

# Göttliche Barmherzigkeit im Alten Orient und im Alten Testament

*Dominik Markl SJ, Rom*

Gottes Barmherzigkeit ist ein zentrales Leitmotiv biblischer Theologie.<sup>1</sup> Doch ist es einmalig für die Bibel? Woher stammt es? Und wenn dieses Motiv – wie im folgenden gezeigt werden soll – auf außerbiblische Traditionen zurückgeht, was ist besonders an Gottes Barmherzigkeit in der Bibel? Die hier vorgestellten, religionsgeschichtlich vergleichenden Beobachtungen<sup>2</sup> zielen darauf ab, diese Fragen anhand einzelner prägnanter Beispiele zu bedenken, wobei die Thematik angesichts der kaum überschaubaren Fülle relevanter Texte nur schlaglichtartig beleuchtet werden kann. Die Darstellung geht dabei von sprachlichen Grundlagen aus, um anschließend ausgewählte Themenbereiche in altorientalischen und biblischen Texten zu vergleichen. Abschließend sei die Bedeutung dieser religionsgeschichtlich vergleichenden Beobachtungen auch von einer theologischen Perspektive her angedacht.<sup>3</sup>

## 1. Barmherzigkeit in den Sprachen des Alten Orients

»Barmherzigkeit« ist im Deutschen stark von der biblischen Sprachtradition her geprägt. Möglicherweise ist es eine Lehnübersetzung des lateinischen Wortes *misericordia*<sup>4</sup> und würde von daher ursprünglich be-

1 Vgl. den Beitrag von Georg Fischer in diesem Faszikel; *Ders.* – *K. Backhaus*, Sühne und Versöhnung: NEB Themen 7 (2000), bes. 44–49; *R. Scoralick* (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum: SBS 183 (2000). *H. Spieckermann*, »Barmherzig und gnädig ist der Herr...«: *Ders.*, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments: FAT 33 (2001), 3–19; ZAW 102 (1990), 1–18; *J.-P. Sonnet*, Justice et miséricorde. Les attributs de Dieu dans la dynamique narrative du Pentateuque: NRTTh 138 (2016), 3–22; *H. Schüngel-Straumann*, Denn Gott bin ich, kein Mann: Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet (Mainz 1998), bes. 63–71. Zur Emotionalität Gottes vgl. auch *D. Markl*, Ein »leidenschaftlicher Gott«. Zu einem zentralen Motiv biblischer Theologie: ZKTh 137 (2015), 193–205.

2 Zur Forschungslage vgl. besonders die Sammelbände *G. Kratz* – *H. Spieckermann* (Hg.), Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity: FAT II 33 (2008); *J.-M. Durand* – *L. Marti* – *T. Römer* (Hg.), Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013: OBO 278 (2015).

3 Für wertvolle Gespräche in der Vorbereitungsphase dieses Artikels danke ich Werner Mayer SJ und Ivan Hruša O. Carm.

4 Dafür argumentiert *M. Zehetbauer*, Barmherzigkeit als Lehnübersetzung. Die Etymologie des Begriffs im Hebräischen, Griechischen, Lateinischen und Deutschen – eine kleine Theologiegeschichte: BN 90 (1997), 67–83, bes. 77–79. Im Wort »Barmherzigkeit« würden demnach die Wurzeln »arm« und »Herz« stecken, während sich das »b« zu Beginn aus

deuten, ein Herz, Mitgefühl mit Menschen zu haben, denen es schlecht geht, beziehungsweise dieses Mitgefühl im Handeln zum Ausdruck zu bringen. Das lateinische *miser cordia* und seine Abformen wiederum dienten Hieronymus in der Vulgata dazu, unterschiedliche hebräische Worte zu übersetzen, darunter die für diesen Zusammenhang besonders wichtige Wurzel *rḥm*.<sup>5</sup>

Gleichwohl das semantische Feld von »Erbarmen, Barmherzigkeit«<sup>6</sup> im Hebräischen reich ist,<sup>7</sup> werden sich die folgenden Vergleiche ganz auf die Wurzel *rḥm* konzentrieren, zum Einen aufgrund ihrer hohen theologischen Bedeutung in der hebräischen Bibel,<sup>8</sup> vor allem aber, weil sie sich als gemeinsemitische Wurzel für den religionsgeschichtlichen Motivvergleich nahelegt. Die Grundbedeutung des Nomens *ræḥæm* ist »Mutter-schoß« (z. B. Gen 20,18). Die Bedeutung »Erbarmen« leitet sich wohl von der mit dieser Körperregion assoziierten emotionalen Zuwendung von Müttern zu den eigenen Kindern ab.<sup>9</sup> Das Nomen begegnet auch im *pluralis intensitatis* bzw. *abstractionis* *raḥamīm* »Barmherzigkeit«. Die Wurzel tritt auch im Verb *raḥam* auf (»sich erbarmen«) sowie im Adjektiv *raḥūm* (»erbarmungsvoll, barmherzig«).<sup>10</sup>

der Vorsilbe »be« entwickelt habe. Zu Einwänden gegen diese Sicht vgl. aber schon das Grimm'sche Wörterbuch (»barmen« und »erbarmen«).

- 5 Z. B. *miser cordis* für *raḥūm* in Ex 34,6; Dtn 4,31, oder *miser cordia* für *raḥamīm* in 1 Kön 8,50. Martin Luther übersetzte an diesen Stellen mit »barmherzig« bzw. »Barmherzigkeit«.
- 6 Während man im Sinn philosophischer Systematik sinnvoll zwischen der Emotion des Erbarmens und der Haltung der Barmherzigkeit unterscheidet (vgl. *M. Bordt*, Platon über Gottes Zorn und seine Barmherzigkeit: *Kratz – Spieckermann* [Hg.], *Divine Wrath*, 143–152, hier 143–144), gehen Emotion und Haltung im semitischen Sprachgebrauch teils ineinander über: Barmherzigkeit ist eine Haltung, die der Emotion des Erbarmens entspricht, diese voraussetzt und einschließt.
- 7 Zu berücksichtigen wären insbesondere: *naḥam* (108 Belege), »bereuen« (*niph.*, z. B. Ex 32,14), »trösten« (*pi.*, z. B. Jes 40,1; 66,13); *ḥanan* (77 Vorkommen), »jemandem gnädig sein« mit dem Adjektiv *ḥanūn* (13 mal), »gnädig« und dem Nomen *ḥanīnah* »Gnade, Erbarmen« (nur Jer 16,13); *ḥamal* (40 Vorkommen), »Mitleid haben, leid tun, verschonen« (z. B. Ex 2,6; Mal 3,17) mit dem Nomen *ḥæmlāh*, »Mitleid«. Vgl. *H. J. Stoebe*, רחם *rḥm pi.* sich erbarmen: THAT 2 (1984), 761–768, hier 764–765. Darüber hinaus vgl. auch *'tr I niph.*, »sich erbitten lassen«.
- 8 Vgl. *H. Simian-Yofre*, רחם *rḥm*: ThWAT 7 (1993), 460–476. Zur späten Verwendung des Wortes vgl. *P. C. Beentjes*, God's Mercy: »*Racham*« (*pi.*), »*Rachum*«, and »*Rachamim*« in the Book of Ben Sira: *R. Egger-Wenzel* (Hg.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001*: BZAW 321 (2002), 101–117; *U. Dahmen – F. Zanella*, רחם *rḥm*: ThWQ 3 (2016), 662–669.
- 9 Vgl. *P. Dhorme*, Noms de parties du corps en hébreu et en akkadien (Paris 1923), 134: »Pour les Hébreux comme pour les Akkadiens, le sein maternel était naturellement le siège de la pitié de la mère pour ses enfants.« Vergleichbare semantische Assoziationen finden sich mehrfach im Hebräischen (und allgemein in semitischen Sprachen) wie »Nase / Zorn«, »Herz / Mut«, »Kehle / Leben«. Vgl. *J. Kegler*, Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel, *F. Crüsemann* u. a. (Hg.), Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments [FS H. W. Wolff] (München 1992), 28–41, bes. 30–33.
- 10 Schon *Dhorme*, Noms, 134, bezeichnete *raḥamīm* als »pluriel abstrait«. In einzelnen Kon-

Die selben Grundbedeutungen zeigt diese Wurzel im Akkadischen; hier lautet sie durch den Ausfall von »h« *rēmu* (»Mutterschoß, Erbarmen«, mit dem Adejktiv *rēmēnū*, »barmherzig«, und dem Verb *rēmu*, »barmherzig sein, Barmherzigkeit üben«).<sup>11</sup> Ähnliche Semantik zeigt die Wurzel in anderen semitischen Sprachen wie Eblaitisch, Ugaritisch, oder Aramäisch.<sup>12</sup> Ein besonderer Glücksfall besteht im Umstand, dass sich dieselbe semantische Grundstruktur auch im nicht-semitischen Sumerischen nachweisen lässt. Bilinguale Textparallelen bezeugen das sumerische Wort *arhuš* als mit akkadisch *rēmu* kongruent.<sup>13</sup> Zudem wird dieses Wort mit einem Keilschriftzeichen geschrieben, dessen älteste Piktogrammform den weiblichen Unterleib darstellt.<sup>14</sup> Das Wort bezeichnet also ursprünglich den Mutterleib und dient – wie im folgenden anhand von Beispielen zu zeigen ist – auch zur Charakterisierung von Göttern.<sup>15</sup>

## 2. Zerstörung und Wiederaufbau – Zorn und Erbarmen einer Gottheit

Ein Grundschema, das sich in mehreren altorientalischen Traditionen – inklusive der biblischen – nachweisen lässt, ist die Deutung der Zerstörung von Städten und Heiligtümern und ihres Wiederaufbaus als Ausdruck des Zorns und Erbarmens ihrer jeweiligen Götter. Die ältesten Belege dieses Schemas finden sich in den sumerischen Stadtklagen. Als Beispiel sei die *Nippur-Klage* aus der Zeit des Königs Išme-Dagan von Isin genannt (20. Jh. v. Chr.). Der Text beschreibt zunächst die Zerstörung der Stadt auf-

texten kann dieser Plural auch konkret im Sinn von »Barmherzigkeitserweisen« gedacht sein (vgl. z. B. Ps 25,6 in Parallele zu *ḥasadīm*). Für diesen Hinweis danke ich Felix Körner SJ.

11 Vgl. CAD 14 (1999), 257–265.

12 Vgl. *Simian-Yofre*, םרר *rh*m, 461–462.

13 Nach *J. S. Cooper*, *The Return of Ninurta to Nippur*. an-gim dīm-ma: AnOr 52 (1978), 131 n.4, sei es »difficult to imagine that this same semantic extension [sc. von »Mutterleib« zu »Erbarmen«] took place in Sumerian independently of Akk. [Akkadian] influence.«

14 Vgl. *R. Labat*, *Manuel d'épigraphie akkadienne: Signes, Syllabaire, Idéogrammes* (Paris 1999), 130 (Zeichen 271).

15 Zahlreiche Beispiele für das Barmherzigkeitsmotiv im Zusammenhang mit Göttern in sumerischen und akkadischen Texten bietet CAD 14 (1999), 257–265. Barmherzigkeit wird mehreren Göttern zugesprochen, insbesondere Großgöttern wie Šamaš, Ninurta, Nabū, oder Marduk. Vgl. *K. Tallqvist*, *Akkadische Götterepitheta*. Mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen: StOr 7 (1938), hier 168. Zu Personennamen, die die Bitte um göttliches Erbarmen zum Ausdruck bringen, s. *J. J. Stamm*, *Die akkadische Namengebung*: MVAG 44 (1939), 167–168 und CAD 14 (1999), 262; 264. Zu westsemitischen Vergleichstexten s. *J. Healey*, *The Kindly and Merciful God: On Some Semitic Divine Epithets: Ders., Law and Religion between Petra and Edessa: Studies in Aramaic Epigraphy on the Roman Frontier: Variorum Collected Studies Series* (2011), 349–356 (*M. Dietrich – I. Kottsieper* [Hg.], »Und Mose schrieb dieses Lied auf«: Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient [FS O. Loretz], AOAT 250, Münster 1998, 349–356). Als Einführung in die mesopotamischen Religionen vgl. *I. Hrūša*, *Ancient Mesopotamian Religion: A Descriptive Introduction*, Münster 2015.

grund des Zorns des Stadtgottes Enlil, der sich daraufhin wieder erbarmt: »Nun, o Stadt, dein Herr hat Mitleid und *Erbarmen* (arḫuš) mit dir. Vater Enlil, Herr aller Länder, hat befohlen, du sollst wiederhergestellt werden.«<sup>16</sup>

Dasselbe Grundmuster findet sich in Texten des ersten vorchristlichen Jahrtausends wieder. Als Beispiel sei aus der Inschrift eines Tontafelzylinders des assyrischen Großkönigs Asarhaddon (Regierungszeit 681–669 v.Chr.) zitiert:<sup>17</sup>

»Asarhaddon, Großkönig, mächtiger König, König der Welt, König von Assyrien, Regent von Babylon, König von Sumer und Akkad, auserwählt durch Gott Marduk... Vor meiner Zeit wurde der große Herr, Gott Marduk, zornig über Esagil und Babylon, sein Herz war voller Wut... Er ließ Wasser die Stadt zerstörend überfluten... Ihre Götter und Göttinnen erschrakten und stiegen auf zum Himmel... Zu Beginn meines Königtums, in meinem ersten Jahr, als ich in Größe auf meinem Königsthron saß, besänftigte sich das Herz des *barmherzigen* (*rēmēnū*) Gottes Marduk und er versöhnte sich mit der Stadt, die ihn erzürnt hatte. Ich ließ Esagil und Babylon neu erbauen.«

Dieses in assyrischen und babylonischen Texten mehrfach belegte Schema<sup>18</sup> findet sich ebenfalls in der hebräischen Bibel wieder. Die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier 587 v. Chr., eine der größten Katastrophen des biblischen Israel,<sup>19</sup> kam gemäß deuteronomistischer<sup>20</sup> und pro-

- 16 Vgl. S. Tinney, *The Nippur Lament. Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Išme-Dagan of Isin (1953–1935 B.C.): Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund* 16 (1996), hier 110–111 (Zeile 184). Das göttliche Bedauern über die Zerstörung ist in den sumerischen Stadtklagen dramatisiert im Motiv der »weeping goddess«: F. W. Dobbs-Allsopp, *Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible*: BibOr 44 (1993), 75–90.
- 17 E. Leichty, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)* (RINAP 4; Winona Lake 2011), 229–230 (Text 113). Zur Charakterisierung Marduks als »barmherzig« vgl. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, 371.
- 18 Für weitere Beispiele s. U. Berges, *Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen*: Bib. 85 (2004), 305–330, hier 314–316; für eine Liste der Entführungen Marduks aus Babylon (aufgrund dessen Zornes) H. Schaudig, *Erklärungsmuster von Katastrophen im Alten Orient: A. Berlejung* (ed.), *Disaster and Relief Management / Katastrophen und ihre Bewältigung* (FAT 81), Tübingen 2012, 425–443, hier 430; vgl. auch Ders., *Explaining Disaster: Tradition and Transformation of the »Catastrophe of Ibbi-Sin« in Babylonian Literature* (AOAT 316; erscheint voraussichtlich 2017).
- 19 S. die Beiträge in P. Dubovský – D. Markl – J.-P. Sonnet (Hg.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*: FAT 107, (2016).
- 20 Vgl. N. Lohfink, *Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk*: Bib. 85 (2004), 305–330 (Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* V: SBAB 38 [2005], 37–55).

phetischer Geschichtsdeutung durch den Zorn JHWHs über das Volk (z. B. Dtn 29,27; 2 Kön 24,20; Jer 32,31; 33,5; 42,18; 44,6; Ez 22,31; vgl. auch Kglg 2,1; Dan 9,16).<sup>21</sup> Der Wiederaufbau Jerusalems verdankt sich gemäß Sach 1,12.16 ausdrücklich dem Erbarmen Gottes: »Jhwh der Heere, wie lange noch *erbarms* (*rḥm*) du dich nicht Jerusalems und der Städte Judas, denen du nun siebzig Jahre grollst? ... So spricht Jhwh: Ich kehre zurück zu Jerusalem mit *Erbarmen* (*raḥamīm*). Man wird mein Haus dort aufbauen.« Das Motiv begegnet ebenso in Ps 102,14–15: »Du wirst dich erheben, dich über Zion *erbarms* (*rḥm*); denn es ist Zeit, ihm gnädig zu sein, die Stunde ist da. Denn deine Knechte haben Gefallen an seinen Steinen, sie haben Mitleid mit seinem Schutt.« Auch andere Texte, in denen die nachexilische Wiederherstellung Israels als Ausdruck göttlichen Erbarmens verstanden ist, sind im Zusammenhang dieser gemein-altorientalischen Tradition zu sehen (z. B. Dtn 30,3; Ez 39,25).<sup>22</sup>

Eine kühne Transformation dieses Schemas bietet das Jonabüchlein. Jona – ein Prophet aus dem marginalen Israel – hat der sündigen assyrischen Großstadt Ninive baldige Zerstörung zu verkünden (Jon 3,4), was der König als Ausdruck des göttlichen Zorns erkennt (3,9). Die Stadt bekehrt sich, sodass Gott die angedrohte Zerstörung abwendet. In ironischer Überspitzung erweist sich Gott als »mitleidvoll und erbarmend« (*ḥanūn wʿraḥūm*) – ein Wesenszug, um den der Prophet gewusst habe, sodass ihm die Sinnlosigkeit seiner Verkündigung von Anfang an bewusst gewesen sei (Jon 4,2).<sup>23</sup> Im zornigen Propheten ironisiert der Autor eine Haltung, die sich über universale, selbst auf die Erzfeinde Israels erstreckende göttliche Barmherzigkeit ärgert.<sup>24</sup> Das Jonabüchlein ist so ein höchst humorvoller Ausdruck einer universal gedachten Theologie der Barmherzigkeit.

### 3. Gottesattribut im hymnischen Lob; Nachsicht mit Sünden

Schon in den frühesten Texten begegnet Barmherzigkeit als Gottesattribut in hymnischem Lob. Ein sumerischer *Brief an den Mondgott Nanna* formuliert auf einer Tontafel des 18. vorchristlichen Jahrhunderts aus Uruk: »Dem Nanna, dem ersten Sohn Enlils... dem Herren, dessen Glanz am Neumond breit ausstrahlt, Krone der Welt, dem großen Herrn, der dem

21 Vgl. *Berges*, Zorn Gottes, 316–321.

22 Zur Motivkonstellation Babel und göttliche Barmherzigkeit s. *W. Brueggemann*, At the Mercy of Babylon: A Subversive Rereading of the Empire: JBL 110 (1991), 3–22.

23 Zum Verhältnis von Jon 4,2 und Joel 2,13 zu Ex 34,6–7. vgl. *R. Scoralick*, Gottes Güte und Gottes Zorn: Die Gottesprädikationen in Exod. 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch: HBS 33 (2002), 142–144.

24 Zur Spannung zwischen Ironie und Ernst im Jonabuch vgl. *U. Simon*, Jona. Ein jüdischer Kommentar: SBS 157 (1994), hier 34–37.

Menschen gerne Leben spendet, dem Vater der Schwarzköpfigen, dem mitleidvollen König, *dem barmherzigen Gott* (dingir arḫuš) ...«.<sup>25</sup>

In einem häufig kopierten sumerischen Text (ebenfalls der altbabylonischen Zeit) preist die Priesterin Enḫeduanna die Göttin Inanna – trotz ihrer gewalttätigen Charakteristik als »Leopardin« und »Adler« – für ihre Barmherzigkeit: »Barmherzigkeit (arḫuš), Mitleid, Fürsorge, Milde und Preis sind dein, Stürme hervorzurufen, harten Boden zu öffnen und Dunkelheit in Licht zu wandeln. Meine Herrin, ich werde deine Größe in allen Ländern verkünden und deine Herrlichkeit!«<sup>26</sup>

Auch die biblischen Psalmen loben Gott für seine Barmherzigkeit, wie etwa Ps 86,15: »Du aber, Herr, bist ein barmherziger (*rahūm*) und gnädiger Gott, du bist langmütig, reich an Huld und Treue.« Oder Psalm 111,4: »Ein Gedächtnis seiner Wunder hat er gestiftet, gnädig und barmherzig (*hanūn w<sup>e</sup>rahūm*) ist JHWH.«

Göttliche Barmherzigkeit spielt eine spezifische Rolle im Kontext der Nachsicht mit menschlicher Sünde. In einem sumerischen Text (Nippur, erste Hälfte 18. Jh. v. Chr.) preist die Göttin Nungal selbst ihre Barmherzigkeit angesichts sündiger Menschen. »Barmherzigkeit (arḫuš) und Mitleid sind mein, ich erschrecke niemanden..., ich bin eine erbarrende Mutter (ama-arḫuš-a-me-en)«.<sup>27</sup> Göttliche Barmherzigkeit erlebt David im berühmten Bußpsalm: »Sei mir gnädig, Gott, nach deiner Verbundenheit, gemäß der Fülle deiner Barmherzigkeit (*rahāmīm*) lösche aus meine Frevel« (Ps 51,3).<sup>28</sup> Eine extreme Ausweitung des Vertrauens auf die Vergebung von Schuld nicht nur von Einzelnen, sondern des ganzen Volkes, bringt Ps 103,12–13 zum Ausdruck: »So weit der Aufgang entfernt ist vom Untergang, so weit entfernt er die Schuld von uns. Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt (*rahm*) sich JHWH über alle, die ihn fürchten.«<sup>29</sup> Derselbe Vergleich findet sich – ebenfalls im Kontext der

25 Vgl. A. Cavigneaux, Uruk. Altbabylonische Texte aus dem Planquadrat Pe XVI-4/5, nach Kopien von Adam Falkenstein (Ausgrabungen in Uruk-Warka Endberichte 23; Mainz 1996), hier 59 (Text 113). Zur archäologischen Situation und Datierung siehe ebd. 2f.

26 Vgl. A. W. Sjöberg, in-nin šà-gur<sub>4</sub>-ra: A Hymn to the Goddess Inanna by the en-Priestess Enḫeduanna: ZA 65 (1975), 161–253, bes. 198–201 (Zeilen 252–253).

27 Zu Text und Übersetzung vgl. A. Sjöberg, Nungal in the Ekur: AfO 24 (1973), 19–46, hier 32–35 (Zeilen 75 und 80). Nungal ist als »Herrin des Ekur«, wörtlich »des Berghauses«, bezeichnet, wobei für die Gesamtinterpretation des Textes viel von der Deutung dieses Wortes abhängt. Es könnte sich auf einen Palast oder auf den Haupttempel beziehen. M. Civil, On Mesopotamian Jails and Their Lady Warden: M. E. Cohen (Hg.), The Tablet and the Scroll [FS W. W. Hallo] (Bethesda 1993), 72–78, deutet das Ekur als Gefängnis. Nungal wäre demnach die Schutzgöttin des Gefängnisses, das trotz seiner harten Bedingungen eine milde und barmherzige Alternative zur Todesstrafe darstellt.

28 Zur Bitte um Barmherzigkeit in babylonischen Gebeten vgl. W. Mayer, Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen »Gebetsbeschwörungen«: StP.SM 5 (1976), 225–226.

29 Zur Motivkonstellation von Erbarmen und Sündenvergebung vgl. auch Mi 7,19; Dan 9,9.

Duldung von Sünden – in einem babylonischen Gebet an Marduk: »Dein Erbarmen ist wie das eines Vaters (*ki-i a-bi re-mu-uk*).«<sup>30</sup>

#### 4. Marduks Erbarmen in *Ludlul bēl nēmeqi* – kein Erbarmen im Buch Ijob

Das weisheitliche Lehrgedicht *Ludlul bēl nēmeqi* (»Ich will preisen den Herrn der Weisheit«), thematisiert paradigmatisch Zorn und Erbarmen des babylonischen Hauptgottes Marduk. Der Text stammt aus der zweiten Hälfte des 2. Jt. v. Chr., war aber im 1. Jt. in Mesopotamien als Standardtext weit verbreitet. Das Gedicht ist auf vier Tafeln zu je 120 Zeilen konzipiert. Im Hauptteil beschreibt der Protagonist Šubši-mešre-Šakkan ausführlich sein Leiden und dann seine Rettung durch Marduk. Eingeleitet ist der Text durch einen Hymnus, der Marduks gewaltsames und auch lebenspendendes Handeln in zahlreichen Parallelismen gegenübergestellt, wobei auch ausdrücklich von Erbarmen die Rede ist: »So schwer auch seine Hand, so erbarmungsvoll (*re-me-ni*) ist sein Herz, so zerstörerisch seine Waffen, so lebenspendend seine Empfindungen.«<sup>31</sup>

*Ludlul bēl nēmeqi* wurde aufgrund seiner Thematik häufig mit dem biblischen Buch Ijob verglichen.<sup>32</sup> Hinsichtlich des Motivs der göttlichen Barmherzigkeit ist der Befund erstaunlich: sie kommt im Ijobbuch nicht vor.<sup>33</sup> Gerade jenes biblische Buch, das mehr als alle anderen das Leiden eines Unschuldigen thematisiert, von dem man sich eine Botschaft der Barmherzigkeit vielleicht besonders erwarten sollte, schweigt dazu. Viel-

30 Vgl. *W. G. Lambert*, Three Literary Prayers of the Babylonians: AfO 19 (1959/1960), 47–66, hier 55 (Zeilen 10 und 12; zur Duldung von Sünden vgl. den Folgekontext bis Zeile 20). Vgl. auch die (kritisch zu prüfende) Ausgabe mit weiteren Textzeugen: *T. Oshima*, Babylonian Prayers to Marduk: ORA 7 (2011), 142–143 und 158–159.

31 Vgl. die Studienausgabe von *A. Annus / A. Lenzi* (Hg.), *Ludlul bēl nēmeqi: The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*: SAACT 7 (2010), hier 16 und 32 (Tafel 1, Zeilen 33–34). Vgl. auch die Übersetzung von *B. R. Foster* in *W. W. Hallo – K. L. Younger* (Hg.), *The Context of Scripture I. Canonical Composition from the Biblical World* (Leiden 2003), 486–492. Zur jüngsten Textausgabe *T. Oshima*, *Babylonian Poems of Pious Sufferers. Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy*: ORA 14 (2014), vgl. die Rezension von *W. R. Mayer*: Or. 83 (2014), 275–280.

32 Vgl. z. B. *H.-P. Müller*, Keilschriftliche Parallelen zum biblischen Hiobbuch. Möglichkeit und Grenze des Vergleichs: Or. 47 (1978) 360–375; *H. Spieckermann*, *Ludlul bēl nēmeqi* und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes: *Ders.*, Gottes Liebe zu Israel: FAT 33 (2001), 103–118 (*S. M. Maul* [Hg.], *tikip santakki mala bašmu...* [FS R. Borger] (CM 10; Groningen 1998), 329–341; *Y. Cohen*, The Problem of Theodicy – The Mesopotamian Perspective: *J.-M. Durand – L. Marti – T. Römer* (Hg.), *Colères et repentirs divins*, 243–270.

33 Vgl. schon *H. Spieckermann*, Wrath and Mercy as Crucial Terms of Theological Hermeneutics: *Kratz – Spieckermann* (Hg.), *Divine Wrath*, 3–16, hier 11, der *Ludlul bēl nēmeqi* auch mit Kohelet vergleicht: »The constellation of Job could hardly be more divergent. It is true that the interrelation of God's wrath and mercy is not addressed directly.«

leicht schien es dem Autor des Ijobbuches schon deshalb für unnötig, von Barmherzigkeit zu sprechen, da Ijob unschuldig ist, Gott also keinen Grund hat, gegen ihn zornig zu sein, und damit auch keine Veranlassung zur Barmherzigkeit besteht. Gottes Reaktion auf Ijobs Reden (Ijob 38–41) gibt zwar keine direkte Antwort auf die Frage des Leids, aber es ist eine persönliche, bewegte, dramatische Antwort. Für Ijob gibt es nur einen einzigen Trost: die unmittelbare Begegnung mit Gott (Ijob 42,5). Das Ijobbuch verzichtet wohl programmatisch darauf, der Frage des Leidens mit Standardtheologie wie dem Motiv der Barmherzigkeit zu begegnen.

### 5. Göttliche Barmherzigkeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Perspektive

Wenngleich die vorangehenden Vergleiche eher eklektisch und exemplarisch denn repräsentativ und systematisch sind, können sie vielleicht doch verdeutlichen, dass die biblische Rede von göttlicher Barmherzigkeit weder neu noch einmalig für die Bibel ist, sondern sich aus weit verbreiteten Traditionsströmen des Alten Orients speist. Das Motiv findet sich in den ältesten erhaltenen theologischen Texten der altbabylonischen Zeit, deren Wurzeln mindestens ins dritte vorchristliche Jahrtausend zurückreichen.<sup>34</sup> Neben der Universalisierung des zunehmend monotheistisch gedachten Gottes JHWH ist es vor allem die Qualität komplexer literarischer Transformation, die biblische Rede von göttlicher Barmherzigkeit auszeichnet, etwa der Humor des Jonabüchleins oder das nüchterne Barmherzigkeits-Schweigen des Buches Ijob.

Das Alte Testament selbst zeichnet im überwiegenden Teil seiner Texte ein scharfes Kontrastbild zwischen JHWH, dem Gott Israels, und den Religionen der umgebenden Völker, deren Götter stumme Götzen aus Holz, Stein und Edelmetallen seien, während der Gott Israels als lebendiger Schöpfer gezeichnet wird. Traditionelle Theologie hatte sich dieses biblische Kontrastbild zu eigen gemacht und in den altorientalischen Göttern nichts anderes gesehen als das, was es zu überwinden und letztlich auch zu vernichten galt.<sup>35</sup>

- 34 Dass das Motiv göttlicher Barmherzigkeit in der Geschichte der Religion noch viel weiter zurückreicht, lässt sich anhand der Bedeutung des Mutterschoßes in der frühen Kunst nur vermuten (vgl. z. B. *M. Krebernik et al.*, Muttergöttin: RIA 8 [1997], 502–527). Selbst das entlegen anmutende Motiv des Geiers berührt sich mit der Barmherzigkeitsthematik: *S. Schroer*, Die Göttin und der Geier: ZDPV 111 (1995) 60–80, bes. 70.
- 35 In dieser Tradition stand etwa *Anton Deimel* SJ (1865–1954). Als einer der bedeutendsten Assyriologen seiner Zeit bewertete er die »Vielen, falschen Göttern der Babylonier« durchaus negativ, wie aus dem Vorwort seines Pantheon Babylonicum (Rom <sup>2</sup>1950) hervorgeht (ebd. vii).

Versuchen wir hingegen, die Entwicklung des alttestamentlichen Gottesglaubens mit einem nüchternen historischen Blick zu betrachten, kommen wir zu einem deutlich anderen Ergebnis. JHWH, der Gott Israels, war ursprünglich einer von tausenden Göttern des Alten Orients, noch dazu einer ihrer kleinsten und unbedeutendsten Vertreter, dem im Laufe der Jahrhunderte eine Fülle theologischer Motive altorientalischer Religion zugesprochen wurden, um zum universalen, höchsten und schließlich einzigen Gott zu werden.<sup>36</sup> Die biblische Rede von der göttlichen Barmherzigkeit ist aus der Welt altorientalischer Religionen herausgewachsen, im doppelten Sinn des Wortes: Ohne die mehr als ein Jahrtausend hinter die Entstehung der biblischen Schriften zurückreichenden Traditionsströme ist das biblische Motiv historisch nicht verständlich. Zugleich haben biblische Texte das Motiv radikalisiert, universalisiert und sublim transformiert.

Wie lassen sich diese Beobachtungen von einer christlich-theologischen Perspektive her deuten? Grundlegend formulierte die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965) für die römisch-katholische Kirche: »Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist« (Nostra aetate 2). Diese Sicht erkennt an, dass schon in vorbiblischen Religionen authentische religiöse Wahrnehmung zum Ausdruck gebracht werden konnte. Auch die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung erlaubt einen universalen Verständnisrahmen der Religionsgeschichte: »Gott, der durch das Wort alles erschafft (vgl. Jo 1,3) und erhält, gibt den Menschen jederzeit in den geschaffenen Dingen Zeugnis von sich« (Dei Verbum 3). Dennoch ist die theologische Ausformulierung des Verhältnisses zwischen religionsgeschichtlicher Entwicklung und göttlicher Offenbarung noch ein offenes Desiderat.<sup>37</sup> Kann theologische Erkenntnis aus den polytheistischen Religionen in die biblischen Schriften eingeflossen sein?

Göttliche Barmherzigkeit blieb auch jenseits der biblischen Tradition ein Leitmotiv orientalischer Religionen.<sup>38</sup> »Im Namen Allahs, des Barmherzigen (*al-Raḥmān*), des Erbarmers (*al-Raḥīm*)« sind die Anfangsworte

36 Als Überblicksdarstellung vgl. T. Römer, *L'invention de Dieu* (Paris 2014).

37 D. Ansoerge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive* (Freiburg i. Br. 2009), bezieht religionsgeschichtliche Beobachtungen zwar ein (ebd. 54–73), doch müsse »christliche Theologie in ihrem Bemühen um eine Verhältnisbestimmung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes von der endgültigen Offenbarung Gottes in Jesus Christus ausgehen«, und die als »Umweg« gesehene Religionsgeschichte diene lediglich dazu, »die spezifischen Gehalte dieser Offenbarung ... besonders deutlich hervortreten zu lassen (ebd. 54).

38 Vgl. Healey, *The Kindly and Merciful God*.

des Koran – und mit eben diesen Worten beginnen Muslime alltägliche Tätigkeiten.<sup>39</sup> Dies allein wäre Anlass genug, das Verständnis göttlicher Barmherzigkeit im interreligiösen Dialog zu thematisieren.<sup>40</sup> Es bleibt zu hoffen, dass eine tiefere Betrachtung der göttlichen Barmherzigkeit auch stärkt, was immer dringender nötig erscheint: menschliche Barmherzigkeit.

### Summary

This article compares the attribution of mercy, expressed by the common Semitic root *rḥm* and its Sumerian equivalent *arḥuš*, to deities in ancient Near Eastern and Biblical texts. The motif occurs in comparable contexts such as the reconstruction of cities that had been destroyed by divine anger, as divine attribute in hymnic praise, and in connection with divine lenience with human sins. While the Babylonian god Marduk's mercy is paradigmatically portrayed in *Ludlul bēl nēmeqi*, a poem that treats the fate of a suffering person, the motif of mercy is ostentatiously lacking in the biblical book of Job. Jonah's ironic universalization of God's mercy is an example of how the theology of mercy grew out of ancient Near Eastern traditions – both presupposing and transcending them. These comparisons are concluded by a reflection on their theological significance. The Second Vatican Council (*Nostra aetate* 2) offers a positive perspective in understanding the role of the history of religion for biblical revelation.

*Der Autor ist ao. Prof. für Hebräische Bibel am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und Research Associate am Department of Old Testament Studies der University of Pretoria.*

- 39 Vgl. *T. Lawson*, *Divine Wrath and Divine Mercy in Islam. Their Reflection in the Qur'ān and in Quranic Images of Water*, in: *Kratz / Spieckermann* (Hg.), *Divine Wrath*, 248–267. Ein Vorläufer dieses koranischen Gottesbildes dürfte im Gott Baalschamin – dem »Herrn des Himmels« zu finden sein, der in einer Inschrift »barmherzig« genannt wird (*Healey*, *The Kindly and Merciful God*, 352). Ein Tempel des Baalschamin in Palmyra wurde 2015 vom sogenannten »islamischen Staat« zerstört.
- 40 In diesem Sinn veranstaltete das Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica eine Tagung zum Thema »Raḥma: Muslim and Christian Studies in Mercy« (Rom, 13.–15. Okt. 2016).