

Wilhelm Schwendemann¹

War Noah ein frommer Mann?

Einige Bemerkungen zur biblischen Noahgeschichte,
zu entsprechenden Kommentaren von Elie Wiesel und Raschi

1 Einleitung

In der ersten Einleitung (Gen 6,5-8; V 9 bereits die zweite Einleitung) zur biblischen Noahgeschichte (Gen 6-9) kann man in der neuen Luther-Übersetzung (= Lut 2017)² Folgendes lesen:

*(Gen 6,5) Als aber der HERR sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar,
(6) da reute es den HERRN, dass er die Menschen gemacht hatte auf Erden, und es bekümmerte ihn in seinem Herzen,
(7) und er sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Erde, vom Menschen an bis hin zum Vieh und bis zum Gewürm und bis zu den Vögeln unter dem Himmel; denn es reut mich, dass ich sie gemacht habe.
(8) Aber Noah fand Gnade vor dem HERRN.
(9) Dies ist die Geschichte von Noahs Geschlecht. Noah war ein frommer Mann und ohne Tadel zu seinen Zeiten; er wandelte mit Gott.*

Die Geschichte von der Sintflut ist auch für den modernen Menschen schwer verdaulich, provoziert sie doch ein Gottesbild, das sich querlegt und verstört. Die biblische Erzählung mutet uns eine als grausam empfundene Geschichte zu und konfrontiert uns mit unseren eigenen Gewaltstellungen und Gewaltphantasien. Daran wird deutlich, es kommt darauf an, in welchem Kontext bestimmte Bibelstellen gelesen werden, und es gibt keinen objektiven Kontext, in dem man

die Bibel sozusagen ohne Voreinstellung liest. Die biblischen Autoren und Autorinnen, aber auch die Rezipierenden stellten sich in ihren Erfahrungen mit Gott die Frage, wo Gott zu finden sei oder noch spezieller, in welchem Ereignis wir es mit welcher Seite Gottes zu tun haben. In unserem weichgespülten Denken, das gänzlich unbeleckt von den Erfahrungen biblischer Autor_innenschaft ist, haben wir uns angewöhnt, Gott stets auf ein nach unseren Maßstäben liebliches Verhalten festzulegen oder noch schlimmer, einen neutestamentlichen Gott der Liebe gegen einen *rächenden, strafenden, richtenden* Gott des Ersten Testaments auszuspielen. Wer mit dieser hermeneutischen Brille an Bibeltexte herangeht, verrät den Text, verrät die Autoren und Autorinnen und verrät sich selbst, weil dann Bibeltexte nur vernutzt werden zur eigenen ideologischen Rechtfertigung.

Mit welchem Gott haben wir es in biblischen Texten zu tun? »Ist es ein Gott, der grausam zuschaut, der ins Leben ruft, um es zu zerstören, sei es aus kalter Gleichgültigkeit, sei es aus heißer Lust am Leiden? Dann schon lieber das gottlose kalte Universum mit seiner diesbezüglich absichtslosen Evolution. Und wenn er liebt, liebt er dann nur ein wenig, liebt er dann nur unter ganz bestimmten Bedingungen, gewissermaßen, wenn wir brav sind? Jedes Wenn-Dann kann die Einbruchstelle von Gewalt werden, wenn die Bedingungen und ihre Erfüllungen erzwungen sind.«³

Wenn wir beispielsweise das Ende der Sintflutgeschichte lesen, wenn Gott seinen Regenbogen spannt und sein Versprechen für die Zukunft abgibt, dass es hinfort keine Sintflut mehr geben werde, unterstellen wir gern, dass Gott etwas über seine Geschöpfe dazugelernt habe, nämlich dass

1 Dr. Wilhelm Schwendemann ist Professor für Theologie, Religionspädagogik und Schulpädagogik an der Evangelischen Hochschule Freiburg.
2 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland; Deutsche Bibelgesellschaft (2017): Lutherbibel revidiert. Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung (mit Apokryphen; Jubiläumsausgabe: 500 Jahre Reformation; mit Sonderseiten zu Martin Luthers Wirken als Reformator und Bibelübersetzer), Stuttgart.

3 Fuchs, Ottmar (2011): »Alles ist zu unserer Belehrung geschrieben« (Röm 15,4) – auch die biblischen Gewalttexte? in: Bibel und Kirche 3, S. 129–137, hier S. 129.

4 Gen 9, 11 Ich will meinen Bund mit euch aufrichten: Nie wieder soll alles Fleisch vom Wasser der Sintflut ausgerottet werden, und nie wieder soll eine Sintflut kommen, um die Erde zu verderben. Oder 8, 21: 21 Und der HERR roch den beschwichtigenden Duft, und der HERR sprach bei sich selbst:

Gewalt- und Vernichtungsanwendung beim Menschen keine Lernprozesse auslösen und dass Gott eben das gelernt habe (Gen 9,11).⁴ Und was soll dann noch die Notiz vom frommen Noah in der Luther-Übersetzung? Heißt hier Frömmigkeit widerspruchslose Akzeptanz eines grausamen Bildes der Gottheit?

Im Folgenden will ich versuchen, ein wenig Klarheit in die oben genannte Stelle zu bekommen, um im Gespräch mit *Raschi* und Elie Wiesel einen weiten Blick auf die Geschichte Noahs innerhalb der Sintflutgeschichte zu erhalten.

2 Noah in der Bibel

In der Noahgeschichte fallen zwei Einleitungen auf: Gen 6,5-8 und danach die Einleitung durch eine *Toledot*, ein Geschlechtsregister (6,9).⁵ *Seebass* übersetzt: Dies ist Noahs Geschichte. Noah war ein loyaler Mann, verlässlich war er in seinen

Generationen geworden. Mit Gott hatte Noah sein Leben geführt.⁶ Nach der Flut existiert also eine neue Menschheit, die Sintflutgeschichte ist also keine Vernichtungsgeschichte, sondern stellt den Beginn einer Ursprungsgeschichte dar, was eben auch durch den Begriff *Toledot* (Gen 6,9) belegt wird.⁷ Diese Genealogien sind in der *Genesis* immer dann als Gliederungsmerkmal durch den Stoff der *Genesis* zu finden, wenn die gute Schöpfung Gottes existenziell bedroht ist und Gott von sich aus einen Neuanfang bzw. eine Lösung finden muss. Auch *Benno Jacob*⁸ lässt mit Gen 6,9 eine neue Geschichte beginnen⁹ (bis 9,29), so wäre Gen 6,5-8 eine Art Schlusswort des Vorangegangenen oder eine Übergangsgeschichte.¹⁰ Die Sintflutgeschichte besteht demnach aus zwei Geschichten:¹¹

A 6,5-8 und 8,20-22.

B 6,9 und 9,1-7.

Gen 6,5-8 und 9,1-7 legen den Rahmen fest; das Flutgeschehen lässt sich nach Gen 6,9 als Geschichte Noahs verstehen, wobei Gen 6,6-8 eine Art Kontrastgeschichte darstellt. In Gen 6,9 tritt der für die ganze Menschheit stellvertretend Gerechtete der Bosheit der Menschen in Gen 6,5-8 gegenüber: *Noah*.¹²

Die Flutgeschichte stellt in Folge dann so etwas wie eine Rettungsgeschichte dar. Die Sintflutgeschichte selbst, also die Vernichtung, ist stumm erzählt und macht schon in der hebräischen Wortwahl deutlich, dass es hier um ein tödliches Schweigen geht. Die Flut ist ein stummes, sprachloses Geschehen, das absolute Beziehungslosigkeit symbolisiert.¹³ Dagegen ist die Rettungsgeschichte als dialogisches und beziehungsreiches Geschehen

Nie werde ich wieder die Erde verachten um des Menschen willen. Denn das Trachten des Menschenherzens ist böse von Jugend an. Und nie werde ich wieder schlagen, was da lebt, wie ich getan habe. Jes 54,9.

- 5 Als Oberbegriff kann ›genealogische Information‹ dienen. Zu einer genealogischen Information gehören zwei Glieder, also Vater bzw. Mutter sowie Sohn bzw. Tochter und ein Indikator für die genealogische Beziehung. Diese Glieder können lexematisch bzw. als Name oder pronominal ausgedrückt sein. Ein Indikator für die genealogische Beziehung zwischen den Gliedern kann z.B. eine Verbform von *jäläd* »gebären/zeugen« sein oder die nominalen Begriffe Vater, Mutter, Sohn, Tochter. Auch *töl döt* »Geschlechterfolge« (EÜ) ist als ein solcher Indikator zu werten.« Aus: Hieke, Thomas (2007): Art. Genealogie (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de) [Zugriffsdatum: 10.04.2017], 1.1. – In der *Toledot Noahs* wird einerseits die Schöpfung weitererzählt, andererseits auf das Schicksal der Kinder Noahs nach der Sintflut aufmerksam gemacht (Vgl. Gen 10,1 und Gen 11,10).
- 6 Vgl. Seebass, Horst (1996): Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn, S. 200.
- 7 Vgl. Ebd. S. 201.
- 8 Jacob, Benno (2000): Das Buch Genesis, Stuttgart, S. 183.
- 9 Vgl. Seebass (1996): Urgeschichte, S. 205.
- 10 Die klassische Einteilung der Geschichte in eine J- und P-Version ist übersichtlich bei Westermann, S. 532–535, dargestellt: Westermann, Claus; Herrmann, Siegfried (Hg.) (1976): Genesis: Teilbd.1. Genesis 1–11, Neukirchen-Vluyn.
- 11 Westermann bezeichnet den Aufbau der Sintflutgeschichte aus einem konzentrischen Kreis bestehend: »Die Erzählung hat die Struktur eines Kreises: Sie geht aus von dem Entschluss Gottes, die Menschheit zu vernichten, und kommt zum Ziel in dem Entschluß Gottes, die Menschheit von nun an zu bewahren, nicht mehr zu vernichten.« Westermann (1976),

Genesis, S. 528. Die beiden Entschlüsse der Gottheit sind als so etwas wie Zeitmarken vor und nach der Flut zu verstehen und letztlich zielen sie auch auf die moralische Grundstruktur des Menschen: Westermann (1976): Genesis, S. 529; Seebass (1996): Genesis Urgeschichte, S. 205.

- 12 Vgl. Seebass (1996): Urgeschichte, S. 206; Jacob (2000): Das Buch Genesis, S. 197.
- 13 Vgl. Westermann (1976): Genesis, S. 530.

erzählt, weil im WORT Gottes Leben zu finden ist.¹⁴ Das letzte Wort hat Gott, der einen unauflöselichen Bund zum Bestand der Schöpfung beschließt. Das Beziehungslose wird knapp erzählt im Kontrast zur Schilderung der Rettung: »Die Fluterzählung gehört wie die Schöpfungserzählung zu den fundamentalen Kulturgütern der Menschheit. Sie ist ein für die gesamte Menschheit grundlegender Ausdruck des In-der-Welt-Seins des Menschen, der die Gefährdung der Menschenwelt und zugleich ihr Gehaltensein aussagt.«¹⁵

In Gen 6,5-8¹⁶ wird geschildert, wie viel unendlich Schlechtes von Menschen geplant und in die Tat umgesetzt wird; nach Gottes Urteil überwiegen Tyrannei, Gewalt, Neid, Konkurrenz, Abwesenheit von Frieden. Aber um eines *frommen* Menschen¹⁷ willen rettet Gott die Menschheit, die so eine neue Zukunft bekommt. Gottes Welt ist der Gegenentwurf zu *chamas*¹⁸ (vgl. Mi 6,8).

In Gen 6,18 geschieht mit *Noah* mehr als nur seine Rettung: »Der gerettete Mensch« ist der neue Mensch, der mit Gott lebt.¹⁹ »Gott gebietet, und die ihm zugehörigen Menschen tun genau das Gebotene.«²⁰

Die Übersetzung in *Luther 2017* muss also dahingehend korrigiert werden: Es geht gar nicht um Frömmigkeit, sondern um eine dem Willen Gottes entsprechende gerechte Praxis. Im *masoretischen* Text wird *Noah* auch als *zadiq isch*, als gerechter Mann, bezeichnet. Das, woran die Gerechtigkeit *Noahs* gemessen wird, findet man in V 11. Dort steht im Luthertext, dass die Menschheit *verderbt* gewesen sei. Im hebräischen Text findet sich dann der oben erwähnte Begriff *chamas* = *Ḥamas*. *Ḥamas*²¹ wird als *Gewalt*- oder *Gräueltat* übersetzt, der Begriff selbst kommt hauptsächlich

in Prophetentexten vor, in der Gen 4x, und steht meist im Singular.²² Eine noch präzisere Übersetzung würde *chamas/Ḥamas* als *gruppenbezogene menschenfeindliche Gräueltat* übersetzen.²³ Hierzu gehören beispielsweise Vergewaltigungen als Kriegsgräuel usw. Die Dimension von Gerechtigkeit mit diesen Gegenbegriffen wird überdeutlich. In der prophetischen Sprache ist *Ḥamas* Miss-handlung, Verheerung (z.B. in Jes 60,18; Jer 6,7; 20,8; Ez 45,9; Am 3,10; Hab 1,3; 2,17).

Chamas/Ḥamas kennzeichnet also das Wesen der Tat, wobei zwischen religiösem und profanem Gebrauch nicht unterschieden werden kann. Es geht dabei immer um die Verletzung einer von Gott gesetzten Ordnung.²⁴ Der Begriff selbst gehört in die Rechtssphäre und meint dort die Untat, »die dinglich als Last auf dem Land liegt und seine wie seiner Bewohner Gottesverhältnis stört, so daß jeder, der davon weiß, als Kläger vor der Rechtsgemeinde auftreten muß, um die Folgen abzuwenden ...«.²⁵

In Gen 6,11-13 ist das Land voll von *Ḥamas*, sodass für alle Bewohner Strafe und Zerstörung folgen. Inhalt ist immer das Blutvergießen,²⁶ Sittlichkeitsverbrechen, die nach Lev 18,28; 20, 12 das Land verunreinigen, was im antiken biblischen Denken als selbsttätige Tatsphäre gilt! *Ḥamas* ist Verletzung der Pflicht gegen den Nächsten, Einschränkung seines Lebensrechtes²⁷ und »umschließt den ganzen Umfang unsozialen Verhaltens ... im Gegensatz zu Recht und Gerechtigkeit ...«.²⁸ *Noah* ist in diesem Verständnis ein *Zadiq*,

14 Vgl. Ebd. S. 530ff.

15 Seebass (1996): Urgeschichte, S. 207.; vgl. Westermann (1976): Genesis, S. 531.

16 Vgl. Seebass (1996): Urgeschichte, S. 208.

17 Vgl. Ebd. S. 209.

18 Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (THWAT) (2004): Band I, Artikel Chamas von H.J. Stoebe, Sp. 583–587, hier Sp. 584.

19 Vgl. Seebass (1996): Urgeschichte, S. 212.; vgl. Westermann (1976): Genesis, S. 570.

20 Seebass (1996): Urgeschichte, S. 213.

21 THWAT, Band I, Sp. 583.

22 Ebd. Sp. 584.

23 Vgl. Groß et al. (2012): Von der Ungleichwertigkeit zur Ungleichheit..., in: www.bpb.de/apuz/130404/von-der-ungleichwertigkeit-zur-ungleichheit-gruppenbezogene-menschenfeindlichkeit?p=all.

Der Begriff gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit ist ein sozialwissenschaftlicher Begriff, der zwar rassistische Einstellungen kennzeichnet, eignet sich aber m.E. trotzdem, weil die mit *chamas* beschriebene Praxis aus dieser Einstellung resultiert.

24 Vgl. von Rad, Gerhard (1969–1975): Theologie des Alten Testaments, Band I, S. 170.

also gerecht, gemeinschaftstreu, loyal gegen Gott und den Nächsten. Das bedeutet, dass er gegen wahrnehmbares Unrecht, gegen Gewalttat auftritt und Gräueltaten im Tor anzeigt, also mit dem Rechtsprechen in der Torgerichtsbarkeit öffentlich macht.

Gen 7,23a gibt den Höhepunkt. Darauf folgt Gen 8,1: Gott gedachte *Noahs* – Gott ist der verlässliche Partner. Schließlich wird die Episode mit der Taube erzählt (8, 8-12)²⁹ – sie ist genauso lang wie die eigentliche Fluterzählung. Die Flutgeschichte ist von *Noahs* Rettung her nach vorne in die Zukunft erzählt:³⁰ Gottes »Recht bleibt unbestritten.«

Staunenswert bleibt jedoch auch, dass Gott sich offensichtlich zur Rettung der Menschheit bzw. des Menschen entschließt.³¹ Die klassische Quellenscheidung³² der literarischen Quellen nimmt die Widersprüche und Dubletten ernst und auf und führt über in zwei eigenständige Fluterzählungen. Die Geschichten lassen sich gliedern in:³³

- Verfall der Menschheit
- Vernichtungsbeschluss
- Ankündigung der Flut
- Befehl, in die Arche zu gehen
- Mitnahme von Tieren
- Anlass zum Verlassen der Arche
- Nie wieder Flut

Im Unterschied zum *babylonischen Gilgamesch*-Epos³⁴ handelt Gott in der biblischen Geschichte rational in Bezug auf den Erhalt der Humanität der Menschen³⁵ und zielt nicht auf den Erhalt des Menschen, damit dieser den Göttern diene (Gott schließt in J Gen 7,16b hinter *Noah*

die Arche zu). Gottes Kennzeichen ist seine Beziehungsfähigkeit trotz seiner Souveränität. Die Katastrophe hat nicht das letzte Wort.³⁶ Die Zukunft gehört Menschen wie *Noah*,³⁷ der mitten in der Menschheit Gottes Zeuge sein soll. Gott rettet³⁸ *Noah* nicht, weil dieser ein *Zadiq* ist, sondern weil die Zukunft nur Menschen wie *Noah* gehört.

3 Elie Wiesels Deutung der Noah-Erzählung

Elie Wiesel reißt in der Betrachtung der Noahgeschichte zuerst einmal einen Problemhorizont auf und verweist darauf, dass die biblische Sintflutgeschichte zuerst einmal eine fiktive Geschichte ist. Wenn, wie oben angedeutet, die Sintflutgeschichte letztlich als eine mythologische Erzählung, die die Rettungstat Gottes fokussiert, zu verstehen ist und keinen historischen Reflex auf den ersten Blick enthält, lässt Wiesel die Frage zu, was denn das Ziel der Geschichte sei bzw. was den genauen Wahrheitswert dieser Geschichte ausmache.

Auch Wiesel ist von der Geschichte schockiert und sieht diese Erzählung mit panischer Angst: »Das Schicksal der Menschheit steht auf dem Spiel. Ihre Rettung hängt an einem seidenen Faden. Gott hat alle Dinge erfunden, alle Lebewesen erschaffen, auch den Menschen, und nun ist Er im Begriff, sie alle zu vernichten – mit einem Schlag.«³⁹ Auch Wiesel liest wie die beiden christlichen Kommentatoren der Geschichte (*Claus Westermann* und *Horst Seebass*) die Sintfluterzählung vom Ende her und erschrickt: »Es schien, als hätte Gott sich entschlossen, eine seltsame Legende zu erzählen – eine Legende, in der sich Epilog und Prolog die Hände reichen und nichts mehr zwischen ihnen liegt.«⁴⁰ Also weder *sof* noch

25 THWAT, Band I, Sp. 585.

26 Ebd. Sp. 586.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Vgl. Jacob (2009): Das Buch Genesis, S. 221.

30 Vgl. Seebass (1996): Urgeschichte, S. 221.

31 Vgl. Ebd.

32 Vgl. Ebd. S. 228.

33 Vgl. Ebd. S. 229.

34 Siehe den Exkurs bei Westermann (1976): Genesis, S. 536 – 545.

35 Vgl. Seebass (1996): Urgeschichte, S. 234.

36 Vgl. Ebd. S. 235.

37 Vgl. Ebd. S. 239.

38 Vgl. Ebd. S. 241.

39 Vgl. Wiesel, Elie (1994): Noah oder ein neuer Anfang. Biblische Porträts, Freiburg, S. 9.

40 Wiesel (1994): Noah oder ein neuer Anfang, S. 9.

sijun; ketz kol bassar: brutale Beendigung des Lebens.⁴¹ Wird hier dem grausamen Gott das Wort geredet? Setzt Gott auf Gewalt eine Gegengewalt? »Das Schicksal der Menschheit steht auf dem Spiel.«⁴² Gott entschließt sich zur Vernichtung!

Gott wird geschildert, als wäre er von seinem Lieblingsgeschöpf verraten, obwohl doch die Freiheit zur Missgestaltung der Schöpfung im Schöpfungsakt mitgegeben war – Gott scheint in der Erzählung ein desillusioniertes Wesen zu sein, der selbst nicht mehr auf die Umkehr und Reue des Menschen hoffen kann: »Der Text behauptet es. Gott hatte den Plan, die Erde auszulöschen, weil sie rettungslos verloren war. Ihre Verdorbenheit war total ... Die Gesellschaft war verdorben, der Mensch verabscheuungswürdig und das Leben vergiftet.«⁴³

Demgegenüber stellt Wiesel die Gestalt *Noahs*, der die Ausnahme darstellt. *Noah* ist in der Perspektive Wiesels fast so etwas wie ein Prototyp des neuen Menschen, der bei Gott und deshalb bei sich selbst ist. Gleichzeitig ist *Noah* zwar der Gerechte seiner Generationen, aber er wirkt doch merkwürdig ambivalent, weil er eben genau auch diesen Generationen des ambivalenten und wankelmütigen Menschen zugehörig bleibt: »Die Bibel enthüllt mit schmerzlicher und überraschender Klarheit, daß, in jener Zeit, das menschliche Dilemma nur Gottes kosmische Traurigkeit widerspiegelte.«⁴⁴ Der und die Lesende wird zum Zeugen der Wahrheit des Textes, weil sich die eigene existenzielle Wahrheit in der Geschichte *Noahs* wiederfinden lässt oder die heutigen Menschen sich selbst darin spiegeln: »Darum lesen wir die Episode mit einem seltsamen Gefühl der Zeugenschaft, die sich nicht auf die Vergangenheit, son-

dern auf die Zukunft bezieht – eine Zukunft, unwiderruflich wie das Leben. Und der Tod.«⁴⁵

Wiesel argumentiert psychologisch – wir wissen den Grund für Gottes Strafaktion nicht, weil er so überwältigend wäre. Der biblische Text zielt auf die grundsätzliche menschliche Fehlbarkeit und Verfehlungen im Kontext sozialer Beziehungen.⁴⁶ Mit *Westermann* und *Seebass* würde ich jedoch noch mehr auf die Introspektive des Rezipierenden achten, der in der Auseinandersetzung mit dem Text so etwas wie eine Selbsterfahrung machen würde, was gegen Wiesel erklärte, warum *Noah* in dem Drama nicht die Initiative ergreift. Wiesel charakterisiert alle Protagonisten der Erzählung, einschließlich *Noah*, als ambivalent:⁴⁷ »Wir werden sehen, daß die Guten weniger gut sind als wir sie – oder sie sich – einschätzen. Und daß die Frevler nicht so schlecht sind, wie man glaubt.«⁴⁸ Aber Gott fasst einen radikalen Entschluss, denn er ist enttäuscht und traurig.⁴⁹ *Noah* gewinnt »Wohlgefallen« in den Augen des Herrn! *Noah* ist der Sohn von *Lamech*, Enkel des *Methusalem*. Aber *Noah* ist tatsächlich als Mensch das, was die anderen nicht sind.⁵⁰

»Verdorbenheit« ist auch das Schlüsselwort der Geschichte für Wiesel, von der letzten Endes auch *Noah* selbst zumindest berührt wird, weil er bezüglich der Rettung der Menschheit inaktiv scheint: »Als *Noah* am Ende die Arche verließ und der Tragweite und des Ausmaßes der weltweiten Verwüstung gewahr wurde, wandte er sich an Gott und fragte: Herr des Universums, wir nennen Dich *Rachum*, den Gnädigen, den Gütigen, den Mitleidenden – wo ist Deine Gnade, Deine Güte, Dein Mitleid? Doch Gott wies ihn in seine Schranken: Du bist nichts als ein dummer Vieh-

41 Ebd.

42 Ebd. S. 10.

43 Ebd.

44 Ebd. S. 13.

45 Ebd. S. 11.

46 Vgl. Ebd. S. 17.

47 Vgl. Ebd. S. 12.

48 Ebd. S. 13.

49 Vgl. Ebd. S. 14.

50 Vgl. Ebd. S. 16.

hirt, sagte der Allmächtige. Jetzt, jetzt erst stellst du mir diese Frage? Warum hast du deinen Mund nicht vorher aufgetan? Wirklich, *Noah*, ich hatte dir ins Gesicht gesagt: »*Ki otka raiti zaddik lefanai*«, das heißt, daß ich dich für einen *Zaddik*, einen Gerechten halte – was glaubtest du, warum ich dir das gesagt hatte? Doch nur aus einem Grund: um dich auf deine Mission aufmerksam zu machen, dich zu zwingen, für die Menschen einzutreten.«⁵¹

An dieser Sequenz wird Wiesels leidenschaftliches Eintreten für die Rettung der gesamten Menschheit deutlich und auch, was es bedeutet, ein Gerechter zu sein. Die Gerechtigkeit *Noahs* ist zuallererst ein Eintreten für die Opfer, für die Schwachen, Mitgefühl zeigen und leben, Wärme ausstrahlen und Großmut üben. Am Ende der Sintflutgeschichte ist *Noah* nur noch ein Mensch, der seine Attribute »gerecht« und »makellos« (*tamin*) verloren hat.⁵² Jemand, der sich mit den Verhältnissen arrangiert, kann für Wiesel kein Gerechter mehr sein. Trotzdem bleibt *Noah* aber für Wiesel der Zeuge der Gerechtigkeit Gottes und damit Mahner: »Er war ein Mensch, der wußte, dass er zur Freiheit verdammt war, nachdem er ans Ende der Nacht gelangte. Als er die äußerste Verzweiflung erreichte, fühlte er sich zur Hoffnung verpflichtet.«⁵³ *Noah* ist für Wiesel wichtig, damit wir uns erinnern, immer wieder.⁵⁴

4 *Raschi*, der Kommentator⁵⁵

Unter dem Akronym *Raschi* sind die Anfangsbuchstaben eines Namens zusammengefasst. Gemeint ist mit *Raschi Rabbi Schelomo Jizchaqi* (andere Schreibweise: *Salomo ben Isaak*), der ca.



Guillaume de Paris: »*Postillae maiores totius anni cum glossis et quaestionibus*«, Lyon 1539, aus: Elie Wiesel: »*Raschi. Ein Portrait*«

1040/41 im französischen Troyes geboren worden ist und als der berühmteste jüdische Bibel- und *Talmud*-Kommentator des nordeuropäisch-jüdischen Mittelalters gilt. Elie Wiesel kommt in seinen Schriften immer wieder auf diesen Gelehrten zurück, weil er sich von Kindheit an mit dessen Kommentaren und Reflexionen befasst hat: »Warum Raschi?« ... »Seit meiner Kindheit begleitet er mich mit seinen einleuchtenden Erklärungen und seiner Liebenswürdigkeit. Seit meinen ersten Bibelstunden im Cheder wende ich mich an ihn, um den Sinn eines Verses oder eines dunklen

⁵¹ Ebd. S. 22.

⁵² Vgl. Ebd. S. 23.

⁵³ Ebd. S. 31.

⁵⁴ Vgl. Ebd. S. 32.

⁵⁵ Zum Lebenslauf und Werk vergleiche den äußerst lesenswerten Artikel über Raschi von Liss, Hanna (2009), in: Das Wissenschaftliche Bibelllexikon im Internet (www.wiblex.de) [Zugriffsdatum: 10.04.2017].

Ausdrucks zu verstehen.«⁵⁶ *Raschi* machte sich mit etwa 20 Jahren ins südliche Rheinland auf, um an den berühmten jüdischen Akademien Mainz und Worms bei den bekanntesten jüdischen Schriftgelehrten zu lernen; 1070 kehrte er dann ins französische Troyes zurück, war Gemeindeführer, betrieb Weinbau und Landwirtschaft und gründete in Troyes ein eigenes Lehrhaus, das weit über Frankreich hinaus berühmt wurde. *Raschi* starb am 20.7.1105 nach christlicher Zeitrechnung in Troyes.⁵⁷

Raschi verfasste eine Vielzahl an Kommentaren zu Bibel- und Talmudstellen und war auch als Rabbiner und Rechtsgelehrter eine gefragte Persönlichkeit seiner Zeit. Erhalten sind von ihm eine Reihe von *rabbinischen* Rechtsentscheidungen, in denen er sich als umfassend gebildeter und zugleich weiser Berater zeigt. Berühmt geworden sind ebenfalls sein Kommentar zur *Torah* (*Perusch Ha-Tora*) und seine Glossen zu fast allen Traktaten des *Babylonischen Talmuds*. Der *Torah*-Kommentar ist ein äußerst gründliches Werk der literarischen Analyse des hebräischen Textes, die sich durch Stichwortassoziationen, lexikalische Zusammenfassungen und vor allem durch die Kontextanalyse des jeweiligen Textes auszeichnet. *Raschi* verbindet den Literalsinn des Textes mit der jüdisch-talmudischen Tradition und den traditionellen jüdischen Überlieferungen des Textes. *Hanna Liss* kann schreiben: »*Raschi* gestaltet also ein erweitertes Lehrprogramm: Die von ihm getroffene Auswahl an *Midrasch*-Texten wird in einer Weise präsentiert, die dem Schüler die Relationierung von Bibel und Traditionsliteratur ermöglicht. Damit geht es um die Frage nach der Auslegung auf der Basis *rabbinischer auctoritas* und ihrer Rela-

tion zur eigenen *ratio*. *Raschi* bewegt sich damit ganz im Schema der mittelalterlichen lateinischen Kompilatoren: In der Kollektion und Neuzusammenstellung (*compilatio*) liegt das innovative Moment des *Perusch ha-Tora*.«⁵⁸

Auch für *Raschi* war *Noah* zuerst ein Gerechter und ein Sittenreiner.⁵⁹ Wenn sein Zeitalter ein Zeitalter von Gerechten gewesen wäre, wäre *Noah* nach *Raschis* Ansicht noch viel gerechter als die Gerechtesten gewesen, aber einen Vergleich mit *Abraham* lässt *Raschi* nicht zu, weil *Abraham* von sich aus auf Gott vertraute und von sich aus »wandelte ... in seiner Frömmigkeit.«⁶⁰ *Raschi* spielt dann in seiner Kommentierung mit der Vergangenheit und der Zukunft *Noahs*, denn auch für ihn ist der Ausdruck »war verdorben« (V11) zuerst eine Bezeichnung sittlicher Entartung und Götzendienst.⁶¹ Für *Raschi* ist dieser gesellschaftliche Zustand einem »Sterben in der Welt vergleichbar.«⁶²

Gen 6,17 ist – ähnlich wie bei Elie Wiesel – für *Raschi* Aufruf zur Erinnerung bzw. Erinnerung an den Psalm 8, der Herrlichkeit Gottes und der relativen Größe des Menschen zu gedenken:

(4) *Wenn ich sehe die Himmel, deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast:*

(5) *was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?*

(6) *Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott, mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt.*

(7) *Du hast ihn zum Herrn gemacht über deiner Hände Werk, alles hast du unter seine Füße getan...«⁶³*

56 Wiesel, Elie (2015): *Raschi. Ein Portrait* (Rashi – ébauche de portrait, Paris 2008); aus dem französischen Original übersetzt, mit Quellenangaben, Erläuterungen und einem Nachwort versehen von Daniel Krochmalnik, Freiburg, S. 10.
57 Vgl. Liss, Hanna (2009): Artikel *Raschi*.

58 Ebd.

59 So übersetzt Bamberger, Selig (2012): *Die Fünf Bücher der Tora mit Raschi-Kommentar und Haftarat Berechit*, Basel, S. 98.

60 Ebd.

61 Vgl. Ebd. S. 99. »Die Erde war von Gewalttat erfüllt.«

62 Ebd. S. 101.

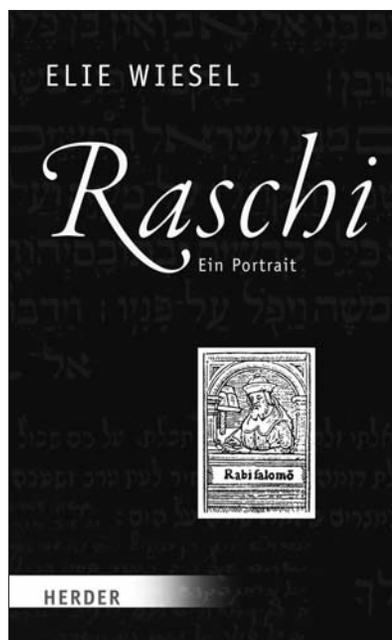
63 Psalm 8 nach Luther: Luther, Martin (2016): *Die Bibel*.

Raschi nimmt aber noch in seiner Darstellung der Sintflutgeschichte die Dimension der Reinheit bzw. Unreinheit auf und vermutet, dass *Noah* bereits die *Torah* gelesen habe!⁶⁴ Gleichzeitig erinnert sich Gott in Gen 8,1 an *Noah*: »Da gedachte Gott des *Noahs* und aller Tiere und alles Viehes, welche mit ihm in der Arche waren, und es führte Gott einen Wind über die Erde, da stillten sich die Wasser.«⁶⁵

Der Ausdruck »da gedachte Gott« ist für *Raschi* Eigenschaft des Rechts, das in Gott in dessen Erbarmen übergehe; auch die Bosheit des Bösen wird durch das Erbarmen Gottes gewandelt, auch der Böse wird durch den Hauch der Tröstung Gottes grundsätzlich gewandelt.

5 Ein kleines Fazit

Alle Kommentator_innen lesen die Sintflutgeschichte von ihrem Ende her, von der Rettung *Noahs* und der gesamten Menschheit und von der unverbrüchlichen Treue Gottes, die er dem Menschen trotz dessen Hang zu sittlicher Verrohung hält. Die beiden christlichen Kommentatoren legen den Wert auf das befreiende WORT Gottes, das dem Menschen immer zuerst Evangelium bedeutet und ihn aus seiner Sünde befreit. Ein Weg des Menschen zurück zu Gott ist verschlossen, d.h. der Mensch kann sich nicht selbst aus seiner Sündhaftigkeit und seiner ohnmächtigen Verstrickung in die Sünde befreien und rechtfertigen. Deutlich liegt der Fokus der beiden alttestamentlichen Bibelwissenschaftler auf der anthropologischen Tiefendimension der Sintflutgeschichte. *Noah*, obwohl gerecht, wird eher zur moralischen Legende und zum moralischen Vorbild.



Anders das leidenschaftliche Plädoyer Wiesels, der die Gerechtigkeit *Noahs* hervorhebt, die sich aber im zivilcouragierten Vorgehen gegen soziale Gräueltaten bewähren muss. In der biblischen Geschichte entspricht das Schweigen *Noahs* über den Untergang der Menschheit und der Welt dem tödlichen Schweigen der Sintflut selbst, und *Noah* verliert entlang der Geschichte zuerst sein Gerechtsein und später seine Sittlichkeit, wie Wiesel eindrucksvoll mit seiner *Talmud*-Erzählung zum Vorwurf Gottes an *Noah* belegt. Der Kampf für Humanität und das sich Nichtabfindenkönnen mit einem Unrechtssystem ist für Wiesel das wichtigste Zeugnis der Noahgeschichte, wobei wir im Untergang von Sittlichkeit und Menschlichkeit gerade an diese in menschenrechtspädagogischer Sicht erinnert werden.

⁶⁴ Vgl. Bamberger (2012): Die Fünf Bücher der Tora, S. 110.

⁶⁵ Ebd. S. 115.

Für *Raschi* und *Benno Jacob* liegt der Schwerpunkt ihrer Auslegung in der Relativität der Gerechtigkeit *Noahs* im Vergleich zu möglicherweise noch gerechteren Personen, die aber niemals die Position *Abrahams* einnehmen können, der für die beiden jüdischen Kommentatoren geradezu das Vorbild an Initiative darstellt. Beiden ist zudem wichtig, dass Gott am Ende auch der Noahgeschichte sich stärker als die Gewaltregime der Menschen erweist und letztlich die ganze Welt in seiner Hand und der Menschheit die Treue hält, was in den mittelalterlichen Wellen des Antijudaismus und des primären Antisemitismus ab dem 1. Kreuzzug 1095 für die jüdische Bevölkerung vor allem in Frankreich und Deutschland überlebenswichtig geworden ist.

Wie kann man ein Meer pflügen? Diese Frage stellt sich angesichts des Monumentalwerkes von *Benno Jacob* (1862–1945), der als Rabbiner in Göttingen und Dortmund lebte und seinen *Exodus*-Kommentar noch 1934/35 in Deutschland begann, 1940 beendete und bis 1943/44 im Londoner Exil überarbeitete. *Jacob* verfasste 1934 noch einen *Genesis*-Kommentar, der in Berlin beim Schocken Verlag erschienen ist und (2000/2001) ebenfalls vom Calwer Verlag in Stuttgart wiederum als kritische Werk-Ausgabe herausgegeben wurde. *Jacobs* Kommentierung der beiden biblischen Bücher zeichnet sich durch eine präzise philologische Sorgfalt aus, so dass der Rezipient/die Rezipientin der Kommentare immer wieder neue Entdeckungen machen und mit dem WORT GOTTES kommunizieren kann.

So bewahrheitet sich in der Lektüre das geflügelte Wort: »Die *Torah* ist nie zu Ende geforscht«,

was für diesen Kommentar zweifellos stimmt, denn sich »satt lesen« ist nahezu unmöglich. Wer den *Genesis*-Kommentar anfängt zu lesen, kommt nicht mehr los. In *Jacobs* Kommentaren kommen dabei nicht so sehr die Ergebnisse oder Schlussfolgerungen der christlich-exegetischen Tradition in den Blick, die *Jacob* entweder brillant widerlegt oder sarkastisch der Nichtigkeit preisgibt, sondern die oft zu beklagende antijüdische Haltung seiner christlichen Fachkollegen in der Bibelwissenschaft. Aber in seiner Kritik schlummert der Impuls für den heutigen Dialog zwischen jüdischen und christlichen Bibelleser_innen die Aufforderung, sich auf die *Hebräische Bibel* mit ihrem Anspruch und Zuspruch, aber auch mit ihrer ethischen Verpflichtung einzulassen und die Welt, auch die Welt des Glaubens an den Einen, mit anderen Augen zu sehen.

Für *Jacob* sind nicht die historisch-kritischen Rekonstruktionen und die Fragen nach der Quellenscheidung (literarische Quellen und Quellenscheidung des *Pentateuchs*) sind bis zum heutigen Tag ein heiß umstrittenes Thema in der alttestamentlichen Wissenschaft) ausschlaggebend, sondern die religiös-sinnhaften und lehrreichen Aspekte der *Torah*. So kann er z.B. sagen: »Es gibt für den Auszug aus Ägypten nur einen Beweis, das ist der *Seder*-Abend, die *Pessachhaggada* mit der davor sitzenden jüdischen Familie.«

Weil *Jacob* seinen Kommentar zuerst einmal für jüdische Leserinnen und Leser geschrieben hat, öffnet sich für christliche eine andere Dimension, öffnet sich ein anderer Zugang zur Wahrheit des Wortes, das zu vernehmen, zu hören, zu tun Christinnen und Christen gleichermaßen aufgetragen ist.