In v. 28 führt Abraham fünf Gerechte ins Feld, die an den fünfzig fehlen könnten, in v. 29 hingegen die vielleicht verbleibenden vierzig. Damit erweist sich der letzte Teil des Gesprächs als zugesetzt. Auch der Anfang dürfte erweitert worden sein: Bereits v. 27 hebt mit וַיַּעַן אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר, »da antwortete Abraham und sprach« neu an, und vv. 24 und 25 enthalten auffallende Doppelungen. Ursprünglich war das Zwiegespräch ein einziger Redewechsel.

Die Grundform vv. 23-24a.25a.26 lautete: »Und Abraham trat heran und sprach: Willst du wirklich den Gerechten mitsamt dem Frevler hinwegraffen? Vielleicht sind fünfzig Gerechte in der Stadt! Es sei ferne von dir, so etwas zu tun: zu töten den Gerechten mit dem Frevler, so daß der Gerechte wäre wie der Frevler! Jahwe sprach: Wenn ich fünfzig Gerechte finde in Sodom in der Stadt, will ich dem ganzen Ort um ihretwillen vergeben.« Das Problem, das an dieser Stelle nach einer Lösung verlangt, ist deutlich ausgesprochen: Das kollektive Strafgericht bringt mit sich die Gefahr, daß der einzelne nicht an seinen eigenen Taten gemessen wird, sondern das Schicksal der Massa perditionis teilen muß, die die Katastrophe provoziert hat. Für diesen Fall gibt es zwischen dem

5. Cf. W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen, 1971, pp. 70s.

6. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, pp. 258s.

7. H.W. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten* (1964), in *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB, 22), München, 1973, pp. 345-373, esp. 362. Cf. R. KILIAN, *Die vor-priesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht* (BBB, 24), Bonn, 1966, p. 109.

8. H. GUNKEL, *Genesis*, Göttingen, <sup>3</sup>1910, p. 203.

9. In neuerer Zeit hat L. SCHMIDT, »De Deo«. *Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und von Hi 1* (BZAW, 143), Berlin – New York, 1976, dieser Sicht zum Recht verholten.

Geschick des Gerechten und dem Geschick des Frevlers keinen Unterschied: v. 25aβ כְּרָשָׁע כְּצַדִּיק וְהָיָה כְּצַדִּיק כְּרָשָׁע. Die Gerechtigkeit Gottes wäre verletzt. Μη γένοιτο!

Das Problem ist seiner Natur nach unlösbar. Am wenigsten ist ihm auf quantitativem Wege beizukommen. Warum stellt Abraham – in dem ergänzten Gespräch – bei zehn sein Bemühen ein? Schon ein einziger Gerechter, der umkommt, wäre zuviel. Ez 14,12-14 zieht im Rahmen der sakralrechtlichen Erörterungen des Ezechielbuches die richtige Folgerung: »Menschensohn, wenn ein Land wider mich sündigt, indem es treulos handelt, und ich meine Hand wider es ausstrecke... und diese drei Männer in seiner Mitte wären: Noach, Daniel und Ijob, dann würden diese um ihrer Gerechtigkeit willen ihr Leben davontragen«<sup>10</sup>. Freilich ist das Zählen erst durch die Erweiterungen in den Vordergrund gerückt.

Im Folgenden geht es vielmehr tatsächlich um die Errettung des einzelnen Gerechten: Die Bearbeitung hat in die Sodom-Erzählung den Nachweis eingetragen, daß in der Stadt außer Lot kein Gerechter zu finden war. »In Kap. 19 wird geschildert, wie der gerechte Lot davor bewahrt wird, zusammen mit den bösen Sodomiten sterben zu müssen«<sup>11</sup>.

Beispiele: »Schon an der ersten Stelle, an der "die Männer der Stadt" auftreten, wird bewußt hervorgehoben, daß sie ohne Ausnahme von der bösen Zügellosigkeit besessen sind«<sup>12</sup>. Die Näherbestimmung 19,4aβ מִנְעַר וְעַד-זֶקֶן כָּל-הָעָם מִקְּצֵה הָעָם מִקְּצֵה, »vom Jüngling bis zum Greis, das ganze Volk von allen Enden« »hängt doch wohl mit der Erzählung von Abrahams Fürbitte zusammen, und ist also wohl Zusatz«<sup>13</sup>. Dasselbe gilt für die nachhinkende Betonung v. 11aβ מִקְּטָן וְעַד-גָּדוֹל, »vom Kleinen bis zum Großen«. Verhalten und Geschick Lots wie der Sodomiten werden jeweils in direkter Entsprechung gesehen und in einen scharfen Gegensatz gerückt. Die Boten bedrängen Lot v. 15aβ וַיֵּאָצְרוּ הַמַּלְאָכִים בְּלוֹט, »לאמר קום קח את-אשתך ואת-שתי בנותיך הנמצאת פן-תספה בעון העיר, »Mache dich auf..., daß du nicht hinweggerafft werdest in der Schuld der Stadt«. Es ist, als würden sie sich auf Abrahams Frage aus 18,23b beziehen: האף תספה צדיק עם-רשע, »Willst du wirklich den Gerechten mitsamt dem Frevler hinwegraffen?«<sup>14</sup>. Das Stichwort ספה »hinwegraf-

10. Zur Auslegung cf. jetzt K.-F. POHLMANN, *Das Buch des Propheten Hesekiel* (ATD, 22/1), Göttingen, 1996, pp. 202s. Er weist unter anderem auf die Nähe zu Jer 18,7-10 hin. Dazu unten.

11. SCHMIDT, »De Deo« (n. 9), p. 142.

12. *Ibid.*

13. GUNKEL, *Genesis* (n. 8), p. 208.

14. J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven – London, 1975, p. 214.

fen« wiederholt sich in dem Befehl 19,17b פֶּן־תִּסָּפֵה הַהָרָה הַמֵּלֵט, »aufs Gebirge rette dich, daß du nicht hinweggerafft werdest«, der an der Inversion und der Aufnahme von הַמֵּלֵט aus v. 17a als Nachtrag zu erkennen ist. In v. 16aβ ist herausgestellt, daß Lot gerettet wurde בַּחֲמֵלַת יְהוָה, »weil Jahwe ihn verschonen wollte«<sup>15</sup>. Als Lot sich weigert, auf das Gebirge zu fliehen v. 19b פֶּן־תִּדְבְּקֵנִי הַהָרָה הַמֵּלֵט, »damit nicht das Unheil mich ereilt und ich sterbe«, gewährt Jahwe ihm die Bewahrung Zoars v. 21b לְבַלְתִּי הַפְּכִי אֶת־הָעִיר אֲשֶׁר לְדַבְרָתְךָ, »daß ich die Stadt nicht verderbe, die du genannt hast«, und nennt als (neue) Begründung v. 22aβ עַד־בֹּאֶךָ לְעָשׂוֹת דְּבַר הַמֵּלֵט, »denn ich kann nichts tun, bevor du nicht dorthin gekommen bist«. Die Gerechtigkeit läßt es nicht zu. Als über Sodom und Gomorra der Feuerregen niedergeht, finden sich unter den Opfern v. 25ba וְאֵת כָּל־יְשֵׁבֵי הָעָרִים, »auch alle Bewohner der Städte«, ein »amplifizierender Zusatz«<sup>16</sup>, der sich weder in die Aufzählung noch unter das Prädikat וַיַּהַפֵּךְ, »er zerstörte«, fügt und noch einmal die genaue Entsprechung von Tun und Ergehen hervorhebt.

Nach Abschluß der alten Erzählung erreicht die Bearbeitung mit vv. 27-28 die Klimax: Abraham kehrt zurück an den Ort des Gesprächs mit Jahwe, um von dort das Strafgericht mitanzusehen. Hier läßt sich die literargeschichtliche Stellung ablesen: Der Zusatz unterbricht den Zusammenhang von vv. 25a.β-26 J und v. 29abα P, den die redaktionelle Klammer v. 29bβγ לֹוֹט בָּהֵן לֹוֹט אֶת־הָעָרִים אֲשֶׁר־יָשָׁב בָּהֵן לֹוֹט, »als er die Städte zerstörte, in denen Lot gewohnt hatte« durch den Rückgriff auf v. 25 J וַיַּהַפֵּךְ אֶת־הָעָרִים הָאֵל, »und er zerstörte diese Städte« hergestellt hat. Die Bearbeitung setzt einen Text voraus, der bereits aus den beiden Quellen J und P kombiniert ist.

## II

Das zweite Beispiel: Die Bewahrung des einzelnen inmitten des allgemeinen Verderbens findet sich außer in der Sodommerzählung bekanntlich in der Erzählung von der Sintflut, dort in unüberbietbarer Zuspitzung. Warum wird der Flutheld gerettet? Nach spätalttestamentlichem Maßstab mußte er ein exemplarischer צַדִּיק gewesen sein.

Wieder galt das nicht von Anfang an. In der babylonischen Vorlage dankt der Flutheld seine Rettung nicht sich selbst, sondern der Uneinig-

15. Zusatz nach GUNKEL, *Genesis* (n. 8), p. 211, und KILIAN, *Abrahamsüberlieferungen* (n. 7), p. 119.

16. GUNKEL, *Genesis* (n. 8), p. 213.

keit der Götter: Ea/Enki gibt seinem Günstling den listigen Rat, sein Haus abzubrechen und ein Schiff zu bauen. So unterläuft er die Absicht Enlils. Ähnlich im Alten Testament die Lösung des Jahwisten. Bei ihm fällt zwar die rettende und die vernichtende Gottheit ineins: Jahwe ist beides. Die Bewahrung des einzelnen beruht aber nach wie vor allein auf der Parteilichkeit des rettenden Gottes: 6,8 וְנֹחַ מָצָא חֵן בְּעֵינֵי יְהוָה, »Doch Noach hatte Gnade gefunden in den Augen Jahwes«. Weshalb das so war, wird nicht genannt. Erst die Priesterschrift lenkt das Augenmerk auf Noach selbst: 6,9 וְנֹחַ אִישׁ<sup>17</sup> תָּמִים הָיָה בְּדִרְתּוֹ אֶת-הָאֱלֹהִים הַתְּהֵלֶף-  
נֹחַ, »Noach war ein untadeliger Mann unter seinen Geschlechtern. Mit Gott wandelte Noach«.

Das genügte einem strengen theologischen Maßstab noch nicht. In 7,1b wird darum der Befehl an Noach, in die Arche zu steigen, folgendermaßen fortgeführt: כִּי-אַתָּה רְאִיתִי צָדִיק לְפָנַי בְּדוֹר הַזֶּה, »denn dich habe ich als gerecht gesehen vor mir unter diesem Geschlecht«. Noach wird um seiner Gerechtigkeit willen gerettet. Diese steht in zweifacher Beziehung: לְפָנַי, »vor mir«, und בְּדוֹר הַזֶּה, »unter diesem Geschlecht«. Sie betrifft das Gottesverhältnis Noachs, und sie unterscheidet ihn von den Zeitgenossen; von jener Generation, von der der Prolog feststellt, daß sie vollständig, bis in die Wurzel des Subjektseins hinein verderbt gewesen ist. Der Kausalsatz schiebt sich zwischen den Befehl 7,1a und die Einzelanweisungen vv. 2 s. Nach seiner Sprache greift er auf 6,9 P zurück (בְּדוֹר)<sup>18</sup>. Umgekehrt ist dann in 6,9 das korrespondierende צָדִיק in den Text der Priesterschrift eingerückt worden, wie die mangelnde Verknüpfung צָדִיק תָּמִים ahnen läßt. Der Begriff war nun auch an dieser Stelle unentbehrlich, wäre aber, wie die Wurzel צדק überhaupt, in P ganz und gar singulär<sup>19</sup>. Wieder erweist sich bei dieser Gelegenheit, daß die Bearbeitung auf einem Text beruht, der die Quellen J und P schon verbindet.

Das sachliche Gegenstück ist ebenfalls ergänzt: 6,5 וַיֵּרָא יְהוָה כִּי רַבָּה כִּי רָעוּ כָל-הַיְהוּדִים  
רָעַת הָאָדָם בְּאָרֶץ וְכָל-יִצְרָן מִחֲשַׁבְתָּ לְבוֹ רָק רָע כָּל-הַיְהוּדִים, »Da sah Jahwe, daß die Bosheit der Menschen groß war auf der Erde und daß jedes Gebilde der Pläne seines Herzens nur böse war allezeit«. Die berühmte Feststel-

17. Das weitere Attribut צָדִיק ist später eingefügt, s. u.

18. WELLHAUSEN, *Prolegomena* (n. 1), p. 390: »Schlagender kann die Abhängigkeit des Priesterkodex vom Jehovisten nicht erwiesen werden als durch sein צָדִיק בְּדִרְתּוֹ Gen. 6,9 im Vergleich zu צָדִיק בְּדוֹר הַזֶּה Gen. 7,1 (JE).« Diese Übereinstimmung muß differenziert betrachtet werden: בְּדוֹר 7,1 ist in der Tat ohne 6,9 kaum erklärlich (cf. auch 9,12; 17,7.9.12 P), aber das asyndetische צָדִיק in 6,9 beruht auf 7,1.

19. H.H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (BHT, 40), Tübingen 1968, p. 110, hat beobachtet, daß sich »in der ganzen Priesterschrift nur ein einziges Derivat von צדק an einer einzigen Stelle« findet, eben Gen 6,9.

lung hat zwei Glieder. Das erste und ursprüngliche, v. 5a, betrifft die Sünde aller Menschen und beschreibt deren Ausmaß: die Bosheit war groß auf der Erde. Das zweite bezieht sich auf die Sünde des einzelnen und behauptet deren Ausschließlichkeit: er war nur böse allezeit. Der Wechsel des Aspekts zeigt, daß v. 5b später hinzukam. Auch die Reaktion Jahwes ist zweigliedrig: v. 6  $\text{וַיִּנְחַם יְהוָה כִּי־עָשָׂה אֶת־הָאָדָם בְּאָרֶץ}$  v. 6  $\text{וַיִּתְעַצֵּב אֶל־לְבוֹבו}$  »Und Jahwe reute es, daß er die Menschen auf der Erde gemacht hatte, und er betrübe sich in seinem Herzen«. Während v. 6b durch  $\text{עֲצַב}$  hit. »sich betrüben« mit 3,16.17; 5,29 zusammenhängt, also dem Jahwisten gehört<sup>20</sup>, reagiert v. 6a mit dem gewichtigen Stichwort der Reue Jahwes ( $\text{נחם ni.}$ ) auf die vollständige Verderbnis des Menschen. Darin setzt sich der theologische Kommentar v. 5b unmittelbar fort. Auf derselben Ebene spielt die nachschlagende Bekräftigung v. 7b:  $\text{כִּי עָשִׂיתָם}$ , »denn es reut mich, daß ich sie gemacht habe«. Schließlich ist auch die spiegelbildliche Feststellung im Flut-Epilog zugesetzt. Schon immer hat es verwundert, daß die künftige Verschonung mit denselben Worten wie das Strafgericht begründet wird: 8,21a  $\text{כִּי בָּיַד לִב הָאָדָם רַע מִנְעֻרֹו}$  »denn das Gebilde des Menschenherzens ist böse von Jugend an«. Der Satz trennt die beiden parallelen Zusagen:

$\text{לֹא־אֶסֶף לְקַלֵּל עוֹד אֶת־הָאֲדָמָה בְּעִבּוֹר הָאָדָם}$   
 $\text{וְלֹא־אֶסֶף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת־כָּל־חַי בְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי}$

»Ich will hinfort nicht mehr den Erdboden verfluchen um des Menschen willen... und will hinfort nicht mehr schlagen alles, was da lebt, wie ich getan habe«.

Bemerkenswert ist der traditionsgeschichtliche Bezug dieser Aussagen. Im Unterschied zu dem jahwistischen Geschichtswerk, das von der Prophetie unbeeinflusst geblieben ist<sup>21</sup>, greift die Bearbeitung für ihre theologische Begründung auf die prophetischen Schriften zurück. In der Feststellung über die umfassende Bosheit des Menschen steckt eine Anspielung auf Jer 18,7-12, den geschichtstheologischen Grundsatz im Anschluß an Jeremias Gleichnis vom Töpfer: »Bald rede ich über ein Volk und Königreich, daß ich es ausreißen, einreißen und zerstören will; wenn es sich aber bekehrt von seiner Bosheit, so reut mich das Unheil ( $\text{וַיִּנְחַמְתִּי עַל־הָרָעָה}$ ), das ich ihm gedachte zu tun. Und bald rede ich über ein Volk und Königreich, daß ich es bauen und pflanzen will; wenn es aber tut, was mir mißfällt, daß es meiner Stimme nicht gehorcht, so reut mich das Gute ( $\text{וַיִּנְחַמְתִּי עַל־הַטּוֹבָה}$ ), das ich ihm verheißen hatte zu tun. Und nun sprich zu den Männern Judas und zu den Bewohnern Jerusa-

20. Cf. C. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT, 157), Göttingen, 1993, p. 406.

21. *Ibid.*, pp. 414-435.

lems: So spricht Jahwe: Siehe, ich bilde für euch Böses und plane für euch einen Plan (הִנֵּה אֲנֹכִי יוֹצֵר עֲלֵיכֶם רָעָה וְחָשַׁב מַחְשְׁבָהּ). Kehrt doch um, ein jeder von seinem bösem Wege, und bessert eure Wege und eure Taten! Aber sie sprechen: Umsonst! Wir wollen nach unsern Plänen (מַחְשְׁבוֹתֵינוּ) wandeln, und ein jeder wollen wir tun nach der Verstocktheit seines bösen Herzens (לְבוֹ-הָרָע)<sup>22</sup>.

Daß der Begriff יֹצֵר »Gebilde« aus dem Töpfergleichnis stammt, versteht sich fast von selbst. In der eigenartigen Verbindung יֹצֵר מַחְשְׁבֹת לְבוֹ, »das Gebilde der Pläne seines Herzens« will er geradezu als exegetischer Querverweis auf Jer 18,11-12 gelesen sein. Angesichts der erklärten Verstocktheit (Jer 18,12) erweist sich die Reue Jahwes als genauer Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit gemäß der Regel, die in Jer 18,7-10 niedergelegt ist<sup>23</sup>. Das Stichwort, das die Assoziation ausgelöst hat, dürfte הָרָעָה, »das Böse« gewesen sein. Der universalgeschichtliche Horizont des Lehrsatzes war zur Deutung eines weltweiten Geschehens besonders willkommen. Vor dem Hintergrund von Jer 18 wird für die Fluterzählung behauptet, daß das unermesslich große Strafgericht gleichwohl der Sünde genau entsprochen habe. Jahwe hat nicht willkürlich, sondern nach der selbst gesetzten Ordnung gehandelt, genau so, wie das Verhalten der Menschen ihm vorgab.

Demnach ist die Aussage über die umfassende Bosheit des Menschenherzens, die früher verbreitet als anthropologische Grundaussage des Jahwisten gegolten hat, eine (Not-)Lösung, die nichts anderes soll, als das umfassende Gottesgericht *nachträglich* theologisch plausibel zu machen. Wellhausen: »Was in Wahrheit auf dem Spiel steht, ist... die Gerechtigkeit Gottes. Um diese festhalten zu können, greift man zu allen Mitteln der Apologetik. Man sucht die Erfahrung möglichst zu modeln und in die Dogmatik einzuzwängen... Man übertreibt die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen, um das Prinzip zu retten«<sup>24</sup>.

22. Zur traditionsgeschichtlichen Stellung dieses Abschnitts und seiner Verflechtung mit den sog. »deuteronomistischen« Texten des Jeremiabuches cf. W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT, 41), Neukirchen-Vluyn, 1973, pp. 214-217, sowie C. LEVIN, *Die Verheißung des neuen Bundes* (FRLANT, 137), Göttingen, 1985, pp. 144s., 176s.

23. Die Regel hat auch sonst kräftig nachgewirkt, cf. nur Joel 2,13-14; Jon 3,9.10; 4,2. Es ist nicht ausgeschlossen, daß in Jer 18 sogar der traditionsgeschichtliche Ursprung des Motivs der Reue Jahwes liegt.

24. J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin, <sup>9</sup>1958, p. 204 (in dem Kapitel »Die jüdische Frömmigkeit«).



## III

Das dritte Beispiel. In der Erzählung von Abraham und Abimelech Gen 20 gibt Abraham aus Furcht vor den Philistern Sara als seine Schwester aus. Der König Abimelech läßt sie holen und nimmt sie. Darauf erscheint Gott Abimelech im Traum und verurteilt ihn zum Tode. Er habe die Tora Dtn 22,22 übertreten, die das Beilager mit einer verheirateten Frau (בַּעֲלַת-בַּעַל) verbietet. Abimelech erwidert v. 4b-5: »Mein Herr, willst du auch ein gerechtes Volk töten (הֲגוֹי גַם-צַדִּיק תְּהַרֵּג)? Hat er nicht zu mir gesagt: Sie ist meine Schwester? In der Reinheit meines Herzens und in der Unschuld meiner Hände habe ich das getan (בְּתָם-אֵת (לְבָבִי וּבְנִקְיִן כִּפִּי עָשִׂיתִי זֹאת)«. Daß dieser Einwand mit dem Gespräch Abrahams mit Jahwe verwandt ist, hat man schon beobachtet<sup>25</sup>. Das existentielle Problem ist an dieser Stelle die bestürzende Möglichkeit, trotz subjektiver Unschuld objektiv schuldig zu werden. Auch hier gibt es keine wirkliche Lösung. Stattdessen hat der Bearbeiter von der Möglichkeit Gebrauch gemacht, die überlieferte Erzählung unter der Voraussetzung, daß Gott in jedem Fall gerecht handelt, ins Gegenteil zu kehren. Mit der Nachholung v. 4a וְאַבְיִמֶלֶךְ לֹא קָרַב אֵלֶיהָ, »doch Abimelech hatte sich ihr nicht genahet«, verhindert er von vornherein, daß die Sünde geschehen ist. Das geht zwangsläufig auf Kosten der Plausibilität: der Todesdrohung v. 3 und dem ganzen Disput fehlt nun der Anlaß. Die viel zu breite Szenenangabe וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים בְּחֶלֶם, »und Gott sprach zu ihm im Traum« läßt erkennen, daß literarische Ergänzung vorliegt. Gottes Antwort v. 6aa.b gibt abschließend die gleichsam offizielle Bestätigung für Abimelechs Unschuld: ... גַּם אֲנֹכִי יָדַעְתִּי כִּי בְתָם-לְבָבָךָ עָשִׂיתָ זֹאת ... עַל-כֵּן לֹא-נִתְתִּיךָ לְגַנֵּעַ אֵלַיָּךְ, »Auch ich habe erkannt, daß du in der Reinheit deines Herzens und in der Unschuld deiner Hände das getan hast... Darum habe ich nicht zugelassen, daß du sie berührtest«<sup>26</sup>.

## IV

Das Motiv der Gerechtigkeit Gottes durchzieht das Buch Genesis vom Sündenfall bis zur Josefsgeschichte. Stets ist es jünger als die Verbindung J/P, wie überhaupt etwa ein Drittel der Genesis in diesem Sinne »nachredaktionell« ist. Es ist hier nicht der Ort, den weiteren Be-

25. Cf. P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW, 146), Berlin – New York, 1977, p. 60.

26. Die Verstärkung v. 6ab ist spätere Zutat, cf. das doppelte וגם אנכי.

fund vorzuführen<sup>27</sup>. Ein Schwerpunkt liegt in den Verhandlungen Jakobs mit Laban Gen 31, wo jener Text, den man vormals der Quelle E zuzuweisen pflegte, überwiegend der Bearbeitung gehört<sup>28</sup>. Umfangreiche Zusätze finden sich in der Josefsgeschichte. Die charakteristische Ethisierung – sie galt auch hier als Kennzeichen der Quelle E – ist auf diesem Wege zustande gekommen. Josef war gegen sein schlimmes Schicksal theologisch in Schutz zu nehmen: Er ist trotzdem die fromme Unschuld in Person. Das wird beispielhaft an seinem Verhalten in der Verführungsszene Gen 39 dargestellt<sup>29</sup>. Die Schuld der Brüder erscheint dadurch um so größer. Um sie angemessen zu strafen, werden die Brüder hart geängstet<sup>30</sup>. Vor schlimmerem Schicksal bewahrt sie ihre Zugehörigkeit zum Gottesvolk und der notwendige Fortgang der vorgegebenen Erzählung.

Die Konflikte lösen sich in dem berühmten Fazit, das hier als letztes Beispiel stehen mag: וְאַתֶּם חָשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה אֱלֹהִים חֲשָׁבָה לְטוֹבָה. »Was ihr gegen mich geplant habt zum Bösen, das plante Gott zum Guten« (50,20a). Die Aussage, die weithin als der wichtigste Leseschlüssel der Josefsgeschichte gegolten hat<sup>31</sup>, ist tatsächlich von der ältesten literarischen Ebene der Erzählung weit entfernt. »Der ursprüngliche Erzählungsstoff hat mit der Wiedervereinigung der Familie sein Ende erreicht«<sup>32</sup>, das heißt in Gen 45. Nimmt man die Erweiterungen hinzu, endet die Erzählung spätestens mit Jakobs Tod und Begräbnis, das mit Josefs Rückkehr 50,14 abgeschlossen ist<sup>33</sup>. Die Reflexion über die Schuld, zu der als Rahmen auch vv. 15.18-19.21b gehören, bildet einen letzten Nachtrag, den man an der umständlichen Anbindung v. 15a וַיִּרְאוּ אֶחָיו יוֹסֵף כִּי־מֵת אָבִיהֶם, »als die Brüder sahen, daß ihr Vater gestorben war«

27. Ein besonders wichtiger Beleg ist die Aussage über Abrahams Gerechtigkeit in Gen 15,6; cf. C. LEVIN, *Altes Testament und Rechtfertigung*, in ZTK 96 (1999) 161-176, pp. 174s.

28. Er gliedert sich vermutungsweise in drei aufeinander folgende Schichten: I) vv. 1.6-7.16a.36b.38-40.43a (ab והוצאן); II) vv. 32a (ohne את אלהיך).<sup>33</sup> (ohne ובאהל שתי ובאהל האמהת).34b.36a.37; III) vv. 8-9.15.24.29-30a.41-42.53; cf. LEVIN, *Der Jahwist* (n. 20), pp. 242-244.

29. Vv. 6a (bis ביד יוסף).9b-10a.b (nur לשכב אצלה).11.13-15.17 (nur כדברים).18-19; cf. LEVIN, *Der Jahwist* (n. 20), pp. 277s.

30. Ausgeführt in den Kapiteln Gen 42 und 43; cf. LEVIN, *Der Jahwist* (n. 20), pp. 289s., 295s.

31. Besonders eindrücklich bei G. VON RAD, *Josephsgeschichte und ältere Chokma* (1953), in Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB, 8), München, 1958, pp. 272-280, esp. 276.

32. H. GUNKEL, *Die Komposition der Joseph-Geschichten*, in ZDMG 76 (1922) 55-71, p. 69.

33. Der Faden findet sich in 47,31b; 50,1.7a.10b.14 (nur וישב יוסף מצרימה).b; cf. LEVIN, *Der Jahwist* (n. 20), pp. 307s.

auch als solchen erkennt. Die Verbindung von חשב, רעה und טבה zeigt, daß wiederum Jer 18 den Hintergrund bildet. 50,20aα steht zu 6,5b-6a.7b; 8,21aβ in großer Nähe. Wahrscheinlich geht die Ergänzung auf dieselbe Hand zurück.

Die Lösung, die das Problem der Schuld diesmal gefunden hat, läßt die bisherigen Muster hinter sich. Sie ist ebenso überraschend wie befreiend: Gott ist gerade darin gerecht, daß er sich nicht unter allen Umständen an die Handlungen der Menschen bindet. Er kann Böses zum Guten hinausführen. Die Regel von Jer 18,7-10 wird damit nicht außer Kraft gesetzt. Wohl aber ist Gott imstande, das Planen der Menschen gegen deren böse Absicht so zu lenken, daß seine strafende Gerechtigkeit ihren Anlaß verliert. Mit diesem hoffnungsvollen Ausblick wird nicht nur die Josefsgeschichte, sondern das Buch Genesis als ganzes beschlossen.

Evangelisch-Theologische Fakultät  
Schellingstr. 3 IV VG  
D-80799 München

Christoph LEVIN