

GESCHAFFEN NACH GOTTES BILD UND GLEICHNIS: DER MENSCH UND SEINE WÜRDE IN BIBLISCHER DEUTUNG

LA CREAZIONE E DIO: L'UOMO E LA SUA DIGNITÀ NELLA BIBBIA

JEAN LOUIS SKA
PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO / PÄPSTLICHES BIBELINSTITUT
ÜBERSETZUNG: GISELA SEITSCHEK, MÜNCHEN

1. Einleitung

Der Mensch wurde nach Gottes Ebenbild und Ihm ähnlich geschaffen. Von dieser Aussage der Bibel (Gen. 1, 26-27) leitet sich eine zweite ab, die im Titel dieses Vortrages enthalten ist: die Würde des Menschen in biblischer Deutung. Mein Vorhaben wird es sein, ausgehend von einigen Bibelstellen die Gültigkeit dieser Aussage zu zeigen.

In einem ersten Punkt werde ich darlegen, welches die wesentlichen Aspekte der Auslegung von Gen 1,26-27 sind. Es handelt sich hierbei um eine sehr umstrittene Textstelle, die viele Deutungen zugelassen hat bzw. immer noch zulässt. Zweitens werde ich mich näher mit einigen Gesetzestexten und erzählenden Passagen befassen, die meines Erachtens die Würde der Person so zu beleuchten vermögen, wie sie in Gen 1,26-27 dargestellt wird.

2. Genesis 1,26-27

Über diese beiden Verse und ihre genaue Bedeutung ist viel geschrieben worden.¹ Es ist hier nicht der Ort, bereits Gesagtes zu wiederholen. Vielmehr liegt es mir am

1 Siehe unter anderem James Barr, „The Image of God in the Book of Genesis – A Study in Terminology“, BJRL 51 (1968/69) 11-26; Walter Gross, „Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift“, TQ 161 (1981) 244-264; Boyo G. Ockinga, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament (Ägypten und Altes Testament 7; Wiesbaden: Harrassowitz, 1984); Gunnlaugur A. Jónsson, The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research (CBOT 26; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1988); Walter Gross, „Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26-27 in der Diskussion der letzten Jahrzehnte“, BN 68 (1993) 35-48;

Herzen, auf einige unumstößliche Punkte der Exegese genauer einzugehen, um in der Folge eine vernünftige Interpretationslinie des Textes vorschlagen zu können.

2.1. Es gibt keine „Arten“ im Menschengeschlecht

Zwei wesentliche Punkte sollte man vor Augen haben, um den Abschnitt Gen 1, 26-27 richtig auslegen zu können. Der erste ist ein wichtiges Charakteristikum in der Darstellung der Erschaffung des Menschengeschlechtes in Gen 1, 26-27. Bekanntlich erschafft Gott am sechsten Schöpfungstage das erste Menschenpaar (Gen 1). Vorher hatte er die verschiedenen Bestandteile, aus denen sich das Universum zusammensetzt, und eine Reihe Lebewesen erschaffen. Es lohnt sich, die Schöpfung dieser Lebewesen derjenigen des ersten Menschenpaares gegenüberzustellen, um den Unterschied zwischen beiden zu erfassen. Alle Arten von Pflanzen und Tieren, seien es Fische, Vögel oder Landtiere, sind in der Tat „nach ihrer Art“ erschaffen (Gen 1, 11.12.21.24.25; cf. 6, 20; 7, 14)². Das Menschengeschlecht dagegen ist nicht „nach verschiedenen Arten“ erschaffen, sondern „nach unserem Ebenbilde, uns ähnlich“ (Gen 1, 26). Wir können also feststellen, ohne zu sehr Gefahr zu laufen zu irren, dass es innerhalb des Menschengeschlechtes keine „Arten“ gibt. Dieses ist ein einziges, weil jedes menschliche Wesen auf die gleiche Weise nach Gottes Ebenbild erschaffen wurde. Es besteht nicht einmal ein Unterschied zwischen Mann und Frau, weil der Text in aller Klarheit hinzufügt: „Gott schuf den Menschen nach seinem

Bernd Janowski, „Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte“, Gott und Mensch im Dialog. Festschrift Otto Kaiser zum 80. Geburtstag (hrsg. v. Markus Witte) (BZAW 345/1; Berlin – New York: de Gruyter, 2004) 183-214; Paolo Merlo, „L'immagine di Dio. Maschio e femmina in Gen 1,26-27 e nella figura di Dio“, *Anthropotes* 21 (2005) 105-119; Andreas Schüle, „Made in the 'Image of God': The Concepts of Divine Images in Gen 1-3“, *ZAW* 117 (2005) 1-20; Stephen L. Herring, „A 'Transsubstantiated' Humanity: The Relationship between the Divine Image and the Presence of God in Genesis in 26f.“, *VT* 58 (2008) 480-494; Joshua A. Berman, *Created Equal: How the Bible Broke with Ancient Political Thought* (Oxford - New York: Oxford University Press, 2008); Jakob Wöhrle, „Dominium terrae. Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26-28“, *ZAW* 121 (2009) 171-188.

2 Cf. Gen 6,20; 7,14; Lv 11,15.16.22.29; Dt 14,14.15.

Abbild, nach Gottes Bild schuf er ihn; als männlich und weiblich erschuf er sie (Gen 1, 27)³.

Wir können somit einen ersten Schluss aus unserer Untersuchung ziehen: Der Schöpfungsbericht in Gen 1 nimmt keinerlei Unterschiede zwischen Ethnien oder menschlichen Rassen, zwischen Mann und Frau an.

2.2. Es gibt der Bibel zufolge keine wesentlichen Unterschiede zwischen sozialen Schichten

Wir können noch etwas hinzufügen: Es gibt keine Unterschiede zwischen sozialen Schichten. Dies scheint evident, ist es aber durchaus nicht. Es ist ratsam, den Bibeltext mit einigen mesopotamischen Texten zu vergleichen, um festzustellen, dass es zu diesem Thema in der Alten Welt unterschiedliche Meinungen gab. Der deutlichste Text hierzu findet sich in einem Brief an den assyrischen König Asarhaddon:

Ein (freier) Mann ist wie der Schatten [eines] Gottes

Der Sklave ist wie der Schatten eines (freien) Mannes

Aber der König, er ist ähnlich bis hin zum wahren Abbild (*muššulu*) Gottes.⁴

Der Text gebraucht den Begriff „Abbild Gottes“, bezieht ihn jedoch nur auf den König. Darüber hinaus werden im Text drei Klassen von Menschen klar unterschieden: Ganz oben steht der König, dann kommt der freie Mann und schließlich der Sklave. Der Freie ist nicht Gottes Abbild, sondern nur „Schatten“ Gottes, während der Sklave auf einer noch tieferen Stufe angesiedelt ist, denn er ist nur „Schatten“ des freien Mannes. Der Text ist Teil eines Briefes an den König; man bemerkt deutlich das

³ Siehe dazu Phyllis Bird, „Male and Female He Created Them: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation“, HTR 74 (1981) 129–159.

⁴ Siehe Robert Henry Pfeiffer, *State Letters of Assiria* (American Oriental Series 6; New Haven, CT: American Oriental Society, 1935) 234 (no 345); Text zitiert nach David J.A. Clines, „The Image of God in Man“, Tyndale Bulletin 19 (1968) 53-103, 84 [dt. Übers. des Textes von Gisela Seitschek] und Bruce K. Waltke, *Genesis. A Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001) 66.

Bemühen, dem Herrscher zu schmeicheln. Es handelt sich offensichtlich um die Sprache eines Höflings. Dessen ungeachtet vermittelt der Textausschnitt eine in der antiken Welt weitverbreitete Auffassung, v.a. in Mesopotamien, der zufolge nicht alle Menschen gleich seien. In der Tat ist nur der König „Abbild Gottes“. Der Text von Gen 1 ist von diesem Gesichtspunkt aus wesentlich demokratischer als der mesopotamische Text.⁵

3. „Vor dem Gesetz sind alle gleich“

Es wäre möglich, das Thema zu vertiefen, indem man die unzähligen Vorschläge diskutiert, die zur Deutung von Gen 1, 26-27 gemacht wurden. Es scheint mir interessanter, das Forschungsfeld zu erweitern und zu sehen, ob es andere Bibeltexe gibt, die das Ergebnis unserer ersten Untersuchung untermauern können. Um noch konkreter zu werden, wir möchten zeigen, dass es verschiedene Texte gibt – Gesetzestexte und erzählende Partien – die die Auffassung bekräftigen, es gebe in der Bibel eine Tendenz dazu, die grundsätzliche Gleichheit aller Angehörigen des Menschengeschlechtes zu behaupten. Selbstverständlich existieren auch Texte anderer Art. Es ist beispielsweise nicht schwer, Texte zu finden, die eine stark männlich dominierte Geisteshaltung an den Tag legen.⁶ Oder auch Texte, die ohne jeden Schatten eines Zweifels die Überlegenheit Israels über alle anderen Völker behaupten.⁷ Ich sage nur, dass es neben diesen Texten andere gibt, die genau das Gegenteil verlauten lassen. Die Bibel ist ein „mehrstimmiger Gesang“, wie man zu sagen pflegt, und es ist auch auf diesem Gebiet wichtig, die Stimme des „Kontrapunktes“ wahrzunehmen, wenn es mir gestattet ist, mich so auszudrücken. Ich beginne mit dem Lesen einiger Gesetze. Die Welt der Gesetze ist in der Tat eine sehr konkrete Welt, die uns entdecken lässt, was die grundlegenden Werte einer Gesellschaft sind.

Ein erstes Gesetz, das von diesem Standpunkt aus interessant ist, gehört zum sogenannten „Bundesbuch“ (Ex 21-23), das von vielen Exegeten als die älteste

⁵ So die These von Joshua A. Berman, *Created Equal: How the Bible Broke with Ancient Political Thought* (Oxford - New York: Oxford University Press, 2008).

⁶ Zum Beispiel Sir 25,17-35; vgl. auch Spr 21,9.19; 25,24; 27,15.

⁷ Siehe Dt 26,19; 28,1.

Gesetzessammlung Israels angesehen wird.⁸ Das fragliche Gesetz behandelt ein Problem, das zu jener Zeit besonders auf dem Land häufig auftrat. Man sollte nicht vergessen, dass die große Mehrzahl der Bevölkerung sich mit Ackerbau und Viehzucht beschäftigte und nicht in Städten, sondern in kleinen Dörfern auf dem Land lebte. Es handelt sich um Unfälle, die von frei umherstreifenden Stieren verursacht wurden, da es in jener Epoche keine eingezäunten Weiden für das Vieh gab. Das Gesetz wird daher häufig mit dem Titel „Gesetz des Ochsen – oder Stieres –, der auf die Hörner nimmt“ bezeichnet.⁹ Der Text lautet folgendermaßen (Ex 21, 28-32)¹⁰:

Wenn ein Rind einen Mann oder eine Frau so stößt, dass sie sterben, dann soll das Rind mit Steinen beworfen werden. Man darf sein Fleisch nicht essen, der Herr des Rindes aber ist straffrei. Wenn das Rind schon längere Zeit hindurch stößig war und sein Besitzer verwarnt wurde und er hat es doch nicht in Gewahrsam gebracht, der gestoßene Mann aber oder die Frau stirbt, dann soll das Rind gesteinigt werden, und auch der Besitzer sei des Todes. Wird ihm aber ein Sühnegeld auferlegt, dann soll er als Loskaufsgeld für sein Leben so viel zahlen, als ihm auferlegt wird. Wenn ein Sohn oder eine Tochter gestoßen wird, dann soll nach demselben Rechtsgrundsatz an ihnen gehandelt werden. Wenn das Rind aber einen Sklaven oder eine Sklavin stößt, dann hat der Besitzer an seinen Herrn 30 Silberstücke zu bezahlen, das Rind aber werde gesteinigt.

8 Kürzlich sind drei wichtige Untersuchungen über diese Gesetzessammlung erschienen: Cornelis Houtman, *Das Bundesbuch. Ein Kommentar* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui; Leiden: Brill, 1997); John Van Seters, *A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Bernard S. Jackson, *Wisdom-Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1-22:16* (Oxford: Clarendon Press, 2006). Zur These von John Van Seters – er behauptet, das Bundesbuch stamme aus der Zeit nach dem Exil – siehe Bernard M. Levinson, „Is the Covenant Code an Exilic Composition? A Response to John Van Seters“, In *Search of Pre-Exilic Israel* (hrsg. v. John Day) (Edinburgh: T&T Clark, 2004) 272-325. John Van Seters fand jedenfalls wenig Zustimmung.

9 Viele Informationen verdanken wir den Untersuchungen Jacob J. Finkelsteins zu diesem Thema. Gerade dieser Gelehrte zeigt auf, dass das biblische Gesetz erstmals das Konzept der „Person“ enthält, unabhängig von sozialer Schicht, Geschlecht oder Alter. Siehe Jacob J. Finkelstein, „The Goring Ox. Some Historical Perspectives on Deodands, Forfeitures, Wrongful Death, and the Western Notion of Sovereignty“, *Temple Law Quarterly* 46 (1973) 169-290; ders., „The Ox That Gored“, *Transactions of the American Philological Association* 71 (1981) 1-89; sowie die Kommentare von Bernard S. Jackson, „The Goring Ox Again“, *Journal of Juristic Papyrology* 18 (1974) 55-93; ders., „Travels and Travails of the Goring Ox: The Biblical Text in British Sources“, *Studies in Bible and the Ancient Near East Presented to S. E. Loewenstamm* (hrsg. v. Yitzhak Avishur and Jehoshua Blau) (Jerusalem: Rubinstein, 1978) 41-56.

10 Das Alte Testament ist zitiert nach: *Das Alte Testament nach den Grundtexten übers. u. hrsg. von Vinzenz Hamp und Meinrad Stenzel*, Aschaffenburg: Pattloch 1955, 71960.

Wieder ist ein Vergleich mit den mesopotamischen Gesetzen äußerst lehrreich. In den Gesetzen von Eshnunna (Anf. 19. Jh. v. Chr.) behandelt ein Text das gleiche Problem folgendermaßen¹¹:

Wenn ein Ochse einen anderen Ochsen mit den Hörnern gestoßen und dessen Tod verursacht hat, müssen die beiden Besitzer der Ochse den Preis des lebenden und das Gerippe des toten Ochsen teilen. Wenn ein Ochse gewohnt war zu stoßen und (die Ältesten des) Viertels es dem Besitzer gemeldet hatten, jener aber seinen Ochsen nicht bewacht hat, der einen Mann zu Tode gestoßen hat, muss der Besitzer des Ochsen 2/3 Silbermine zahlen. Wenn er einen Sklaven zu Tode gestoßen hat, muss er 15 Silberstücke zahlen.

Im berühmten „Hammurabi-Kodex“ (ca. 1750 v. Chr.) lautet das Gesetz vom „Ochsen, der auf die Hörner nimmt“¹²:

§ 250. Wenn ein Ochse auf der Straße einen Mann zu Tode gestoßen hat, bringt dies keine Anklage mit sich.

§ 251. Wenn der Ochse eines Mannes gewohnt war mit den Hörnern zu stoßen und (die Ältesten des) Viertels dem Besitzer gemeldet hatten, dass er zu stoßen pflegte, dieser ihm aber die Hörner nicht abgeschnitten hatte und seinen Ochsen nicht bewacht hatte, muss er ½ Silbermine zahlen, wenn sein Ochse den Sohn eines Mannes zu Tode gestoßen hat.

§ 252. Wenn (es sich um) den Sklaven des Mannes (handelt), muss er 1/3 Silbermine zahlen.

¹¹ Die Übersetzung der mesopotamischen Texte stammt aus dem Sammelband: L'Antico Testamento e le culture del tempo. Testi scelti. übers. v. Carlo Valentino, hrsg. v. Gianfranco Ravasi (Studi e ricerche bibliche; Roma: Borla, 1990) 521 (Eshnunna) [Dt. Übersetzung des Zitats von Gisela Seitschek].

¹² L'Antico Testamento e le culture del tempo. Testi scelti. übers. v. C. Valentino, hrsg. v. G. Ravasi (Studi e ricerche bibliche; Roma: Borla, 1990), 574 [Dt. Übersetzung des Zitats von Gisela Seitschek].

Wir stellen fest, dass in allen Gesetzen zwei Fälle klar nach dem gleichen Kriterium unterschieden werden: Ob man wusste oder nicht wusste, dass der Ochse die Angewohnheit hatte, jemanden auf die Hörner zu nehmen. Die Strafe unterscheidet sich je nach Fall. Die Gesetze erwähnen auch die soziale Schicht des Opfers. In Mesopotamien spricht man vom Fall eines freien Mannes und eines Sklaven. Hier scheinen bereits die Unterschiede zwischen den mesopotamischen und den biblischen Gesetzen auf. Es gibt zwei wesentliche Unterschiede.

Erstens: Das biblische Gesetz betrachtet mehrere Fälle, nicht nur den des freien Mannes und des Sklaven. Es spricht vom Mann *und von der Frau*, vom Sohn *und von der Tochter*, vom Sklaven *und von der Sklavin*. Das Gesetz spricht also von männlichen und weiblichen Wesen.

Zweitens: Die von der Bibel vorgesehene Strafe hebt grundsätzlich alle Unterschiede auf. Die Strafe ist in allen Fällen die gleiche. Der Ochse – oder der Stier – muss in jedem Fall gesteinigt werden. Dies ist ziemlich überraschend. Warum den Ochsen steinigen? In Mesopotamien ist für den Ochsen keinerlei Strafe vorgesehen. Was ist der Grund? Wir können ihn in einem jüngeren Text finden, am Ende der Sintflut-Erzählung in Gen 9, 5-6.¹³ Gott spricht zu Noah:

Und euer Blut von eurem Leben will ich fordern; von jeglichem Tier will ich es fordern [...]. Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll durch Menschen wiederum vergossen werden. Denn nach seinem Bilde hat Gott ihn gemacht.

In der Welt der Bibel gehört das Blut Gott allein, und er fordert Rechenschaft von demjenigen, der es vergießt. Das Blut eines menschlichen Wesens ist besonders heilig, [eben] weil der Mensch – wie wir gesehen haben – nach Gottes Bild geschaffen ist. Gott verlangt auch von einem Tier Rechenschaft über das Blut, das es vergossen hat. Aus diesem Grund muss der Ochse, der eine Person auf die Hörner genommen und getötet hat – sei es ein Mann oder eine Frau, ein Sohn oder eine

¹³ Vgl. zu diesem Text Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1985) 318-321; Marc Vervenne, „The Blood is the Life and the Life is the Blood: Blood as Symbol of Life and Death in Biblical Tradition (Gen 9,4)“, *Ritual and Sacrifice* (Orientalia Lovaniensia Analecta 55; Leuven 1993) (hrsg. v. Jan Quaegebeur) 451-470.

Tochter, ein Sklave oder eine Sklavin – gesteinigt, das heißt mit dem Tode bestraft werden. Das Leben als solches ist sakrosankt, unabhängig von sozialer Zugehörigkeit oder Geschlecht der jeweiligen Person. Mit anderen Worten betrachtet das biblische Recht in diesem Falle die Person als solche und das Leben als solches. Alles übrige ist sekundär, wie zum Beispiel die sozialen Gegebenheiten, die Tatsache, ob jemand frei oder Sklave, Mann oder Frau, oder sogar ob jemand volljährig oder minderjährig ist. Wir stellen schließlich fest, dass der Text von Gen 9, 5 explizit die Tatsache aufruft, dass die menschliche Person nach dem Bild Gottes geschaffen ist, um die Sakralität des Lebens zu rechtfertigen sowie die Maßnahmen, die man ergreifen muss, um es zu schützen. Dies bedeutet konkret, dass die für einen Mord vorgesehene Strafe – ausgenommen sind Fälle, in denen es sich um unfreiwilligen Mord handelt – immer die Todesstrafe ist.¹⁴

Es bleiben noch einige Probleme bei der Interpretation von Ex 21, 28-32. Es wird von Todesstrafe für den Ochsenbesitzer gesprochen, weil er die Eigenart seines Tieres kannte und nichts tat, um mögliche Unfälle zu vermeiden. Das Gesetz sieht die Todesstrafe vor, die jedoch in Schadensersatz umgewandelt werden kann. Man sieht also, dass die Todesstrafe nicht immer ausgeführt werden muss. Es gibt auch Alternativen. Auch der Fall des Sklaven ist problematisch, weil eine Entschädigung vorgesehen ist. In diesem Fall geht es darum, den Besitzer des Sklaven zu entschädigen, der seine Arbeitskraft verliert. Das Leben des Sklaven (oder der Sklavin) gilt nichtsdestoweniger gleich viel wie das Leben einer freien Person, da der Ochse in jedem Falle gesteinigt werden muss.

Es gibt andere Gesetze im Bundesbuch, die Männer und Frauen, Sklaven und Sklavinnen auf die gleiche Weise behandeln, zum Beispiel Ex 21, 20: „Wenn jemand seinen Sklaven oder seine Sklavin mit dem Stocke so schlägt, daß die Person unter seiner Hand stirbt, so darf das nicht straffrei ausgehen.“ Oder auch 21, 26-27: „Wenn aber jemand seinem Sklaven oder seiner Sklavin ins Auge schlägt und es zerstört, so soll er die Person als Ersatz für das Auge freilassen. Wenn er seinem Sklaven oder seiner Sklavin einen Zahn ausschlägt, soll er ihn als Ersatz für den Zahn freigeben.“

¹⁴ Cf. z. B. Ex 21,12-14; Lv 24,17; Nm 35,9-34; Dt 4,42; 19,1-13; Gs 20,1-9.

Der Schluss, den wir aus dieser kurzen Untersuchung ziehen können, scheint mir klar zu sein: Das Leben als solches ist geheiligt, weil es Gott gehört. Wenn das Leben selbst auf dem Spiele steht, auch dasjenige eines Sklaven oder einer Sklavin, steht die Verteidigung des Lebens über dem Besitzrecht. Im biblischen Recht ist das Recht auf Besitz weniger wichtig als das Recht auf Leben.¹⁵ Der Grund hierfür, der von einigen Texten angeführt wird, ist eben die Tatsache, dass die menschliche Person nach Gottes Ebenbild geschaffen wurde.

4. Die Welt der biblischen Erzählungen

Auch die Erzählungen in der Bibel verdeutlichen dieses Prinzip. Ich möchte dies anhand zweier Erzählungen aufzeigen, die sich stark voneinander unterscheiden. Die erste ist die Geschichte von Sarah und Hagar in Gen 16, 1-16 und die zweite die Erzählung von der Heilung des Aramäers Naamans in 2 Kön 5.

4.1. Sarah und Hagar: Die Revanche der ausländischen Sklavin¹⁶

Der Bericht von Gen 16, 1-16 scheint auf Anhieb für unser Vorhaben nicht sehr nützlich. Der Abschnitt beschreibt, wie Abraham von der Sklavin seiner Frau Sarah einen Sohn bekommt, auf die Initiative und mit dem Einverständnis Sarahs – ein Brauch, der für die Welt der Bibel und den Mittleren Osten im Altertum gut bezeugt

¹⁵ Dies ist von Moshe Greenberg entdeckt worden: Moshe Greenberg, „Some Postulate of Criminal Law“, *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume* (Jerusalem, The Magnes Press - Hebrew University, 1960) 5-28 = *Studies in the Bible and Jewish Thought* (JPS Scholar of Distinction Series; Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1995) 25-41 = Duane L. Christensen (ed.), *A Song of Power and the Power of Song. Essays on the Book of Deuteronomy* (Sources for Biblical and Theological Study 3; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1993) 283-300. Zu den theologischen Argumenten, die Greenberg auflistet, fügt Jackson einige soziologische Aspekte hinzu. Cf. Bernard S. Jackson, „Reflections on Biblical Criminal Law,“ *JJS* 24 (1973) 8-38 = *Essays in Jewish and Comparative Legal History* (Studies in Judaism in Late Antiquity; Leiden: Brill, 1975) 25-63; Moshe Greenberg, „More Reflections on Biblical Criminal Law“, *Studies in the Bible* (hrsg. v. Sara Japhet) (Scripta Hierosolymitana 31; Jerusalem: Magnes Press, 1986) 1-17.

¹⁶ Die Bibliographie ist endlos. Siehe u. a. (außer den Kommentaren) Sean S.E. McEvenue, „A Comparison of Narrative Styles in the Hagar Story“, *Semeia* 3 (1975) 64-80; Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-feminist Readings of Biblical Narratives* (Overtures to Biblical Theology 13; Philadelphia, PA: Fortress, 1984) 9-19; Irmtraud Fischer, *Die Erzeltern Israels: Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36* (BZAW 222; Berlin: de Gruyter, 1994) 259-297; Thomas B. Dozeman, „The Wilderness and Salvation History in the Hagar Story“, *JBL* 117 (1998) 23-43; Thomas Römer, „Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse? Une lecture de Genèse 16“, *ETR* 74 (1999) 161-172; Scott Nikaido, „Hagar and Ishmael as Literary Figures: An Intertextual Study“, *VT* 51,2 (2001) 219-242; Janet E. Tollington, „Abraham and His Wives: Culture and Status“, *Old Testament in Its World* (eds. Robert P. Gordon – Johannes C. de Moor) (OT 52; Leiden: Brill, 2005) 183-199; James Chukwuma Okoye, „Sarah and Hagar: Genesis 16 and 21“, *JSOT* 32,2 (2007) 163-175.

ist.¹⁷ Die Sklavin Hagar behandelt jedoch ihre Herrin verächtlich, nachdem sie schwanger geworden ist, und wird aus diesem Grund von ihr verjagt. Der Sohn von Abraham und Hagar wird Ismael heißen. Nicht er wird der verheißene Sohn sein, sondern Isaak, der Sohn von Abraham und Sarah, der später zur Welt kommen wird (Gen 21, 1-3). Auf den ersten Blick scheint die Erzählung das Gegenteil von dem zu zeigen, was ich beweisen will, weil die freie Frau über die Sklavin triumphiert und die Einheimische die Ausländerin vertreibt.¹⁸ Ist es aber tatsächlich so? Es scheint mir nicht so. Einige Elemente im Text verpflichten uns dazu, den ersten Eindruck, der aufgrund einer oberflächlichen Lektüre des Textes entstanden ist, zu revidieren. Drei Aspekte sind es, die das Gegenteil beweisen.

4.1.1. Hagar: Sklavin oder Person?

Das erste wichtige Moment ist die Begegnung Hagars mit dem Engel des Herrn bei der Quelle in der Wüste. Hagar ist eben von Sarah verjagt worden, die somit Revanche gegen ihre Rivalin erhält. An diesem Punkt der Geschichte hatte der Erzähler mindestens drei Möglichkeiten, die Erzählung fortzusetzen. Erstens hätte er die Freude bzw. Erleichterung Sarahs beschreiben können, oder auch Abrahams Reaktion. Mit anderen Worten, er hätte die Aufmerksamkeit ganz und gar auf die beiden Hauptpersonen, Abraham und Sarah, lenken können. Zweitens hätte er die Erzählung mit wenigen Worten beenden können, indem er die Situation Abrahams und Sarahs einerseits, die der Hagar andererseits zusammenfasste. Drittens hätte er sich dafür entscheiden können, Hagar in die Wüste zu folgen und zu beschreiben, auf welche Weise es ihr gelang zu überleben. Der Erzähler wählt die dritte Lösung. Warum?

Wir können diesbezüglich nur Hypothesen aufstellen. Ein erster Grund ist einfach: Der Erzähler berichtet im allgemeinen die dramatischsten Ereignisse. Sicherlich sind mehr Fragen offen über das Schicksal der Hagar in der Wüste, als über Abraham und

¹⁷ Vgl. Gen 30, 3-4.9-10; zu diesem Brauch und seinen antiken Entsprechungen siehe Albert Kirk Grayson – John Van Seters, „The Childless Wife in Assyria and the Stories of Genesis“, *Or* 44 (1975) 485-486.

¹⁸ Cf. Spr 30,21-23: „Unter dreien bebzt die Erde, bei vierten kann sie nicht bestehen: Bei einem Sklaven, wenn er König wird, und einem Toren, wenn er Brot in Fülle hat, bei einer, die geschieden ist, wenn sie zur Heirat kommt, und einer Magd, wenn sie verdrängt hat ihre Herrin.“ Wir stellen fest, dass der Spruch zugleich männerfreundlich ist und das establishment verteidigt.

Sarah, die ruhig in ihrem Zelt sitzen. Die dramatische Spannung findet sich auf Seiten Hagers, in der Wüste, und nicht im Zelt von Abraham und Sarah.

Aber ein zweiter Grund ist meines Erachtens nicht zu vernachlässigen. Hagers Schicksal interessiert den Verfasser, weil sie die Mutter Ismaels ist, des Vorfahren der Ismaeliten, einer der wichtigsten Gestalten im Abraham-Zyklus (Gen 12-15). Es war also wichtig, von den Umständen seiner Geburt zu sprechen, da diese – wie in vielen anderen Fällen – sein Schicksal erklären.

Dies gestattet mir darauf hinzuweisen, dass es einen dritten Grund gibt, der uns zu unserem Thema zurückführt: Die Hl. Schrift interessiert sich für die Schicksale der Mütter und ihrer Kinder von Anbeginn, und nicht erst für die „Karriere“ der Erwachsenen. In unserem Falle liegt es dem Erzähler am Herzen, das Los einer Mutter kennenzulernen, die Ausländerin und noch dazu Sklavin ist. Gewiss bedeutet dies, dass die Ismaeliten von einer fremdländischen Sklavin abstammen, nicht wie die Israeliten. Dennoch verschmäht der Bericht es nicht, von Sklavinnen zu sprechen und Zeit, viel Zeit in ihrer Gesellschaft zu verbringen.

4.1.2. Hat Hagar einen Namen?

Weitere Elemente unterstützen unsere Hypothese. Zum einen ist es angebracht festzustellen, dass Abraham und Sarah nie das Wort an Hagar richten. Sie erwähnen nie ihren Namen und sprechen untereinander von der „Sklavin“ (Gen 16, 2.5.6). Nur der Erzähler nennt Hagar beim Namen (Gen 16, 1.3.4). Der Engel des Herrn dagegen, eine Figur, die in der Erzählung Gott repräsentiert, richtet zum ersten Mal das Wort an Hagar und ruft sie mit Namen (Gen 16, 8). Hagar ist eine Person, mit allen Rechten, die der Person zukommen. Sie hat schließlich einen Namen und wird bei ihrem Namen genannt.¹⁹ Der Kontrast ist stark, da in der Hierarchie der Gestalten, die in der Erzählung auftreten, der Engel des Herrn sicherlich über Abraham und Sarah steht. Die Meinung, die zählt, ist daher die der göttlichen Gestalt

¹⁹ Claus Westermann, Genesis 12-36 (BK I,2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981) 292, drückt einen ähnlichen Gedanken aus: „Daß der Unbekannte weiß, wer sie ist, deutet an: er ist ein anderer, ein Wissender; daß er sich der Hagar freundlich zuwendet, bewirkt ihre vertrauende Antwort“. Cf. Irmtraud Fischer, Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels (Stuttgart: Kohlhammer, 2006) 31, die mehr Gewicht darauf legt, dass Gott der erste ist, der das Wort an Hagar persönlich richtet. Diese Tatsache wurde vor allem von Autorinnen bemerkt, die ihre Aufmerksamkeit vor allem auf die literarische Qualität der Textstelle lenken.

(gemeint ist der Engel, A.d.Ü.). Mit anderen Worten verpflichtet eben die Haltung des Engels dazu, die Einstellung der Menschen zu überdenken. Diese Mühe muss jedoch der Leser selbst auf sich nehmen, wenn er mit der gegensätzlichen Art und Weise konfrontiert wird, nach der Hagar in den beiden Hauptszenen der Erzählung (Gen 16, 1-7 und 16, 7-14) behandelt wird.²⁰

4.1.3. Die erste Verkündigung und die erste Theophanie der Heilsgeschichte²¹

Noch ein letzter herausragender Aspekt muss im Zusammenhang mit Hagar erwähnt werden. Wir gehen von ihrem Rang in der Erzählung aus. Drei Gründe gibt es, diesen Rang als niedrig einzustufen: erstens ist sie Frau, zweitens Sklavin, drittens Ausländerin, da Ägypterin. Nun zögert die Erzählung nicht, aus Hagar die erste Frau in der ganzen Bibel zu machen, der Gott – in diesem Fall der Engel des Herrn – die Geburt eines Sohnes verkündigt. Gen 16 enthält tatsächlich die erste typische „Verkündigungsszene“ der ganzen Hl. Schrift.²² Die Verse 11-12 sind von diesem Standpunkt aus gesehen die wichtigsten:

Dann setzte der Engel des Herrn fort: „Siehe, Du hast empfangen und wirst einen Sohn gebären. Ismael sollst du ihn heißen; denn ‚der Herr hat dein Elend erhört‘. Ein Wildeselmensch wird er²³; seine Hand wird gegen jedermann und jedermanns Hand gegen ihn sein. Von all seinen Brüdern abgewandt wird er wohnen.“

20 Der Leser neigt dazu, am meisten mit der Figur zu sympathisieren, die die größte Aufmerksamkeit in der Erzählung erfährt, vor allem wenn in der Bibel eine Persönlichkeit Objekt der göttlichen Aufmerksamkeit wird. Cf. Jean Louis Ska, „Our Fathers Have Told Us“. Introduction to the Analysis of Biblical Narratives (SubBib 13; Rome: Biblical Institute Press, 1990, 22000) 91. Über ein ähnliches Verfahren in der Literatur siehe Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1970, 21983) 242-266. Eine moralisch fragwürdige Figur wird sympathisch, weil der Leser viel Zeit in ihrer Gesellschaft verbringt.

21 Zur Verkündigung einer Geburt vgl. Robert W. Neff, „The Birth and Election of Isaac in the Priestly Tradition“, BR 15 (1970) 5-18; Edgar W. Conrad, „The Annunciation of Birth and the Birth of the Messiah“, CBQ 47 (1985) 656-663; Juan Loza, „Los anuncios anticipados de nacimiento en el Antiguo Testamento“, IV Simposio Bíblico Español (Valencia – Granada: Fundación Bíblica Española, 1993) 133-143.

22 „Anders als die Erzeltern akzeptiert Gott die Frau in ihrem Handeln!“ (Irmtraud Fischer, *Erzeltern*, 285).

23 Die Bezeichnung „Wildeselmensch“ bzw. „Halbesel“ wird häufig im Sinne von „ein wilder Mann“ gedeutet. Der Kontext muss jedoch positiv sein, wie z. B. Shimon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (London – New York: T&T Clark, 1982, 2004) 207 hervorhebt: „This is usually taken to mean ‘a wild man’, but the angel, whose object was to comfort and encourage Hagar, clearly meant something different, namely, that the son would be a free man, independent like the nomadic tribes of the desert, not a slave like his mother.“ Dieselbe Meinung vertritt Hermann Gunkel, *Genesis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 31910, 81969) 189: „[...] dieser unbändige Ismael ist ein würdiger Sohn seiner trotzigen Mutter, die sich nicht ins Joch hat fügen wollen, und die das Leben in Sicherheit von sich warf, weil es ein Leben in Demütigung gewesen war.“

Es handelt sich um den zentralen Teil der Verkündigungsszene. Die Prophezeiung besteht aus drei Elementen. Zuerst wird von der Empfängnis, der Geburt und dem Namen des künftigen Sohnes gesprochen. Sodann wird der Name erklärt. Zum dritten wird das Schicksal des Sohnes beschrieben, der zur Welt kommen wird. Wir finden die drei Elemente in unserem Text wieder: (1) „Du hast empfangen und wirst einen Sohn gebären. Ismael sollst du ihn heißen“; (2) „denn der Herr hat dein Elend erhört“; (3) die Beschreibung Ismaels als „Wildeselmensch“ und einsamer Kämpfer. Von diesen drei Elementen ist das zweite das wichtigste. Der Name Ismael bedeutet nämlich übersetzt „Gott erhört“. In unserer Erzählung ist diese Bedeutung auf den besonderen Fall der Hagar angewandt. Zugleich stellen wir fest, dass Hagar sich in ihrer Bedrängnis an Gott gewandt hat – was die Erzählung an sich nicht berichtet – und dass Gott Mitleid mit der ägyptischen Sklavin Sarahs gehabt hat. Gott erhört also auch die stummen Gebete von Frauen, Sklavinnen und Ausländerinnen. Hagar hatte es nicht nötig, ihre Bedrängnis in Worte zu fassen, sondern diese Bedrängnis war selbst ein Schrei zu Gott.

Der Gott von Gen 16 ist daher ein Gott, der auf die Situation aller Menschen achtet, auch derjenigen, die zu den weniger geachteten Gesellschaftsschichten gehören. Dieser Gott sieht ihre Bedrängnis und „erhört“, wenn gewisse Situationen zum Himmel schreien, um dann die Gerechtigkeit zu ihren Gunsten wiederherzustellen – zumindest soweit dies möglich ist.

Die Erzählung bestätigt zum letzten Mal den Rang Hagars als Person, denn in den Schlussversen der Begegnung in der Wüste gibt Hagar dem Brunnen, wo ihr der Engel des Herrn erschienen ist, einen Namen und erinnert so daran, dass sie das Privileg einer Vision Gottes gehabt hat. Der Text von Gen 16, 13-14 ist sehr schwierig, ja sogar unverständlich, da die Schreiber ihn im Nachhinein überarbeitet haben. Der Grund ist einfach: Sie konnten es nicht zulassen, dass Hagar, die ägyptische Sklavin, „Gott gesehen“ haben soll. Dennoch scheint genau dies der Fall gewesen zu sein. Die Erzählung erkennt Hagar den Rang der Person zu, wenn Gott ihr trotz ihrer benachteiligten Lage erscheint.²⁴.

²⁴ Fischer, Erzeltern, 286; Gottesstreiterinnen, 33. Nach Tribble, Texts of Terror, 18, ist Hagar sogar eine echte „Theologin“.

4.1.4. Schlussfolgerung

Es ist klar geworden, denke ich, dass die biblische Erzählung nicht zögert, den Rang der Person auch solchen Individuen zuzuerkennen, die nach der herrschenden Meinung als „niedrig“ gelten. In unserem konkreten Fall zögert sie auch nicht, von diesem Standpunkt aus die Vorfahren des Volkes Israel selbst, nämlich Abraham und Sarah, zu korrigieren.

4. 2. Der Aramäer Naaman: „Man soll niemals die Hilfe eines Niedrigeren gering achten“ (2 Kön 5)²⁵

Der Bericht aus 2 Kön 5 von der Heilung des Aramäers Naamans liefert ein weiteres Beispiel für eine biblische Erzählung, die zeigt, dass die Menschenwürde nicht Sache der sozialen Stellung ist.

4. 2. 1. Ein unkonventioneller Beginn

Die Erzählung beginnt mit folgenden Worten: „Naaman, der Feldherr des Aramäerkönigs, war bei seinem Herrn geschätzt und angesehen; denn durch ihn hatte der Herr den Aramäern den Sieg verliehen. Der Mann war ein großer Kriegsheld, jedoch aussätzig“ (2 Kön 5, 1).²⁶ Diese Einleitung stellt einen starken Gegensatz her, der im Originaltext sogar noch stärker wirkt als in der Übersetzung. Der Satz zählt alle Ehrentitel der fraglichen Person, des Aramäers Naaman, in voller Länge auf: er ist ein großer Offizier des aramäischen Heeres, von seinem König hochgeschätzt und siegreich in vielen Feldzügen. Ein erfolgreicher Mann also, und auch als solcher anerkannt. Letztendlich war er ein „Edelmann“ – so könnte man den

²⁵ Eine kurze Bibliographie: Norbert Clemens Baumgart, Gott, Prophet und Israel. Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naamanerzählung und ihrer Gehasiepisode (2 Kön 5) (Erfurter Theologische Studien 68; Leipzig: Benno Verlag, 1994); W. Alan Smith, „Naaman and Elisha: Healing, Wholeness, and the Task of Religious Education“, *Religious Education* 89,2 (1994) 205-219; Lai Ling Elizabeth Ngan, „2 Kings 5“, *Review and Expositor* 94,4 (1997) 589-597; Milka Ventura Avanzinelli, „La guarigione di Na'aman“, *La figura del medico* (1998) 45-53; Walter Brueggemann, „A Brief Moment for a One-person Remnant (2 Kings 5:2-3)“, *Biblical Theology Bulletin* 31,2 (2001) 53-59; Jean Kyoung Kim, „Reading and Retelling Naaman's Story (2 Kings 5)“, *JSOT* 30,1 (2005) 49-61; Laura M. Zucconi, „Aramean Skin Care: A New Perspective on Naaman's Leprosy“, *Sacred History, Sacred Literature* (2008) 169-177; Karin Schöpflin, „Naaman: seine Heilung und Bekehrung im Alten und im Neuen Testament“, *BN* 141 (2009) 35-56.

²⁶ Der Aussatz scheint allerdings keine sehr schweren Konsequenzen zu haben. Er hindert Naaman nicht daran, umherzugehen, den König zu sehen und mit seiner ganzen Dienerschaft ins Ausland zu reisen. So stellt auch Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Literary Biblical Series; Bloomington, IN: Indiana University Press, 1985), S. 343 fest: „[Naaman] emerges as an admirable foreigner and his malady is a piece of fortunate misfortune“.

Ausdruck wiedergeben, der im Italienischen mit „un uomo forte e coraggioso“ („ein starker und tapferer Mann“), im Deutschen dagegen mit „ein großer Kriegsheld“ übersetzt wird. Der hebräische Ausdruck verweist auf die Mitglieder der Aristokratie oder der gesellschaftlichen Oberschicht, die einstigen „Ritter“. Doch schließt der hebräische Text unvorhergesehen mit dem Wort „aussätzig“. Die wörtliche Übersetzung des Satzendes könnte also tatsächlich lauten: „Er war ein aussätziger Edelmann.“ Das letzte Wort des Satzes kommt völlig unerwartet und verkehrt alles vorher Gesagte ins Gegenteil. Es nützen ihm weder Erfolg noch Wertschätzung noch seine Siege: all diese Vorzüge werden durch die Krankheit null und nichtig.

Der zweite Satz der Erzählung führt nun auf die Lösung des Problems hin: „Nun waren die Aramäer in Streifzügen ausgezogen und hatten aus dem Land Israel ein junges Mädchen gefangen. Es kam in den Dienst der Frau, die dem Naaman gehörte“ (2 Kön 5, 2). Der Leser kann natürlich nicht erraten, wie das Problem gelöst werden wird. Er kann sich nur fragen, welche Rolle das hebräische Mädchen spielen wird, das in Diensten der Ehefrau Naamans des Aramäers steht. Wie wir sehen werden, wird sie es sein, die den Schlüssel zur Heilung liefern wird.

Die Erzählung stellt nun einen weiteren starken Kontrast her. Einerseits haben wir mit Naaman eine Persönlichkeit, die in der damaligen Gesellschaft ganz oben steht; ist er doch ein Edelmann und dem König eng verbunden. Darüber hinaus gehört er einer Nation von großem Prestige an, nämlich Syrien, das mit Israel in Konflikt stand und in bewaffneten Zusammenstößen häufig die Oberhand hatte, wie aus dem Erzählzusammenhang der ersten Kapitel des zweiten Buches der Könige ersichtlich wird. Syrien war also sozusagen die große Macht des Augenblicks in jenem Teil der Welt.

Auf der anderen Seite finden wir ein hebräisches Mädchen, das Sklavin bei der Frau des siegreichen Generals ist. Sie steht in der Tat auf der niedrigsten Stufe der gesellschaftlichen Leiter jener Zeit: sie ist eine Frau, sie ist minderjährig, sie ist Ausländerin und obendrein Sklavin. Die Erzählung zeigt jedoch, dass die Lösung des Problems von eben dieser Person kommt, die von niederem, vielmehr von niedrigstem Rang ist. Wir erleben hier also eine völlige Umkehrung des damals

üblichen Hierarchiegefüges, dessen Welt die ersten Adressaten des Berichtes angehören. Die Erzählung von 2 Kön 5 ist in gewisser Weise „revolutionär“.²⁷

Das namenlose hebräische Mädchen macht seiner Herrin im folgenden Vers einen Vorschlag: „Es sprach zu seiner Herrin: ‚Wäre doch mein Gebieter beim Propheten von Samaria! Der könnte ihn von seinem Aussatz freimachen.‘“ (2 Kön 5, 3).

Die Sklavin sagt nur dies, dann verschwindet sie von der Bühne, nachdem sie zum letzten Mal in 2 Kön 5, 4 im Laufe eines Gespräches zwischen Naaman und seinem Herrscher erwähnt worden ist. Die Erzählung hält ihren Namen nicht fest und interessiert sich nicht weiter für sie. Es wird auch nie deutlich, ob ihr Herr bzw. ihre Herrin sich dafür erkenntlich gezeigt haben, dass sie den richtigen Vorschlag für die Heilung gemacht hatte.²⁸ Ihre Aufgabe in der Geschichte war es nur, die Richtung anzuzeigen, die es einzuschlagen galt. Tatsächlich bestand sie darin, einen Namen zu erwähnen, nämlich den eines Propheten aus Samaria. Ohne sie wäre Naaman jedoch weiterhin aussätzig geblieben, und wir hätten nicht die Erzählung von 2 Kön 5 gehabt.

Andere Züge der Erzählung weisen in die gleiche Richtung, um zu zeigen, dass die herkömmlichen Wege, welche die etablierten Hierarchien respektieren, nicht immer die besten sind. Auch Personen niederen Ranges „zählen“, und sie zählen ebensoviel wie die anderen, bisweilen sogar mehr. Ich erwähne nur zwei dieser Momente.

4. 2. 2. Diplomatische Wege und andere²⁹

Naaman, von seiner Frau benachrichtigt – der Text suggeriert dies, sagt es aber nicht ausdrücklich – begibt sich zu seinem Herrscher, um die Erlaubnis für eine Reise nach Israel einzuholen.³⁰ Die Reise verläuft selbstverständlich auf diplomatischem Wege. Daher schreibt der aramäische König einen Brief an den König Israels bezüglich

27 Siehe vor allem Kim, „Reading and Retelling“, 52-53, der Gerhard von Rad, „Naaman, eine kritische Nacherzählung“, Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament (Hrsg. Odil-Hannes Steck) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974) S. 53-64, S. 54-55 und Walter Brueggemann, „A Brief Moment for a One-Person Remnant“, BTB 31 (2001). S. 53-59 zitiert.

28 In diesem Falle gilt die Regel von Hermann Gunkel, Genesis (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 31910, 81969) XXXVII: „Selbstverständlich ist für antikes Empfinden, daß man sich bei Sklaven nicht lange aufhält.“

29 Siehe Baumgart, Gott, Prophet und Israel, 157-166.

30 In diesem Fall hört die Herrin auf ihre Sklavin und der Ehemann auf seine Frau. Erneut werden die Hierarchien der damaligen Zeit umgekehrt.

seines kranken Generals. Ein König wendet sich an einen Gleichgestellten, das heißt an einen anderen König. Was normal erscheint, stellt sich in diesem konkreten Fall aber als grober Fehler heraus. Der Brief, der das Tor zum samaritanischen Reich öffnen sollte, läuft stattdessen Gefahr, einen diplomatischen Zwischenfall heraufzubeschwören. Der samaritanische König weiß überhaupt nicht, wie er reagieren soll, als er gebeten wird, Naaman vom Aussatz zu heilen (2 Kön 5, 7). Nur das zufällige Dazwischentreten von Elisäus erlaubt es, aus dieser Sackgasse herauszukommen (2 Kön 5, 8). All dies zeigt, dass die Mächtigen dieser Welt nicht die Lösungen für alle Probleme besitzen. Ein siegreicher General kann auch ein Aussätziger sein, und ein König erweist sich als unfähig, ein Problem wie das des Naaman zu lösen. Die Mächtigen dieser Welt sind nicht allmächtig.

4. 2. 3. Der General und seine Bediensteten³¹

Der gleiche Gedanke taucht in leicht abgewandelter Form in der Heilungsszene wieder auf. Naaman selbst erhält eine Botschaft, als er bei Elisäus ankommt. Der Prophet fordert ihn auf, zum Jordan zu gehen und siebenmal zu baden. Der aramäische General gerät daraufhin in Zorn – und dies aus guten Gründen, könnte man sagen (2 Kön 5, 11-12). Denn zunächst einmal lässt sich der Prophet nicht einmal dazu herab, aus dem Haus zu treten, um ihn zu begrüßen oder das Wort an ihn zu richten. Zweitens fragt er [Naaman] sich, was der Jordan den anderen Flüssen voraus habe. Wenn er sich waschen soll, warum nicht zuhause? War es wirklich notwendig, diese lange Reise zu unternehmen?

Die Erzählung ist damit erneut in eine Sackgasse gelangt. Nur das Eingreifen von Naamans Dienern rettet die Situation. Es sind „niedrigere“ Personen in der damaligen sozialen Rangordnung, die das Problem lösen: „Da traten seine Diener heran und redeten ihm zu: Sie sprachen: ‚Wenn der Prophet etwas Schweres von Dir verlangt hätte, würdest du es nicht ausführen? Wieviel mehr also, da er doch zu dir sagte: Wasche dich und werde rein?‘“ (2 Kön 5, 13). Die Diener versuchen, ihren von der

³¹ Kim, „Reading and Retelling“, 54-55 hebt auch die Bedeutung des Bediensteten bzw. des Boten von Elisäus hervor, der dem aramäischen General die Worte des Propheten übermittelt (2 Kön 5, 10). Vgl. auch Baumgart, Gott, Prophet und Israel, 166-167, der diesem Abschnitt den passenden Titel „Die Klugheit und die Erhellung der Knechte“ gibt.

Hierarchie her Vorgesetzten zu überreden. Daher gebrauchen sie keinen Imperativ und geben keine Befehle. Es gebührt ihnen zu gehorchen, nicht zu befehlen. Der Hauptmann von Karphanaum, der Jesus bittet, seinen Knecht zu heilen, findet in dieser Frage klare Worte: „Auch ich muß Befehlen gehorchen, und ich habe selber Soldaten unter mir; sage ich nun zu einem: Geh!, so geht er, und zu einem anderen: Komm!, so kommt er, und zu meinem Diener: Tu das!, so tut er es.“ (Mt 8, 9). Die Diener Naamans geben sich also damit zufrieden, ihrem Befehlshaber rhetorische Fragen zu stellen, die dieser nur mit „Ja“ beantworten kann. Naaman beruhigt sich, ist nicht beleidigt, sondern hört statt dessen auf seine Bediensteten. Er geht zum Jordan, wäscht sich und ist geheilt (2 Kön 5, 14).

Der General Naaman gibt in dieser Szene selbst keine Befehle und gehorcht auch nicht dem Befehl eines Vorgesetzten. Er hört nur auf den Ratschlag seiner Untergebenen, genau wie er zu Beginn der Geschichte den Rat einer ausländischen Sklavin angenommen hatte, den ihm seine Frau weitergegeben hatte. Seine Heilung kommt nach diesem Schema zustande: Der Mann hört auf die Frau, der Edelmann auf die Sklavin, der in der Hierarchie Höherstehende hört auf die Niedriggestellten.

Schlussfolgerung

Es wäre schwierig gewesen, die Wertschätzung von Personen niederen Ranges in der Alten Welt noch deutlicher aufzuzeigen. Wir können in der Tat die theologische Botschaft, die in der Erzählung enthalten ist, mit diesen wenigen Worten zusammenfassen: Der Gott von 2 Kön 5 überbringt seine Botschaft von Rettung und Heil an die Großen dieser Welt durch die Vermittlung der „Niedrigen der Erde“. Kann man noch leugnen, dass in diesen Erzählungen vor Gott alle gleich sind und dass alle Werkzeuge in seinem Heilsplan sein können? Diese biblischen Geschichten zeigen uns ebenso wie die Gesetze, die wir untersucht haben, dass vor dem Gott der Bibel alle sozialen Unterschiede verschwinden, weil alle die gleiche Würde besitzen – nämlich eben diejenige, die in Gen 1 mit den Begriffen „Bild und Abbild Gottes“ umschrieben wird.