

Die Verwendung des Themas Schöpfung im Alten Testament

1. Zur Fragestellung

Die Themaformulierung soll verdeutlichen, daß es im folgenden nicht darum gehen kann, auch nur annähernd das gesamte Material des Alten Testaments hinsichtlich der Welt als Schöpfung darzubieten, ja daß überhaupt nicht an eine Darstellung der Schöpfungsvorstellungen gedacht ist, vielmehr die Texte daraufhin befragt werden sollen, zu welchem Zweck und mit welchem Ziel sie das Thema Schöpfung gebrauchen.

Einsetzen möchte ich mit einer Feststellung, die im Rahmen einer theologischen Behandlung des Alten Testaments auf den ersten Blick überraschend erscheinen mag, mir selber aber für die Behandlung des Themas wichtig ist: Schöpfung (im weitesten Sinne) ist keineswegs selbstverständlich und von Anbeginn ein eigenständiges Thema des Alten Testaments, so gewiß das Alte Testament programmatisch mit einer Schöpfungserzählung eröffnet wird, so gewiß gewichtige Psalmen das Thema Schöpfung entfalten sowie frühe und späte Weisheitstexte und unter den Propheten besonders Deuterojesaja dieses Thema in eine zentrale Stellung rücken, um nur die wichtigsten Textbereiche des Alten Testaments zu nennen. Diese Aufzählung kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß das biblische Israel erst vergleichsweise spät von der Schöpfung der Welt gesprochen hat. Es ergeben sich keine Anhaltspunkte in den Traditionen für die Annahme, daß das

Thema schon in der Richterzeit oder gar in der Väter- und in der klassischen Mosezeit eine bedeutsame Rolle gespielt hätte. Erst mit Israels Staatenbildung ändert sich das Bild, wenngleich man auch diese Aussage noch einschränken muß: Zu einem theologisch zentralen Thema wurde die Schöpfung im Alten Testament erst während der exilischen und dann in der nachexilischen Zeit.

Dieser Sachverhalt ist um so erstaunlicher, als die ältesten Texte der großen Kulturnationen in Israels Umwelt Schöpfungstexte sind. Wie über Gott zu reden ist, entnahmen diese Völker unmittelbar ihrer Welterfahrung im Alltag. Es gehört zu den Eigenarten des biblischen Israel, daß es so lange zugewartet hat, bis es sich an die Deutung der Welt begab, daß es dies erst wagte, nachdem es zuvor schon vielfältige Erfahrungen im Raum der Geschichte gemacht hatte. Wenn das älteste Israel zuvor etwa von Gottes Führung auf seinem Weg, von Versorgung mit Lebensnotwendigem in der Not, von Verheißungen, die Zukunft eröffneten, von göttlicher Rettung in auswegloser Situation (am Schilfmeer) etc. redete, vollzog es freilich implizit immer schon auch Weltdeutung. Aber es kam eben schon von einer Vielzahl von reflektierten Gotteserfahrungen in seinem Alltag und in seiner Geschichte her, als es sich in staatlicher Zeit daran begab, seine Erfahrungswelt als ganze zu deuten, hatte auf diese Weise andere und sicherere Maßstäbe dafür gewonnen als seine Nachbarn.

Nun wäre es freilich eine Verkürzung des Sachverhalts, würde man dieses Israel einfach undifferenziert als denkerische Einheit sehen. Vielmehr ergeben sich bei geographischer Differenzierung der alttestamentlichen Schöpfungstexte überraschende Aspekte. Unterscheidet man während der historisch am besten belegten Zeit, der staatlichen Zeit Israels, grob drei geographische Räume: Nordreich, Süd-

reich und als eigene Größe die Reichshauptstadt des Südreichs, Jerusalem, so zeigt sich, daß im Nordreich als dem ausgedehntesten Raum das Thema Schöpfung als ein selbständiges nirgends auch nur andeutungsweise eine erkennbare Rolle spielt, obwohl doch mit der geographischen Chiffre Nordreich große Textbereiche abgedeckt sind: der Elohist (E) unter den Pentateuchquellen, das Deuteronomium hinsichtlich seiner Tradition, die Samuel- und Ladeditionen innerhalb 1.–2. Samuel, die Prophetenerzählungen innerhalb 1.–2. Könige und das Buch Hosea. Dagegen wird in diesem geographischen Bereich häufig die Auseinandersetzung darüber bezeugt, wer Regen spendet, wer für Getreide sorgt – Jahwe oder Baal; wesentliche Teilaspekte des Themas Schöpfung erscheinen hier also als umstrittene, insofern sie in der Auseinandersetzung mit der Baalreligion eine zentrale Stelle einnehmen. Blickt man von hier aus auf Texte des Südreichs mit Ausnahme Jerusalems, so findet sich auch dort nur ein einziger, allerdings sehr gewichtiger Textbereich, in dem das Thema Schöpfung eine tragende Rolle spielt: die Urgeschichte des Jahwisten (J)¹ mit der programmatischen Aussage, daß die erfahrbare Welt keineswegs ihre Geschöpflichkeit direkt widerspiegeln. Aber wie noch näher zu zeigen sein wird, ist dies ein – auch inneralttestamentlich – ganz ungewöhnlicher und paralleloser Text, der keineswegs als typisch und charakteristisch für das Denken großer Bevölkerungsteile in Juda gelten kann. Erst wenn man zum dritten geographischen Bereich kommt, zur Hauptstadt Judas, Jerusalem, begegnet das Thema Schöp-

1. Vgl. zur räumlichen Ansetzung des Jahwisten etwa Odil Hannes Steck: Genesis 12,1–3 und die Urgeschichte des Jahwisten. In: Hans-Walter Wolff (Hrsg.): Probleme biblischer Theologie. Festschrift für Gerhard von Rad. München, 1971, S. 552f.; Werner H. Schmidt: Ein Theologe aus salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten. BZ N. F. Bd. 25. Paderborn, 1981, S. 82ff.; bes. S. 92f.

fung breit gestreut in unterschiedlichen Bereichen und in einer ganzen Fülle von Texten. Der ausführlichste und gewichtigste Schöpfungspsalm (Psalm 104) ist ein spezifischer Psalm Jerusalems, gleiches gilt für diejenigen Psalmen, die des Königs Rolle in der Schöpfung besingen (z. B. Psalm 72); die in 1. Mose 1 zur fertigen Lehre ausgebaute priesterliche Schöpfungstheologie hat in Jerusalem ebenso ihre ursprüngliche Heimat wie die Traditionen, die Deuterocesaja und die spätere Prophetie aufgreifen, wenn sie von Schöpfung reden, wie schließlich auch die Mehrzahl der weisheitlichen Texte, die die Schöpfung behandeln, mit hoher Wahrscheinlichkeit aus Jerusalem stammt.

Aus den Folgerungen, die sich aus diesen einleitenden Beobachtungen nahelegen, will ich nur drei vorwegnehmend herausgreifen:

a) Schöpfung ist inneralttestamentlich insofern ein Jerusalemer Thema, als es Thema der *Gebildeten* ist – Jerusalem ist zumindest im Südreich die einzige Stätte, in der wir mit Priester- und Beamenschulen zu rechnen haben –, weil es die Frage nach der Welt als ganzer impliziert, nach dem Wesen des Menschen usw.

b) Es ist kein Zufall, daß in den Schöpfungstexten sehr häufig *Polemik* hervortritt. Darin spiegelt sich nur wider, daß die alten Kulturnationen in Israels Umwelt längst von Schöpfung gesprochen hatten, als Israel sich dieses Themas annahm, Israel also das Thema Schöpfung sozusagen schon fertig vorfand und sich mit ihm in dieser fertigen Gestalt auseinandersetzen mußte. Die religiöse Umwelt redete ständig von Schöpfung – ein überaus hoher Prozentsatz aller religiösen Texte aus dieser Umwelt sind im weiteren Sinne Schöpfungstexte –, tat das freilich vorwiegend in Gestalt des Mythos, also in einer Form, mit der das alttestamentliche Israel vom ersten Gebot her seine größ-

ten Schwierigkeiten hatte. Die Auseinandersetzung des Alten Testaments mit dem Mythos ist weithin identisch mit seiner Auseinandersetzung mit dem vorgegebenen Thema Schöpfung.

c) Daß das Thema Schöpfung erst nach dem staatlichen Zusammenbruch zu einem zentralen im Alten Testament geworden ist, hängt offensichtlich damit zusammen, daß in dieser Zeit die alten überlieferten Bekenntnissätze ihre Selbstverständlichkeit verloren hatten und man in einer veränderten Welt den alttestamentlichen Glauben neu definieren mußte. In dieser Krisensituation des Glaubens wurde Schöpfung nicht so sehr inhaltlich zum neuen Thema, sondern diente vielmehr als Ausdruck einer neuen Dimension an Gottesaussagen.

2. Altorientalische und biblische Weltsicht

Wie zuvor kurz erwähnt, sind in der Umwelt Israels schon unter den allerältesten religiösen Texten, die wir besitzen, bevorzugt Schöpfungstexte. Betrachtet man deren Einfluß auf das Alte Testament, so handelt es sich bei dieser religiösen Umwelt weniger um Ägypten (Ausnahmen sind etwa 1. Mose 1 und Sprüche 1–9), sondern vornehmlich um Mesopotamien und um den syrisch-kleinasiatischen Raum. Die ältesten (sumerischen) Texte aus diesem Gebiet erweisen die Frömmigkeit der Nachbarn Israels darin, daß sie eine komplexe Welterfahrung unmittelbar als religiöse Erfahrung deuteten, indem sie für jeden Teilbereich dieser Erfahrung einen speziellen Gott verantwortlich sein ließen: für Getreide einen Getreidegott, für Vieh einen Viehgott, für die Pflanzen eine Pflanzengöttin usw. In sehr alten Mythen wird in Erzählungen vom Streit zweier Gott-

heiten, die für Teilbereiche der Welt zuständig sind, die Wichtigkeit dieser Teilbereiche für die menschliche Erfahrung abgeklärt. Zugleich kommt in solcher frühen Weldeutung das Bemühen zum Ausdruck, die Ordnung der Welt zu erkennen und nicht zu verletzen, d. h. keine Gottheit zu beleidigen.

Welche Auswirkungen ein solches Denken auch noch in der Folgezeit hatte, läßt sich am Beispiel der Leber- bzw. Vogelschau verdeutlichen. Mesopotamische Priester waren darin geschult, herausragende geschichtliche Ereignisse der Vergangenheit – ob heilvolle oder unheilvolle – mit den jeweils beobachteten Gestalten der Leber des Opfertieres bzw. mit den Formationen des Vogelflugs in Verbindung zu bringen. Wurde später eine entsprechende Gestalt der Leber oder Vogelformation wieder beobachtet, wußte man, daß ein analoges geschichtliches Ereignis bevorstand. Die Begründung liegt auf der Hand: Die Natur mit ihren Erscheinungen galt auch weiterhin als direkte Offenbarungsquelle; der Kundige konnte ihr unmittelbar den Willen der Götter entnehmen.

Jedoch nahmen die Schöpfungsmythen der Nachbarn Israels schon bald eine sehr viel umfassendere Funktion wahr. In ihnen sprach sich das Bemühen dieser Völker aus, die erfahrene Welt als eine sichere und gehaltene deuten und verstehen zu können. Schöpfungsmythen wurden etwa in Mesopotamien im privaten wie im öffentlichen Bereich bei Grenzerfahrungen rezitiert. Im privaten Bereich geschah dies insbesondere beim Vorgang der Geburt, bei der die Rezitation des Schöpfungsmythos dazu dienen sollte, die Kräfte der Schöpfung zu revitalisieren; in der gelingenden Geburt zeigte sich, daß die urzeitlichen Kräfte dieser Welt noch am Werke waren. Nicht viel anderes galt für den öffentlichen Bereich. Hier wurde am großen Neu-

jahrsfest der zum Epos ausgeweitete Welterschöpfungsmythos Enūma-eliš rezitiert, in dem der Gott der Ordnung, Marduk, die Chaosmacht Tiamat besiegt und daraufhin die Welt aus dem besiegt und niedergehaltenen Chaos entstehen läßt. Mit der Rezitation dieses Mythos wurde die staatliche Ordnung neu in Kraft gesetzt. Denn im Mythos gipfelt die Schöpfung nach dem Sieg über das Chaos im Bau des Marduktempels in Babylon als dem Mittelpunkt der Welt und in der Errichtung des Königtums in Babylon als der gültigen Staatsordnung. Die staatliche Ordnung ist als Schöpfungsordnung somit göttlich garantiert wie auch die Weltherrschaft Babylons selber; beide werden aufgrund des Mythos ständig neu als gültige Ordnung erfahren.

Es versteht sich von selbst, daß es in einer Welt mit solchen Denkvoraussetzungen als revolutionär erscheinen mußte, wenn das biblische Israel von sich selber sagt, es sei am Anfang ohne Königtum gewesen; denn wenn seine staatliche Ordnung einen geschichtlichen Anfang hat, ist damit automatisch die Möglichkeit impliziert, daß sie auch ein geschichtliches Ende haben kann. Solche Gedankengänge sind nur denkbar von einer völlig anderen Sicht der Welt und der Schöpfung her.

Von dieser Weise religiöser Weltbewältigung in seiner Umwelt hat sich das biblische Israel während seiner gesamten Geschichte, soweit wir sie aus den biblischen Texten entnehmen können, distanziert. Insbesondere hat es, obwohl das Handeln Gottes in Natur wie Geschichte betonend, mit großer Entschiedenheit geleugnet, daß Naturerscheinungen als solche göttliche Offenbarungen sind. Freilich gilt umgekehrt, daß mit der Kenntnis dieser Schöpfungsmythen Fragen auf Israel zukamen, die diese

Mythen beantworteten, die Israel selber aber neu waren. Aus seiner Frühzeit brachte es natürlicherweise keine Antworten mit auf das Problem der Sicherheit des Staates angesichts auswärtiger Feinde oder der Sicherheit der Welt angesichts von Katastrophen; ebensowenig hatte es Antworten auf die Fragen nach dem Wesen *des* Menschen und *der* Welt bzw. der Völkerwelt parat.

Hier aber gilt es nun zu differenzieren. Aus den Texten, die aus dem Nordreich überkommen sind, klingt uns ein grundsätzliches und hartes Nein gegenüber den Fragen des Mythos entgegen; dagegen findet in der Hauptstadt Jerusalem ein breites Sich-Öffnen gegenüber der Problematik von Schöpfung, Welt und Natur statt. In der Mitte zwischen beiden steht die rätselhafte jahwistische Urgeschichte, die in ihrer Verbindung von Schöpfung und Heilsgeschichte manche theologische Antworten der Spätzeit vorwegnimmt. Im Alten Testament selber ist diese Differenz zwischen der rigorosen Negation des Mythos durch das Nordreich und der Öffnung gegenüber den Fragen des Mythos durch Jerusalem geradezu typisiert worden. Während die scharfe Abweisung des Mythos sich durchgehend mit dem Götternamen Baal verbindet, fehlt dieser ebenso konsequent, wo Fragen des Mythos positiv aufgegriffen werden, und an seine Stelle tritt der Name El (der auch generisch als Bezeichnung für Gott verstanden werden konnte). Im Zuge der Überlieferung alttestamentlicher Texte spiegeln die Namen Baal und El somit verschiedene Weisen der Reaktion auf Schöpfungsmythen wider. Darauf ist im zweiten Kapitel noch einmal kurz zurückzukommen.

Die härtere Sprache des Nordreichs ist primär aus einer anderen Bevölkerungsstruktur zu begreifen. Aus Salomos Bezirkseinteilung (1. Könige 4) wird ersichtlich, daß na-

hezu die Hälfte der Einwohner im Nordreich Kanaanäer gewesen sind und damit die Identitätsfrage für das biblische Israel in diesem Bereich besonders dringlich war. Freilich spielt für die Härte der Sprache eine ebenso wichtige Rolle, daß der Großteil der erhaltenen Texte aus prophetischen Kreisen stammt. Wenn nun in den Texten der Eliaerzählungen und des Hoseabuches – um nur die bekanntesten zu nennen – immer wieder die Alternative Jahwe oder Baal auftritt, so muß man sich vor Augen halten, worum es bei dieser Alternative ging: nie im vordergründigen Sinne um die Frage, wem man dienen solle (als ob der einzelne Bauer im Nordreich am Sabbat vor der Frage gestanden hätte, ob er am Feiertag in den Baal- oder in den Jahwetempel gehen solle), sondern stets um die Frage, wie weit die Gottesverehrung Israels, die natürlich und im Selbstverständnis jedes einzelnen keinem anderen als Jahwe galt, nicht längst unter der Hand baalistisch geworden war. Das aber war letztlich immer die Frage nach der Übernahme kanaanäischer Schöpfungstheologie.

Betrachten wir kurz das bekannteste Beispiel der Auseinandersetzung Jahwe–Baal. Im plötzlichen Ausbleiben des Regens in der Sommerdürre erfuhr der palästinensische Ackerbauer den Rückzug Baals in die Unterwelt und begleitete ihn im Gottesdienst mit der Klage. Im neu einsetzenden Regen im Winter erfuhr er das Wiederaufleben Baals und brach im Gottesdienst in den Jubel der Gemeinde aus. Klage und Jubel waren dabei natürlich etwas anderes als Gefühlsausbrüche. Vielmehr bestand zwischen beidem eine rituelle Einheit, auch wenn die einzelnen Akte zeitlich weit auseinanderlagen; die Klage in der Dürre garantierte schon vorweg den Jubel beim neu einsetzenden Regen. Das Naturgeschehen war wiederum per se göttliches Geschehen, dessen Ablauf der Ritus des Gottesdien-

stes garantierte. Anders ausgedrückt: Die Geschichte der Gottheit – die Zeit ihrer Aktivität und die Zeit ihrer Muße – entnahm man unmittelbar der Naturerfahrung. Insbesondere aus dem Buch Hosea wissen wir, daß auch die Bauern Israels automatisch an diesen gottesdienstlichen Riten Anteil hatten; es waren bewährte Riten der Fruchtbarkeitssicherung (vgl. etwa Hosea 4,11 ff.; 7,14; 9,1 f.). Elia versucht dagegen, diesen Bauern einzuprägen, daß Jahwe kein Gott ist, dessen Wesen der unmittelbaren Naturerfahrung entnehmbar ist. Er spendet Regen, wann er will, wie er jetzt durch den Propheten eine Dürre sendet, die dem Naturkreislauf entgegenläuft und die erst dann wieder beendet sein wird, wenn der Prophet als sein Werkzeug das Ende der Dürre und damit der Gerichtszeit ankündigt (1. Könige 17,1; 18,1).

Schärfer noch argumentiert Hosea. Wo man Jahwe mit Baal verwechselt, hat man für diesen Propheten Jahwe längst „vergessen“. Rechter Gottesdienst Jahwes ist die Vergewärtigung der eigenen Geschichte mit Gott und von hier aus der Dank, daß Gott nicht nur damals in Gefahr gütig bewahrte, sondern auch jetzt im Wohlstand gütig Gaben schenkt. Die Erfahrung der Geschichte sollte zum Maßstab der Rede über Gottes Gaben in der Schöpfung werden.² Was Israel tut, wenn es die kanaanäischen Ackerbauern übernimmt, ist nichts anderes für Hosea als eine Vergötterung der Gaben der Schöpfung, anders ausgedrückt: der Erweis, daß Israel statt des Gebers der Gaben diese Gaben selbst anbetet (Hosea 13,4–6). So selbstverständlich uns diese Sätze klingen mögen, in der damaligen Zeit waren sie revolutionär und lassen die Frage ent-

2. Das hat besonders deutlich Hans Walter Wolff: *Wissen um Gott bei Hosea als Urform von Theologie*. EvTh. H. 12. München, 1952/53 S. 533 ff., wieder abgedruckt in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. ThB. Bd. 22. München, 1973 S. 182ff., aufgewiesen.

stehen, wieviele Hörer diesem Propheten wirklich zu folgen in der Lage waren. Denn die Konsequenz einer solchen Rede von Gott implizierte für diese Hörer nichts weniger als die Profanisierung der Welt und die Entgöttlichung der Alltagserfahrung; sie ergab andererseits erst die Voraussetzung dafür, daß Spätere so programmatisch von der Verantwortung des Menschen für die Welt reden konnten.

Die letzte Zuspitzung dieser prophetischen Intention zeigt das Bilderverbot in seiner kanonischen Fassung im Dekalog (2. Mose 20,4): „Du sollst dir kein Bildnis machen noch irgendein Abbild: weder dessen, was oben im Himmel ist, noch dessen, was unten auf der Erde ist, noch dessen, was unter der Erde im Wasser ist.“ Hier ist zunächst deutlich, daß in der zweiten Hälfte des Verses die drei Teile des Universums Himmel–Erde–Meer nach damaligem Weltbild aufgezählt werden. Was immer das Bilderverbot in seiner Entstehungszeit bedeutet haben mag, in der zitierten kanonischen Fassung legt es allen Ton darauf, daß nichts in diesem Universum – auch nichts im Himmel – Gott in einem Maße gleicht, daß es als sein Abbild dienen könnte. In unserer Sprache ausgedrückt heißt das: Hier wird ein tiefer Graben zwischen Schöpfer und Geschöpf aufgerissen. Alles in dieser Welt außerhalb des Schöpfers ist Geschöpf, ohne unmittelbaren Anteil am Wesen des Schöpfers.

Diese Trennung hat das Alte Testament in aller Schärfe in allen seinen Bereichen durchzuhalten versucht. Wo es einmal – was es selten tut – von Zwischenwesen zwischen Gott und seiner Schöpfung redet, werden auch diese Wesen ganz auf die Seite des Geschöpflichen gezogen. Die Seraphen, die der Prophet Jesaja in seiner Berufungsvision Gott umgeben sieht, haben drei Flügelpaare. Eines von

diesen dient zum Bedecken der Augen. Würden die Seraphen Gott in seiner Herrlichkeit schauen, müßten sie sterben, wie Menschen sterben, wenn sie Gott sehen. Was sie von den Menschen unterscheidet, ist nur der Ort, an dem sie Gottes Aufträge ausführen und ihm das „dreimal heilig“ singen (Jesaja 6). Sachlich vergleichbar, aber zugespitzter, ist die Polemik, mit der das erste Kapitel der Bibel im Exil betont, daß Gott am Anfang das Licht geschaffen habe und dann erst – viel später am vierten Tag – dieses Licht den großen „Lampen“ zur Verwaltung anvertraut habe, die er wie ein Handwerker am Firmament befestigt. Für einen altorientalischen Menschen war das blasphemische Rede von Gott und Schöpfung, weil die Sonne, deren bloße Nennung in 1. Mose 1 schon vermieden wird, vergöttlicht wurde. Hier wird die Schöpfung ihrer Göttlichkeit programmatisch beraubt, ihrer Mysterien entkleidet und in die Profanität herabgestoßen. Seine schärfste Ausprägung hat das Bilderverbot in 5. Mose 4 gefunden. In dieser wahrscheinlich spätexilischen Predigt wird im Blick auf die Sinaiereignisse als die Gründungserfahrungen Israels in schärfster Weise zwischen Sehen und Hören unterschieden: Gehört hat Israel am Sinai viel – die Mitteilung vielfältiger göttlicher Worte und Willensbezeugungen; gesehen hat es nichts, denn was Israel sah – Blitze, Wolken, Dunkel usw. –, waren die Begleiterscheinungen der Gottesoffenbarung, nicht aber diese selber (V. 10ff.). Wo Israel sich an seinem Sehen orientiert – und mit diesem Begriff ist die gesamte Problematik baalistischer Gotteserfahrung angesprochen –, muß es Jahwe von seiner Urerfahrung am Sinai her notwendigerweise verfehlen.³

3. Scharf hat diesen Gedanken herausgearbeitet Werner H. Schmidt: Ausprägungen des Bilderverbots? Zur Sichtbarkeit und Vorstellbarkeit Gottes im Alten Testament. In: Horst Balz/Siegfried Schulz (Hrsg.): Das Wort und die Wörter. Festschrift Gerhard Friedrich. Stuttgart,

Fragen wir von diesem (in seiner begrifflichen Zuspitzung jungen, in seiner grundsätzlichen Ausrichtung aber auf alten, spezifisch israelitischen Überzeugungen beruhenden) Text zurück, wie Israel dazu kam, so scharf zwischen Schöpfer und Geschöpf zu unterscheiden und damit die Grundlage gemeinorientalischer Weltdeutung zu verlassen, so kann die Antwort m. E. nur lauten: Es waren Israels spezielle Erfahrungen mit Gott in seiner Frühgeschichte, Erfahrungen, die sich immer wieder bestätigten, die es zu dieser Weltsicht nötigten. Israel selber hat diese Erfahrung vornehmlich am Modell der Rettung am Schilfmeer expliziert: In einer menschlicherseits schlechterdings hoffnungslosen Situation – kriegsunerfahrene Nomaden standen dem Heer einer Weltmacht gegenüber – hatte es hier Hilfe und Rettung erlebt. Immer wunderhafter ist dieses Ereignis, Gegenstand des Urbekenntnisses Israels zu Gott, im Lauf der Überlieferung ausgestaltet worden, um immer deutlicher zum Ausdruck zu bringen: Nichts haben die Menschen dort selbst zu ihrer Rettung getan, alles haben sie von Gott erfahren; sie waren hilflose Zuschauer des göttlichen Handelns, mehr nicht. Spätere Erfahrungen in der Geschichte – Führung durch die Wüste, Landgabe, Staatenbildung usw. – wurden als Erneuerung und Bestätigung dieser Grunderfahrung verstanden: als Wunder Gottes, die Israel passiv an sich geschehen ließ. Die Erkenntnis von der weltüberlegenen, wunderhaften Hilfe Gottes liegt Israels Weltsicht entscheidend zugrunde. Sie nötigte Israel zu dem Prozeß einer Entgöttlichung und Profanisierung der Welt, die zugleich eine Entdämonisierung der Welt war. Aber der Preis, den es zahlen mußte, war hoch: Got-

1973, S. 25ff. Grundlegend ist nach wie vor Gerhard von Rad: *Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses. Gesammelte Studien*. Bd. I. München, ³1965, S. 311–322; vgl. weiter Georg Braulik: *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik*, erhoben aus Dtn. 4,1–40. Rom, 1978

tes Nähe wurde nur im anredenden und erhörenden Wort bekannt und in der geschichtlichen Tat; die Welt als solche aber verlor ihre Eindeutigkeit, die sie in Israels Umwelt als ständige Offenbarungsstätte besaß. Sie wurde zum Ort der Gegenwart Gottes wie zum Ort seiner Verborgenheit; sie konnte beides zugleich sein.

3. Die gehaltene Welt: das Geheimnis der Schöpfung

Hat das alttestamentliche Israel (besonders im Nordreich mit seinem prophetisch geprägten Gottesglauben) der Welt ihr Geheimnis genommen, indem es sie entgöttlicht hat, so hat es dieser Welt ihr Geheimnis auf andere Weise wieder zurückgegeben. Wie es unfähig war, die Welt als gottdurchdrungen, als Stätte ständiger Offenbarung zu deuten, so ist es genauso unfähig gewesen, die Welt als etwas selbständig Existierendes zu begreifen. Vor allem Gerhard von Rad ist es gewesen, der in vielen Arbeiten darauf hingewiesen hat, daß das Alte Testament keinen Begriff geprägt hat, der unserem Begriff „Natur“ entspräche.⁴ Die Welt als etwas statisch Vorgegebenes zu deuten, als etwas in sich selber Ruhendes, aus sich selber Bestehendes und Betrachtbares, ist dem Alten Testament von seinen Voraussetzungen aus unmöglich gewesen. Vielmehr war sie nur verständlich als unablässig von ihrem Schöpfer durchwaltete Welt, ständig der Versorgung durch Gott bedürftig, aber ebenso seines Schutzes bei Gefahr, von ihm bewegt, von ihm gesegnet, von ihm auch vernichtend getroffen. Kurz: Die Welt hat Zeugnischarakter, insofern sie hinweist auf den, der sie schuf und erhält, und zwar wesensmäßig in all ihren Teilen und zugleich ständig, also nicht nur in Ausnahmesituatio-

4. Vgl. etwa G. von Rad, a.a.O., bes. S. 319; ders.: Natur- und Welterkenntnis im Alten Testament. In: Odil Hannes Steck (Hrsg.): Gottes Wirken in Israel. Neukirchen, 1974, S. 119-40

nen. Es war gerade die strenge Trennung von Schöpfer und Geschöpf, die Israel in aller Nüchternheit die Bedürftigkeit der Welt erkennen ließ, ihre Angewiesenheit auf ihren Schöpfer. So war jeder Tag jenem biblischen Israel Hinweis auf das gütige Wirken Gottes – die primäre Form der Rede von der Schöpfung war damit natürlicherweise der Hymnus. Die Welt war Gabe und Tat Gottes zugleich; ihre Betrachtung führte von selbst in den Lobpreis. Doch vor der näheren Ausführung dieser Gedanken anhand von Psalm 104 ist zunächst auf den konzeptionellen Hintergrund der Jerusalemer Hymnen einzugehen.

Die Ausgestaltung solcher Hymnen verdanken wir insbesondere, wenngleich keineswegs ausschließlich, den Sängergilden am Tempel von Jerusalem. Sie formulierten diese Hymnen nun aber auffälligerweise doch wieder in Aufnahme altorientalischer Schöpfungsthematik, wenngleich unter deren bewußter Umprägung vom eigenen Glauben her. Um diesen Sachverhalt im Unterschied zu demjenigen im vorigen Kapitel zu deuten, ist vor allem erneut darauf hinzuweisen, daß in Jerusalem die Schöpfungsthematik (religionsgeschichtlich gesprochen) nicht als Baal-Problematik, sondern als El-Problematik auftrat bzw. (soziologisch gesprochen) nicht in ihrer bäuerlich-landwirtschaftlichen Gestalt, sondern in ihrer staatlich-städtischen Perspektive. Wenn in Jerusalem von Schöpfung gesprochen wurde – und das geschah sehr häufig –, war stets der universale Aspekt der Welt im Blick. Neben die Gottesprädikation Schöpfer der Welt trat gleichberechtigt – und ebenfalls aus kanaanischem Erbe stammend – die andere des Königs der Welt.⁵

5. Vgl. u. a. Werner Schmidt: Königtum Gottes in Ugarit und Israel. BZAW. Bd. 80. Berlin, 1966; Fritz Stolz: Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. BZAW. Bd. 118. Berlin, 1970; Odil Hannes Steck: Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. ThSt. Bd. 111. Zürich, 1972

Um diese Akzentverlagerung zu verstehen, muß man sich einen Moment vor Augen halten, daß die kanaänäische Religion keineswegs nur mit der Frage der Fruchtbarkeit des Ackers beschäftigt war – wie die Polemik des Alten Testaments erscheinen lassen könnte –, sondern zugleich universal ausgerichtet war, d. h. ihre Hochgötter als Herrscher der Welt pries, wie uns die ugaritischen Texte gelehrt haben. Die kanaänäischen Stadtstaaten waren hochzivilisierte Staaten, in deren religiösem Denken die Ordnungen im menschlichen Miteinander eine hervorragende Rolle einnahmen: Staatsordnung, Gesellschaftsordnung, Ordnung innerhalb der Völker, Naturordnung. Das Reden von solchen Ordnungen, die menschlichem Leben zugrunde liegen, geschah nicht aus erkenntnistheoretischem Interesse, sondern diente dem Bedürfnis, die gegebenen Lebensverhältnisse als gesicherte begreifen zu können, gesichert vor innen-, außen-, wirtschaftspolitischen Katastrophen. Antikem Welterleben gemäß wurden alle diese Einzelordnungen als zusammengehörig empfunden, als Teil einer umfassenden kosmischen Weltordnung. Diese komplexe Weltordnung wurde garantiert von einer gleicherweise differenzierten Götterfamilie, deren monarchisches Haupt der Schöpfergott El war als Schöpfer von Göttern, Welt und Menschen. Wann immer durch das Aufbegehren einer oder mehrerer Glieder der Götterfamilie die Weltordnung gefährdet wurde, trat der König der Götter auf den Plan.

Es versteht sich von selbst, daß dieses religiöse Denken eine ungleich komplexere Welterfahrung widerspiegelt, als sie Halbnomaden bzw. sesshaft gewordenen Bauern zugänglich war. Als Israel Staat wurde, mußte es sein Denken auf diesen vorgegebenen neuen Problembereich der Weltordnung richten und damit auf Schöpfung und Welterhaltung. Es mußte es insbesondere deshalb tun, weil David aus politischen Gründen Jerusalem – eine bis dahin rein heidnische Stadt – zur Hauptstadt des vereinigten Doppelreiches Israel-Juda gewählt hatte. Allerdings mußte das Gottesvolk die Auseinandersetzung von den eigenen Denkvoraussetzungen her führen, denn in Kanaan entsprach der komplexen Welterfahrung die komplexe Götterfamilie. Israel konnte und mußte den Problemhorizont aufgreifen, konnte aber die Antworten der Kanaanäer nicht unverändert aufnehmen. So wurde die Rede von Jahwe als dem Schöpfer und König der Welt notwendig polemisch, insofern immer neu betont wurde: Jahwe ist König der Welt, nicht El (oder gar Baal). Er hält die Welt in Händen in allen ihren Einzelordnungen, weil er sie geschaffen hat, und niemand anders. Aber Jahwes Königtum mußte notwendig anders begründet werden als Els und Baals Königtum. El war König der Welt als Schöpfer der Götter; damit war er König über ein Pantheon. Baal war König der Welt als Sieger im Götterkampf der Urzeit; er war ebenfalls König über die Götter. Israel aber kannte keine andere Begründung seines Glaubens als eine geschichtliche. Damit wurde das eigentliche Spezifikum seiner Rede von Schöpfung und Welt die Verbindung von Schöpfung und Geschichte.

Als ein Beispiel für einen solchen Jerusalemer Hymnus, der mit dem Königtum Gottes die Sicherheit und das Gehaltensein der Welt preist, wähle ich Psalm 93.

- 1 Jahwe ist König,
mit Hoheit umkleidet,
umkleidet ist Jahwe,
mit Macht umgürtet.
So ist die Erde fest gegründet,
kann nicht wanken.
- 2 Ja, fest steht dein Thron von uran,
von Urzeit her bist du.
- 3 Es erheben Ströme, Jahwe,
es erheben Ströme ihr Brausen,
(ja ständig) erheben Ströme ihr Tosen!
- 4 Mehr als das Brausen vieler Wasser,
gewaltiger als die Brecher des Meeres
ist gewaltig in der Höhe Jahwe.
- 5 Deine Setzungen sind wahrhaft zuverlässig;
deinem Haus gebührt Heiligkeit,
Jahwe, für alle Zeiten.

Der Psalm gliedert sich in zwei Strophen, die beide im Berichtstil der dritten Person beginnen (V. 1.3 f.) und dann in die Gebetsanrede übergehen (V. 2.5). Die berichtenden Teile umschreiben das Königtum Jahwes im Verhältnis zur Welt, eingangs thetisch, dann in der zweiten Strophe in seiner Auswirkung auf die Mächte, die die Welt bedrohen; die anredenden Verse nennen die Konsequenzen des Königtums Gottes für die Gemeinde. Sie weiß, daß das Königtum Gottes unerschütterlich ist und daher seine Ordnungen zuverlässig sind, daß diese Königsherrschaft ohne Anfang und ohne Ende ist („von uran“ bzw. „für alle Zeiten“) und daß dieser Weltenkönig dennoch in ihrer Mitte Wohnung genommen hat („dein Haus“).

Interessant ist nun, wie dieser Psalm einerseits seine Herkunft aus dem kanaanäischen Mythos deutlich zu erkennen gibt – die „Kleidung“ des Weltenkönigs mit Ho-

heit und Macht, d. h. mit königlicher Herrlichkeit und königlicher Kämpferkraft, hat hier ebenso ihre ursprüngliche Heimat wie die Umschreibung der Gefahr in V. 3f. durch die brausenden Wasser –, wie er aber andererseits mythische Vorstellungen bewußt verändert, ja tilgt. Es wird ja nicht wie in Kanaan ein Kampf des Götterkönigs mit dem Chaosgott (in Ugarit: „Richter Strom, Fürst Meer“) beschrieben, sondern es wird die Gefährlichkeit des Chaos dargestellt, dem jede Göttlichkeit ermangelt, und ihm wird der König der Welt gegenübergestellt. Es findet bei näherem Zusehen überhaupt kein Kampf statt. Handlung herrscht nur vor, solange das Chaos isoliert im Blick ist, und gegenüber seiner Gefährlichkeit (ob in Gestalt von Seuche, Dürre, Feinden oder Katastrophen) wird der Angstruf zu Gott erhoben (V. 3). Sobald aber Gott selber in den Blick kommt (V. 4), erstarrt die Handlung zum Zustand, und nur noch die unendliche Überlegenheit Gottes wird beschrieben.

So also wird die Festigkeit und Unerschütterlichkeit der geschaffenen Welt, die „nicht wanken kann“ (V. 1), erfahrbar und im Wohnen Gottes bei seinen Menschen anschaulich. Zwar ist die Welt eine ständig gefährdete Welt, in der Menschen in Furcht leben; aber sie ist noch viel mehr eine ständig von Gott gehaltene Welt, in der Menschen getrost leben können.

Der einzige Psalm im Alten Testament, der als reiner Schöpfungspsalm bezeichnet werden kann, Psalm 104, sei als zweites Beispiel gewählt⁶. Er beginnt wie Psalm 93 mit

6. Vgl. dazu Odil Hannes Steck: *Wahrnehmungen Gottes im AT*. ThB. Bd. 70. 1982, S. 240ff.; Hans-J. Hermisson: *Observations on the Creation Theology in Wisdom*. In: *Israelite Wisdom*. Festschrift S. Terrien. Missoula/Montana, 1979, S. 43 ff.; Eckhard von Nordheim: *Der große Hymnus des Echnaton und Psalm 104*. Studien zur altägyptischen Kultur. Bd. 7. Hamburg, 1979, S. 227–51

dem Thema des Königtums Gottes, das der einzelne Mensch im Betrachten des Universums als Grundlage all seiner Welterfahrung begreift:

Lobe Jahwe, meine Seele:

Jahwe, mein Gott, du bist sehr groß,

Hoheit und Herrlichkeit sind dein Kleid.

Staunend streift der Blick des Beters eingangs das Große und Umfassende: Das Licht, der Himmel, der die gefährlichen Wasser abschützt, Wolken und Winde erweisen das Königtum Jahwes in seiner Pracht. Von den kosmischen Phänomenen, über die Jahwe souverän gebietet, weil er sie erstellt hat, und die ihm dienstbar sind, gleitet der Blick herunter zur Erde. An ihr aber ist dem Beter nur eines von zentralem Gewicht: Sie ist fest, geschützt vor den gefährlichen chaotischen Wassern; die Urfluten umgeben sie zwar noch wie vor der Schöpfung, aber sie sind seit der Schöpfung gebändigt und von Gott in Schranken gehalten:

Eine Grenze hast du ihnen gesetzt, die sie nicht überschreiten können,

sie können nicht wieder die Erde bedecken. (V. 9)

Nur wenn die Wasser dies könnten, wäre die Erde in Gefahr; so aber gilt wie in Psalm 93:

Sie kann nie und nimmermehr wanken. (V. 6)

Die Welt ist in wahrhaft guten Händen. Was sie an bedrohlicher Macht umgibt, ist fest unter Gottes Kontrolle. Es gibt keine chaotische Macht, die Gottes gute Schöpfung zerstören könnte. Die Schöpfung ist tragende Schöpfung, weil Gott allen drohenden Elementen eine Grenze gesetzt hat.

So weit läuft Psalm 104 in seiner Intention Psalm 93 wesentlich parallel. Aber die Fortsetzung (V. 10ff.) geht andere Wege. Hier macht sich stärker als zuvor weisheitli-

cher Einfluß geltend. Im zweiten Teil gilt alle Aufmerksamkeit der Alltagserfahrung, der Schöpfung im Kleinen, nicht mehr im weiten Horizont von Himmel und Erde, sondern so, wie sie sich den Augen eines wachen Menschen öffnet. Da ist wiederum von Wassern die Rede, aber nun von Wassern in den Bachtälern, heilsamen, lebensspendenden, nicht mehr bedrohlichen Wassern, von Quellen im Gebirge, die die Tiere tränken, vom Brot, das aus der Erde wächst und die Menschen stärkt, vom Wein, der des Menschen Herz erfreut, von Zedern für die Vögel, von Zypressen für die Störche. Alle, Mensch und Tier, sind bestens umsorgt von Gott, ja eine Fülle von Leben ist um den Menschen herum, das er alltags nie zu Gesicht bekommt. Da wird von Steinböcken und Klippdachsen auf hohen, unzugänglichen Felsen gesprochen, ferner von einem reichen Leben, das erst dann wirksam wird, wenn der Mensch schläft. Die Alltagserfahrung des Menschen reicht in keiner Weise zu, um das Maß der gütigen Versorgung von Leben, das sich an jedem einzelnen Tag ereignet, zu erspüren.

Auch diese Nachttiere erwarten von Gott ihre Nahrung. Das Besondere dieser Aussage wird erst sichtbar auf dem Hintergrund der aufgegriffenen Tradition aus dem Sonnenhymnus Amenophis IV., Echnaton. In dieser Tradition sind die Tiere der Nacht Verkörperung der Todesmacht, weil sie leben, während die lebensspendende Sonne in der Unterwelt weilt. Es sind menschenfeindliche, dämonische Mächte. Von solcher Bedrohung der Schöpfung weiß der Psalm nichts. Er reiht die Nachttiere in die mannigfaltigen Bezeugungen von Leben in dieser Welt ein, das der Mensch zumeist nur erahnt, nie aber in seiner Totalität wahrnimmt.

Die Vielfalt erkennbaren Lebens führt den Dichter zu dem bewundernden Satz:

Wie zahlreich sind deine Werke, Jahwe;
du hast sie alle in Weisheit vollbracht;
voll ist die Erde mit dem, was du geschaffen hast.

(V. 24)

„Deine Werke“: undenkbar, daß der Psalm in der reinen Beschreibung stehenbliebe; in die Beschreibung dringt notwendig immer wieder die Anrede ein, nicht etwa, weil hier ein Frommer dichten würde, sondern weil für diesen Beter die Erkennbarkeit der Welt, ihre wohlgelungene Ordnung, in die menschliches Begreifen eindringen kann, notwendig zum Lobpreis führt.⁷ Ein Begreifen dieser Welt aus sich selber ohne Berücksichtigung des Schöpfers hätte für ihn ein Verschließen aller seiner Sinne impliziert. So ist es der Zeugnischarakter der Schöpfung selber, der ihn über aller Beobachtung zur Anbetung führt:

Sie alle warten auf dich,
daß du ihnen ihre Speise gibst zu seiner Zeit.
Gibst du ihnen, so sammeln sie,
tust du deine Hand auf, so werden sie mit Gutem
gesättigt.

Verbirgst du dein Angesicht, erschrecken sie,
nimmst du ihren Odem hin, verschneiden sie
und werden wieder zu Staub.

Sendest du deinen Odem aus, so werden sie geschaf-
fen,

und du erneuerst das Antlitz der Erde. (V. 27–30)

Hier nimmt nicht der Verstand wahr, und der Glaube deutet das Wahrgenommene in einem zweiten Schritt, sondern das wache Beobachten der Welt führt von selbst zum Lobpreis des Schöpfers; die Wahrnehmung ist schon

7. Vgl. Gerhard von Rad, a.a.O., S. 322 ff.; ders.: Weisheit in Israel. Neukirchen, 1970, passim

Glaubensaussage. Die Welt beruht auf Leben, sinnvollem, geordnetem Leben, auf Leben und Sterben, Veralten und Erneuern. In dem allen bezeugt sie ihre Angewiesenheit auf den, der dieses Leben wie auch das zum Leben Notwendige spendet und der das Leben als nur gestundete Gabe zurückfordert. Auch der Tod ist hier nicht bedrohliche Macht von außen, sondern Tat Gottes, und eben darin ist auch der Tod Zeuge des lebensspendenden, lebenserneuernden Gottes.

In diesem Psalm wird die Nähe Gottes unmittelbar erfahren: an jedem Tag, in jeder Stunde, in der Geschöpflichkeit selber. Der wahrnehmende Glaube liegt mit der Vernunft völlig ineins. Alle Wirklichkeit ist für diesen Beter Zeichen der Güte und Freundlichkeit des Schöpfers. Nur am äußersten Rande – im allerletzten Vers – kommt die Bedrohung der Schöpfung durch menschliches Versagen und menschliche Schuld in den Blick.

Es gibt zahlreiche jüngere Weisheitstexte, die ebenso wie Psalm 104 von der Versorgtheit der Schöpfung ausgehen, ohne doch die lebensbejahende Heiterkeit dieses Psalms zu erreichen. Aber sie teilen mit ihm die Überzeugung, daß die Schöpfung eine unmittelbare Botschaft an den Menschen auszurichten hat. Es ist die Weisheit selber, die in der Schöpfung den Menschen anredet und ihm aus der Schöpfung Lebensorientierung geben will (Sprüche 8). Der Mensch, der in seinem individuellen Leben verzweifelt und in ihm Gottes Güte nicht mehr entdecken kann, wird auf die Schöpfung verwiesen, an der die lebenerhaltende und alles Chaos eindämmende Macht Gottes erkennbar wird (Hiob 38–41). Selbst die beginnende Skepsis der Spätzeit, die dem Menschen, der scheinbar so viel vermag, seine Grenzen vor Augen hält – er kann das Wesentliche nicht: das Geheimnis der Schöpfung begreifen –, weist

ihn darauf hin, daß er dennoch in einer gehaltenen und geschützten Welt leben darf (Hiob 28,20ff.).

Vielleicht der schönste alttestamentliche Text, der von der redenden Schöpfung spricht – in Aufnahme und Abwandlung eines altertümlichen Sonnenhymnus der Umwelt –, sei zum Schluß dieses Kapitels gestreift: Psalm 19.

Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes,
und das Werk seiner Hände verkündet das Firmament.

Ein Tag sagt es dem anderen,
eine Nacht tut das Wissen der anderen kund.

Die Welt ist nicht stumm. Sie redet unablässig, ob der Mensch zuhört oder nicht. Es ist eine doppelte Sprache, die sie spricht. Zum einen „erzählt“ sie; das ist die Weise spezifisch alttestamentlichen Lobpreises, für den eben das Erzählen von Taten Gottes charakteristisch ist. Zum anderen aber gibt sie ein „Wissen“ weiter. Die Schöpfung birgt ein Geheimnis, in das der Mensch eindringen kann, wenn er auf sie hört. Er darf und soll seinen Verstand gebrauchen, um immer tiefer in es einzudringen. Es ist ein Geheimnis, das auf den Verursacher hinführt, auch auf seine Weisung und seinen Willen (V. 8ff.). Es ist ein Geheimnis, das aus dem Lobpreis der Schöpfung kommt und den Menschen in den Lobpreis des Schöpfers führen will.

4. Der Mensch als Bedrohung der Schöpfung

Von seinen spezifischen Denkvoraussetzungen her – die Schöpfung ist leer an göttlichen Mysterien, aber täglich und stündlich umsorgt, vor aller Bedrohung von außen bewahrt und insofern Zeuge des Schöpfers – hat das Alte Testament radikale Folgerungen in seiner Sicht des Men-

schen gezogen. Denn dieses Verständnis von Schöpfung hat es nicht zu unrealistischem Welt-Optimismus geführt. Die Psalmen allein sind randvoll von Klagen über menschliches Leid, Unrecht, Unglück, schrecklichen Tod, voll auch von Anklagen gegen Gott. Aber der entscheidende Unterschied zu den Religionen der Umwelt bestand darin, daß solche Leiderfahrung nie als aus der Struktur der Welt kommend gedeutet wurde – nicht von Krankheitsdämonen und nicht von Totengeistern her –, sondern nur entweder vom Menschen oder allenfalls vom strafenden Gott her. Da Gott aber seiner strafenden Heiligkeit seit der Sintflut gültige und unauflöslche Grenzen gesetzt hat (1. Mose 8,21 f.; 9,8–17), ist der Mensch selber die einzige und alleinige Bedrohung dieser Schöpfung, freilich eine ungleich gefährlichere Bedrohung als alles, was die Religionen in Israels Umwelt von dämonischen Kräften auszusagen wußten. Sogar der heitere und helle Psalm 104, den wir soeben behandelten und der im Lobpreis der erkennbar wohlgeordneten Schöpfung sein Ziel hat, schließt mit einem Blick auf diese Gefahr:

Möchten doch die Schuldigen von der Erde verschwinden

und die Gottlosen nicht mehr sein! (V. 35)

Ich möchte diese illusionslos-realistische Sicht des Menschen in der Schöpfung an den beiden Schöpfungsberichten des Alten Testaments vor Augen führen, wobei mir sehr wohl bewußt ist, daß dies im Falle des ersten Kapitels der Bibel eine einseitige Akzentsetzung impliziert. Zuvor aber sei die weit positivere, ja in vieler Hinsicht auch frömmere Sicht des Menschen in Mesopotamien gestreift, weil erst auf dem Hintergrund dieser – vorgegebenen – Deutung des Menschen die biblische Sicht in aller Schärfe erkennbar wird.

Die Mehrzahl der mesopotamischen Texte über die Schaffung des Menschen – über dreißig sind publiziert – geht von zwei Grundgedanken aus:

1. Wie man der in gewisser Weise „kanonisch“ zu nennenden Form des Atrahasis-Epos und des Weltschöpfungsepos Enūma eliš entnehmen kann, hat man in Mesopotamien längst vor Israels Staatenbildung eine Art Zweinaturenlehre vom Menschen entwickelt. Der Mensch ist aus zweierlei Materialien gebildet, aus Ton und aus Götterblut. Im Atrahasis-Epos wird als Ziel der Menschenschöpfung angegeben: „...damit Gott und Mensch im Lehm gänzlich vermischt seien“⁸. Von 1. Mose 2–3 herkommend, hatte man früher dieses doppelte Wesen des Menschen häufig so gedeutet, daß dem Menschen mit dem Götterblut die Schuldhaftigkeit übereignet würde, insofern der getötete Gott in Enūma eliš der Anführer des rebellischen Chaos war. Nach dem erst knapp zwei Jahrzehnte bekannten älteren Atrahasis-Epos ist diese Interpretation kaum noch möglich. Vielmehr soll das Götterblut den Menschen von den Tieren unterscheiden, insofern es ihm Verstand und Weisheit verleiht, damit auch Sehnsucht nach Unsterblichkeit, und ihn an die Götter verweist, denen er Verehrung schuldig ist.
2. Der Zweck dieses gottmenschlichen Menschen ist in allen Texten die Arbeit. Anfangs nämlich mußten die Götter selber hart arbeiten, dann luden sie die Arbeit niederen Göttern auf, die aber revoltierten, zuletzt schufen sie zu diesem Ziel den Menschen. Von daher ist all seine berufliche Arbeit – Städtebau, Viehzucht, Kanalbau etc. – einerseits Fortsetzung der längst von den

8. Wilfried G. Lambert/Allan R. Millard: *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*. Oxford, 1969, S. 58f.

Göttern geschaffenen Kulturvoraussetzung, andererseits aber Arbeit für die Götter zu deren Entlastung. Kurz: Arbeit ist Gottesdienst als Fortsetzung göttlicher Arbeit und als Dienst an den Göttern.

Wie anders der Jahwist (J) in seiner in vieler Hinsicht rätselhaften Urgeschichte und insbesondere in 1. Mose 2–3!

Rätselhaft ist speziell 1. Mose 2–3 aus vier Gründen:

1. weil dieser Text sachlich ohne jede Parallele im Alten Testament selber ist und erst in nachalttestamentlichen Texten wieder aufgegriffen wird; darin zeigt sich deutlich, daß hinter diesem Text nicht Erkenntnisse stehen, die jedem einzelnen Israeliten jederzeit geläufig waren oder gar in jedem Gottesdienst zur Sprache gekommen wären, sondern daß hier eine neuartige Einsicht von einem einzelnen oder einem Kreis in Worte gefaßt wurde;

2. weil hier ein derart freier Umgang mit mythologischen Stoffen der Umwelt geübt wird, wie er sich nirgendwo sonst im Alten Testament findet; ich erinnere nur an die Motive vom Lebensbaum, vom Garten Eden, vom Götterberg, vom Götterneid, von der Schlange, von den Cheruben usw., die im Alten Orient selber in ganz verschiedenen Kombinationen gebraucht werden, nie aber in einer solchen Häufung wie hier;

3. weil 1. Mose 2–3 sich in einer ganz ungewöhnlichen Weise auf die Anthropologie konzentriert (man vergleiche nur im Kontrast dazu, wie nach 1. Mose 1 die Welt mit all ihren Einzelementen für die kommende Geschichte bereitgestellt wird und dann diese fertige Welt dem Menschen anvertraut wird; in 1. Mose 2–3 ist nur in einem Satz von der Welt im ganzen die Rede, dann geht es nur noch um das Verhältnis des Menschen

zu Gott, in das freilich die unmittelbare Lebenswelt des Menschen einbezogen wird;

4. weil die Sicht des Menschen so negativ ausfällt wie sonst nur noch in großen prophetischen Texten.

Die Erkenntnis der inneralttestamentlichen Einsamkeit der jahwistischen Urgeschichte ist zumeist verstellt von ihrer weitreichenden Wirkungsgeschichte – erinnert sei nur an Paulus, Augustin, die Reformation und den Idealismus; erst wo sie beachtet wird, kommt auch die unlösliche Eingebundenheit von 1. Mose 2–3 in den Kontext der folgenden Kapitel zu ihrem Recht, wobei besonders an 1. Mose 4 zu denken ist (der Mensch, der sein Gottesverhältnis verloren hat, schreitet zur Tötung des Bruders), an 1. Mose 6–8 (Gott erträgt diesen Menschen, obwohl der sich von ihm gelöst hat) und vor allem an die Kapitel 1. Mose 12 ff. In letzteren ist im Unterschied zur jahwistischen Urgeschichte, die davon berichtet, wie der Mensch vom Fluch Gottes getroffen wird, von der Möglichkeit göttlichen Segens die Rede, wie sie für alle Menschen in Abraham bereitgestellt wird. Das illusionslose Menschenbild der jahwistischen Urgeschichte ist überhaupt nur begreiflich und auch nur ertragbar unter der Voraussetzung, daß der Erzähler von der Realisierung des Segens in 1. Mose 12 ff. herkommt und im Wissen um die Möglichkeit restlosen Vertrauens auf Gott, wie es Abraham übte, nun den Menschen ohne solche Möglichkeit darstellt.

Zum Verständnis von 1. Mose 2–3 selber erscheinen mir vor allem zwei Beobachtungen von entscheidendem Gewicht:

a) Johannes Hempel hat 1. Mose 2–3 m. E. zu Recht eine „universale Theodizee“ genannt. Es geht in diesem

Text keineswegs um den Verlust eines urzeitlichen Paradieses, sondern um die Deutung gegenwärtiger Leiderfahrung, Vergeblichkeitserfahrung und Erfahrung gestörter Gemeinschaft: Diese Konzentration auf die Gegenwart wird schon aus dem allerersten Satz ersichtlich. Er besteht aus typischen Negationen, wie sie oft zur Einleitung altorientalischer Schöpfungstexte dienen. Auffälligerweise beginnt er aber nicht: „Als die Welt noch nicht existierte...“, sondern: „Bevor noch Gesträuch des Feldes auf der Erde wuchs und bevor noch Gewächs auf dem Feld hervorsproß... und der Mensch noch nicht den Acker bebaute..., da bildete Jahwe Gott den Menschen...“ Die Negativsätze blicken längst in die Gegenwart; sie blicken auf dasjenige Gesträuch und Gewächs im freien Feld, das im Zuge der Erzählung dem Menschen als Strafe zuge-dacht wird und ihm unendliche Mühe abverlangt, und sie blicken auf den Acker als das Arbeitsfeld des erfahrbaren Menschen, wie er als Bauer lebt, also nicht auf den Garten, den Gott dem Menschen am Anfang erstellt. Mit dem ersten Satz des Textes ist also der gegenwärtig erfahrbare Mensch im Blick; die Erzählung begründet, warum seine Alltagserfahrung eine so negative ist.⁹

b) Die Erzählung lebt von dem Gegensatz zwischen der Fürsorge Gottes für den Menschen und menschlichem Autonomiestreben.¹⁰ Wenn sie von daher eingangs die Welt beschreibt, wie sie Gott auf den Menschen zuschafft, so ist dies vom Ende der Erzählung her gesehen eine Welt, die für den Menschen nicht mehr oder allenfalls noch ganz gebrochen (etwa im Hochzeitsjubiläum) erfahrbar ist. Die

9. Am deutlichsten herausgestellt von Odil Hannes Steck: Die Paradieserzählung. BiblSt. Bd. 60. Neukirchen, 1970; wieder abgedruckt in: Ders.: Wahrnehmungen Gottes im AT, a.a.O., S. 9ff.

10. Besonders deutlich erkannt von Dietrich Bonhoeffer: Schöpfung und Fall. München, 4¹⁹⁵⁸, S. 60ff.

Differenz zwischen der Lebenswelt, die Gott dem Menschen zugeordnet hat, und der von ihm real erfahrbaren Welt wird dabei vornehmlich an drei Sachzusammenhängen expliziert.

α) Am Beispiel engster Gemeinschaft unter Menschen: Ist die Frau eingangs dem Mann „Hilfe, die ihm genau entspricht“, benennt sie der Hochzeitsjubiläum als „Fleisch von meinem Fleisch“, wird als Zeichen voller Gemeinschaft gesagt, daß Frau und Mann sich voreinander nicht schämen, so ist dieses Gemeinschaftsverhältnis am Ende zerbrochen; der Mann herrscht über die Frau, und beide schämen sich voreinander (man beachte das reziproke Verhältnis bei der Rede von der Scham).

β) Am Beispiel der Gemeinschaft von Mensch und Tier: Sind die Tiere eingangs dem Menschen eine Hilfe, darf er sie benennen, d. h. ihnen ihre Funktion in seiner Welt zuweisen, so ist auch dieses Verhältnis am Ende zerbrochen; es herrscht Feindschaft zwischen Mensch und Tieren (für die die Schlange als Repräsentantin steht, ist sie doch für den Erzähler nach 3,1 „das klügste aller wilden Tiere, die Jahwe Gott erschaffen hatte“).

γ) Am Beispiel des Verhältnisses des Menschen zu seiner Arbeit: Ist diese Arbeit im Garten von Gott sozusagen zweckfrei gedacht, insofern durch sie der Garten erhalten und bewahrt wird – also keinesfalls als Arbeit „für Gott“ wie in Mesopotamien! –, so ist auch dieses Verhältnis am Ende zerbrochen¹¹; „im Schweiß seines Angesichts“ muß der Mensch seine Arbeit vollführen, d. h. unter großer Mühe, und der Acker läßt ihm „Disteln und Dornen“ wachsen, d. h. der Mensch macht die Erfahrung der Ver-

11. Es muß gegenüber dem Mißbrauch dieser Aussage für die gegenwärtige Ökologiedebatte festgehalten werden: Die Arbeit „im Garten“ ist nach Meinung des Jahwisten für den vorfindlichen Menschen *keine* erfahrbare Realität mehr.

geblichkeit seiner Arbeit. Die Negativ-Erfahrungen des autonomen und von Gott gelösten Menschen werden also an Gemeinschaftsbezügen expliziert und anhand seines Verhältnisses zu seiner Umwelt. Dem Erzähler geht es entscheidend um die Erkenntnis, daß der Mensch mit der Gottesgemeinschaft auch sein Weltverhältnis verliert. Der Mensch, der nicht mehr Geschöpf, sondern in der Loslösung vom Schöpfer selber Schöpfer sein will, ist nicht nur nicht mehr von Gott ansprechbar, sondern erreicht auch seine Mitmenschen nicht mehr, geschweige denn seine Mitgeschöpfe. Das allein aber ist für den Erzähler der vorfindliche Mensch. Schon in der folgenden Erzählung erweist er sich darin als „Schöpfer“, daß er in das Leben seines Bruders eingreift, als er ihn bevorzugt sieht.

In einem Punkt ist dieser große Text unseren gegenwärtigen Überlegungen zum gestörten Verhältnis des Menschen zur Schöpfung weit voraus: Er vermag des Menschen Bezug zu seiner Umwelt nicht isoliert zu betrachten, sondern nur zusammen mit den Erfahrungen des Menschen in seiner Arbeitswelt, in seiner Gemeinschaft mit anderen Menschen, im Verhältnis der Geschlechter zueinander, vor allem aber im Zusammenhang seines Verhältnisses zu Gott. Wo uns die Erfahrungswelt in eine Fülle von Einzelbereichen zerfällt, die je eigener Gesetzlichkeit unterliegen, da sucht dieser biblische Erzähler nach der einen Wirklichkeit, die alles umgreift. Erst so aber kommt die entscheidende biblische Perspektive in den Blick: Der Mensch, der als Feind und Zerstörer seiner Umwelt auftritt, ist der Mensch, der die Orientierung verloren hat, der als Schöpfer seiner Welt statt als Geschöpf seine eigene Lebensgrundlage tangiert.

Kann der Mensch auch die Schöpfung mit sich in den Abgrund reißen? Darauf antwortet nicht mehr 1. Mose

2–3, wohl aber die folgende Sintfluterzählung. Diese Erzählung ist insofern sehr viel leichter zu deuten als 1. Mose 2–3, weil ungleich mehr Parallelmaterial vorliegt; nicht nur kennen wir insgesamt über 200 Sintflut-Erzählungen, sondern allein aus Mesopotamien, also aus jenem Bereich, aus dem der Jahwist seine Tradition schöpft, nicht weniger als fünf sachlich miteinander zusammenhängende Fassungen der Sintflut-Erzählung¹². Gemeinsam ist allen diesen mesopotamischen Sintflut-Erzählungen und dem Jahwisten die Gewißheitsthematik; hier wie dort erzählt man von der Sintflut, um am Ende zu betonen, daß sie ein einmaliges Ereignis bleiben wird, die Welt also Bestand hat und die Flut aufgrund einer göttlichen Bindung nie wieder die Welt gefährden kann. Aber die Beobachtung dieser entscheidenden Gemeinsamkeit schärft gleichzeitig die Wahrnehmung des entscheidenden Unterschieds.

In Mesopotamien ist die Sintflut als ein großer Götterirrtum dargestellt, als eine Laune der Götter, die die Mutter der Menschen am Ende der Erzählung bitter beklagt und deren Wiederholung zu verhindern sie bindend gelobt. Zur Katastrophe wird der Götterirrtum nur deshalb nicht, weil der Gott der Weisheit den Götterbeschuß zielstrebig unterläuft, insofern er ihn dem einen Menschen verrät, der gerettet wird. Der Jahwist will demgegenüber sagen, daß die Sintflut direkte Reaktion Jahwes auf die Lösung des Menschen aus dem Gottesverhältnis ist, daß aber Jahwe am Ende der Erzählung diese Welt grundlos erträgt trotz des sich gleichbleibenden Wesens des Menschen, trotz fortdauernder Schuld des Menschen. Liegt in Mesopotamien die Rettung des einen Menschen im Verrat des weisen Gottes begründet, so ist in 1. Mose 6–8 davon die

12. Vgl. W. G. Lambert/A. R. Millard, a.a.O.

Rede, daß notwendiges Gericht und unbegreifliche Rettung Werk ein und desselben Gottes sind¹³.

Eher noch abgründiger ist die Sicht des Menschen im exilischen Schöpfungsbericht der Priesterschrift in 1. Mose 1. Dieser jüngere Text betont Verantwortung und Schuld des Menschen noch stärker als 1. Mose 2–3, und er stimmt mit 1. Mose 2–3 darin überein, daß die Schöpfung Gottes, der ursprünglich sein „sehr gut“ gilt (1. Mose 1,31), aufgrund der Schuld des Menschen nur noch gebrochen erfahrbar ist. Aber diese Perspektive kommt erst in den Blick, wenn 1. Mose 1 aus seiner Isolierung befreit und auf seinen sachlichen Kontext bezogen ist.¹⁴

Dieser Kontext ist ein doppelter.

a) Zum einen ist es im weitesten Sinne die Priesterschrift als ganze. Sie beschreibt die Geschichte Gottes mit der Menschheit in drei Stadien, die programmatisch voneinander unterschieden sind, indem für jedes Stadium ein unterschiedlicher Gottesname gebraucht wird. Es ist eine sich doppelt verengende Geschichte; sie verengt sich im Übergang von der Menschheit zu Abraham, der Israel verkörpert (und jetzt heißt Gott nicht mehr Elohim, sondern El Šaddai), und dann im Übergang von Abraham zu Mose, der den Gottesdienst als die eigentliche Heilsgabe Gottes initiiert (und jetzt erst gibt sich Gott im Namen Jahwe voll zu erkennen). Der Schöpfungsbericht, der mit der Ruhe Gottes endet, hat längst die Ruhe im Blick, die Israels Gottesdienst ermöglicht. Auch die Bestimmung der Funktion

13. Vgl. Jörg Jeremias: Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung. BibSt. Bd. 69. Neukirchen, 1975, S. 19ff.

14. Die Notwendigkeit dazu betonen die neueren Auslegungen zu Recht, unter denen neben Claus Westermann: Genesis. BK I/1. Neukirchen, 1974; vor allem Werner H. Schmidt: Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. WMANT. Bd. 17, Neukirchen, ³1973 und Odil Hannes Steck: Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. FRLANT. Bd. 115. Göttingen, ²1981 zu nennen sind.

der Gestirne, Festzeiten anzugeben, und die Einteilung der Tiere „nach ihren Arten“ weist auf diesen Zusammenhang hin.

b) Bedeutsamer ist noch der Kontext im engeren Sinn: 1. Mose 9 mit der Erneuerung des Schöpfungsauftrages an den Menschen nach der Sintflut. Hier wird in der Terminologie bewußt Bezug genommen auf 1. Mose 1, aber dennoch ist es nicht mehr die gleiche Welt wie vor der Sintflut, die im Blick ist; undenkbar, daß es jetzt noch hieße: „Und Gott sah, daß es gut war.“ Jetzt ist von Gewaltherrschaft über Tiere die Rede und von dem Schrecken, der angesichts dieser Herrschaft auf die Tiere fällt, und der Text endet mit der äußersten Möglichkeit des Herrschens des Menschen: der Tötung des anderen Menschen, die unerbittlich den eigenen Tod als Strafe heraufführt.¹⁵ Ein ohne 1. Mose 9 gelesener Schöpfungsbericht 1. Mose 1 ist ein Unding; das „Siehe, es war sehr gut“ gilt für Gottes Schaffen und insofern für die Welt als Schöpfung, es gilt aber nicht einfach für die erfahrbare Welt, so wenig Mensch und Tier Pflanzenfresser sind, als die sie in 1. Mose 1 erscheinen. Der Eingriff in Leben, von dem 1. Mose 9 spricht, ist eben nicht „sehr gut“; hinter der altertümlichen Formulierung in 9,6:

Wer Menschenblut vergießt,
dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden
schimmert das Erschrecken vor der äußersten Möglichkeit
des Menschen durch.

Aber nicht nur aus 1. Mose 9,6 erhellt, daß für die Priesterschrift (P) der Lebensbegriff in das Zentrum aller Reflexion über die Welt gerückt ist. Dieses zentrale Interesse

15. Es ist ein merkwürdiges und mir nicht ganz erklärliches Faktum, daß dieser zentrale biblische Text in der Kirche fast vergessen worden ist, sowohl im Blick auf die Umweltdebatte als auch innertheologisch im Blick auf die Diskussion von Ebenbildlichkeit und dominium terrae.

zeigt sich auch an anderen Stellen; etwa daran, daß Gottes Schaffen in 1. Mose 1 zumeist handwerklich „machen“ heißt, außer bei Mensch und Tier, wo mit *bārā'* ein Begriff gebraucht wird, der nur Gott vorbehalten ist, weil es sich um *naefaeš hajjā*, d. h. um „Lebewesen“ handelt; oder daran, daß der Einbruch des Bösen in Gottes gute Schöpfung in Genesis 6,13 darin markiert wird, daß die Erde voller „Gewalttat“ (*hāmās*) ist, womit – wie R. Knieriem gezeigt hat¹⁶ – spezifisch die lebensbedrohende Gewalttat bezeichnet ist. An diesem letzten Beispiel zeigt sich zugleich, daß P einen anderen Schuldbegriff gebraucht als J: Der Mensch zieht mit seiner Schuld die Erde als ganze in die Katastrophe.

Diese Dimension der Schuld hängt unlöslich mit der hohen Verantwortung des Menschen zusammen, wie sie ihm in dem Würdetitel des Ebenbildes Gottes verliehen ist. Als Ebenbild Gottes ist der Mensch Stellvertreter Gottes und Verwalter der Welt; Ebenbildlichkeit ist ein Begriff altorientalischer Königstradition, der freilich im Alten Testament nie für den König, sondern nur demokratisiert für den Menschen gebraucht wird. Bei näherem Zusehen ist diese hohe Verantwortung freilich eingegrenzt und beschränkt, wenn sie auch mit auffällig kräftigen Verben der Königstradition („unterwerfen“, „herrschen“) umschrieben wird (vgl. auch Psalm 8). Es ist für die Priesterschrift keineswegs der Mensch, der die von Gott geschaffene „sehr gute“ Welt, deren Erstellung ein für allemal abgeschlossen ist¹⁷, nun zu erhalten hat. Des Menschen „Herrschaft“ gilt zum einen der Tierwelt und schließt in diesem

16. Rolf Knieriem: Studien zur israelitischen Rechts- und Kultusgeschichte. Bd. I. Diss., Heidelberg, 1957, S. 125–46

17. Vgl. dazu bes. O. H. Steck, Der Schöpfungsbericht, a.a.O. sowie ders.: Welt und Umwelt. Stuttgart, 1978, S. 70 ff.; Christian Link: Die Welt als Gleichnis. In: Beiträge zur evangelischen Theologie. Nr. 73. München, 1976, S. 98 ff.

Bereich jene Aspekte ein, die J mit dem Benennen der Tiere und dem damit verbundenen Zuordnen ihrer Funktionen auf den Lebensbereich des Menschen meint. Sie geht aber für P darüber hinaus, wie am vorbildlichen Verhalten Noahs expliziert wird, der auf Weisung Gottes das Überleben der Tierwelt zur Zeit der Katastrophe sichert¹⁸; auf diesem idealen Hintergrund muß die Furcht der Tiere vor der Gewaltherrschaft des Menschen in 1. Mose 9 gelesen werden. Zum anderen gilt diese Herrschaft der Erde, und hier wird das starke Verb des „Unterwerfens“ gebraucht. Dieser Auftrag darf aber zum einen kaum ohne die Nahrungsanweisung in 1. Mose 1,29 gelesen werden; er meint dann primär ein Dienstbarmachen der Erde zur Nahrungsversorgung, wobei freilich für den Menschen die Belange der Tierwelt (V. 30) zu berücksichtigen sind. Er darf zum anderen nicht ohne die heilsgeschichtlichen Bezüge, namentlich in 4. Mose 32,21 f. 29, gedeutet werden; er meint dann die Inbesitznahme des verheißenen und von Gott geschenkten Landes Israel¹⁹, und Analoges ist wohl in 1. Mose 1 für die anderen Völker vorgesehen. „Sich die Erde unterwerfen“ (kbš) ist also ein Begriff, der im Kontext keinen gewaltsamen Umgang mit der Erde impliziert. Vielmehr darf der Mensch den Boden bearbeiten, den Gott ihm zuteilt. Sicher erscheint mir jedenfalls, daß die oben zitierte „Verderbnis der Erde“ (1. Mose 6,12f.) für P nicht in einem unmittelbaren Eingriff in diese Erde besteht, sondern im Übergriff auf Leben, wie es nur Gott zusteht;

18. Daß auch semantisch mit „herrschen“ (rdh) primär Fürsorge impliziert ist, hat Norbert Lohfink: „Macht euch die Erde untertan?“ Orientierung. Bd. 38. Zürich, 1974, S. 137–42 gezeigt; vgl. jüngst Klaus Koch: Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! In: Hans-Georg Geyer (Hrsg.): Wenn nicht jetzt, wann dann? Festschrift Hans-Joachim Kraus. Neukirchen, 1983, S. 23–36, bes. S. 31 ff., und zuvor schon Claus Westermann: Schöpfung. Themen der Theologie. Bd. 12. Stuttgart, 1971, S. 76 ff.

19. Vgl. dazu Norbert Lohfink: Die Priesterschrift und die Geschichte. VT. S. Bd. 29. 1978, S. 189–225, bes. S. 218–220; K. Koch, Gestaltet die Erde, a.a.O., S. 26–30

denn nur von hier aus ist die neue Ordnung der Sintflut verständlich, die 1. Mose 9 beschreibt und die in der äußersten Möglichkeit des Menschen gipfelt, den anderen Menschen zu töten.

Noch als total scheiternder Verwalter der guten Schöpfung bleibt der Mensch Ebenbild Gottes (1. Mose 9,6). Das verdankt er freilich der Geduld Gottes, d. h. seinem ausgesprochenen Willen, die geschaffene Welt zu erhalten, auch wenn sie durch den Menschen in ihrem Wesen verändert wurde. Obwohl der Mensch die gute Schöpfung Gottes mit lebensbedrohender Gewalttat pervertiert, verzichtet Gott auf die Durchsetzung der guten Schöpfung und erträgt die vom Menschen pervertierte Schöpfung; dafür stehen Noah und Regenbogen in 9,7ff. Charakteristischerweise ist der Bund zwischen Gott und den Nachkommen Noahs ein Bund zwischen Gott und „Erde“ (9,13), der ebenso ein Bund zwischen Gott und „allem Leben“ (9,15) heißen kann. Vor allem aber stiftet Gott im Gottesdienst mit dem Sühneinstitut die Möglichkeit der Vergebung und erträgt auf diese Weise den Menschen.

Auch darin ist diese Sicht der Schöpfung von der jehowistischen unterschieden, daß die Schöpfung – in ihren wesentlichen Teilen – trotz der Bosheit des Menschen „gute Schöpfung“ bleibt und so vom Menschen erfahren wird. Das wird vor allem in jenen Bereichen sichtbar, die schon die Alte Kirche immer als gesonderte verstand, wenn sie zwischen „Werken der Scheidung“ und „Werken der Schöpfung“ in 1. Mose 1 differenzierte. In der Tat findet nur bei den ersten drei Schöpfungsakten in 1. Mose 1 eine Scheidung statt und auch nur hier eine Benennung des Geschiedenen. Diese Differenz hängt vordergründig damit zusammen, daß in 1. Mose 1 keine creatio ex nihilo stattfindet, sondern daß zuvor von einem Urstoff die Rede ist,

der freilich keinerlei Tendenz zur Schöpfung (wie in Ägypten) besitzt, der vielmehr unheilvoll in die Schöpfung hineinragt. So heißt es beim ersten Schöpfungswerk Jahwes bewußt, daß das Licht gut sei; unmöglich wäre die Ausdehnung dieses „gut“ auf die Finsternis, vielmehr muß das Licht von der Finsternis geschieden werden. Erst jetzt geschieht in einem zweiten Akt die Benennung: Das Licht wird zum Tag; die Finsternis wird zur Nacht. Und erst so werden sie vom Menschen als aufeinander bezogene komplementäre Größen erfahren. Benennung aber ist im Alten Orient durchgehend Herrschaftsakt und damit Funktionsbestimmung (bei J benennt der Mensch die Tiere und teilt ihnen damit ihre Funktionen zu). Für die Sicht der Welt in P ergibt sich daraus, daß P Unheilvolles kennt, das weder Schöpfung ist noch auf die Seite menschlicher Schuld bzw. deren Folgen gehört. Aber der göttliche Herrschaftsakt der Benennung sichert, daß dieses Unheilvolle eingegliedert ist in die gute Schöpfung und somit stets unter Gottes Kontrolle steht. (Nur einmal hat Gott es aus dieser Kontrolle entlassen, bei der Sintflut; denn sie ist für P nicht mehr ein großer Regen wie für J, sondern der Einbruch des Chaos, insofern die Himmelsplatte, die zwischen oberen und unteren Wassern scheidet, durchlässig wurde. Ein Entzug der Kontrolle Gottes über dieses Unheilvolle ist also identisch mit dem Ende der Welt.) Die erfahrbare Welt aber steht nach 1. Mose 9 unter der Zusage, daß sie gehaltene und bewahrte Welt bleiben soll; nicht nur die Benennung des Unheilvollen sichert diese Bewahrung, sondern eben auch der Regenbogen, der Gott ständig an seinen Bund mit Noah und mit der Menschheit erinnert.

5. Schöpfung und Erlösung

Der Zusammenbruch des Staates bedeutete den entscheidenden Einschnitt für das Thema Schöpfung im Alten Testament. Es rückte in eine zentrale Stellung ein, als die Rede von der Erwählung Israels ihre frühere Eindeutigkeit verloren hatte, weil Israel diejenigen Größen genommen waren, auf die sich der Erwählungsglaube vornehmlich stützte: Königtum, Tempel und vor allem das Land. In dieser Situation erwies sich die Prädikation Jahwes als Schöpfer als die entscheidende Hilfe gegenüber aufkommender Resignation. Deutlich wird dieser Akzentwandel zunächst an exilischen Klagepsalmen²⁰. Wo ältere kollektive Klagelieder Jahwe an seine frühen Heilstaten erinnerten, um ihn zur Wende der jeweils gegenwärtigen Not zu bewegen, da erinnern die exilischen Klagelieder des Volkes (besonders Psalm 74 und 89) Jahwe an seine Machttaten bei der Schöpfung und insbesondere an seine Besiegung der Chaosmächte. Neu war daran einmal, daß nun in verstärkter Weise mythische Aussagen in diese Klagepsalmen einströmten – unmittelbare Rede vom Chaoskampf hatte man in der vorexilischen Zeit weithin vermieden, weil sie dem Mißverständnis preisgegeben war, daß Jahwe einen gleichwertigen Gegner habe, der ihm seine Weltherrschaft streitig machen könnte; in dieser Auseinandersetzungsfront stand die Exilszeit nicht mehr. Neu war aber vor allem, daß nun verstärkt individuelle Vertrauenselemente in kollektive Psalmen Eingang fanden. Denn Schöpfung war in Gebeten von Haus aus ein Motiv des Klageliedes des einzelnen, das Jahwe daran erinnern sollte, welche Mühe er von Geburt ab an den Beter gewendet hatte, eine

20. Vgl. Lothar Vosberg: Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen. BEvTh. Bd. 69. München, 1975

Mühe, die doch schwerlich umsonst gewesen sein konnte.

Die zuletzt genannte Tendenz kommt am deutlichsten bei Deuterojesaja zum Tragen, der wie kein anderer Prophet Sprache des Jerusalemer Gottesdienstes aufgreift. Er redet das Gottesvolk als eine Einzelperson an und greift in vielfältiger Weise auf individuelle Gattungen zurück, vornehmlich um die Nähe Gottes zum Ausdruck zu bringen, wie sie sich gerade auch in der Not erweist. Die für seine Botschaft gewichtigste Gattung des sog. „Heilsorakels“ – am charakteristischen Eingang „Fürchte dich nicht“ leicht erkennbar – ist von Haus aus eine solche rein individuelle Gattung, die einen Zuspruch an den einzelnen in der Not enthält, in Israels Umwelt, speziell in Assyrien, mehrfach als Zuspruch an den König belegt. Wenn es bei der Übertragung dieser individuellen Gattung auf Israel als Kollektiv nun in der für die Gattung charakteristischen Selbstprädikation Gottes heißt: „dein Schöpfer, Israel, dein Bildner, Jakob“ o. ä., so wird bewußt Geschichtsthematik (Erwählung) in Schöpfungsterminologie ausgedrückt²¹. Offensichtlich bedarf es dieser ungewöhnlichen Terminologie, um für die Hörer des Propheten das angekündigte kommende Heil begreiflich werden zu lassen. In einer Zeit, in der das Hersagen von überlieferten Bekenntnissen nicht mehr problemlos war, ist somit durch den Propheten der Erfahrungsbereich des einzelnen zum Modell der Rede von Gott geworden. Mit der Zusage „dein Schöpfer“ wurde auf die totale Hilflosigkeit des kleinen Kindes angespielt und auf seine völlige Angewiesenheit auf den Geber

21. Vgl. Gerhard von Rad: Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens. Gesammelte Studien zum Alten Testament. Bd. I. ThB. Bd. 8. München, 1965, S. 136 ff.; Rolf Rendtorff: Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaja. ZThK. Bd. 51. Tübingen, 1954, S. 3 ff., wieder abgedruckt in: Gesammelte Studien zum Alten Testament. ThB. Bd. 57. München, 1975, S. 209 ff.; und bes. das umfassende Material bei Caroll Stuhlmueller: Creative Redemption in Deutero-Isaiah. AnBibl. Bd. 43. Rom, 1970

des Lebens; vor allem aber wurde mit der Zusage die Unmöglichkeit hervorgehoben, daß das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf je auflösbar sei. Einer resignierten Generation, die damit rechnete, daß Gott sie aufgegeben habe, wurden zum Verständnis Gottes immer wieder Sätze entgegengehalten wie dieser: „Kann auch eine Frau ihr kleines Kind vergessen...?“ (Jesaja 49,15)

Diese Näheaussagen sind allerdings nur *ein* Bereich, in dem Deuterocesaja die Schöpfungsthematik verwendet. Eine ganz andere Funktion übt das Thema in den Streitgesprächen²² aus, die der Prophet mit den zweifelnden Hörern führt.

Wie sich nirgends sonst im Alten Testament eine so breite und unterschiedliche Verwendung von Schöpfung findet wie bei Deuterocesaja, so gibt auch kein anderer Prophet Einsprüchen seiner Hörer einen solchen Raum wie Deuterocesaja; es ist ja nicht Unglaube, der ihm entgegengebracht wird, sondern aus der Lethargie entsprungene Verzweiflung. Der Prophet steht vor der Frage, wie er gegenüber Menschen, die schlechterdings nichts mehr von Gott erwarten, wieder sinnvoll von Gott reden kann.

In solchen Streitgesprächen bzw. Disputationsworten beginnt der Prophet durchgehend mit dem scheinbar Einfachsten. Es fallen immer wieder Fragen wie: „Weißt du es denn nicht? Hast du es denn nicht gehört?“, mit denen die Hörer an das nur allzu häufig gesungene Gotteslob zurückerinnert werden; oder es begegnen wie im Buch Hiob Schulfragen, z. B. in 40,12:

Wer hat das Meer mit der hohlen Hand gemessen?
Wer hat den Himmel mit der Spanne bestimmt?

22. Die beste Darstellung bietet Hans-J. Hermisson: Diskussionsworte bei Deuterocesaja. EvTh. H. 31. München, 1971, S. 665 ff.

Aber das scheinbar Vertraute erweist sich bei näherem Zusehen als gewichtige Neuheit. Denn solche Fragen meinen durchaus etwas anderes als die Schulfrage: Wer hat die Welt geschaffen? Aller Ton liegt auf der Präzisierung: „mit der hohlen Hand“, „mit der Handspanne“. Die scheinbar selbstverständlichen und einfachen Sätze bezeugen für den Propheten die Realität der Dimension, mit der recht von Gott geredet werden muß. Wer den genannten Sätzen des Propheten zustimmen wollte, dem mutete er nun auch die Folgerung zu:

Siehe, Völker sind wie ein Tropfen am Eimer,
gelten wie Staub auf den Waagschalen;
Inseln wiegen wie ein Sandkorn.

Jeder Hörer des Propheten wußte sehr wohl, daß mit „Völkern“ primär jene Macht, Babylon, gemeint war, auf die die Menschen im Exil als unüberwindliche Weltmacht starrten. Für den Propheten, der mit Jahwe als dem Schöpfer rechnet: ein Nichts, kaum wahrnehmbar, das unmöglich Gegenstand der Furcht sein kann. Für diesen Propheten können die drängenden Gegenwartsfragen nur gelöst werden, wenn zuvor die Mächte dieser Welt mit Jahwe konfrontiert worden sind, der mit ihnen beliebig verfahren kann, weil er ihr Schöpfer ist.

Im dritten und wichtigsten Bereich, in dem Deuterojesaja von der Schöpfung redet, übt diese nicht mehr eine nur dienende Rolle aus – sei es, wie in den anfangs genannten Aussagen, um Gottes Nähe auszudrücken, sei es, wie in den Streitgesprächen, um die Macht Gottes darzustellen –, sondern in ihm liegen Schöpfung und Erlösung völlig untrennbar ineinander. In Jesaja 51,9f. wird die Verbundenheit vieler solcher Aussagen mit den Jerusalemer Psalmen deutlich:

Wach auf, wach auf, güрте dich mit Kraft, Arm
Jahwes!

Wach auf wie in den Tagen der Urzeit,
bei den Geschlechtern der Vorzeit!

Bist du es nicht, der Rahab zerschlug,
den Drachen durchbohrte?

Bist du es nicht, der das Meer austrocknete,
die Wasser der großen Urflut?

Der Meeres Tiefen wegsam machte,
daß die Erlösten hindurchzögen?

Man hat bei der Exegese dieses Textes, der deutlich auf
Vergangenes zurückblickt, um die erbetene Zukunft zu
charakterisieren, oft gefragt, wo denn die Nahtstelle läge,
mit der der Prophet vom Thema des Chaoskampfes über-
ginge zum Thema des Schilfmeergeschehens, also von der
Schöpfung zur Geschichte. Aber so wenig diese Nahtstelle
exakt anzugeben ist, weil für diesen Propheten Urzeit und
Geschichte ineins liegen, weil die Urzeit ein Aspekt bzw.
eine Dimension der Geschichte ist, so wenig ist auch eine
solche exakte Grenze dort benennbar, wo der Prophet von
den kommenden Heilstaten Gottes in Schöpfungstermi-
nologie spricht. Gelegentlich ist deutlich, daß er eine Um-
wandlung der Natur vor die Augen der Hörer zeichnet,
die ihm als Bild dient; so etwa, wenn der Prolog be-
schreibt, wie im Himmel eine Prozessionsstraße durch die
Wüste vorbereitet wird, um deretwillen Berge erniedrigt
und Täler erhöht werden-(Jesaja 40,3–4). Man kann aller-
dings schon hier darüber streiten, ob der Begriff „Bild“
nicht zu wenig sagt; an einer Vielzahl von Stellen ist jeden-
falls die Grenze deutlich fließend zwischen solchen stärker
bildhaften Aussagen und jenen, die mit der totalen Um-
schöpfung der Natur das künftige Heil selber zusprechen
(etwa 43,19–20). Der Schüler Tritojesaja spricht eine Ge-

neration später insofern ganz im Sinne seines Meisters, wenn er im Blick auf das künftige Heil Israels von einem „neuen Himmel“ und einer „neuen Erde“ redet (Jesaja 65,17; vgl. 66,22). Denn so gewiß bei Deuterocesaja und bei Tritocesaja mit diesen Aussagen Ereignisse innerhalb der Geschichte im Blick sind, so gewiß nehmen doch die Ereignisse eine solche Dimension des Neuen an, daß sie nur noch als Neuschöpfung aussagbar sind. Neuschöpfung ist für diese Propheten die einzig angemessene Kategorie, in der das zukünftige Handeln Gottes recht beschrieben wird.

Es ist keineswegs zufällig, daß etwa gleichzeitig mit Deuterocesaja in Schülerkreisen der Propheten Jeremia und Ezechiel gleicherweise von Neuschöpfung gesprochen wird, nun allerdings im anthropologischen Horizont. Erwartet Jeremia 31,31 ff. die Realisierung des neuen Bundes darin, daß dem Menschen die Gotteserkenntnis unmittelbar ins Herz gepflanzt wird – ein Bild, das nur mit der Neuschöpfung des Menschen adäquat umschrieben ist –, so gebraucht Ezechiel 36 das modern anmutende Bild einer Transplantation: Dem Menschen wird das steinerne Herz genommen und statt dessen ein fleischernes Herz eingesetzt, d. h. der Mensch wird durch die Umschöpfung hörfähig und damit ansprechbar. Der neue Mensch wird durch diese Weise der Neu- und Umgestaltung endgültig zu dem Geschöpf Gottes werden, das die Schöpfung Gottes nicht mehr gefährdet, sondern vielmehr als Ebenbild Gottes in seinem Auftrag verwaltet. Hier reicht die Botschaft des Alten Testaments weit in das Neue Testament hinein, das in Jesus den Anbruch solcher Neuschöpfung proklamiert. Am Ziel seiner Schöpfung ist Gott freilich erst dann, wenn das Seufzen der Schöpfung beendet ist, wenn die Erstlingsgabe des Geistes in die volle Offenba-

rung in Gestalt der „Erlösung unseres Leibes“ (Römer 8,23) überführt worden ist. Bis dahin ist und bleibt die Schöpfung vom Menschen recht verwaltet und gefährlich bedroht zugleich.