

Ist Gott käuflich?

Eine Spurensuche

Norbert Reck

„He, Heilige Jungfrau!“ ruft er, „du weißt doch, dass meine Frau, die Marulja, dir jeden Samstagabend Öl bringt und deine Lämpchen anzündet. Seit drei Tagen und drei Nächten windet sie sich in Schmerzen und fleht dich um Hilfe an. Hörst du sie nicht? Ich glaube wirklich, dass du taub geworden bist. [...] Wärest du nicht die Gottesmutter, so könntest du was mit diesem Knüppel erleben!“

Nikos Kazantzakis

Kein Tag ohne Nachrichten über Korruption. Seit ich dabei bin, etwas darüber zu schreiben, fällt es mir noch stärker ins Auge: Korruptionsfälle sind fast so etwas wie das Grundrauschen unserer Zivilisation geworden; kein Land, keine Weltgegend scheint davon ausgenommen. Korruption zerfrisst zentrale Bereiche unseres Lebens, lässt rechtliche Strukturen ins Leere laufen, zerstört die Demokratie und unsere Beziehungen zu anderen Menschen. Steuert sie auch unser Verhalten gegenüber Gott?

Mit Blick auf Kazantzakis' Roman *Alexis Sorbas* wird man sagen können: Die zitierte Szene¹ mag in ihrer grotesken Überzeichnung eine Ausnahme darstellen, aber ihr Kern trifft eine verbreitete Praxis. Die Versuche von Menschen, Gott und die Heiligen durch Gaben, Gebete, Rituale oder Gelübde zu einem gewünschten Eingreifen zu bewegen, sich von ihnen Schutz und Hilfe zu erwirken, sind im Christentum weit verbreitet – auch heute. *Do ut des* („Ich gebe, damit du gibst“) hieß dieses Prinzip in der römischen Antike; und bevor es zu einem allgemeinen Rechtsprinzip wurde (*quid pro quo*, Leistung gegen Gegenleistung), besagte es, dass man von den Göttern etwas Konkretes erwartete, wenn man ihnen Opfer brachte. Solche Erwartungen sind in den allermeisten Religionen – von den prähistorischen Anfängen bis in unsere Gegenwart hinein – anzutreffen.² Und sie haben einen gewichtigen Anteil an dem, was gemeinhin unter Religion verstanden wurde und noch immer wird.

„Ich gebe, damit du gibst“: So haben es die Menschen gelernt, so wurde es ihnen vom frommen Brauchtum vermittelt – sie meinen es nicht böse. Und doch kann man dieses Verhalten als eine Art von Korruption bestimmen oder, genauer, als einen Korruptionsversuch: Man nähert sich einer machtvollen Institution und versucht, sie mit Geschenken, Leistungen oder Versprechen zu bewegen, den eigenen Wünschen gemäß zu handeln. Nicht um Recht oder legitime Ansprüche geht es dabei, sondern um besondere „Gnaden“, die mit besonderen Gaben erkaufte werden sollen. Die Bittsteller und Bittstellerinnen kommen als Untertanen, die Gebenden fungieren als Herrscher, und die miteinander getätigte Transaktion

definiert das Verhältnis beider zueinander als eines der Über- und Unterordnung, der Machtfülle und Unterwerfung.

Das wirft Fragen auf. Vor allem: Ist solche „Praxis des Glaubens“ ein Auswuchs, der mit dem „eigentlichen“ Christentum nichts zu tun hat? Oder ist sie doch ein quasi integraler Teil der christlichen Religion? Des Weiteren: Sind grundsätzlich alle Opfergaben, Spenden und frommen Taten, wie die Reformatoren glaubten, Versuche, Gott zu bestechen, und also verwerflich?³ Stammen sie aus einer Opferpraxis, die insgesamt abzulehnen wäre? Und schließlich: Gibt es einen Ausweg aus der Selbsterniedrigung, in die man sich begibt, wenn man eine heilige Macht mittels Gaben um etwas anfleht? Muss man der Heiligen Jungfrau Gewalt mit dem Knüttel androhen, um seinen Stolz, seine Würde zu verteidigen?

Auf der Suche nach Antworten beschränke ich mich im Folgenden auf einige grundlegende Anhaltspunkte hierzu in der Bibel. Nicht umfassend, nicht systematisch, eher fragend und meditierend, ohne den Ausgangspunkt in meiner eigenen Zeit aus den Augen zu verlieren.

Opfer oder Manipulation?

In der Bibel hat der Diskurs über die Manipulierbarkeit Gottes markante Spuren hinterlassen. Er steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Opferpraxis, und es war in diesem Zusammenhang für Israel offenbar von höchster Wichtigkeit, die Vorstellung auszuschließen, das Opfern von Fleisch, Brot, Früchten und Getränken sei notwendig, um eine Gottheit mit ausreichend Nahrung zu versorgen und sich auf diese Weise ihres Wohlwollens zu versichern. Eine solche Praxis war in der benachbarten babylonischen Religion gängig, und sie mag auch in früheren Epochen in der Geschichte Israels durchaus eine Rolle gespielt haben.⁴ Dagegen wendet nun der Dichter von Psalm 50 ein, dass niemand Gott etwas schenken könne, weil ohnehin die Erde und alles, was in ihr ist, Gott gehöre. Gott könne sich selbst bedienen, wenn „er“⁵ es denn nötig hätte. Und so lässt der Psalmist Gott sprechen:

*„Höre, mein Volk, ich rede. Israel, ich klage dich an, ich, der ich dein Gott bin.
Nicht wegen deiner Opfer rüg ich dich, deine Brandopfer sind mir immer vor Augen.
Doch nehme ich von dir Stiere nicht an noch Böcke aus deinen Hürden.
Denn mir gehört alles Getier des Waldes, das Wild auf den Bergen zu Tausenden.
Ich kenne alle Vögel des Himmels, was sich regt auf dem Feld, ist mein Eigen.
Hätte ich Hunger, ich brauchte es dir nicht zu sagen, denn mein ist die Welt und was sie erfüllt.“*
(Ps 50,7-12)

Hier geht es ausdrücklich nicht um eine Kritik der Opferpraxis schlechthin, sondern um die Zurückweisung der irrigen „Meinung, Gott habe Opfer nötig und sei damit zufriedenzustellen“⁶. Gott stellt klar, dass er nicht im mindesten auf die

Opfer Israels angewiesen ist, sofern sie als „Warenlieferung“ verstanden werden. Gott *braucht* kein Fleisch aus der Viehhaltung der Menschen. Das Volk Israel wird dabei direkt angesprochen, und so darf man davon ausgehen, dass die erwähnten Vorstellungen nicht alleine bei den Babyloniern festzustellen waren, sondern immer wieder auch in Israel selbst. Offenbar schien es gelegentlich notwendig, den Rückfall in eigentlich überwundene Praktiken zu kritisieren und an das ganz andere Niveau der israelitischen Opfertheologie zu erinnern:

*„Bring Gott als Opfer deinen Dank und erfülle dem Höchsten deine Gelübde!
Rufe mich an am Tag der Not; dann rette ich dich und du wirst mich ehren.“*
(Ps 50,14-15)

Das Dankopfer – und das nicht nur als innerlicher Dank, sondern als konkrete Opferfeier – wird hier als Gegenkonzept zur kritisierten warenförmigen Praxis angeführt: Es ist öffentliche Bezeugung von Dankbarkeit für Gottes Wohlwollen, Hilfe und Schutz; frohe Erinnerung an den geschlossenen Bund mit Gott und Erneuerung dieses Bundes (V. 5). Gott will nicht Waren, sondern die Bindung seiner Menschen an ihn. Das zeigt sich noch deutlicher in der Zusage, dass Gott diejenigen retten wird, die sich in ihrer Not an ihn wenden. Das gilt ganz kategorisch, ohne dass dafür Vorleistungen erbracht werden müssten; Gott möchte lediglich in Ehren gehalten werden für das, was er den Menschen Gutes tut.

Im Buch Exodus, in einer Anweisung für die Abhaltung von Opfern in Israel, die in ihrer Bedeutung „kaum zu überschätzen“⁷ ist, lässt sich etwas von der Theologie dahinter entdecken, auch wenn die Passage zunächst anmutet wie eine rein auf die kultische Praxis zielende Vorschrift:

„Du sollst mir einen Altar aus Erde errichten und darauf deine Schafe, Ziegen und Rinder als Brandopfer und Heilopfer schlachten. An jedem Ort, an dem ich meinem Namen ein Gedächtnis stifte, will ich zu dir kommen und dich segnen.“ (Ex 20,21)

Hinter diesen Worten steckt die bedeutungsvolle Aussage, „dass das Kommen Gottes nicht auf eine mythische Vergangenheit begrenzt ist, so wie sie etwa in den ersten Kapiteln der Genesis geschildert wird“, sondern „dass Gott jedes Mal und immer kommt, wenn und wo ein Opfer ihm dargebracht wird“⁸. Die Opferhandlung ist ein Akt der Besinnung auf Gott, ein Akt der „Hinanhebung alles Irdischen zu Gott“⁹, wie der bis heute für die jüdische Orthodoxie maßgebliche Rabbiner Samson Raphael Hirsch (1808–1888) formulierte, und dieser Akt veranlasst Gott dazu, zu seinen Leuten zu kommen.

Zugleich aber macht der Text klar, dass es nicht das Ritual des Opfers ist, das Gott sozusagen herbeizwingt, sondern dass es Gottes freier Wille ist, zu denen zu kommen, die sich seiner im Rahmen eines feierlichen Opfers erinnern. Gott gehorcht keinen magischen Riten, und er lässt sich nicht kaufen. Dass ihm geopfert wird, hat sogar eine völlig entgegengesetzte Bedeutung. Weder braucht Gott ein solches Opfer, noch ist hier zu erkennen, dass die Menschen ein Tier

brauchen, das sie symbolisch anstelle eines Menschen schlachten, um untereinander Frieden halten zu können. Die in diesem Text erwähnten Tiere weisen auf etwas anderes hin: „Die Tiere, die Gott als Opfer dargebracht werden – Schafe, Ziegen, Rinder – sind einfach die Haupterzeugnisse der Viehzucht, die bei solch außergewöhnlichen Gelegenheiten wie Festen [...] oder dem Kommen eines Gastes [...] geschlachtet und für ein Festmahl zubereitet werden.“¹⁰ Mit anderen Worten: Die Opferfeier, die in Israel maßgeblich sein soll, hat die Form eines Gastmahls. Das Fleisch wird Gott nicht im rohen Zustand vorgelegt; das Opfertier wird vielmehr gehäutet, zerlegt und gesalzen: Es wird zubereitet. Das Opfer ist keine Unterwerfung unter einen fordernden Gott, sondern beabsichtigt, „Gott einzuladen und damit ihn zu ehren“¹¹. Und Gott kommt als Bundesgenosse, als Freund, um seine Menschen zu segnen, nicht als höhere Macht, die gnädig gestimmt werden müsste. Der Zielpunkt des Opfers ist der Segen Gottes, den Gott aber aus freiem Willen schenkt.

In Bezug auf die eingangs gestellten Fragen kann zunächst zweierlei festgestellt werden:

1. Es wird in Israel wahrgenommen, dass manche glauben, Gott mit Opfergaben überzeugen zu müssen, sich ihnen gnädig zuzuwenden. Diese Vorstellung wird aber entschieden zurückgewiesen, sie kommt in Israel wie in anderen Religionen vor, doch sie ist *kein* integraler Bestandteil des Glaubens an den Gott des Exodus – sie widerspricht diesem Glauben.

2. Dennoch soll es Opfer geben in Israel, aber eben nicht als Versuch, Gott zu manipulieren; ein Opfer soll vielmehr eine Dankfeier sein, eine praktische Bewusstmachung dessen, was man Gott *verdankt*. Auch Jesus stellt sich umstandslos in diese Tradition, wenn er beispielsweise einen Aussätzigen, den er geheilt hat, daran erinnert, dafür sogleich das von Mose vorgeschriebene Dankopfer darzubringen (Mt 8,4).

Auch wenn hier ein deutlicher Kontrast zur Praxis anderer Religionen festzustellen ist, geht es dabei nicht in erster Linie um Abgrenzung, sondern um das ernste theologische Anliegen, den eigenen Glauben freizuhalten von dem Sog, sich höheren Mächten – irdischen oder göttlichen – anzupassen oder zu unterwerfen. Ulrich Duchrow hat dies nachdrücklich auf den Punkt gebracht: „Die hebräische Bibel bekämpft nicht andere Religionen, sondern die Verwandlung des eigenen sklavenbefreienden Gottes in einen Gott des Goldes und der Macht.“¹²

Damit ist der zentrale Punkt angesprochen: Die Fragestellung berührt in ihrem Kern das unverwechselbare Profil des Gottes des Exodus.

Norbert Reck, geb. 1961, Dr. theol., ist verantwortlicher Redakteur der deutschen Ausgabe von CONCILIUM. Er ist Mitglied im Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Veröffentlichungen u.a.: Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz (1998); Abenteuer Gott. Den christlichen Glauben neu denken (2003); Beim Gehen entsteht der Weg. Gespräche über das Leben vor und nach Auschwitz (mit Hanna Mandel, 2008). Anschrift: Arndtstr. 5, 80469 München, Deutschland. E-Mail: norbert.reck@mnet-mail.de.

„Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen“

Den Auftakt zum Exodus bildet der Dialog zwischen Mose und Gott, der aus dem brennenden Dornbusch am Berg Horeb spricht (Ex 3,1-17). Der Text ist reich geschichtet und überreich mit Kommentaren und Spekulationen versehen worden. Ich beschränke mich hier auf zwei Aspekte.

Die im Mittelpunkt stehenden Worte *ehje ascher ehje* (in der Einheitsübersetzung: „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“) haben eine Auslegungstradition hervorgerufen, die mit unserer Fragestellung korrespondiert. Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber hat sie exemplarisch auf den Punkt gebracht: Ihm zufolge ist *ehje ascher ehje* keine Aussage über das Wesen Gottes, seine Ewigkeit oder gar seine „Aseität“, sondern ein Zuspruch, den die Menschen von Gott brauchen: dass Gott mit ihnen sein wird, wenn sie sich auf den Weg aus der Sklaverei machen. Mit diesem Zuspruch verbindet sich zugleich eine Vorstellung von der Nicht-Manipulierbarkeit Gottes, die „alle magische Unternehmung zunichte, aber auch überflüssig macht“:

„Das erste ehje spricht einfach zu: Ich werde da sein (je und je bei meiner Schar, bei meinem Volk, bei euch) - also braucht ihr mich nicht zu beschwören; und das folgende ascher ehje kann nach allen Parallelen nur bedeuten: als welcher immer ich dasein werde, als der ich je und je dasein werde, d.h. so wie ich je und je werde erscheinen wollen, ich selber nehme meine Erscheinungsformen nicht vorweg - und da meint ihr, mit irgendwelchen Mitteln mich bestimmen zu können, hier und nicht anderswo, jetzt und nicht anderswann, so und nicht anderswie zu erscheinen! Zusammen also: ihr braucht mich nicht zu beschwören, aber ihr könnt mich auch nicht beschwören.“¹³

Doch nicht nur um die negative Bestimmung einer nicht vorhandenen Manipulierbarkeit Gottes dürfte es hier gehen, sondern mehr noch um die positive „theologische Neuprägung eines radikalen Gottesverständnisses“¹⁴: Im Spiel mit den Bedeutungen der Worte *ehje ascher ehje* kommt vor allem „die Dominanz des göttlichen ‚Seins‘ und ‚Werdens‘ zur Sprache“¹⁵. Das menschliche Leben wird hier in seiner alles umfassenden Bezogenheit auf JHWH hin gedeutet, und JHWH erscheint hier als „der in die Menschheitsgeschichte eingreifende, die menschlichen Beziehungen absolut bindende Gott, der nach ureigenem Ermessen Sicherheit und Zukunft gewährt“¹⁶. Was dieser Gott tut, tut er aus eigener Souveränität, aus freiem Willen, und nicht weil menschliche Handlungen ihn dazu veranlassten. Und so wendet sich JHWH den in Ägypten versklavten Hirtennomaden zu und kündigt es Mose an:

„Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land...“ (Ex 3,7-8)

Nicht Opfer oder beeindruckende Frömmigkeit haben diesen Gott zum Eingreifen veranlasst; er musste auch nicht erst auf die Leiden seiner Leute hingewiesen

werden. Er selbst hat die Notlage „ihrer Menschenrechte gewaltthätig beraubter Menschen“¹⁷ erkannt – und sich entschieden zu handeln. Gott habe, so schreibt Hirsch, „jeden Streich und jede Pein und jede Bitterkeit mitgeföhlt“¹⁸. Und das ist entscheidend: Gott föhlt mit den Menschen mit¹⁹; er will nicht, dass sie leiden; er will ihre Freiheit.

Hätten diese Sklaven mit Opfergaben und Bettelei von Gott die Gnade erwirkt, sie in die Freiheit zu föhren, wären sie vielleicht aus Ägypten herausgekommen, aber niemals frei geworden. Sie wären auf immer zu Sklaven Gottes geworden, immer in seiner Schuld, immer kniefällig, immer die nächste Gnade erlehend. Aber Gott war ihnen nicht willfährig, sondern tat etwas ganz anderes: Er zeigte Mitgeföhle, orientierte sich an Menschenrecht und Freiheit. Und darin ist die Würde der Menschen beschlossen: Sie haben Rechte, ihnen steht ein Leben in Freiheit zu, sie müssen darum nicht betteln. Und garantiert wird dies genau dadurch, dass Gott sich nicht korrumpieren lässt.

Auf derselben Linie liegt dann auch die folgerichtige Verbindung von Unbestechlichkeit und Recht, die das Buch Jesus Sirach (das nicht zum jüdischen und protestantischen, aber zum katholischen Bibelkanon gehört) im 2. Jahrhundert v. Chr. formuliert:

„Versuche nicht, ihn [Gott] zu bestechen, denn er nimmt nichts an; vertrau nicht auf Opfergaben, die durch Unterdrückung erworben sind. Er ist ja der Gott des Rechts, bei ihm gibt es keine Begünstigung.“ (Sir 35,14–15)

Segen anstelle von Tausch- und Leistungslogik

Dass Gott „nichts annimmt“, sondern sich an das Recht hält, ist mehr als eine erbauliche Vorstellung. Es ist die Bekräftigung, dass Gott etwas ganz anderes ist als bloß eine höhere Macht, der man sich fögen muss und die man sich gefügig machen müsste. Es ist ein Gott, „der *von sich aus* den Segen auf den Menschen verströmt“²⁰, reines Geschenk und Ausdruck der umfassenden Solidarität mit den Menschen. In einer kapitalistischen Welt, die auf Leistung und Gegenleistung beruht, mag dies als peinlich oder gar paternalistisch empfunden werden. Man lässt sich nicht gerne etwas schenken und wird unsicher, wenn man kein passendes „Gegengeschenk“ zur Hand hat. Doch im Glauben an den Gott des Exodus liegt die Durchbrechung dieser Tausch- und Leistungslogik, in der wir zumeist gefangen sind. Gott ist der Freund, der zum Gastmahl kommt, nicht einer, der bestochen und zur Hilfe gedrängt werden müsste.

Wenn ich in einem Land lebte, in dem es unmöglich ist, für meinen Vater ein Krankenhausbett zu bekommen, ohne dem behandelnden Arzt gleich einen Umschlag mit Bargeld zuzustecken, würde ich mich dem sicher unterwerfen, um meinem Vater zu helfen. Aber mein Glaube erinnerte mich daran, dass Gott sich andere Verhältnisse wünscht. Und das könnte mich darin bestärken, mich mit einer solchen Situation nicht abzufinden, auch wenn ich aus ihr nicht so-

gleich aussteigen kann. Der Glaube ist das Bestehen auf einer größeren Gerechtigkeit.

Theologinnen und Theologen lächeln meist milde über die Menschen, die „Messen bestellen“, um etwas dafür zu tun, dass verstorbene Angehörige in den Himmel kommen, über Menschen, die täglich Kerzen in den Kirchen anzünden, um Gott oder die Heiligen auf ihre Probleme aufmerksam zu machen usw. Diese Verhaltensweisen haben ja in der Tat etwas rührend Frommes. Doch das Lächeln darüber belässt die Menschen in einer Untertanenreligion, in einer Einübung in die alltägliche Korruption, gegen die die Bibel auf vielen Seiten protestiert. Und wenn Theologinnen und Theologen, Priester oder Gemeindemitarbeiterinnen hier nicht den Mund aufmachen und bei der „Unterscheidung der Geister“ helfen, dann tragen sie dazu bei, dass diese Menschen den befreienden Gott des Exodus nie kennenlernen.

Dasselbe gilt für die (meist fundamentalistischen) Gruppen, die für irgendwelche Anliegen zu „Gebetsstürmen“ aufrufen in der Annahme, sie könnten auf diese Weise Druck auf Gott ausüben, sie könnten Gott mit ihrer vermeintlich ungestümen Liebe bewegen, sich ihrer Anliegen anzunehmen: Sie wissen offenkundig nichts vom Gott der Bibel. Ihre Mitglieder sind nicht nur Untergebene einer höheren göttlichen Macht, die sie anbeten, sondern zugleich nervtötende Kinder, die gelernt haben, dass sie ihren Eltern mit pausenlosem Quengeln ihren Willen aufzwingen können – ein in mehrfacher Hinsicht unerwachsenes, unmündiges Verhalten. Gerade bei diesen Menschen ist deutlich zu beobachten, wie die entwürdigende Mischung aus Unterwerfung und kindlichem Aufbegehren Aggressionen weckt, die aber, weil sie gegen ihren „Gott“ nicht ausgelebt werden dürfen, schnell auf die „Feinde des Glaubens“ umgeleitet werden müssen.

Der zornige Ehemann aus *Alexis Sorbas*, der der Jungfrau Maria mit dem Knüppel droht, scheint in einer ähnlich brachialen Kindlichkeit stecken geblieben zu sein, hat aber wohl den psychohygienischen Vorteil, dass er seinen Zorn direkt auf die andere Seite der Tauschbeziehung zu richten weiß, anstatt Dritte seine Aggression spüren zu lassen.

Anstelle von Drohungen mit dem Knüppel hat Israel eine vertiefte Opfertheologie entwickelt, die an die Stelle archaischer Austauschvorstellungen das Dankopfer für den Segen Gottes setzt. Jesus von Nazaret lebte genau aus dieser Spiritualität; dennoch hat sie sich in den christlichen Kirchen weniger tief verwurzelt als in den jüdischen Gemeinden. Der Gott der christlichen Verkündigung erscheint immer wieder allzu leicht verwechselbar mit den Unterwerfung fordernden, käuflichen Gottheiten, zu denen die Menschen in ihrer Not immer wieder Zuflucht nehmen. Gliche der christliche Gottesdienst etwas mehr einem Gastmahl von freien Menschen, zu denen Gott freudig als Freund hinzukommt, könnte sich eine andere Dynamik Bahn brechen. Dass die Menschen – auch in schwierigen, ungerechten Verhältnissen – mit ihrem Gott als Freie leben können, in Würde und mit Widerstandskraft, hat die Bibel ihnen immer zugetraut. Sie hat sie niemals für so korrupt gehalten, wie Augustinus das tat.

¹ Nikos Kazantzakis, *Alexis Sorbas*, Reinbek/Hamburg 1995, 52.

² Vgl. etwa Peter Antes, *Grundriss der Religionsgeschichte. Von der Prähistorie bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2006.

³ Vgl. nur, neben vielen anderen Stellen, Luthers Maxime „Man soll geben, aber nicht Gott und Menschen bestechen“ in: *Luthers Evangelien-Auslegung*, Bd. 2: Das Matthäus-Evangelium Kapitel 3–25, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁴1973, 129. Vgl. auch Bo Christian Holm, *Gabe und Geben bei Luther*, Berlin 2006, 176; Jürgen Werbick, *Erlösung durch Opfer? – Erlösung vom Opfer?*, in: Magnus Striet – Jan Heiner Tück (Hg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br. 2012, 59–81, 74.

⁴ Vgl. Klaus Koch, Art. *Opfer*, in: ders. u.a. (Hg.), *Reclams Bibellexikon*, Stuttgart ⁶2000, 374.

⁵ Selbstverständlich, das hat sich herumgesprochen, ist Gott kein „Er“. Wenn im Folgenden dennoch das männliche Pronomen hier und da Verwendung findet, dann einerseits deshalb, um unseren Zusammenhang mit Texten unserer Tradition nicht geschichtslos zu kappen, und andererseits, weil wir inzwischen wissen, dass dieses Pronomen ungenügend ist. Andere Pronomina könnten die Illusion nähren, über einen „besseren“ Ausdruck zu verfügen.

⁶ Beat Weber, *Werkbuch Psalmen. Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart 2001, 230.

⁷ Alfred Marx, *Opferlogik im alten Israel*, in: Bernd Janowski – Michael Welker (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt am Main 2000, 129–149, 131.

⁸ Marx, *Opferlogik*, 132.

⁹ Samson Raphael Hirsch, *Der Pentateuch. Übersetzt und erläutert. Zweiter Teil: Exodus*, Frankfurt am Main 1893, 221.

¹⁰ Marx, *Opferlogik*, 134.

¹¹ Ebd., 135.

¹² Ulrich Duchrow, *Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven*, München 2013, 216.

¹³ Martin Buber, *Das Königtum Gottes*, in: ders., *Werke* (Bd. II: Schriften zur Bibel), Heidelberg/München 1964, 485–723, 624.

¹⁴ Manfred Görg, *Wege zu dem Einen. Perspektiven zu den Frühphasen der Religionsgeschichte Israels*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 37 (1986), 97–115, 100.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., 101.

¹⁷ Hirsch, *Der Pentateuch*, 21.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Dieses Mitgefühl Gottes gilt übrigens auch den Ägyptern, die bei der Befreiung im Meer umkommen, wie später der Talmud konsequenterweise feststellen wird: „Die Dienstengel wollten nämlich ein Lied anstimmen, da sprach der Heilige – gepriesen sei er – zu ihnen: Meiner Hände Werk ertrinkt im Meer, und ihr wollt ein Lied anstimmen?!“ (*Babylonischer Talmud*, Traktat Megilla, 10b)

²⁰ Manfred Görg, *In Abrahams Schoß. Christsein ohne Neues Testament*, Düsseldorf 1993, 173. (Hervorhebung von mir – N.R.)