
Leerstellen der Schuld ☮

Die Arche-Erzählung und die Frage nach der Akzeptanz des Unreinen

MEINOLF SCHUMACHER

The biblical story of the Great Flood deals with many aspects of guilt and punishment in the relationship between God and humankind. However, throughout the literary and scholarly reception it has been considered disturbing that God punished people with total annihilation without giving them the opportunity to repent and to improve. This has always been a great challenge for theologians, thinkers and poets. On the one hand, God's purification of the world was, as cleansings are always, deadly and destructive. On the other hand, *Genesis* tells us that Noah also saved the ›unclean‹ animals in the ark, not only the ›pure‹ ones. Should this mean that guilty people were justified as well?

I.

»I hate purity, I hate goodness! I don't want any virtue to exist anywhere. I want everyone to be corrupt to the bones«.¹ Was Winston Smith als einen grundsätzlichen Hass auf die Reinheit bezeichnet, ist ein Protest gegen die Tyrannei der Tugend, welche die ›Partei‹ in George Orwells Roman *Nineteen Eighty-Four* (1949) ihren Mitgliedern aufzwingt. Als Ausdruck dieses Protests wünscht Winston sich Sex mit einer ganz und gar nicht reinen Frau. Seine neue Freundin Julia kann ihm da helfen: »I'm corrupt to the bones«. Weniger die Liebe zu einem Menschen als »der animalische Trieb, das bloße, nicht unterscheidende Begehren«, das ist für ihn »die Kraft, die die Partei in Stücke sprengen würde«. Der Liebesakt wird zum »politischen Akt« gegen die Inkriminierung der Sexualität in seiner dystopischen Gegenwart: Es gibt, so denkt er, keine ›reine Liebe‹ und keine ›reine Lust‹ mehr: »No emotion was pure, because everything was mixed up with fear and hatred«. Dass Winston im selben Abschnitt, in dem er behauptet, die Reinheit zu hassen, nur wenige Sätze später den Verlust von Reinheit beklagt, kann an den unterschiedlichen Aspekten liegen, die durch dieselbe Metaphorik der Reinheit ausgedrückt werden sollen: die von der Partei propagierte ›Tugend‹ vor allem im Sinne sexueller Enthaltksamkeit auf der einen und der Wunsch nach einem von der Gesellschaft nicht gestörten Ausleben von Gefühlen und Begierden auf der anderen Seite. Es muss deshalb nicht notwendig als widersprüchlich angesehen werden, doch zeigt diese Stelle, dass selbst eine

¹ George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*. In: Ders., *The Complete Works*. Bd. 9. London 1987, S. 132 f. Die folgenden englischen Zitate hiernach; Übersetzungen von mir.

so radikale Formulierung wie die vom Hass auf die Reinheit bei Orwell nicht in dem Sinne zu verstehen ist, dass Reinheit *per se* schlecht und das Unreine gut sei.

Damit drängt sich die Frage auf, ob es ein Hochschätzen des Unreinen (wie es neben Orwell etwa Christian Enzensberger oder Hubert Fichte nahelegen)² gibt. Ist ein radikales Umkehren der traditionellen Bewertung des Rein-unrein-Gegensatzes überhaupt denkbar? Gibt es eine positive Verwendung gar von Fäkalien in Sprache und Literatur (Skatologie), die über individuelle Verzweiflungsausrufe, satirisch-komische Umkehrungen oder provokante und beleidigende Tabuverletzungen hinausginge³ und die sich auch nicht in einem politischen Lob von Pluralität, kultureller ›Buntheit‹ und friedlichem Miteinander erschöpft?⁴ Es ist in ästhetischer und in ethischer Hinsicht relevant für das Verhältnis von Schuld und Kultur, handelt es sich bei der Unreinheit doch um eine der am meisten verbreiteten Metaphern für Sünde und Schuld.⁵ Zu fragen wäre, was es in dieser Vorstellungswelt, in der das Böse unrein und das Unreine böse ist, besagen würde, wenn man dem Unreinen (zumindest auch) Positives abgewinnen könnte. Böte dies zu den Modellen von ›Reinigung‹, die für das Bearbeiten von Schuld charakteristisch, aber stets gewaltsam, zerstörerisch und ausgrenzend sind,⁶ eine bessere Alternative? Es ginge dann um

² Vgl. Christian Enzensberger, *Größerer Versuch über den Schmutz*. München 1969; Dirck Linck, »Die Reinheit fand Jäcki furchtbar«. Über die Nobilitierung der Vermischung bei Hubert Fichte. In: Angelika Malinar/Martin Vöhler (Hg.), *Un/Reinheit. Konzepte und Praktiken im Kulturvergleich*. München 2009, S. 307–331.

³ Vgl. z. B. Albert Gier, *Skatologische Komik in der französischen Literatur des Mittelalters*. In: *Wolfram-Studien* 7 (1982), S. 154–183; Italo Michele Battafarano, *Literarische Skatologie als Therapie literarischer Melancholie: Johann Beers *Der Berühmte Narrenspital**. In: *Simpliciana* 13 (1991), S. 191–210; Reinhard Wilczek, »Ich find' dich scheiße«. Anmerkungen zur (literarischen) Analkultur der Gegenwart. In: *Wirkendes Wort* 52 (2002), S. 138–148; Johannes Melters, »ein fröhlich gemüt zu machen in schweren zeiten ...«. *Der Schwankroman in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin 2004, S. 180–186; Hans-Martin Gauger, *Das Feuchte und das Schmutzige. Kleine Linguistik der vulgären Sprache*. München 2012; Hans-Joachim Behr, *Alles Scheiße – oder was? Vorkommen und Funktion von Exkrementen in literarischen Texten der Frühen Neuzeit*. In: Andrea Grafetstätter (Hg.), *Nahrung, Notdurft und Obszönität in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Bamberg 2013, S. 11–32; Ingo Breuer/Svjetlan Lacko Vidulić (Hg.), *Schöne Scheiße. Konfigurationen des Skatologischen in Sprache und Literatur*. In: *Zagreber Germanistische Beiträge* 27 (2018), S. 3–236.

⁴ Z. B. Paul Mecheril, *Politik der Unreinheit. Ein Essay über die Hybridität*. Wien 2. Aufl. 2009; Joke Brouwer/Arjen Mulder/Lars Spuybroek (Hg.), *The Politics of the Impure*. Rotterdam 2010; Carolin Emcke, *Gegen den Hass*. Frankfurt/M. 2016.

⁵ Vgl. Paul Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*. Übers. v. Maria Otto. Freiburg, München 1971; Meinolf Schumacher, *Sündenschmutz und Herzensreinheit. Studien zur Metaphorik der Sünde in lateinischer und deutscher Literatur des Mittelalters*. München 1996.

⁶ Dazu z. B. Katharina von Kellenbach, *Criminal Trials as Rituals of Purification*. In: Norman J.W. Goda (Hg.), *Rethinking Holocaust Justice. Essays across Disciplines*. New York 2018, S. 48–68; Meinolf Schumacher, »Lavabo in innocentia manus meas ...«. Zwischen Schuldanerkennung und Schuldabwehr. Händewaschen im christlichen Kult. In: Robert

Chancen und Gefahren einer Form der kulturellen Produktivität von Schuld.⁷ Diskutiert werden soll dies hier anhand einer Erzählung aus dem Buch *Genesis* der hebräischen Bibel und ihrer Rezeption: der Geschichte von der Sintflut, aus der Noah seine Familie und sich sowie die Tierarten der Schöpfung exemplarisch gerettet hat (Gn. 6,5–9,17).

II.

In den altorientalischen Berichten von zerstörerischen Fluten der Urzeit scheint die Motivation dafür zunächst einmal willkürlich zu sein – im babylonischen *Atrahasis*-Epos etwa werden die Menschen den Göttern einfach zu viel und vor allem zu laut.⁸ Die hebräische Bibel stellt die Sintflut hingegen, wie es ansatzweise ebenfalls bei der antiken Flutsage um Deukalion geschieht,⁹ als göttliche Strafe für menschliche Verfehlungen dar:

Der Herr sah, dass auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war. Da reute es den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh. Der Herr sagte: Ich will den Menschen, den ich erschaffen habe, vom Erdboden vertilgen, mit ihm auch das Vieh, die Kriechtiere und die Vögel des Himmels, denn es reut mich, sie gemacht zu haben. Nur Noah fand Gnade in den Augen des Herrn (Gn. 6,5–8).

Dieses Verständnis als Erzählung von Schuld und Strafe lag im jüdischen Kontext offenbar schon deshalb nahe, weil unter den Bedingungen des Monotheismus eine solche Vernichtungsaktion mit ihrer Ausnahmerettung nicht mehr, wie z. B. im *Gilgamesch*-Epos (Tafel XI), als Folge eines Götterkonflikts dargestellt werden konnte. Wenn aber der eine Gott nicht allein verantwortlich für die Zer-

Jütte/Romedio Schmitz-Esser (Hg.), Handgebrauch. Geschichten von der Hand aus dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit. Paderborn 2019, S. 59–77; hier S. 69–72. Das Thema war Gegenstand eines Bielefelder Workshops zum Thema »Unreinheit und Schuld«; vgl. [https://www.uni-bielefeld.de/\(de\)/ZiF/FG/2018Culpa/Events/03-14-Schumacher.html](https://www.uni-bielefeld.de/(de)/ZiF/FG/2018Culpa/Events/03-14-Schumacher.html) (abgerufen am 08.10.2019).

⁷ Die Frage nach der Produktivität der Schuld stand im Zentrum der internationalen Forschungsgruppe »Felix Culpa? Zur kulturellen Produktivität der Schuld« am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung (ZiF) der Universität Bielefeld. Näheres dazu unter: www.productiveguilt.org (abgerufen am 08.10.2019).

⁸ Allenfalls in diesem Lärm, der den Schlaf der Götter stört, mag sich so etwas wie Respektlosigkeit ausdrücken, welche die Vernichtung der Menschen mit provoziert haben könnte; vgl. Brian B. Schmidt, Art. »Flood, The« I.: Ancient Near East. In: *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, Bd. 9. Berlin, Boston 2014, Sp. 219–222.

⁹ Z. B. Ovid, *Metamorphosen*. Hg. u. übers. v. Erich Rösch. München, Zürich 10. Aufl. 1983, S. 17 (I,211: »Bis zu meinem Ohr war gedungen der schändliche Ruf der Zeit«) mit nachfolgender Erzählung des Lykaon-Frevels. Vgl. Gian Andrea Caduff, *Antike Sintflutsagen*. Göttingen 1986; z. B. S. 25 (Apollodor 3,99: »Manche sagen, daß [die Flut des Deukalion] sich wegen des Frevels der Söhne des Lykaon ereignet habe«).

störung seines eigenen Schöpfungswerks gemacht werden sollte, dann musste man es als göttliche Re-Aktion auf menschliches Handeln verstehen: als Strafe für Schuld. Menschen waren nicht mehr »unwillentliche Konfliktauslöser«, sondern als Schuldige die Hauptverantwortlichen für ihre eigene Katastrophe.¹⁰ Umso erstaunlicher ist es, dass die Charakterisierung des Fehlverhaltens, das zu einer solch radikalen Strafe führte, recht blass bleibt (neben »Schlechtigkeit« in Gn. 6,5 auch »Gewalttat« in Gn. 6,11–13).¹¹ Ein konkretes Vergehen wird nicht erwähnt¹² – wie auch kein spezielles positives Handeln Noahs genannt wird, um dessen Rettung als Lohn für seine Tugend zu rechtfertigen: Noah ist ganz allgemein »gerecht« (Gn. 7,1), und er findet »Gnade in den Augen des Herrn« (Gn. 6,8).¹³ Von einer Schulderzählung¹⁴ im engeren Sinne kann deshalb – anders als etwa beim Sündenfall (Gn. 3) oder beim Brudermord (Gn. 4) – bei der Sintflut nur bedingt die Rede sein. Die Schuld bleibt in gewisser Weise eine Leerstelle im Text, die in der reichen Rezeption immer wieder Anlass zur Ausdeutung und imaginativen Ausfüllung geworden ist.¹⁵

So wurde es in späteren Zeiten zum ethischen Problem, dass die Menschen vor ihrer Vernichtung offensichtlich keine Gelegenheit zu Reue und Buße bekamen; zumindest schweigt sich die Bibel ebenso darüber aus, wie es pagan-weltliche Erzählungen von Sintfluten tun. Eine Strafe, die nur der Vergeltung und nicht der Besserung diene, wurde zunehmend als ungerecht empfunden. Und im Hinblick auf Noah fragte man sich, ob er keine Empathie empfand mit seinen dem Tode geweihten Mitmenschen, kein Entsetzen über ihren Untergang.¹⁶ Hätte er sie nicht warnen müssen, sie zur Umkehr aufrufen oder zumindest Fürbitte für sie einlegen?¹⁷ Bei Flavius Josephus und vielen anderen jüdischen und christlichen Autoren wird dann von den Predigten Noahs erzählt, denen

¹⁰ Hans-Peter Müller, Das Motiv für die Sintflut. Die hermeneutische Funktion des Mythos und seiner Analyse. In: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 97 (1985), S. 295–316; hier S. 299.

¹¹ Dass diese Aussagen unterschiedlichen Bearbeitungsschichten der hebr. *Genesis* angehören, meist J(ahwist) und P(riesterschrift) genannt, steht hier nicht im Zentrum. Dazu u. a. Norman C. Habel, The Two Flood Stories in Genesis. In: Alan Dundes (Hg.), *The Flood Myth*. Berkeley 1988, S. 13–28.

¹² Wenn man nicht die vorangehende Erzählung von den »Engelehen« und dem Entstehen der Riesen (Gn. 6,1–4) damit in Verbindung bringen will; so z. B. Jan Assmann, *Urkatastrophen und Urverschuldungen*. In: Martin Mulsow/Jan Assmann (Hg.), *Sintflut und Gedächtnis. Erinnern und Vergessen des Ursprungs*. München 2006, S. 13–21.

¹³ Vgl. Müller (Anm. 10), S. 297 f.

¹⁴ Vgl. den Beitrag von Matthias Buschmeier in diesem Heft und Ders., *Felix Culpa? Zur kulturellen Produktivkraft der Schuld*. In: *Communio* 47 (2018), S. 38–50; hier S. 40–44.

¹⁵ Zum Begriff der Leerstelle in der Literaturwissenschaft siehe Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. München 2. Aufl. 1984, S. 284–287.

¹⁶ Vgl. Leszek Kołakowski, *Der Himmelsschlüssel. Erbauliche Geschichten*. Übers. v. Wanda Bronska-Pampuch u. a. München 1965, S. 17–20; Elie Wiesel, *Noah oder Ein neuer Anfang. Biblische Portraits*. Übers. v. Reinhold Boschki. Freiburg 1994, S. 21 f.

¹⁷ Vgl. Jürgen Ebach, *Noah. Die Geschichte eines Überlebenden*. Leipzig 2001, S. 17 u. 160.

niemand zuhören wollte.¹⁸ Es wurde oft mit der misogynen Tradition verbunden, dass vor allem ausgerechnet Noahs eigene Frau sich seinen Mahnungen widersetzte und sogar den Teufel mit an Bord der Arche schleuste.¹⁹ So konnte man zugleich verständlich machen, weshalb nach der Sintflut das Böse doch wieder bald die Oberhand gewann. Einen Anhaltspunkt in der *Genesis* gibt es für all dies nicht. Dort wird Schuld dadurch getilgt, dass die Schuldigen vernichtet werden.

Die einzige Möglichkeit, mit der Geschichte von Noah und der Sintflut ein solches Tilgen menschlicher Schuld zu thematisieren, das die Schuldigen nicht notwendig auslöscht, eröffnete ein geistliches Verständnis der Bibel. Mit der rhetorischen Figur der Metonymie konnte man statt der Sünder deren Sünden im Wasser zugrunde gehen lassen. Und das Wasser der Flut, das im wörtlichen Sinne todbringend war, bot sich metaphorisch als Waschwasser an, das von Sünden reinigt. So wie die Erde von den Sündern, werden die Menschen von der Sünde gereinigt. Bereits Philo von Alexandria spricht davon, dass der Schöpfer sich entschlossen hatte, »die Erde mit Wasser zu reinigen«, worin er den Willen Gottes erkennt, dass »die Seele eine Reinigung von ihren unsagbar vielen Freveln vornehme und sich ihre Befleckungen abwasche und abspüle nach Art einer heiligen Reinigung«.²⁰ So wurde im Christentum dann die Sintflut eine *Figura*, ein Typus der Taufe als dem zentralen Sakrament der Sündenvergebung (vgl. 1 Ptr. 3,20–22), nicht nur, aber auch aufgrund der Analogie des Waschens mit Wasser.²¹ In diesen Deutungen bleibt immer die enge Verbindung von Reinigung und Tod bestehen, die das Reinigen als Modell der Schuldbewältigung so problematisch macht.

¹⁸ Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* 1,74: »Noah aber, der zornig war über das, was sie da taten, und der ihr Treiben nicht leiden konnte, versuchte sie zu überzeugen, sowohl ihre Gesinnung als auch ihre Taten auf das Bessere auszurichten. Als er jedoch sehen musste, dass sie nicht einlenkten, sondern das Vergnügen am Laster sie fest im Griff hatte, bekam er Angst, sie könnten ihn töten, und verließ das Land mit Frauen und Kindern und deren Gattinnen«; https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/evtheol/ijd/antiq_i-ii.pdf (abgerufen am 06.10.2019). Weiteres bei Hans Martin von Erffa, *Ikonomie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen*. Bd. 1. München 1989, S. 439.

¹⁹ Dazu Oskar Dähnhardt, *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*. Bd. 1: Sagen zum Alten Testament. Leipzig, Berlin 1907, S. 258–267; von Erffa (Anm. 18), S. 457–461; Ebach (Anm. 17), S. 180 f.

²⁰ Philo von Alexandria, *Über die Nachstellungen, die das Schlechtere dem Besseren zu bereiten pflegt*. Übers. v. Hans Leisegang. In: Ders., *Werke*. Hg. v. Leopold Cohn u. a. Bd. 3. Berlin 2. Aufl. 1962, S. 329 (46,170).

²¹ Dazu (mit vielen Belegen) Jean Daniélou, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*. Übers. v. Lioba Kuntz. München 1963, S. 80–89; Hartmut Freytag, *Kommentar zur frühmittelhochdeutschen Summa theologiae*. München 1970, S. 135 f.; von Erffa (Anm. 18), S. 471 f.; Schumacher (Anm. 5), S. 488–492.

III.

In einigen verwandten Sintflutmythen gibt es ebenfalls das Motiv, dass die sich rettenden Menschen Tiere mit aufs Schiff nahmen, etwa im griechischen Deukalion-Mythos bei Lukian.²² Dabei geht es meist darum, die Welt in ihrer ganzen Fülle nach der Katastrophe wieder erstehen zu lassen, was besonders im *Gilgamesch*-Epos deutlich wird, wo sogar an die kulturelle Kontinuität der Gewerke gedacht ist (was Raoul Schrott in George'scher Manier übersetzt): »Ich schickte meine familie und die dienerschaft an bord, / haustiere und wilde tiere und einen meister jeden handwerks«. ²³

Im Alten Testament wird dies zu einem Programm geradezu systematischer Artenerfassung und Artenrettung. Es geschah wie in einem Zoologischen Garten²⁴ oder wie nach einem Handbuch; Reimarus nannte es später »gantz compendiös«. ²⁵ Man hat sich immer wieder Gedanken darüber gemacht, ob es nicht Ausnahmen gegeben habe. Die Fabelwesen wie das Einhorn wurden in der Vormoderne gern genannt,²⁶ um damit gleichzeitig deren Aussterben²⁷ auf ähnliche Weise zu erklären wie später, bei Bertolt Brecht, das der Saurier.²⁸ In der neueren Literatur ist es etwa bei Julian Barnes der Holzwurm, dem Noah – vermutlich aus Sicherheitsgründen – die Mitreise verweigert, der aber als blinder Passagier überlebt und Zeuge wird, wie die Fabelwesen, auch wiederum das Einhorn, nach und nach aufgegessen werden.²⁹ Und Günter Grass erzählt von

²² Lukian, *Dea Syria* 12 f.: »Der einzige Deukalion wurde seiner Gutherzigkeit und Frömmigkeit wegen zur Pflanzung eines neuen Geschlechts erhalten, und zwar auf folgende Art: Er hatte einen sehr großen Kasten; in den packte er seine Weiber und Kinder ein, und wie sie alle darinnen waren, stieg er zuletzt selbst hinein. Wie er nun im Einsteigen war, da kamen Schweine und Pferde und alle Arten von wilden Tieren und kriechende Geschöpfe, mit *einem* Worte, alle Tiere, die sich auf der Erde nähren, paarweise herbeigelaufen; er nahm sie alle ein, und Jupiter schickte ihnen so friedfertige Gesinnungen zu, daß sie ihm keinen Schaden taten, sondern sie lebten alle in schönster Eintracht beisammen; und so wurden sie alle in diesem einzigen Kasten wie in einem Schiff erhalten, solange die Flut dauerte. Dies erzählen vom Deukalion die Griechen«; https://de.wikisource.org/wiki/Von_der_syrischen_G%C3%B6ttin (abgerufen am 06.10.2019).

²³ Raoul Schrott, *Gilgamesch*. Epos. Frankfurt/M. 2004, S. 259 (XI,84 f.).

²⁴ Vgl. z. B. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Frankfurt/M. 1980, S. 130.

²⁵ Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Hg. v. Gerhard Alexander. 2 Bde. Frankfurt/M. 1972, Bd. 1, S. 207.

²⁶ Dähnhardt (Anm. 19), S. 287–289.

²⁷ Vgl. Umberto Eco, *Die Insel des vorigen Tages*. Übers. v. Burkhart Kroeber. München 1995, S. 263: »Keinen Platz gab es für die Riesen, und darum ist diese Spezies auch ausgestorben«.

²⁸ Bertolt Brecht, *Von der Sintflut*. Betrachtungen bei Regen. In: Ders., *Werke*. Hg. v. Werner Hecht u. a. Bd. 19. Bearb. v. Brigitte Bergheim. Berlin, Frankfurt/M. 1997, S. 200 f.

²⁹ Julian Barnes, *A History of the World in 10½ Chapters*. London 1989, S. 1–30 (»The Stowaway«).

den Ratten, vor denen sich Noah ekelt,³⁰ und die trotzdem die Sintflut außerhalb der Arche überstehen: »hätten wir uns nicht eingegraben, unsere Tiefgänge gepfropft und die Nistkammern zu rettenden Luftblasen gemacht – es gäbe uns heute nicht.«³¹ Als ›Arche-Noah-Problem‹ bezeichnet man inzwischen die Auswahl-schwierigkeiten bei der Biodiversität, die nicht als ganze erhalten werden kann.³² Dieses Problem stellte sich dem biblischen Noah nicht. Er hatte göttliche Anweisungen, sämtliche Arten zu retten, wenn auch mit unterschiedlichen Zahlenangaben, was wohl von den nicht ganz konsequent zusammengeführten Quellen des Buches *Genesis* herrührt. Während nach Gn. 6,19 alle lebenden Wesen aus Fleisch in jeweils einem gegengeschlechtlichen Paar in die Arche geführt werden sollten, musste der Patriarch nach Gn. 7,2 von den reinen Tieren jeweils sieben, und von den unreinen Tieren jeweils ein Paar³³ durch die Strafflut retten. Diese Differenz erklärt sich leicht aus der Verwendung der reinen Tiere im Opferritual. In derjenigen Erzählschicht, in der Noah nach der Sintflut von allen reinen Tieren und allen reinen Vögeln Brandopfer darbrachte (Gn. 8,20), mussten notwendig mehrere Pärchen von ihnen in die Arche gebracht werden, wenn nicht nur die unreinen Tiere überleben sollten, die nicht geopfert werden durften.³⁴ Weniger einfach zu beantworten war und ist die Frage: Wie konnte Noah im 1. Buch Mose die Unterscheidungen zwischen reinen und unreinen Tieren überhaupt kennen, die erst in den Speisevorschriften des Buches *Leviticus*, also im 3. Buch Mose, aufgestellt werden (Lv. 11,1–47; vgl. Dt. 14,3–21)?³⁵ Heißt dies, man habe die jüdischen Unreinheitsvorstellungen als universell anzusehen, indem das Unreine an ihnen in ihrem Wesen begründet ist?³⁶ Es stellte sich zudem die Frage, weshalb dies in der *Genesis* überhaupt so genau vorgeschrieben wird. Was sollen Menschen auf einem Schiff mit Tieren anfangen, die sie weder essen noch opfern können?³⁷ Von allein käme man nicht auf die Idee,

³⁰ Günter Grass, *Die Rätin*. München 6. Aufl. 2015, S. 11: »Dem Menschen eingeborener Ekel vor unserer Art hinderte Noah, nach seines strengen Gottes Wort zu handeln. Er verneinte uns, strich uns aus seiner Liste, die alles nannte, was Atem hat«.

³¹ Ebd., S. 25.

³² Z. B. Martin L. Weitzman, *The Noah's Ark Problem*. In: *Econometrica* 66 (1998), S. 1279–1298.

³³ Zur Deutung der Zahlenangaben Heinz Meyer/Rudolf Suntrup, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*. München 1987, Sp. 110 f. u. 502.

³⁴ Vgl. Ebach (Anm. 17), S. 72 f.

³⁵ Dazu u. a. Mary Douglas, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Übers. v. Brigitte Luchesi. Berlin 1985, S. 60–78.

³⁶ Moshe Blidstein geht solchen Diskussionen im jüdischen, christlichen und muslimischen Bereich detailliert nach; Ders., *How Many Pigs were there on Noah's Ark? An Exegetical Encounter on the Nature of Impurity*. In: *Harvard Theological Review* 108 (2015), S. 448–470.

³⁷ Bei Barnes setzt sich Familie Noah mit einem Brecht'schen Grundsatz (»Erst kommt das Fressen ...«) darüber hinweg: »As far as Noah and his family were concerned, we were just a floating cafeteria. Clean and unclean came alike to them on the Ark; lunch first, then piety, that was the rule«; Barnes (Anm. 29), S. 14.

sie mitzunehmen. Gottes ausdrückliche Anweisung von Gn. 7,2 dient offenbar vor allem dazu, Noah und später allen Lesenden der Bibel einzuschärfen, dass auch unreine Tiere eine Existenzberechtigung haben.³⁸

Vor allem im Christentum hat man die mosaischen Speiseregeln gern dadurch entschärft, dass man sie nur geistlich verstehen wollte, nicht in ihrem Wortsinn.³⁹ So wurde das Wiederkäuen als Kriterium für reine Tiere auf das erinnernde Meditieren (vor allem von Bibelstellen), ihre gespaltenen Hufe hingegen auf die »discretio«, die Fähigkeit der Unterscheidung, bezogen (Lv. 11,3–8; Dt. 14,4–8).⁴⁰ In den Fischen, die nur mit Schuppen und Flossen »rein« sind, sah man den Seelenaufschwung vorgebildet (Lv. 11,9–12; Dt. 14,9 f.).⁴¹ Über den Katalog der verbotenen Vogelarten (Lv. 11,13–23; Dt. 14,11–20) und derjenigen (Land-) Tiere und Fische, auf welche die Reinheitskriterien nicht zutreffen, entstanden merkfähige Listen von Lastern, welche die Literatur und die bildende Kunst der Vormoderne nachhaltig prägten.⁴² Trotz aller Unterschiede im Detail war die Tendenz eindeutig, dass unreine Tiere auf Sünden und Sünder verweisen.⁴³

Die Arche selbst wurde in der christlichen Exegese neben moralisch-tropologischen Deutungen auf den Einzelmenschen und anagogisch-eschatologischen auf das Jüngste Gericht vor allem allegorisch-heilsgeschichtlich aufgefasst: »Arca significat ecclesiam«. Das Bild der Kirche als Noahs Arche⁴⁴ bot viele

³⁸ Vgl. Claus Westermann, *Genesis*. 2 Bde. Neukirchen-Vluyn 2. Aufl. 1976, Bd. 1, S. 575.

³⁹ Dazu Dorothea Wendebourg, *Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95 (1984), S. 149–170; Moshe Blidstein, *Purity, Community and Ritual in Early Christian Literature*. Oxford 2017.

⁴⁰ Dazu Heinz Piesik, *Bildersprache der Apostolischen Väter*. Diss. Bonn 1961, S. 112 f.; Hans-Jörg Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends*. München 1972, S. 244 f.; Günter Butzer, *Ruminatio*. In: Nicolas Pethes/Jens Ruchatz (Hg.), *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*. Reinbek 2001, S. 511 f.

⁴¹ Dazu Piesik (Anm. 40), S. 115; Meinolf Schumacher, *Die Sprünge der Fische. Eine Speisevorschrift in Metaphorik und Allegorese*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 102 (1991), S. 307–312.

⁴² Dazu u. a. Dietrich Schmidtke, *Lastervögelserien. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Tiersymbolik*. In: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 212 (1975), S. 241–264; Jürgen Leibbrand, *Speculum bestialitatis. Die Tiergestalten der Fastnacht und des Karnevals im Kontext christlicher Allegorese*. München 1989; Nigel Harris, *The Latin and German Etymachia. Textual History, Edition, Commentary*. Tübingen 1994.

⁴³ Z. B. Richard von St. Viktor, *Liber exceptionum*. Hg. v. Jean Châtillon. Paris 1958, S. 229 f.: »Munda animalia que septena sunt inducta significant bonos qui per septiformem gratiam sunt justificati. Immunda vero que bina inducta sunt significant reprobos qui per culpam a Deo et semetipsis sunt divisi; binarius namque, qui primus a unitate se dividit, signum divisionis est«.

⁴⁴ Dazu u. a. Hugo Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964, bes. S. 504–547; Hartmut Boblitz, *Die Allegorese der Arche Noahs in der frühen Bibelauslegung*. In: *Frühmittelalterliche Studien* 6 (1972), S. 159–170; Joachim Ehlers, »Arca significat ecclesiam«. Ein theologisches Weltmodell aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. In: *Ebd.*, S. 172–187; von Erffa (Anm. 18), S. 451–454; H. S. Benjamins, *Noah, The*

metaphorische Ausgestaltungsmöglichkeiten, auch in nautischer Hinsicht: Christus typologisch als neuer Noah verstanden, der das Schiff der Kirche durch das Meer der Welt mit ihren Versuchungen und Gefahren zum himmlischen Hafen steuert.⁴⁵ Dies wird im Deutschen später gern verbunden mit der volksetymologischen Umformulierung von ›Sintflut‹ als großer Flut zu ›Sündflut‹ als Meer der Sünden, aus dem die Kirche Rettung verheißt.⁴⁶ An einem Punkt kam man bei der Archedeutung nie vorbei, an Gottes ausdrücklichem Befehl, auch die unreinen Tiere aufzunehmen, was in dieser Bildlichkeit besagt: Auch die Sünder haben ihren legitimen Platz in der Kirche. Sünder gehören in die Kirche und dürfen nicht ausgeschlossen werden, da Gott sie ebenfalls retten will. So heißt es etwa in einer mittelhochdeutschen Predigt: »Und reht als in der arche waren rainiu und unrainiu tier. als wil och got zuo im ziehen die unrehten. und die rehten.«⁴⁷ Diese Deutung der Tiere bot von ihrer ganzen Bildlogik her kaum eine Möglichkeit, religiöse Wunschvorstellungen von einer Kirche der Reinen oder von einer Reinigung der Kirche zu rechtfertigen. Das Unreine ist vielleicht nicht gut, aber es ist notwendig. Der Gedanke entspricht weitgehend Augustins bis in die Reformation wirksame Metapher vom »corpus permixtum«, vom »gemischten« im Unterschied zum »wahren« Leib (»corpus verum«) Christi.⁴⁸

Immerhin macht Tertullian eine Ausnahme, indem er die erwähnte Tradition der Laster-Tier-Kataloge aufruft; unter all den Tieren in der Arche will er keines finden, das sich auf Götzendienst beziehen lasse (weder der Rabe, noch der Milan, der Wolf, der Hund oder die Schlange):

Viderimus enim si secundum arcae typum et coruus et miluus et lupus et canis et serpens in ecclesia erit. Certe idololatries in arcae typo non habetur. Nullum animal in idololatre figuratum est. Quod in arca non fuit, in ecclesia non sit.⁴⁹

Ark, and the Flood in Early Christian Theology. The Ship of the Church in the Making. In: Florentino García Martínez/Gerard P. Luttikhuisen (Hg.), *Interpretations of the Flood*. Leiden 1998, S. 134–149.

⁴⁵ Dazu u. a. Campbell Bonner, *Desired Haven*. In: *The Harvard Theological Review* 34 (1941), S. 49–67; Rahner (Anm. 44), S. 237–564; Michael Schilling, *Imagines Mundi*. Metaphorische Darstellungen der Welt in der Emblematik. Frankfurt/M. 1979, S. 154–197; Meinolf Schumacher, *Teuflische Piraten*. Kleiner Beitrag zur historischen Metaphorologie. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 74 (1992), S. 249–256.

⁴⁶ Dazu u. a. Heike Olschansky, *Täuschende Wörter*. Kleines Lexikon der Volksetymologien. Stuttgart 2009, S. 146 f.; vgl. Meinolf Schumacher, »›Sunde‹ kommt von ›sundern‹«. Etymologisches zu »Sünde«. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 110 (1991), S. 61–67.

⁴⁷ Franz Karl Grieshaber (Hg.), *Deutsche Predigten des XIII. Jahrhunderts*. Bd. 1. Stuttgart 1844, S. 3.

⁴⁸ Z. B. Augustinus, *De doctrina christiana*. Hg. v. Joseph Martin. Turnhout 1962, S. 104 f. (III,32,45). Vgl. Emilien Lamirande, Art. »Corpus permixtum«. In: Cornelius Mayer (Hg.), *Augustinus-Lexikon*. Bd. 2. Basel 2002, Sp. 21–22.

⁴⁹ Tertullian, *De idololatria*. Hg. v. August Reifferscheid u. Georg Wissowa. Turnhout 1954, S. 1124 (24,4).

Während die übrigen durch Tiere bezeichneten Sünder in der Kirche zu dulden seien, dürfe es Götzendiener darin nicht geben. Das Verbot begründet er allein mit der Behauptung, für dieses Vergehen lasse sich kein Auslegungsgegenstand finden, und »was es in der Arche nicht gab, das soll auch in der Kirche nicht sein!«

Die Unvermeidbarkeit des Unreinen liegt nach Augustins *Gottesstaat* im Konzept als Weltkirche begründet, nicht als elitärer Zirkel: Wenn viele Völker die Kirche anfüllen, werden »Reine und Unreine bis zum vorbestimmten Ende von ihrer Einheit umschlossen«. ⁵⁰ Mit dem Weltgericht, heißt dies, wird es damit vorbei sein. Die christlichen Prediger des Mittelalters lassen keinen Zweifel daran, dass diese notwendige Mischung von Rein und Unrein in der Kirche auf die irdische Weltzeit begrenzt bleibt. »Lasst uns reine Tiere und Vögel sein«, so ruft einer von ihnen seine Hörer auf, denn »ins himmlische Vaterland wird nichts Unreines oder Beflecktes eingehen« (»in coelestem tamen patriam nihil intrabit immundum aut inquinatum«). ⁵¹ Die Stelle zeigt einmal, dass ›unrein‹ und ›befleckt‹ durchaus als Synonyme verwendet werden; wenn Mary Douglas auch zu Recht daran erinnert, dass die Kriterien für das Unreinsein von Speisen oder Opfertieren zunächst nur sehr wenig mit Schmutz zu tun haben – sobald es um die Anwendung dieser Regeln auf das Leben der Menschen ging, war mit dem Stichwort ›unrein‹ der Weg frei für den ganzen Wortschatz der Befleckung und des Schmutzes. Und das Zweite: Schaut man sich die Deutungen an, kann man den Eindruck gewinnen, dass die mittelalterlichen Theologen den göttlichen Auftrag, die Unreinen in der Kirche zu dulden, eher zähneknirschend akzeptiert haben, nicht aus irgendeinem Respekt vor Unreinheit. Es musste immer wieder eingepreßt werden, dass sich die Sünder den Weg in die Kirche nicht erschlichen haben. Dabei konnte man sich auf Augustinus berufen: »Denn die unreinen Tiere brachen kein Loch in die Arche, durch das sie eindringen, sondern alle gingen durch dieselbe Tür hinein, die der Baumeister gemacht hatte«. ⁵² Drittens schließlich war es bildlogisch schwer nachvollziehbar, mit dem

⁵⁰ Augustinus, *De civitate Dei*. Hg. v. Bernhard Dombart u. Alfons Kalb. Turnhout 1955, S. 497 (XV,27).

⁵¹ Richard von St. Viktor, *Sermo 62* (»De arca Noe«). In: Jacques-Paul Migne (Hg.), *Patrologia Latina*. Bd. 177. Paris 1854, Sp. 1090BC. Der Prediger führt (ebd. 1090CD) eine ganz unbiblische Liste von acht Tieren an: »Nullum ergo in nobis in his, qui actioni bonae deserviunt, imitetur lupum per rapacitatem, leporem per inutilem timiditatem, vulpem per calliditatem, ursum per murmurationem, canem per rixam, leonem per saevitatem, asinum per stultitiam, suem per immunditiam«. Der sich hieran anschließende (ebenfalls acht Arten umfassende) Vogelkatalog folgt dann allerdings doch den biblischen Speiseverboten und ihren Deutungen: Der Adler bezeichnet den Hochmut, der Geier die Trägheit, der Weih Raubgier, der Rabe Verleumdung, das Käuzchen Tristitia, die Eule Unwissenheit, die Elster Geschwätzigkeit und der (sein Nest beschmutzende) Wiedehopf verweist auf Fleischesvergehen und den Gestank eines üblen Rufes.

⁵² Augustinus, *De fide et operibus*. Hg. v. Joseph Zycha. Wien 1900, S. 96 (27,49). Übersetzung von mir.

Bild der Kirche als Arche das Dulden des Unreinen auf die Zeit vor dem Jüngsten Gericht zu beschränken. Gott will die unreinen Tiere ja retten, damit sie wie die reinen Tiere nach der Flut weiterleben und sich vermehren.⁵³ Für einen eschatologischen Vorbehalt kamen deshalb vor allem andere Bildvorstellungen und ihre Deutungstraditionen ins Spiel.

IV.

Man fand sie vor allem im Neuen Testament in zwei Gleichnissen Jesu. Da ist zum einen das Gleichnis von den Fischen im Netz, das die Fischer ans Ufer ziehen, um dort erst die schlechten von den guten Fischen zu trennen (Mt. 13,47–50). Auch wenn es bei Matthäus vor allem um den Gedanken des göttlichen Gerichts geht, bei dem die Bösen von den Guten geschieden werden,⁵⁴ war die christliche Exegese zudem an einer Deutung des (Schlepp-)Netzes interessiert, in dem sie ein weiteres Bild für die Kirche sehen wollte, in der sich gute und schlechte Menschen befinden. Gregor der Große steht schon in einer längeren Tradition seit Origenes, wenn er predigt, dass »wir uns jetzt gemeinsam, Gute wie Schlechte, im Netz des Glaubens gleichsam wie ein Gemisch von Fischen befinden; am Ufer aber wird sich zeigen, was das Netz der heiligen Kirche herausgezogen haben wird.«⁵⁵

Ein zweites Gleichnis Jesu wird oft gemeinsam mit dem ersten genannt: das vom Unkraut unter dem Weizen (Mt. 13,24–30). Die Anweisung des Hausherrn, das Unkraut (»zizania«) nicht vorzeitig auszureißen, sondern es gemeinsam mit dem Weizen bis zur Ernte wachsen zu lassen, um es dann zu sammeln und in Bündeln zu verbrennen, lenkt zunächst ebenfalls den Blick auf das Ende, auf das letztliche Trennen und das Entsorgen des Unkrauts als Strafe der Bösen im Feuer der Hölle. Kaum ein Theologe war von dem Detail Mt. 13,30, das Unkraut werde zum Verbrennen in Büschel gebunden, so fasziniert wie Gregor der Große. Es ist für ihn der Inbegriff der gerechten Bestrafung durch Gott:

Die Engel binden als Schnitter das Unkraut in Büscheln zum Verbrennen zusammen, wenn sie Gleiches mit Gleichen in derselben Qual vereinigen, so dass Hochmütige mit Hochmütigen, Unzüchtige mit Unzüchtigen, Habgierige mit Habgierigen, Betrüger mit Betrügern, Neidische mit Neidischen, Ungläubige mit Ungläubigen brennen.⁵⁶

⁵³ Augustinus, Sermo 254. In: Jacques-Paul Migne (Hg.), *Patrologia Latina*, Bd. 38. Paris 1865, Sp. 1216, argumentiert, dass Noah nach der Sintflut nur reine Tiere opferte; so nehme auch Gott nur diejenigen an, »die sich gereinigt haben« (»qui se mundaverunt«).

⁵⁴ Vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*. Bd. 2: Mt 8–17. Zürich, Neukirchen-Vluyn 1990, S. 356–361.

⁵⁵ Gregor der Große, *Homiliae in Evangelia*. Hg. v. Raymond Étaix. Turnhout 1999, S. 76 (I,11,4): »Nunc enim bonos malosque communiter quasi permixtos pisces fidei sagena nos continet, sed litus indicat sagena sanctae ecclesiae quid trahebat«. Übersetzung von mir.

Wer in der Schuld (»culpa«) gleich war, bekomme auch die gleichen Strafen (»tormenta«).⁵⁷ Damit war ein zentrales Motiv für die mittelalterliche Theologie von Weltgericht und Höllenstrafe gesetzt.

Besonders verbreitet ist die Auslegung des Ackers als Kirche, die zwar mit Jesu eigener Deutung (Mt. 13,38 »der Acker ist die Welt«) kollidiert, aber zum zentralen Argument für Toleranz und Duldsamkeit im Christentum geworden ist.⁵⁸ Fast immer steht dabei der Befehl im Mittelpunkt, das Unkraut nicht auszureißen, sondern bis zur Ernte mit dem Weizen wachsen zu lassen (Mt. 13,30). So schreibt Origenes:

Wie im Evangelium dem Unkraut erlaubt wird, zusammen mit dem Weizen zu wachsen, so [...] auch hier in Jerusalem [...]; denn es ist ja nicht möglich, die Kirche vollständig zu reinigen, solange sie auf Erden ist.⁵⁹

Neben der Einsicht, dass es nicht möglich ist, eine reine Kirche herzustellen, steht die Warnung vor den Schäden, die größer wären als der Nutzen, wenn der Weizen zusammen mit dem Unkraut ausgerissen würde (Mt. 13,29). Johannes Chrysostomos hat dabei gewaltsame Folgen wie Religionskriege im Blick, die das Ausreißen mit sich bringen würde: »Das sagte er, um Kriege, Blutvergießen und Morde zu verhindern. Darum ist es auch nicht erlaubt, den Häretiker zu töten, weil man sonst einen unversöhnlichen Krieg über die Welt brächte.«⁶⁰ Und das zweite Argument bezieht sich wiederum auf die bildseitig schwer nachvollziehbare Gefahr, den Bösen die Möglichkeit zu nehmen, sich doch noch zu bessern. Noch einmal Chrysostomos: »Würdet ihr sie also vorher ausrotten, so würdet ihr auch denen schaden, die in Zukunft Getreide werden sollten, (ihr) würdet diejenigen ausrotten, die noch der Bekehrung und Besserung fähig wären.«⁶¹ Diese Hoffnung, dass diejenigen, »welche des unreinen samen sint«, sich bessern lassen, wenn man sie in der Kirche belässt, findet sich dann immer wieder in den Predigten des Mittelalters.⁶²

Mit diesem Gleichnis ließ sich aber nicht nur verbieten, Sünder aus der Kirche auszuschließen oder sie gar zu töten; es diente zugleich zur Mahnung,

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Dazu u. a. Roland H. Bainton, *Religious Liberty and the Parable of the Tares*. In: Ders., *The Collected Papers in Church History*. Bd. 1. Boston 1962, S. 95–121; Giuseppe Ruggieri (Hg.), *La zizzania nella chiesa e nel mondo. Interpretazioni di una parabola*. In: *Cristianesimo nella storia* 26 (2005), S. 1–263; Arnold Angenendt, »Lasst beides wachsen bis zur Ernte«. *Toleranz in der Geschichte des Christentums*. Münster 2018.

⁶⁰ Johannes Chrysostomos, *Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus*. Übers. v. Joh. Chr. Baur. Kempten, München o. J., S. 44 (46,1).

⁶¹ Ebd. (46,2).

⁶² Z. B. Anton E. Schönbach (Hg.), *Altdeutsche Predigten*. Bd. 2. Graz 1888, S. 46; ebd.: »die uebeln sol man vertragen under den guten, so si sehent und hoerent die guten lere unde die guten pilde, so werdent etlich da von becheret. die uebeln will mein trechtin von den guten nicht schaiden in dieser werlt, wan er hat einen tach da zuo gesetzet, daz sie alle gescheiden werdent«.

nicht selbst die Kirche zu verlassen, weil so viel Unreines in ihr sei. Dieser Vorwurf, Unreinheit in den eigenen Reihen zu dulden, war einer der wichtigsten Gründe für Abspaltung und Häresie, zumal wenn es kirchliche Amtsträger und ihr Spenden der Sakramente betraf. ›Keter‹ leitet sich bekanntlich von gr. *katharós* (›rein‹) ab, meint also diejenigen, die rein bleiben wollen. Schon Cyprian von Karthago mahnt kritische Christen dazu, in der Kirche zu bleiben: »Denn wenn es auch offensichtlich in der Kirche Unkraut gibt, so darf doch weder unser Glaube noch unsere Liebe derart daran Anstoß nehmen, dass wir selbst die Kirche verlassen, weil wir Unkraut in ihr bemerken.«⁶³ Und nach Augustinus wäre es ebenfalls unter Berufung auf dieses Gleichnis eine schlimme Anmaßung, zu glauben, uns von den Unreinen absondern zu müssen, »um nicht durch ihre Sünden befleckt zu werden« (»ut peccatis eorum non inquinemur«).⁶⁴

Allerdings schränkt derselbe Augustinus, der gegenüber allen Reinheitsansprüchen wie denen der Donatisten dieses Gleichnis ins Feld führte, die Gültigkeit für die Leitung der Kirche ein: Wenn man ganz sicher sei, dass das gute Korn fest stehe, dann »soll die Strenge der Zucht nicht schlafen« (»non dormiat seueritas disciplinae«).⁶⁵ Die Unterstellung, die Schonung des Unkrauts diene allein dem Schutz des Weizens und sei deshalb nur unter dieser Bedingung angemessen, ließ dann schonungsloses Vorgehen gegen alles zu, was als »Unkraut« in der Kirche identifiziert wurde. Dass man dabei den eschatologischen Vorbehalt ignorierte, nicht vor der Zeit zu richten, sondern zu warten, bis der Herr kommt (vgl. 1. Kor. 4,5), nahm man dabei in Kauf. Petrus Damiani etwa verlangte vom Papst, das Unkraut, das der böse Feind gesät hat, energisch mit der »Hacke der richtigen Lehre« (»sanae doctrinae sarculo«) auszurotten und die schlechten Fische von den guten zu trennen.⁶⁶ Thomas von Aquin rechtfertigte das Töten von Häretikern damit ebenso,⁶⁷ wie Martin Luther von der Obrigkeit verlangen konnte, die Wiedertäufer hinzurichten.⁶⁸ Beide Gleichnisse, die für das Dulden des Unreinen in der Kirche plädierten,⁶⁹ ließen sich gleichermaßen zu dessen Ausrottung einsetzen.

⁶³ Cyprian von Karthago, *Epistulae*. Hg. v. G. F. Diercks. Turnhout 1994, S. 253 (54,3,1). Übersetzung von mir.

⁶⁴ Augustinus (Anm. 52), S. 42 (5,7).

⁶⁵ Augustinus, *Contra epistulam Parmeniani*. Hg. v. Michael Petschenig. Wien 1908, S. 115 (III,2,13).

⁶⁶ Petrus Damiani, *Briefe*. Hg. v. Kurt Reindel. München 1983, S. 497 (Ep. 40).

⁶⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*. In: Ders., *Opera omnia*. Hg. v. Roberto Busa. Bd. 2. Stuttgart-Bad Canstatt 1980, S. 540 (II-II,q.11, art.3).

⁶⁸ Martin Luther, *Ob christliche Fürsten schuldig sind, der Widerteuffer unchristlichen Sect mit leiblicher straffe, und mit dem Schwert zu wehren* (1536). In: Ders., *Werke*. Bd. 50. Weimar 1914, S. 9–15; hier S. 13.

⁶⁹ Z. B. Bruno von Segni, *Sententiae*. In: Jacques-Paul Migne (Hg.), *Patrologia Latina*. Bd. 165. Paris 1854, Sp. 881BC (I,2 »De arca Noe«): »Jam vero animalia munda, justos pariter et peccatores significare videntur. Nam et boni et mali, justi et peccatores, granum et palaea, zizania et frumenta simul in Ecclesia Dei conversantur, de uno pane vivunt, de

Um diese Ambiguität zu verstehen, muss man vielleicht berücksichtigen, dass beide Gleichnisse ebenso für das resignative Dulden des Unreinen erhalten können. Dabei fällt häufig das Stichwort ›Trost‹; ein Trost, der hier darin besteht, sich ins Unvermeidliche zu ergeben. So bekommt der Missionar Bonifatius, der sich Bischof Daniel von Winchester gegenüber bitter beklagt, nicht nur mit Heiden, sondern auch mit sündigen Christen zusammenarbeiten zu müssen, von ihm als erbetenen »Trost oder Rat« (»solacium vel consilium«)⁷⁰ das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen vorgehalten – aber auch Augustins Deutung der unreinen Tiere in der Arche:

Deinde considerandum est, quia proposita est similitudo tritici et zizaniorum de permixtione malorum et bonorum. Et munda et imunda animalia, ut ait Augustinus, introisse in arcam leguntur.⁷¹

Wie beim Trost der Unausweichlichkeit auch sonst, kann dies schnell zur Rechtfertigung des eigenen Nichtstuns führen. Davor warnte bereits Augustinus.⁷² Und als ein frühes Beispiel dafür kann um 200 der Vorwurf des strengen Hippolyt von Rom an (Papst) Calixt I. gelten, dieser habe das Unkraut-Gleichnis mit dem Arche-Argument verbunden, um gegen Sünder in der Kirche nicht einschreiten zu müssen:

Ja auch die Parabel vom Unkraut, sagt er, beziehe sich hierauf. ›Laßt das Unkraut wachsen mit dem Weizen‹, das ist die Sünder in der Kirche. Ja, er sagte, auch die Arche Noah sei ein Gleichnis für die Kirche, in der sich Hunde und Wölfe und Raben, alles Reine und Unreine fand, und so soll es in der Kirche sein.⁷³

Wenn der inzwischen emeritierte Papst Benedikt XVI. angesichts des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche von der »leidvolle[n] Erfahrung« spricht, »dass es in der Kirche gute und schlechte Fische, Weizen und Unkraut gibt«,⁷⁴ dann treten die Optionen kirchlichen Handelns zurück zugunsten des Leidens an einer Situation, an der scheinbar nichts zu ändern ist. Dies kann

uno calice bibunt, ut se fratres esse ostendant, una et consona voce dicunt, ›Pater noster qui es in coelis‹ (Mt. 6,9)«. Zur Mischung von Spreu und Weizen (auf der Tenne der Kirche) Schumacher (Anm. 5), S. 633–637.

⁷⁰ Bonifatius, Briefe. Hg. v. Reinhold Rau. Darmstadt 1968, S. 188 (Brief 63).

⁷¹ Ebd., S. 198 (Brief 64).

⁷² Augustinus (Anm. 52), S. 95 (27,49): »neque enim per has similitudines et praenuntiationes consilium desidia bonis datum est, qua neglegant, quod prohibere debent, sed patientiae, qua perferant salua doctrina ueritatis, quod emendare non ualent«.

⁷³ Hippolyt von Rom, Die Widerlegung aller Häresien. Übers. v. Konrad Preysing. München o. J., S. 250 (IX,12).

⁷⁴ Benedikt XVI., Predigt im Olympiastadion Berlin, 22. September 2011; https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110922_olympiastadion-berlin.html (abgerufen am 06.10.2019); vgl. Ders., Die Kirche und der Skandal des sexuellen Mißbrauchs: <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-04/papst-benedikt-xvi-wortlaut-aufsatz-missbrauch-theologie.html> (abgerufen am 06.10.2019).

erklären, weshalb Kirchenobere wie er kaum Anzeichen eines Schuldbewusstseins erkennen lassen. Denn dieselben bildhaften Argumente, die für Toleranz und Geduld (oder für deren Gegenteile) plädieren, können über den Gedanken des Trostes zudem zur Rechtfertigung dienen, wenn man in einer Institution, für die man die Verantwortung trägt, nichts oder nicht genügend gegen Verfehlungen in ihr tut. Es fällt dann leicht, eine Schuld abzuwehren, die aufgrund zu großer Nachsichtigkeit gegenüber dem »Unreinen« entsteht.⁷⁵

V.

Anders als die beiden behandelten Gleichnisse scheint das Motiv von den unreinen Tieren in der Arche nicht in entgegengesetzter Tendenz zur Ausrottung der Sünder einsetzbar gewesen zu sein. Am Ende der Sintflut steht nicht die »große Scheidung«⁷⁶ am Ufer oder bei der Ernte als Bild des Gerichts. Und dennoch bleibt das Dulden der »unreinen Fische« in theologischen Kontexten nur ein notwendiges Übel. Von einer Hochschätzung kann auch hier keine Rede sein. Dies ändert sich ebenfalls nicht, wenn das Arche-Thema in der Moderne in politischer Hinsicht verwendet wird.

Exemplarisch dafür sei abschließend ein kurzer Blick auf Wladimir Majakowskis Revolutionsdrama *Mysterium buffo* (1918) geworfen.⁷⁷ Die Noah-Geschichte steht dort zweifellos im Hintergrund, doch anders als in der Bibel geht es nicht speziell um Tiere, sondern allgemein um »Wesen«, und von beiden Gruppen kommen gleichviele auf das Schiff (jeweils zwei Mal sieben). Zudem wird die biblische Geschlechterparität aufgelöst: Von den »sieben Paar reiner Wesen« ist nur die Frau des Australiers und von den »sieben Paar unreiner Wesen« sind nur eine Waschfrau und eine Näherin weiblichen Geschlechts. Den Klassenkampf, um den es geht, das ist die Aussage, fechten die Männer aus. Dabei werfen die proletarischen Unreinen die ausbeuterischen Reinen über Bord. Sie durchleben eine große Höllen- und Himmelfahrt, die alle Schrecken und Tröstungen der Religion hinter sich lässt, haben (in der zweiten Fassung von 1921) einen Arbeitsaufenthalt im »Land der Trümmer« und erhalten am Schluss durch die (wörtlich genommene) Mauerschau des Lampenanzünders zumindest indirekt einen Ausblick in das Gelobte Land. Erika Fischer-Lichte schreibt dazu:

⁷⁵ Dazu (mit Überschneidungen zum vorangehenden Abschnitt) Meinolf Schumacher, *Weeds Among the Wheat. The Impurity of the Church Between Tolerance, Solace, and Guilt Denial*. In: *CrossCurrents* 69 (2019), S. 252–263.

⁷⁶ Vgl. C.S. Lewis, *The Great Divorce*. London 1945.

⁷⁷ Wladimir Majakowski, *Mysterium buffo*. Heroisches und satirisches Abbild unseres Weltalters in sechs Aufzügen (Zweitfassung). In: Ders., *Werke*. Hg. v. Leonhard Kossuth. Übers. v. Hugo Huppert. Bd. 3. Frankfurt/M. 1974, S. 29–128.

Da es die »Reinen« sind, welche die Unreinen ausbeuten, und die »Unreinen«, welche die Revolution bewirken und eine neue Welt erschaffen, das Paradies auf Erden, in dem kein Mensch mehr den anderen ausbeutet und unterdrückt, so wird klar, daß die Hoffnung der Welt auf den »Unreinen« liegt, während die »Reinen« sie zerstören.⁷⁸

Nach Fischer-Lichte nahm Majakowski damit »eine radikale Umwertung der Begriffe ›rein‹ und ›unrein‹ vor«. ⁷⁹ Dies wird man wohl vorsichtiger formulieren müssen, zumal die Revolution in diesem Stück schon vom Motiv der »revolutionäre[n] Fluten«⁸⁰ her den Charakter eines Reinigungsvorgangs hat; so heißt es auch in Majakowskis Gedicht *Unser Marsch* (1917): »Wie einer zweiten Sintflut Verheerung/waschen wir wieder die Städte der Welt«. ⁸¹

Die Oktoberrevolution begriff sich dann überhaupt als eine Art von Reinigung der Welt.⁸² Das Ziel blieb somit auch hier weiterhin Reinheit, und die angebliche Umwertung bestätigte nur den traditionellen Gegensatz. Nicht das Unreine wurde positiv, sondern diejenigen, die in der Gesellschaft von der herrschenden Klasse für ›unrein‹ gehalten wurden, weil sie von der politischen Teilhabe ausgegrenzt waren, sollten sich als tatsächlich ›rein‹ erweisen, denn sie nahmen ihr Schicksal in die Hand. Und sie konnten dadurch den Anspruch erheben, zu Akteuren des Reinigens zu werden. Dabei gab bereits der Rückgriff auf das Sintflutmotiv ein suggestives Signal für die Legitimierung revolutionärer Gewalt: So wie Gott bei der Reinigung der Welt keine Rücksicht auf das Leben von Menschen und Tieren nahm, konnten und durften auch die Revolutionäre keine Rücksicht auf Menschenleben nehmen, wenn es um die Weltrevolution als einer Weltreinigung ging. Der jeder Reinigung eigene Gewaltcharakter erreicht hier seinen politischen Höhepunkt. Damit kommt Majakowskis Analogie zur Erzählung der biblischen *Genesis* aber an ihre Grenzen. Während Gott allen Wesen in der Arche eine Existenzberechtigung zuspricht und die Deutungstradition daraus die Verpflichtung herleitet, das Schlechte in Kirche und Gesellschaft zu dulden, proklamiert Majakowski das konsequente Liquidieren des Verhassten. Dies kann ihm gelingen, indem er das aus den Abenteuererzählungen seiner Zeit bekannte (und vielleicht an die revolutionären Ereignisse von 1905 um den Panzerkreuzer *Potemkin* erinnernde) Motiv der Meuterei einer unterdrückten Schiffsbesatzung in die Sintfluterzählung einfügt. Da die

⁷⁸ Erika Fischer-Lichte, *Theatrale Kontaminationen*. In: Malinar/Vöhler (Anm. 2), S. 293–305; hier S. 305.

⁷⁹ Ebd., S. 304.

⁸⁰ Majakowski (Anm. 77), S. 126. Zur Revolution als Sintflut im 19. Jh. z. B. Elisabeth Moltmann-Wendel, *Sintflut und Arche*. Biblische Motive bei Wilhelm Raabe. Wuppertal 1967, S. 23–27.

⁸¹ Wladimir Majakowski, *Werke*. Hg. v. Leonhard Kossuth. Übers. v. Hugo Huppert. Bd. 1. Frankfurt/M. 2. Aufl. 1977, S. 56. Vgl. Wolfgang Storch, *Vladimir Majakovskij*. Velber 1969, S. 76.

⁸² Hans Lemberg, *Reinheit und Reinigung in religiöser Doktrin, Ideologie, Nation*. In: Malinar/Vöhler (Anm. 2), S. 227–250; hier S. 235.

Ausbeuter keine Chance zu Reue und Umkehr bekommen und die Schuld der Ausbeutung dadurch getilgt wird, dass die Ausbeuter ausgelöscht werden, ist das Revolutionsdrama dann doch wieder nah am biblischen Text selbst – wenn auch völlig fern von dessen hier skizzierter Rezeptionsgeschichte.

Prof. Dr. Meinolf Schumacher, Universität Bielefeld, Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft, Germanistische Mediävistik, Universitätsstr. 25, D-33615 Bielefeld; E-Mail: meinolf.schumacher@uni-bielefeld.de