

Löning/Zenger
Als Anfang schuf Gott

Karl Löning/Erich Zenger

ALS ANFANG SCHUF GOTT
Biblische Schöpfungstheologien

Patmos Verlag Düsseldorf

Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme
Löning, Karl: Als Anfang schuf Gott :
biblische Schöpfungstheologien / Karl Löning/Erich Zenger. —
1. Aufl. — Düsseldorf : Patmos-Verl., 1997
ISBN 3-491-77016-5
NE: Zenger, Erich:

© 1997 Patmos Verlag Düsseldorf
Alle Rechte vorbehalten
1. Auflage 1997
Umschlagbild: Sintflut und Arche Noach/
Beatus-Apokalypse der John Rylands University Library
Umschlaggestaltung: Volker Butenschön, Lüneburg
Satz: Ulrike Stehling, Münster
Druck und Bindung: Grafo S.A., Spanien
ISBN 3-491-77016-5

Inhalt

Vorwort	9
Einführung	
Von der Relevanz biblischer Schöpfungstheologien	11
<i>1. Vorstellungen vom Anfang der Schöpfung</i>	17
1. Wechselspiel von Chaos und Kosmos	17
1.1 Schöpfung als Ursprung und Ziel	18
1.2 Altorientalische Vorstellungen über die »Welt-vor-der-Schöpfung«	20
2. Der Anfang der Schöpfung in der Sicht von Gen 1	29
2.1 Die Bedeutung der Chaos-Bilder in Gen 1,2	29
2.2 Ein vergleichender Blick in die ägyptische Ikonographie	35
2.3 Beschwörung des guten Anfangs - Schöpfungs- theologie als Theodizee	40
3. Der weiterwirkende Anfang in der Zuwendung des guten Weltkönigs JHWH	48
3.1 Der königliche Schöpfergott als Bändiger des Chaos (Psalm 93)	49
3.2 Sehnsucht nach der bleibenden Zuwendung des Schöpfergottes (Psalm 104)	52
4. Die endzeitliche Aufrichtung der Gottesherr- schaft als Rettung der Schöpfung	65
4.1 Der Stellenwert des Themas Schöpfung in neu- testamentlichen Theologien	65
4.2 Schöpfungstheologische Motive in der Rahmen- konzeption des Markusevangeliums	69

<i>II.</i>	<i>Personifikationen des schöpferischen Anfangs</i>	79
1.	Frau Weisheit als schöpferische Lebenskraft Gottes (Spr 8)	79
1.1	Kontext und Aufbau von Spr 8,1-36	80
1.2	Weisheitssuche als schöpfungsgemäße Lebenskunst	86
1.3	Die Tora als Bauplan der Schöpfung	88
2.	Der Logos als Offenbarer der schöpferischen Herrlichkeit Gottes (Johannesevangelium)	90
2.1	»Von seiner Fülle haben wir alle empfangen«. Der Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1-18) .	90
2.2	Die frühjüdische Weisheit als traditions- geschichtlicher Hintergrund	104
2.3	Schöpfungstheologische Elemente in der Expo- sition (Joh 1,19-2,11) und im ersten Buchschluß (20,30f) des Johannesevangeliums	109
2.4	Die Heilung des Gelähmten am Teich Betesda (Joh 5)	119
<i>III.</i>	<i>Die Welt als Schöpfung des barmherzigen Gottes .</i>	135
1.	Die biblische Urgeschichte Gen 1-9 als theolo- gische Komposition	135
1.1	Gen 9,28f als Ende der Urgeschichte	135
1.2	Die drei Teile der Urgeschichte Gen 1-9	137
2.	Die Welt als Lebenshaus (Gen 1,1-2,3)	142
2.1	Der Kosmos als Haus für alle	142
2.2	Die Menschen im Dienste des Lebens (Gen 1,26-28)	146
2.3	Die Utopie vom kosmischen Frieden (Gen 1,29-2,3)	155
3.	Die Welt als Haus des barmherzigen Gottes (Gen 5,1-9,29)	160
3.1	Von der Absicht der Sintflutzerzählungen	161
3.2	Die biblische Sintflutzerzählung - eine komplexe Geschichte	163
3.3	Weltschöpfung als Lernprozeß des Schöpfergottes .	167
3.4	Der Mensch als Bild Gottes im Spannungsfeld von Chaos und Kosmos	173

4.	Israel als Offenbarung des barmherzigen Schöpfergottes	174
4.1	Der Zusammenhang zwischen Schöpfung der Welt und Schöpfung Israels in der Sicht der Priesterschrift	175
4.2	Urgeschichte der Welt und Urgeschichte Israels . . .	176
IV.	<i>Schöpfung, Tora und Gottesherrschaft</i>	178
1.	Die Tora als Sonne der Schöpfung (Psalm 19) . . .	178
1.1	Die Struktur von Psalm 19	179
1.2	Die metaphorische Kohärenz von Psalm 19	185
1.3	Die Tora als Licht des Gottesreichs	188
2.	Gottes Schöpfung und die Weisheit Jesu (synoptische Jesustradition)	190
2.1	Das Neue Testament - kein Buch der Tora-Weisheit	190
2.2	Die schöpferische Kraft Gottes und das Charisma Jesu (Exorzismen und Therapien)	193
2.3	Von selbst bringt die Erde Frucht - Schöpfung und Gottesherrschaft in Gleichnissen Jesu	196
2.4	Lernen von Lilien und Raben (weisheitliche Lehrrede Lk 12)	198
2.5	Die Barmherzigkeit Gottes als Maßstab gerechten Handelns	206
2.6	Der andere Zaun der Tora (Bergpredigt als Toraauslegung)	214
3.	Das Harren der Schöpfung. Zum Verhältnis von Schöpfung, Tora und endzeitlicher Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (Römerbrief)	217
3.1	Zur apokalyptisch-weisheitlichen Struktur neutestamentlicher Soteriologien	218
3.2	Der Stellenwert des Themas Schöpfung im Römerbrief	220
3.3	Das Offenbarwerden der Herrlichkeit der Kinder Gottes als Befreiung der Schöpfung (Röm 8,18-27)	225

4.	Das Wirken des Gottesgeistes (<i>rūah</i>) zur Vollendung der Schöpfung (Jes 11,1-10)	230
4.1	Eine schöpfungstheologische Utopie	231
4.2	Revitalisierung des Anfangs	235
4.3	Die Vollendung der Schöpfung beginnt mit der Neuschöpfung des Gottesvolks	241
5.	Erneuerung der Schöpfung und Wiederherstellung Israels (Apostelgeschichte)	243
5.1	Die Wiederherstellung des Königtums für Israel . .	244
5.2	Die ideale Rolle des Judentums	245
5.3	Das Judenchristentum als Zeichen für die Völker . .	248

Ausblick

Anstöße zu einer biblisch inspirierten Schöpfungskultur .	251
---	-----

Vorwort

Dieses Buch ist aus einer gemeinsamen Vorlesung entstanden, die wir im Sommersemester 1996 an unserer Kath.-Theol. Fakultät Münster gehalten haben. Wir wollten mit dieser Vorlesung nicht nur die wissenschaftsgeschichtlich gewordene Trennung der beiden Disziplinen »Exegese des Alten Testaments« und »Exegese des Neuen Testaments« einmal überwinden. Vor allem ging es uns darum, die beiden Teile der christlichen Bibel miteinander so ins Gespräch zu bringen, daß ihre *vieltimmige* und doch *eine* Grundbotschaft hörbar würde. Von diesem Anliegen her ist das Buch auch nicht so angelegt, daß zuerst der alttestamentliche Teil vorangeht und dann der neutestamentliche Teil folgt. Vielmehr suchen wir unser Thema in immer neuen Anläufen von beiden Teilen der Bibel anzugehen und zu buchstabieren. Es würde uns freuen, wenn wir die Überraschung, die sich bei uns selbst einstellte, nämlich daß das *gesamtbiblische* Zeugnis viel stärker von Schöpfungstheologie bestimmt ist als wir annahmen, auch unseren Leserinnen und Lesern weitergeben könnten.

Schon die äußere Gestalt dieses Buches läßt erkennen, daß es sich einerseits als Fortführung der beiden Bücher »Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen« und »Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments« versteht. Andererseits greift es hermeneutisch weiter aus und möchte ein (Teil-)Beitrag zu einer Biblischen Theologie sein, die den Reichtum der *gesamtbiblischen* Botschaft im Horizont *christlicher* Theologie so zur Sprache bringt, daß die vom Zweiten Vatikanum wiederentdeckte theologische Würde des nachbiblischen Judentums nicht verletzt wird.

Die Anlage des Buches erlaubt es nicht, die vorgelegten Interpretationen im Detail forschungsgeschichtlich zu begründen oder abzugrenzen. Die Literaturangaben beschränken sich auf das Notwendigste. Der von uns intendierte breitere Leserkreis wird dies begreifen. Die Fachkolleginnen und -kollegen bitten wir um Verständnis; eine ausführliche Diskussion hätte bei der Vielzahl der behandelten Texte und Aspekte sehr weit ausholen müssen.

Schlußredaktion und Drucklegung dieses Buches wären wieder nicht ohne die kompetente Mitarbeit unseres »Teams« möglich gewesen. So danken wir Stefanie Fuest, Resi Koslowski, Sylvia Simon, Kerstin Urbanski, Karin Vieth, Bettina Wagner und Bettina Wellmann sehr herzlich.

Karl Löning
Erich Zenger

Einführung Von der Relevanz biblischer Schöpfungstheologien

Daß der lebendige Gott Himmel und Erde geschaffen hat, ist der erste Satz der jüdischen und der christlichen Bibel (Gen 1,1). Und »der neue Himmel und die neue Erde« ist das letzte Thema der zweieinen christlichen Bibel (Offb 21-22). Auch der erste Artikel des christlichen Credo bekennt: »Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde«. Und das Credo schließt ebenfalls schöpfungstheologisch: »Ich glaube ... das ewige Leben«. Der Blick auf den Anfang und auf das Ende umgreift alles, was biblischer Glaube über Gott und seine Beziehung zur Welt zu sagen hat. Daß die Welt Gottes Schöpfung ist, ist die erste und die letzte Lektion der christlichen Bibel und des christlichen Credo.

Gleichwohl steht die Schöpfungstheologie nicht im Zentrum der christlichen Theologie und des theologischen Diskurses. Zwar hat die sich verschärfende ökologische Krise auch zu verschiedenen theologischen Neuansätzen geführt, die man unter der Kennzeichnung »Ökologische Theologie« zusammenfassen kann. Ja, die universale Bedrohung hat im »Konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung« sogar eine in ihrem Ausmaß bislang einmalige ökumenische Initiative ausgelöst. Trotzdem tritt die theologische Diskussion auf der Stelle oder wird nur von einigen wenigen Experten geführt.

Für diese schöpfungstheologische Zurückhaltung in Theologie und Kirche gibt es viele Gründe. Einer von ihnen ist gewiß die Tatsache, daß der Reichtum und die Vielfalt der biblischen Schöpfungstheologien zu wenig wahr- und ernstgenommen werden. Dies gilt für beide Teile der christlichen Bibel. Daß die Texte des Neuen Testaments schöpfungstheologische Relevanz

haben, hört und liest man selten. Wer Biblisches zum Thema Schöpfung sucht, denkt nicht zuerst an das Neue Testament. Die biblischen Grunddaten einer Schöpfungstheologie sucht man im Ersten Testament - und auch da auf wenigen Seiten, nämlich meist nur in Gen 1-3. Und selbst wo der suchende Blick weiter ausgreift, steht meist die Auffassung im Hintergrund: Das Thema »Schöpfung« hat »innerhalb der atl. Glaubenswelt kein theologisches Eigengewicht«.¹ So verwundert es nicht, daß anders als die Bibel und das christliche Credo die Darstellungen der »Theologie des Alten Testaments« nicht mit der Schöpfungstheologie beginnen.

Walther Zimmerli hat die Tatsache, daß in seinem 1972 erstmals erschienenen »Grundriß der alttestamentlichen Theologie« das Thema »Schöpfung« erst im 4. Abschnitt zur Sprache kommt, folgendermaßen erläutert: »Es mag auffallen, daß der Abschnitt über Jahwe, den Schöpfer der Welt, nicht an den Anfang gestellt worden ist. Im Credo des christlichen Glaubens steht der erste Artikel, der vom Schöpfer redet, voran, und ›Schöpfung‹ muß doch auf jeden Fall als das am Anfang ... Stehende beurteilt werden. Es ist aber schwerlich zu übersehen, daß in der Aussage des ATs die in der Mitte der Geschichte geschehene ›Herausführung Israels aus Ägypten‹ der primäre Orientierungspunkt ist. Von ihm her wird dann allerdings auch immer deutlicher das Bekenntnis zum Schöpfer, zu dem Israel in der Begegnung mit den entfaltenen Schöpfungsmythen seiner ... Umwelt herausgefordert ist, formuliert. So ist ja auch im christlichen Credo das einleitende ›Ich glaube an Gott, den Vater‹ des ersten Artikels, das dem Bekenntnis zum ›Schöpfer Himmels und der Erde‹ voransteht, ohne den zweiten Artikel nicht zu verstehen.«² Zumindest in schöpfungstheologischer Hinsicht ist diese Zuspitzung auf das im zweiten Artikel formu-

¹ H.D.Preuß, Theologie des Alten Testaments. Band I, Stuttgart 1991,271.

² W.Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1972,24f.

lierte Bekenntnis zu »Jesus Christus, seinem eingeborenen Sohn« nicht gedeckt, weil die Vatermetapher in beiden Teilen unserer Bibel gerade den Schöpfergott unter dem Aspekt der Zuwendung und Fürsorge bezeichnet. Die soteriologische und christologische Engführung übersieht, daß das Bekenntnis zum Schöpfergott als dem Gott, der lebendig macht, indem er Anteil an seinem Leben gibt, das Fundament aller weiteren Glaubensaussagen darstellt. Nicht die Christologie ist der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der Schöpfungstheologie, sondern umgekehrt gilt: Das neutestamentliche Kerygma über Gottes rettendes Handeln am gekreuzigten und auferweckten Jesus ist eine einzigartige Explikation der Lebensmächtigkeit des Schöpfergottes. Das in Jesus gestalthaft verdichtete Kerygma der Erlösung aus Sünde und Tod darf nicht gegen die biblische Schöpfungstheologie in Konkurrenz gebracht werden. Die Dichotomien Schöpfungsordnung - Erlösungsordnung oder Natur - Gnade sind weder biblisch begründbar noch systematisch-theologisch fruchtbar. Sie haben zu einer Verengung und Verdrängung der biblischen Schöpfungstheologie geführt, die überwunden werden muß, wenn das Christentum (zusammen mit dem Judentum) sich der großen Herausforderung eines konstruktiven Beitrags zur Bewältigung der ökologischen und politischen Großkrisen stellen will. Daß die christliche Theologie der letzten fünfzig Jahre das Thema Schöpfung eher an den Rand drängte, hatte im übrigen auch theologisch-politische Gründe, die heute nicht mehr gegeben sind. Wenn in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts große Alttestamentler wie Gerhard von Rad und Walther Eichrodt die Schöpfungstheologie dem »Heilsglauben« und der »Bundestheologie« so unterordneten, daß »der Schöpfungsglaube zu keiner Selbständigkeit und Aktualität kam« und daß er nur »in Abhängigkeit von dem soteriologischen Gedankenkreis«³ gesehen

³ G.von Rad, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8), München ¹1961,146.

werden dürfe, sollte ein klarer biblischer Trennungsstrich gegen alle damaligen Versuche gezogen werden, den Nationalismus mit dem Hinweis auf eine (biblische) Schöpfungsordnung zu legitimieren. Wie brisant der Vortrag »Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens« war, den 1935 der damals junge Ordinarius von Jena, G.von Rad, beim Internationalen Alttestamentlerkongreß in Göttingen hielt, hat R.Albertz so auf den Punkt gebracht: »Gegen die Versuche dieser Zeit, Theologie und Kirche über die ›Schöpfung‹ mit der nationalsozialistischen Ideologie zu verquicken, hat von Rad dem ›alttestamentlichen Schöpfungsglauben‹ jede Eigenständigkeit bestritten und konsequent dem ›Erwählungsglauben‹ untergeordnet. Das hatte damals seine Berechtigung; es ging darum, das Zentrum des Glaubens zu sichern und festzuhalten, daß dies weder für Israel noch für die Kirche die ›Schöpfung‹ gewesen ist.«⁴ Um das Thema »Schöpfung« als genuin theologisches Thema vor politischem Mißbrauch zu retten (was zugleich ein eminent theologisch-politisches Unterfangen war), hat G.von Rad es seinerzeit marginalisiert: »Gen. 1 ist kein selbständiges theologisches Kapitel, sondern Glied eines großen, in konzentrischen Kreisen sich nach innen zu bewegendem dogmatischen Entwurfes. Der theologische Standort des Verfassers ist natürlich der innerste Kreis des Heilsverhältnisses zwischen Jahwe und Israel. Aber, um nun dieses Heilsverhältnis theologisch zu legitimieren, zeigt er anhebend bei der Weltschöpfung einen Geschichtsverlauf, in dem von Etappe zu Etappe neue Setzungen und Ordnungen manifest werden, die in steigendem Maß das Heil des Gottesvolks begründen. So ist doch auch hier Jahwes Weltschöpfung nicht an sich und um ihrer selbst willen betrachtet, sondern die Darstellung von P, *auch* die von Gen. 1,

⁴ R.Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuteronomasaja, Hiob und in den Psalmen* (Calwer Theol. Monographien 3), Stuttgart 1974, 174.

ist von einem durchaus heilsgeschichtlichen Interesse bestimmt.«⁵

Im Abstand von über 50 Jahren sehen wir heute klar: Diese entschiedene Relationierung der biblischen Schöpfungstheologie bedeutete zugleich ihre Relativierung - und den Verlust der universalen Dimension der biblischen Botschaft. Daß die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel und mit der Kirche im Dienste der Vollendung seiner Schöpfung steht und daß es kein Heil an der Schöpfung vorbei gibt, ist angesichts der heilsgeschichtlichen Verengung des biblischen Zeugnisses in den Hintergrund getreten. Demgegenüber können und müssen wir heute an der Schwelle zum dritten Jahrtausend betonen: Die Welt ist um ihrer selbst willen, eben als Gottes Schöpfung, von Gott gewollt und geliebt. Und die Welt der Völker und der Religionen außerhalb Israels und außerhalb der Kirche ist nicht einfach ein heil-loser Raum. Um es mit Blick auf die Bibel selbst zu formulieren: Die in Gen 1-9 entworfene Schöpfungstheologie⁶

⁵ G.von Rad, ebda. 143. Daß und wie G.von Rad selbst seine 1935 so pointiert formulierte Position im Lauf seiner theologischen Reflexionen modifiziert und in seinem Alterswerk »Weisheit in Israel« (München 1970) beinahe ins Gegenteil umwandelte, zeigt R.Rendtorff, »Wo warst du, als ich die Erde gründete?« Schöpfung und Heilsgeschichte, in: ders., Kanon und Theologie, Neukirchen-Vluyn 1991,95-112; dieser Beitrag bietet insgesamt eine wegweisende Neuorientierung hinsichtlich der Relevanz der biblischen Schöpfungstheologie. Gute Zusammenfassungen geben auch Ch.Dohmen, Schöpfer des Himmels und der Erde. Christliche Orientierung am Alten Testament?, in: A.Hölscher - M.Lutz-Bachmann (Hrsg.), Gottes Namen. Gott im Bekenntnis der Christen, Berlin - Hildesheim 1992,32-54; F.-L.Hossfeld, Schwerpunkte der Theologie, in: E.Zenger (Hrsg.), Lebendige Welt der Bibel. Entdeckungsreise in das Alte Testament, Freiburg 1997,163-171; J.Jeremias, Schöpfung in Poesie und Prosa. Gen 1-3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments: JBTh 5,1990,11-36; W.Nethöfel, Biblische Schöpfungstheologie? Ein hermeneutischer Werkstattbericht: JBTh 5,1990,245-264; W.H.Schmidt, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 1996,233-243; J.Schreiner, Theologie des Alten Testaments (NEB.Ergänzungsband 1 zum AT), Würzburg 1995,132-163; O.H.Steck, Welt und Umwelt, Stuttgart 1978.

⁶ Zu dieser Abgrenzung der Urgeschichte vgl. unten S. 135-137.

ist nicht ein bloßes Vorspiel zur Heilsgeschichte, sondern trägt, durchwirkt und umfängt das gesamtbiblische Gottes-Zeugnis. Die schöpfungstheologische Melodie durchklingt in immer neuen Variationen die Sinfonie der Bibel vom ersten bis zum letzten Satz. Die schöpfungstheologischen Aussagen beider Testamente benennen die Tiefendimension *allen* Wirkens Gottes in dieser Welt - und sie bilden das Fundament, von dem aus gerade das Angesicht des sich verbergenden Gottes gesucht und eingeklagt wird.

Biblischer Schöpfungsglaube und biblischer Erlösungsglaube gehören wie zwei Seiten einer Medaille zusammen. Beide haben Eigenaussagen, die in ihrer spannungsreichen Dialektik zur Sprache gebracht und gehört werden müssen. Es gibt nach und in der Bibel so etwas wie das Selbstzeugnis der Schöpfung, in dessen Licht das Geheimnis Israels, Jesu und der Kirche noch einmal anders geschaut wird als im Selbstzeugnis Israels und der Urkirche. Und umgekehrt kann von Israel und von der Kirche her erhellendes Licht auf das Geheimnis des Kosmos und seiner Beziehung zu Gott fallen, wenn den biblischen Zeugnissen jeweils ihr Eigenwort belassen wird. Das gilt sowohl hinsichtlich des dialektischen Verhältnisses der beiden Teile der christlichen Bibel zueinander als auch hinsichtlich einzelner Aussagen innerhalb des gleichen Teiles der Bibel.⁷ Diese Eigenaussagen müssen als »kanonische« Stimmen gehört werden - als Annäherung an das große schöpfungstheologische Geheimnis, daß der biblische Gott zutiefst ein Gott des Lebens ist und als solcher die Lebensgemeinschaft mit »Himmel und Erde« sucht.

⁷ Nur wer bedenkenlos diffamiert, wie dies R.Mosis in TrThZ 106,1997,39-59 tut, wird eine solche Lektüre der zweieinen christlichen Bibel als nach *seinem* (Miß-)Verständnis nicht mehr orthodox bekämpfen. Die in unserer Studie vorgelegten Interpretationen sind im übrigen ein Teil jener Christologie, die R.Mosis (ebda.) - ohne noch eine einzige Seite gelesen zu haben - bereits im vorhinein verurteilt. Daß ein derartiges an die Praktiken der Inquisition erinnerndes Verfahren heute noch bzw. wieder möglich ist, ist schon erstaunlich.

I. Vorstellungen vom Anfang der Schöpfung

1. Wechselspiel von Chaos und Kosmos

Schöpfungstheologie erinnert die Erschaffung der Welt und der Menschen »als Anfang« - und zwar als »von Anfang an« guten, förderlichen und unzerstörbaren Lebenszusammenhang mit Gott als dem Schöpfer und König »seiner« Welt. Im Horizont der jüdisch-christlichen Bibel geht es dabei nicht primär um den Anfang in zeitlicher oder kausaler Hinsicht, wenngleich diese Aspekte im herkömmlichen Verständnis von Schöpfung so sehr dominieren, daß sie als die Hauptaussage gelten. M. Welker hat in seinem Bemühen um eine neue, biblisch inspirierte Schöpfungstheologie die üblicherweise vorherrschenden Leitvorstellungen von »Schöpfung« folgendermaßen (kritisch) beschrieben:

»Schöpfung« nennen säkularer gesunder Menschenverstand ebenso wie religiöses Bewußtsein im jüdisch-christlichen Erbe die Totalität, die Welt oder die Natur, sofern sie als *hervorgebracht* und *abhängig* angesehen wird. Die Figur des *Hervorgebracht-* und *Abhängig*seins hält sich durch, unabhängig davon, ob die Schöpfung (*creatura*) einem Gott, Göttern oder anderen ursprünglicheren, schlechthin überlegenen bzw. überweltlichen, übernatürlichen Kräften und Instanzen zugeschrieben wird. Die Schöpfung - das ist die wesentlich als Natur gedachte Totalität oder sogar nur die Natur, die durch eine ihr überlegene Instanz hervorgebracht und aufgrund dieses Hervorgebrachtseins dependent ist. Doch auch der Akt oder die Aktivität der Hervorbringung des ›Ganzen‹, der Welt oder der Natur wird als ›Schöpfung‹ bezeichnet (*creatura*). Die zusammenfassenden Vorstellungen und Gedanken über diesen Akt der Hervorbrin-

gung und das solchermaßen Hervorgebrachte sind meist sehr vage, ja sogar dunkel ... In unseren westlichen Kulturen werden sie seit langem auf eine sehr abstrakte und karge Konzeption eines letzten unhintergehbaren und unhinterfragbaren Verursachens und Verursachtseins zusammengezogen.«⁸

Wo »Schöpfung« auf diese beiden Aspekte der Hervorbringung durch und der Abhängigkeit von Gott verengt wird, gerät die Schöpfungstheologie einerseits in die Nähe naturwissenschaftlicher Fragestellungen, ohne sie beantworten zu können.⁹ Und sie entfernt sich andererseits von der Art und Weise, wie die Bibel vom Schöpfergott redet. Gewiß redet die Bibel davon, daß der Schöpfergott »seiner« Welt *den* Anfang gesetzt hat, aber dieser »Anfang« ist nicht einfach Anfang der Welt, sondern es ist der Anfang einer Beziehung zwischen Gott und der Welt.

1.1 Schöpfung als Ursprung und Ziel

Die Schöpfung ist ein Anfang, der die Lebensgeschichte Gottes selbst verändert und bestimmt. Und es ist ein Anfang, der als dynamisches Prinzip alles, was ist, durchwalten und verwandeln will. Es ist ein Anfang, dessen Dynamik daraus erwächst, daß er

⁸ M.Welker, *Schöpfung und Wirklichkeit* (NBST 13), Neukirchen 1995,16.

⁹ Damit soll keineswegs die Notwendigkeit des Gesprächs zwischen Theologie und Naturwissenschaft über das Thema »Schöpfung« in Zweifel gezogen werden; dieses Gespräch ist heute, nach dem Ende der unseligen Mißverständnisse, für beide Seiten sinnvoll und notwendig. Gute Beispiele sind die in Anm. 8 genannte Studie von M.Welker, der Abschnitt »Schöpfungslehre« in: Th.Schneider (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*. Band 1, Düsseldorf 1992,206-235, sowie R.Koltermann (Hrsg.), *Universum - Mensch - Gott: der Mensch vor den Fragen der Zeit*, Graz u.a. 1997. Daß und warum Gen 1 bereits in der Antike als Kosmologie gelesen wurde, erläutert C.Scholten, *Weshalb wird die Schöpfungsgeschichte zum naturwissenschaftlichen Bericht? Hexaemeronauslegung von Basilius von Cäsarea zu Johannes Philoponos*: ThQ 177,1997,1-15.

von dem Ziel her konstituiert ist, auf das hin diese den Schöpfergott und »seine« Schöpfung verbindende Beziehung angelegt ist.

Als Ur-sprung, der nur als »Ziel« *wirklich* ist, ist dieser Anfang nicht ein zeitlich oder kausal bestimmbarer Anfang. Er ist wohl der Anfang der Zeit, aber als solcher außerhalb der Zeit. Er ist als Ur-Zeit zugleich die End-Zeit, die als solche erinnert, beschworen, herbeigesehnt und erträumt wird, um die Zeit der Welt und der Menschen so in die »Zeit« Gottes hineinnehmen zu lassen, daß ein letzter Sinn aufscheint - mitten in der Gefahr und im Leid, aber auch in der Sehnsucht nach Zuwendung und Geborgenheit.¹⁰ Deshalb ist dieser erinnerte »Anfang« auch nicht ein irgendwann einmal gewesener guter Anfang, der durch »den Fall«, »die Erbsünde« oder »den Neid des Teufels« verloren ging, sondern er ist die »von Anfang an« und immer schon auf die Welt als »seine« Welt bezogene Zuwendung Gottes, die dieser Welt - »solange die Erde besteht« (Gen 8,22) - »neues« und »gutes« Leben gibt.

Für die biblischen Erzähler ist das Faszinierende an der Schöpfung nicht, daß nun etwas da ist, was vorher nicht da war, sondern daß etwas Neues in Gang kommt, was es *so* vor der Schöpfung nicht gab bzw. geben konnte.

Daß Gott die Welt »aus Nichts« geschaffen habe, ist keine altorientalische und ersttestamentliche Vorstellung. Selbst die oft als biblische Begründung für die *creatio ex nihilo* herangezogenen Textstellen 2 Makk 7,28; Weish 11,17 können nicht dafür in Anspruch genommen werden.¹¹ Was die Menschen der ersttestamentlichen Zeit, sowohl in Israel wie in Israels Umwelt, im Zusammenhang von Schöpfung mehr beschäftigt hat als der

¹⁰ Vgl. zu dieser Perspektive vor allem J.Ebach, *Ursprung und Ziel. Erinnerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit*, Neukirchen-Vluyn 1986, 16-22.

¹¹ Vgl. dazu knapp, aber informativ: W.Groß - K.-J.Kuschel, »Ich schaffe Finsternis und Unheil!« Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992, 222f. Anm. 23.

Gegensatz Nichts-Etwas waren die Gegensätze Chaos-Kosmos und Tod-Leben. »Während das absolute Nichts alttestamentlich nicht recht vorstellbar wird, vermitteln die Hinweise auf eine grausige Öde erst den rechten Eindruck von dem, was Schöpfung bedeutet: Wohlgestalt, Wohlordnung, Rhythmus, Leben. Der Kontrast heißt nicht: nichts-etwas, sondern gräßlich-herrlich.«¹² Nicht *daß* etwas geschaffen wurde, sondern *was* und *wozu* geschaffen wurde bzw. wird, hat die biblischen Menschen bewegt. Um sich das vorstellbar und bewußt zu machen, haben sie Bilder und Geschichten von der »Welt-vor-der-Schöpfung« entworfen, um als Kontrast dazu die Welt als Schöpfung und insbesondere ihren »Anfang« denken und beschreiben zu können.

1.2 Altorientalische Vorstellungen über die »Welt-vor-der-Schöpfung«

Eine Form des Redens über den »Anfang« der Schöpfung bestand darin, von einem chaotischen Ur-Etwas zu reden, aus dem heraus und dieses verwandelnd der Kosmos geschaffen wurde. Die geradezu modern erscheinende Vorstellung, daß Schöpfung als Transformation des Chaos geschah bzw. geschieht, hängt einerseits damit zusammen, daß die semitische Kultur sich ein absolutes Nichts bzw. auch ein vorangehendes oder nachfolgendes Nicht-Sein eines Seienden nicht vorstellen konnte. Andererseits konnte so der Schöpfungsvorgang selbst in seiner erstmaligen Mächtigkeit und bleibenden Dynamik plastisch dargestellt werden.

Der »vor-geschöpfliche« Ur-Stoff, aus dem heraus bzw. durch dessen Umwandlung der Kosmos geschaffen wird, ist in der mesopotamischen und ägyptischen Tradition vor allem ein

¹² H.Seebaß, Genesis I, Neukirchen-Vluyn 1996,66.

im einzelnen unterschiedlich (auch personifiziert gedachtes) vorgestelltes »Ur-Meer«. So findet sich im Enuma-Elisch-Mythos, dem klassischen Schöpfungsmythos der babylonischen Tradition, folgende Beschreibung der »Welt-vor-der-Schöpfung«: »Als selbst *Apsu*, der uranfängliche, der Erzeuger der Götter, und *Mummu Tiamat*, die sie alle gebar, ihre Wasser in eins vermischten ...«. Die »Welt-vor-der-Schöpfung« wird hier als »Ur-Meer« beschrieben, in dem die beiden Arten von Wasser, das Süßwasser (*Apsu*) und das Salzwasser (*Tiamat*), noch ungeschieden miteinander vermengt und vermischt, eben chaotisch, waren. Und die Schöpfung setzt dann damit ein, daß inmitten dieses Wasserchaos zwei Götter ins Dasein treten, mit denen bzw. durch die die Kosmogonie in Gang kommt. Entsprechend wird auch in der ägyptischen Tradition die »Welt-vor-der-Schöpfung« beinahe ausschließlich als eine grenzenlose Wasserfläche vorgestellt, von der aus und aus der heraus das Weltwerden dadurch seinen Anfang nimmt, daß der im Ur-Ozean verborgene Ur-Hügel auftaucht oder daß der in ihm wurzelnde Ur-Lotos hochwächst. Analog setzt die *Weltschöpfung* damit ein, daß aus dem Ur-Ozean der Schöpfergott aufsteigt und dann sein schöpferisches Wirken beginnt.¹³

Daß das vorkosmogonische Chaos als Gegensatz zu der als Kosmos wahrgenommenen Welt konzipiert ist, zeigt sich eindrucksvoll an den Gottheiten, die nach der hermopolitanischen Überlieferung die »Welt-vor-der-Schöpfung« repräsentieren. Es sind vier Paare von Ur-Gottheiten, die mit den Dimensionen Ur-Wasser (Götterpaar Nun und Naunet), Finsternis (Götterpaar Kek und Keket), Endlosigkeit (Götterpaar Heh und Hehet) und Verborgenheit (Götterpaar Amun und Amaunet) bestimmt sind. Ikonographisch wird der chaotische Charakter dieser vier Paare

¹³ Vgl. nun die umfangreiche Dokumentation der ägyptischen und mesopotamischen Vorstellungen zur »vorgeschoöpflchen Welt« bei: M.Bauks, *Die Welt am Anfang. Zum Verständnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74)*, Neukirchen-Vluyn 1997, 155-310.

durch Symbole von Wasser und Wüste gekennzeichnet (vgl. Abb.1).



Abb. 1

Die weiblichen Gottheiten haben Köpfe in der Gestalt der Kobraschlange (Wüste), während die männlichen Gottheiten Froschköpfe (Wasser) tragen; alle Gottheiten haben darüber hinaus Schakalsfüße (Wüste/Tod). Eine andere ikonographische Tradition (vgl. Abb.2) stellt den chaotischen Aspekt des vorkosmogonischen Ur-Wassers so dar, daß in ihm vier kraftlos dahintreibende Gestalten die vier Himmelsrichtungen in ihrer vorkosmogonischen Wirkungslosigkeit meinen, also das Ur-

Wasser als einen noch nicht strukturierten Raum kennzeichnen.¹⁴

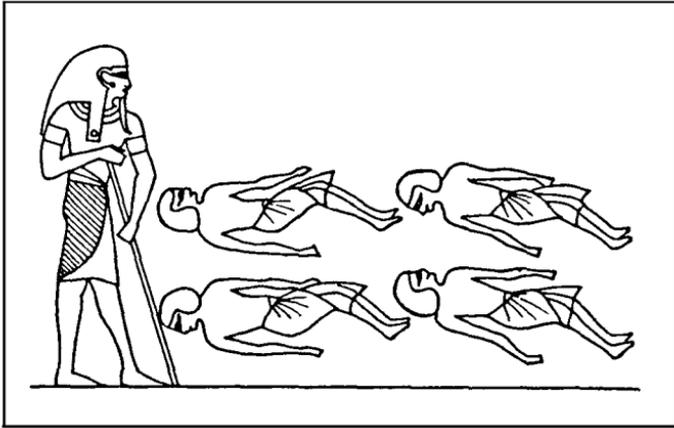


Abb. 2

Daß auf diesem Bild Atum, der Sonnengott, als Ur- und Schöpfergott diesen vier chaotischen Gestalten gegenübersteht, gibt bereits einen Hinweis zum rechten Verständnis dieser Chaos-Bilder. Nach diesen Bildern ist das Chaos nicht eine imaginierte Vor-Welt, der eigentlich keine Realität entspricht, sondern es ist eine Gegen-Welt, die als solche bleibende chaotische Mächtigkeit besitzt und den Kosmos bedroht. »Die ungeordneten Bereiche des Chaos ... (sind) durch die Schöpfung nicht aufgehoben, sondern (sie umgeben) die geordnete Welt unaufhörlich. Darin liegt zugleich eine ständige Bedrohung beschlossen, die sich für uns hauptsächlich in dem vielberufenen Mythos von dem immer

¹⁴ Die Darstellungen sind entnommen aus O.Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich - Neukirchen-Vluyn ²1977,334 (Abb. 480a und 481).

neuen Kampf des Sonnengottes gegen die Apophisschlange spiegelt, die ›abgewehrt‹, aber als unsterbliche Urmacht nicht getötet wird. Von da aus ist es zu verstehen, daß in Ägypten nicht von einer einmaligen Schöpfung ›am Anfang‹ die Rede ist, sondern davon, daß die Schöpfung ›beim ersten Male‹ geschah. ›Wir finden hier also die Schöpfung der Erde zugleich als Handlung des ersten Males und als Anfangen genannt, das seinem Wesen nach wenn nicht das Vollenden, so das Wiederholen fordert! Diese Wiederholung vollzieht sich im täglichen Neuvollzug der Schöpfung im Naturlauf, vor allem dadurch, ›daß der Sonnengott an jedem Morgen aus dem Urwasser Nun auftaucht und mit seinem Tageslauf die kosmische Ordnung nach sich zieht.‹ Aber auch im geschichtlichen Bereich wird die Schöpfung wiederholt, vor allem mit jeder Thronbesteigung und Tempelgründung und überall da, wo gegen einen feindlichen Einbruch die ursprüngliche Ordnung wiederhergestellt wird.«¹⁵ Chaos und Kosmos sind demnach die zwei spannungsreichen Momente gleichzeitig erfahrener Weltwirklichkeit, wobei der Kosmos »seit dem Anfang« und »als Anfang« die gleichwohl machtvollere Wirklichkeit ist, insofern die Schöpfung gott- bzw. götterbewirkte Transformation von Chaos ist. Zwischen Chaos und Kosmos (»Welt-vor/jenseits-der-Schöpfung« und »Welt-als-Schöpfung«) herrscht also eine *Asymmetrie der Mächtigkeit*, die durch das Einwirken von Schöpfergottheiten zu einem komplexen, dynamischen Lebensprozeß mit durchaus eigenständigen Lebensvollzügen umgewandelt und erhalten wird.

Vier Abbildungen sollen diese nach altorientalischem Denken schöpfungskonstitutive Dialektik von Chaos und Kosmos verdeutlichen.

Die erste Abbildung (Abb.3)¹⁶ gibt eine ägyptische Papyruszeichnung aus der 21. Dynastie (um 1000 v.Chr.) wieder. Sie

¹⁵ E.Würthwein, Chaos und Schöpfung im mythischen Denken und in der biblischen Urgeschichte, in: FS-R.Bultmann, Tübingen 1964,20f.

¹⁶ Abbildung aus O.Keel, Bildsymbolik (s. Anm. 14) 47.

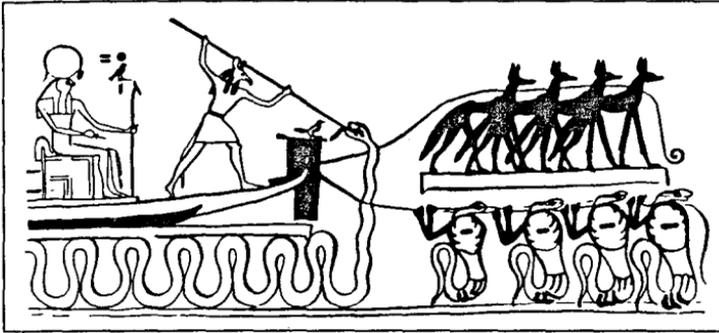


Abb. 3

zeigt den dramatischen Kampf, in dem der Sonnengott täglich den schlangengestaltigen Ur-Ozean abwehren und überwinden muß. Der falkenköpfige Sonnengott sitzt auf dem Bild majestätisch in seiner Barke und ist eben im Begriff, seine Bahn am Himmel zu verlassen, um durch den Bereich der Nacht zu seinem morgendlichen Aufgangsort zu fahren. Diesem Vorhaben, das die Verwirklichung der Schöpfungsordnung, also die Wiederholung der Weltschöpfung, fordert, stellt sich die Chaoschlange entgegen, deren Leib zu wilden, steilen Wellen stilisiert ist. Nur mit Hilfe des Gottes Seth, der am Bug des Sonnenschiffes steht und mit einer Lanze auf die Schlange einsticht, und gezogen von hilfreichen Schakal- und Kobradämonen schafft der Schöpfergott die im mythischen Sinne schöpfungsetzende Fahrt durch den Ur-Ozean.

Die zweite Abbildung (Abb.4)¹⁷ stammt vom Rollsiegel des akkadischen Schreibers Adda (AKK II, ca. 2200 v.Chr.). Es zeigt in der Bildmitte den Sonnengott Schamasch, wie er gerade dabei ist, »aus dem Gebirge des östlichen Horizontes emporzu-

¹⁷ Abbildung aus B.Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989,48.



Abb. 4

steigen, genauso wie er in der Morgenfrühe eines jeden Tages und an der Schwelle jeden neuen Jahres aus der Erde heraus aufging¹⁸. In der erhobenen Linken hält er die Säge, die den ersten Sonnenstrahl symbolisiert, mit dem der Sonnengott das in der Nacht verschlossene Himmelstor am Morgen aufbricht und öffnet. »Links von Schamasch steht auf dem Berggipfel die geflügelte Kriegs- und Liebesgöttin Inanna/Ishtar, der Waffen aus den Schultern wachsen und die eine Dattelerispe in der Hand hält. Trotz der Waffen ist auf diesem Siegel aber nicht ihr kriegerischer, sondern ihr astraler Aspekt vorherrschend, so daß sie hier wohl den Venusstern verkörpert, dessen Aufstrahlen dem Aufgang der Sonne vorhergeht. Neben Ishtar sind ein kriegerischer Gott mit Bogen und Köcher, ein Baum (Symbol der erwachenden Vegetation) und ein Löwe (Emblemtier Ischtars) dargestellt. Rechts vom aufsteigenden Sonnengott kommt Enki/Ea, der Gott der Weisheit und Herrscher des Süßwasserozeans (abzu/apsû), mit seinem doppelgesichtigen Wesir Isimu/Usumû herbei. Ea, aus dessen Schultern fischreiche Wasserfluten her-

¹⁸ P.Amiet, Die Kunst des Alten Orient, Freiburg u.a. 1977,153.

vortreten, hält in seiner Hand einen Adler/Falken und steigt wie ein Eroberer über ein liegendes Rind hinweg. Dieses friedliche Auftreten der Göttertrias Ea, Ischtar und Schamasch ist nach P.Amiet auf einen bestimmten Zeitpunkt, auf den mit dem Frühjahrsäquinoktium zusammenfallenden Beginn des neuen Jahres, zu beziehen: »Eine erhabene allgemeine Epiphanie hat in dieser Szene Gestalt angenommen. Mit einigem Recht dürfen wir sie als bildliche Fassung des gleichen Gedankens verstehen, den jüngere Texte immer wieder ausdrücken: das Neue Jahr.«¹⁹ Es ist die Neugeburt des Sonnengottes als des Lebensstifters und Garanten des Rechts, der aus der Finsternis des Winters und der Gewalt der Winterstürme hervorkommt und die Lebenskraft der Erde erneuert.

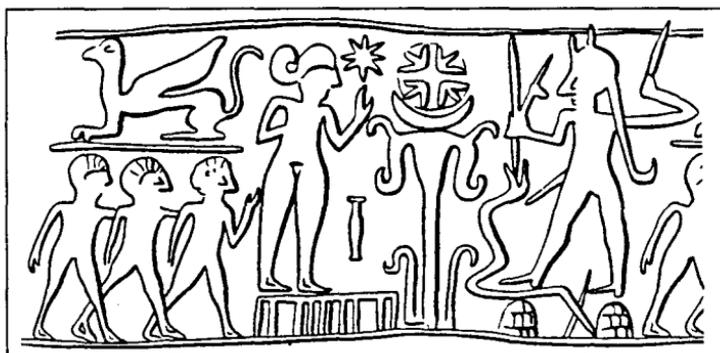


Abb. 5

Die dritte Abbildung (Abb.5)²⁰ gibt ein syrisches Rollsiegel (18./17.Jh. v.Chr.) wieder. Es zeigt in der Mitte den Lebensbaum, der zugleich die Gestirne trägt, d.h. gemeint ist die fruchtbare, lebenermöglichende Polarität von Erde und Himmel,

¹⁹ B.Janowski, Rettungsgewißheit (s. Anm. 17) 49f.

²⁰ Abbildung aus O.Keel, Bildsymbolik (s. Anm. 14) 42.

also der Kosmos. Er ist bedroht durch die Chaosschlange, die offensichtlich eben dabei war, den Baum anzugreifen. Sie wird daran gehindert durch den über die Berge hinwegschreitenden und seine Keule schwingenden Sturm- und Gewittergott Hadad-Baal. Links hält eine weibliche Gottheit, durch den achtstrahligen Stern mit Istar in Beziehung gebracht, ihre schützende Hand über den Lebensbaum. »Ob der Greif (links oben) als Hüter des Lebensbaums gedacht ist, und die drei Männer (links unten) sich angesichts der drohenden Gefahr flehend an die Göttin wenden, ist nicht sicher zu sagen.«²¹



Abb. 6

Die vierte Abbildung (Abb.6)²² ist die Nachzeichnung eines Rollsiegels aus Mari (ca. 2200 v.Chr.). Es zeigt in der Mitte den auf dem Götter- und Weltberg thronenden Götterkönig. Er trägt die Hörnerkrone und das Zepter als Insignien seines Gottkönigtums. Am Fuß des Götterberges entspringen zwei Quellen, aus deren Flüssen zwei Göttinnen »wachsen«. Sie sind durch ihre Gestalt als Baumgöttinnen und durch ihre Attribute (die linke

²¹ O.Keel, Bildsymbolik (s. Anm. 14) 43.

²² Abbildung aus O.Keel, Bildsymbolik (s. Anm. 14) 39.

Göttin hält einen Baum, die rechte Göttin wohl ein Gefäß in den Händen) als Personifikationen der durch die Quellen ermöglichten Fruchtbarkeit ausgewiesen. Daß das Entspringen der Leben ermöglichenden Wasser ein höchst dramatischer Vorgang ist, der als durch göttliche Gestaltungskraft herbeigeführte Metamorphose der gefährlichen Chaoswasser in die Lebenswasser zu begreifen ist, wird auf dem Bild mehrfach unterstrichen: Die Quellen entspringen aus dem Mund von Schlangen; das sind die breit (auch im AT) belegten Symboltiere des Chaoswassers (vgl. z.B. Leviatan, Rahab usw.). Sie können freilich ihre zerstörerische Macht nicht entfalten, weil der Schöpfergott auf ihnen sitzt. Gleichwohl ist links im Bild noch einmal eine männliche Göttergestalt dargestellt, die ihren Fuß auf das Wasser setzt und es mit seiner Lanze niederhält.

Daß die Schöpfung dadurch ein Lebensprozeß bleibt, daß der Schöpfergott die Chaoswasser bändigt und in gutes Wasser umwandelt, ist eine Vorstellung, die auch biblisch mehrfach entfaltet wird.

2. Der Anfang der Schöpfung in der Sicht von Gen 1

An der altorientalischen Vorstellungswelt, die Schöpfung als Anfang einer dialektischen Spannung zwischen Chaos und Kosmos denkt, partizipiert auch das biblische Denken, insbesondere die biblische Schöpfungsgeschichte Gen 1,1-2,3.

2.1 Die Bedeutung der Chaos-Bilder in Gen 1,2

Daß die Weltschöpfung »im Anfang« aus dem Chaos heraus geschah, hält der auf die Überschrift Gen 1,1 folgende dreigliedrige Satz Gen 1,2 fest:

Als Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.
 Aber die Erde war noch Tohuwabohu,
 und Finsternis war über dem Urmeer,
 und Gottes Atem/Windhauch war in Bewegung über den Wassern.
 Da sprach Gott: Es werde Licht!
 Und es wurde Licht.²³

Vier »Elemente«²⁴ sind also nach Gen 1,2 dem Schöpfergott vorgegeben, die er nicht erschafft, sondern erschaffend bearbeitet: 1. die Tohuwabohu-Erde, das heißt die lebensfeindliche Welt; 2. die Finsternis als bedrohliche Unheilsmächtigkeit; 3. das Urmeer und 4. »die Wasser« als die chaotischen Gestalten der zwei Urwasser (vgl. oben den Enuma- Elisch-Mythos). Aus diesem »Chaos« als Gegenwelt gliedert der Schöpfergott dann in den ersten drei Schöpfungstagen »die Welt« aus: Daß es nur Finsternis gibt, wird damit beendet, daß Licht geschaffen und gegenüber der chaotischen Finsternis abgegrenzt wird. Die Chaoswasser werden in bestimmte Räume abgegrenzt und teil-

²³ Zu den Übersetzungsproblemen von Gen 1,1-3 vgl. E.Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart ²1987, 62-66; an derebda. 81 Anm. 97 vorgeschlagenen literarkritischen Ausgrenzung von Gen 1,2b möchte ich nicht mehr festhalten. Eine ausführliche Diskussion der verschiedenen Übersetzungsmodelle bietet nun M.Bauks, Die Welt (s. Anm. 13) 69-92. Sie selbst entscheidet sich dafür, »daß Gen 1,1 einen überschriftartigen Mottovers darstellt, der Gen 1,2,3ff vorwegnimmt« (ebda. 145). In grammatischer Hinsicht ist nach ihrem Verständnis V.1 streng genommen ein Anakoluth: »Im Anfang, als Gott den Himmel und die Erde geschaffen hat. Aber die Erde war ...« (ebda. 92).

²⁴ Es fällt schwer, die in Gen 1,2 benannten »Chaos-Elemente« der »Vorwelt« sprachlich angemessen zu bezeichnen. Daß sie nicht einfach als das vorgegebene oder gar notwendige Schöpfungsmaterial verstanden werden dürfen, ist evident. Man darf sie aber andererseits nicht auf eine »Stilfigur« reduzieren, wie dies M.Bauks, Die Welt (s. Anm. 13) 317 (und öfter) vorschlägt: »Die in Gen 1,2 vorliegende »erzählende Definition der Urzeit« dient der Darstellung der Größe und Qualität des göttlichen Schöpfungswerkes in Kosmos und Geschichte durch die Stilfigur des Kontrastes.« Der von M.Bauks andererseits in die Diskussion eingeführte Begriff »Metapher(n) für die Umwelt« (ebda. 314) scheint mir dagegen ein guter Ansatz zu sein, die in Gen 1,2 gemeinte »Gegenwirklichkeit« weiter zu denken.

weise in »gute Wasser« (Meer mit Fischen; Flüsse; Regenwolken) umgewandelt. Letztendlich wird die Tohuwabohu-Erde zum Lebenshaus umgestaltet und mit Lebewesen angefüllt.

Wahrscheinlich hat sogar die für unser Verständnis rätselhafte Rede vom Atem/Windhauch Gottes, der in Bewegung war über den Wassern, eine quasi-chaotische Bedeutung. Als Aussage über Gottes schöpferische Lebenskraft »vor der Schöpfung« meint sie die göttliche Energie und Kreativität, die sich dann im Schöpfungsakt verwirklichen. Von der Bedeutung des hebräischen Wortes her ist *rûah* (meist übersetzt: Geist, Atem) die mütterlich-schöpferische Lebenskraft, die der Schöpfergott seiner Schöpfung »als Anfang« einhaucht.²⁵

Wenn die biblische Überlieferung Gen 1,2 als »Welt-vor-der-Schöpfung« beschreibt, darf dies nicht dahingehend nivelliert werden, daß dies eben literarisch notwendig sei, um die Schöpfung als einen Anfang darstellen zu können, wie es beispielsweise der große Genesiskommentar von C.Westermann tut: »Die eigentliche Absicht von Gen 1,2 ist nicht, einen Zustand vor der Schöpfung zu beschreiben, sondern den Schöpfungsakt Gottes von einem Vorher abzugrenzen, das eigentlich nicht aussagbar ist und daher nur negativ beschrieben werden kann. Die primäre Funktion all dieser Sätze ist eine abgrenzende, nicht eine positiv beschreibende oder darstellende.«²⁶ Daß die

²⁵ Vgl. H.Schüngel-Straumann, *Rûah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils* (SBS 151), Stuttgart 1992, 79-84. M.Bauks, *Die Welt* (s. Anm. 13) 132-141 betont zu Recht die Polyvalenz der Vorstellung von »Wind«/»Atem« Gottes in Gen 1,2 und spricht dem »Wind in Gen 1,2 sowohl eine schöpfungsvorbereitende als auch eine chaotische Konnotation zu. Die *rûah* impliziert einen Moment des Übergangs von Vorwelt zu Schöpfung, ohne das Schöpfungshandeln selbst auszulösen bzw. zu forcieren.« So könne man »den Wind in Gen 1,2 im Sinne einer Noch-Nicht-Offenbarung Gottes ... bewerten, deren Noch-Nicht die in der (Ur-)Geschichte erfolgende Offenbarung erzählerisch bereits in Aussicht stellt« (ebda. 285f).

²⁶ C.Westermann, *Genesis 1-11* (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 63.

Deutung C.Westermanns wenig wahrscheinlich ist, legt sich von drei Beobachtungen her nahe:

1. Die altorientalische und die biblische Überlieferung besitzen durchaus Redeformen, mit denen das Vorher eines Geschehens oder eines Zustandes negativ ausgesagt wird. Es ist der gut belegte »Noch-nicht-Stil«, mit dem in kosmogonischen Erzählungen das Defizit charakterisiert wird, das dann durch die Schöpfung beendet wird. Mit Sätzen in der Form »als noch nicht ...« wird eine »Vor-Welt« evoziert, die meist jene Elemente bündelt, die in der geschaffenen Welt als besonders wichtig empfunden wurden. So heißt es in einem ägyptischen Pyramidentext: »Als noch nicht der Himmel entstanden war, als noch nicht die Menschen entstanden waren, als noch nicht die Götter geboren waren, als noch nicht das Sterben entstanden war ...«. Auch der babylonische Schöpfungsmythos Enuma Elisch (= »Als oben ... «) wird mit dieser Redefigur eröffnet: »Als oben die Himmel noch nicht genannt waren, als unten die Erde noch keinen Namen hatte, ... als das abgestorbene Schilf sich noch nicht angehäuft hatte, Rohrdickicht nicht zu sehen war, als noch kein Gott erschienen, mit Namen nicht benannt, Geschick ihm nicht bestimmt war ...«. Und die zweite (die sog. jahwistische) Schöpfungsgeschichte Gen 2,4-25 (bzw. Gen 2,4-3,24) setzt ebenfalls mit diesem Erzählstil ein: »Als auf der Erde noch keine Wildpflanze entstand und als noch keine Kulturpflanze sproßte, denn er, JHWH, hatte noch nicht auf die Erde regnen lassen, und als es noch keinen Menschen gab, der den Erdboden bediente ...« (Gen 2,5). Diese wenigen Beispiele belegen, daß es die sprachlichen Mittel durchaus gab, um den Schöpfungsanfang als einen *zeitlichen* Anfang zu qualifizieren. Wenn demgegenüber die »Welt-vor-der-Schöpfung« mit konstatierenden Ist-Aussagen beschrieben wird, soll eine chaotische »Realität« benannt werden, aus der heraus die Welt geschaffen wird. Diese chaotische Gegenwelt bedeutet dann keine Einschränkung des Schöpfergottes. Im Gegenteil erweist sich seine

schöpferische Mächtigkeit gerade in der Souveränität gegenüber dem Chaos.²⁷

2. Zwar sagen die Erzähler von Gen 1 nicht wie beispielsweise der babylonische Enuma-Elisch-Mythos, daß der Kosmos aus dem Chaos als Schöpfungsmaterial hergestellt wird. Aber die Schöpfung des Lichts, des Himmel-Firmaments, des Meeres und der Erde wird in Gen 1 doch unübersehbar als Ausgrenzung und benennende Umgestaltung des Chaos erzählt. Der Kosmos wird gewissermaßen in das Chaos hineingeschaffen, das den Kosmos umgibt und bedroht, ohne ihn freilich zerstören zu können. Es scheint, daß die Erzähler von Gen 1 sogar ausdrücklich, wenngleich sehr subtil andeuten, daß es auch »nach« bzw. »jenseits« der Schöpfung noch die chaotische Wirklichkeit gibt.²⁸ Das Schöpferhandeln Gottes beginnt in Gen 1,3 damit, daß er in reiner Wortschöpfung »das Licht« schafft, d.h. die grundlegende und umfassende Bestimmung von Leben:

Da sprach Gott:

Es werde Licht!

Und es wurde Licht.

Und Gott sah das Licht, daß es gut war.

Und Gott schied zwischen dem Licht und zwischen der Finsternis.

Und Gott nannte das Licht Tag,

und die Finsternis nannte er Nacht.

Und (danach) wurde es Abend,

und es wurde Morgen:

ein Tag (Gen 1,3-5).

Vergleicht man die Darstellung dieses ersten Schöpfungstages mit den danach folgenden Tagen, fällt vor allem auf, daß die sog. Billigungsformel hier nicht am Ende des Schöpfungstages steht und daß sie sich ausdrücklich nur auf »das Licht« bezieht. Das ist theologische Absicht: Die Finsternis gilt hier eben nicht

²⁷ Vgl. hierzu auch M.Görg, »Chaos« und »Chaosmächte« im Alten Testament: BN 70,1993,48-61.

²⁸ So im Anschluß an W.Groß, »Ich schaffe Finsternis« (s. Anm. 11) 37f.

als Schöpfungswerk, sondern ist die gemäß Gen 1,2 schon vor der Schöpfung gegebene chaotische Mächtigkeit. Aus ihr wird nach Gen 1,3-5 zwar »die Nacht« genommen, die ihrerseits in der Abfolge Nacht-Tag in den Lebensprozeß der Schöpfung integriert wird. Aber gleichwohl lassen die Erzähler zwischen den Zeilen erkennen, daß es die chaotische Mächtigkeit der Finsternis auch nach der Schöpfung noch gibt - und daß sich an deren fortwährender Begrenzung die Mächtigkeit des Schöpfergottes erweist.

3. Die Sintfluterzählung Gen 6-9 als Erzählung über das Hereinbrechen des vorkosmogonischen Chaos in den Kosmos setzt voraus, daß das Chaos auch nach der Schöpfung ein die Erde bedrohendes Potential darstellt. Nach der biblischen Überlieferung wird das Chaos als bedrohliche Gegen-Welt erst verschwinden, wenn die Geschichte des Kosmos zu ihrer »im Anfang« gesetzten Vollendung gelangt ist, wie dies die Johannes-Apokalypse in ihrer apokalyptischen Bildsprache zeichnet: Wenn »der neue Himmel und die neue Erde« da sein werden, wird es kein »Meer«, d.h. kein Chaos als Bedrohung des Kosmos, mehr geben.

Solange es *diese* unsere Erde gibt, wird sie nach den (meisten) schöpfungstheologischen Konzeptionen der Bibel in einem Wechselspiel von Chaos und Kosmos, von Tod und Leben, von Selbstdestruktion und Selbstorganisation leben - im Kraftfeld jenes Lebens, das der Schöpfergott »als Anfang« mit ihr teilt.

Man kann dieses Verständnis von Schöpfung als einem Anfang, der nicht *war*, sondern *ist*, auch in der singulären Formulierung von Gen 1,1 entdecken. Die Besonderheit des ersten Satzes der Bibel besteht darin, daß die hebräische (Zeit-)Angabe *b' rē' šūt* mit der nachfolgenden Verbalform *bārā'* »er hat geschaffen« nach den Regeln der Grammatik eigentlich nicht möglich ist.²⁹ Das Problem wird oft so gelöst, daß Gen 1,1 als

²⁹ Vgl. oben Anm. 23.

temporaler Vordersatz übersetzt wird: »Als Gott anfang, Himmel und Erde zu schaffen ...«. Die Sonderform läßt sich aber auch dahingehend interpretieren, daß der mit *bārā'* »schaffen« als Schöpferhandeln Gottes angegebene Anfang als Anfang *sui generis* charakterisiert werden soll, was dann mit »Als Anfang schuf Gott Himmel und Erde« übersetzt werden kann. Gerade in der Zusammenschau des Verbums *bārā'* »schaffen« mit der ungewöhnlichen Angabe *b'rēšīt* läßt sich das in Gen 1,1 Gemeinte folgendermaßen umschreiben:

1. Das bekanntlich nur von Gott ausgesagte *bārā'*-Handeln meint *Lebendiges schaffen* und zwar Lebendiges inmitten von anderem Lebendigen. Es meint Befähigung zum Leben durch Anteilgabe am Leben Gottes selbst. In diesem Sinn bedeutet Schöpfung »Aufbau und Erhalt von Interdependenzzusammenhängen ..., die der Gestaltung des Menschen zugänglich und unzugänglich sind«³⁰. Insbesondere ist der Schöpfergott selbst am Lebensprozeß des *so* Geschaffenen als ihr weiterwirkender Anfang involviert.

2. Konstitutiv für das Schöpferhandeln Gottes »im Anfang« ist die damit gesetzte Selbstbindung Gottes, »seiner« Schöpfung in Treue verbunden zu bleiben und diesen »Anfang« in seiner ihm gemäßen Vollendung wirklich werden zu lassen.

2.2 Ein vergleichender Blick in die ägyptische Ikonographie

Wir wollen das in Gen 1 formulierte Konzept vom Leben mitteilenden »Anfang« mit einem kurzen Blick auf ein ägyptisches Relief verdeutlichen. Zugleich kann dadurch etwas von der Leistungsfähigkeit von Schöpfungstheologie sichtbar werden. Fachexegetisch gesprochen: Es geht um die wichtige Frage nach dem ursprünglichen »Sitz im Leben« von Schöpfungstheologie

³⁰ M. Welker, Schöpfung (s. Anm. 8) 29.

überhaupt. Das Bild, das Abb.7 wiedergibt³¹, zeigt das Relief eines Sarkophagdeckels aus der Nekropole von Saqqara (im Niltal südlich von Kairo). Der Deckel stammt aus dem 4.Jh. v.Chr., die Motivkomposition geht aber bis in die Mitte des 2.Jt. v.Chr. zurück.

Versuchen wir zunächst die Großkomposition zu erfassen: Im Zentrum des Bildes ist im Grundriß die kreisrunde Erdscheibe, die durch mehrere konzentrische Felder gegliedert wird. Sie ist umgeben von einem kreisrunden Band, dem Ozean, dem »großen Grünen«, wie er in der ägyptischen Tradition gerne heißt. Die Scheibe wird hochgehoben und im Lot gehalten von zwei gewinkelten Armen, die von ihrem Hieroglyphenwert her »Ka« bedeuten, d.h. Hebekraft, Fruchtbarkeit, Lebenskraft. Diese Lebenskraft, die durch das Auge in der Mitte der Arme und die beiden Füße als persönliche Macht gekennzeichnet wird, soll die Erfahrung andeuten, die die Alten darüber in Staunen versetzt hat, daß die bewohnte Erde sich über dem Chaoswasser halten kann, ohne in ihm zu versinken. Dieses Symbol für göttliche Lebenskraft will also ein Theologumenon dafür sein, daß Welt als eine von göttlicher Lebensmacht gehaltene Größe ihren Grund nicht in sich selbst hat. Wie sehr diese Perspektive unser Bild beschäftigt, unterstreicht es dadurch, daß es diese Weltdeutung noch ein zweites Mal gibt. Direkt über dem Auge in dem rechtwinkligen Armpaar erhebt sich, im Aufriß dargestellt, aus dem äußersten Kreis der Scheibe, also aus dem Ozean, eine nur aus Kopf und Armen bestehende Figur, die mit dem Kopf eine Scheibe, wohl die Unterwelt, und mit den Armen ein Oval, wohl die Erdscheibe, emporstemmt. Da diese Gestalt aus dem Ozean auftaucht, dürfte sie den Ur-Ozean als göttliche Gestalt abbilden und seine Funktion als Träger des Erdkreises andeuten.

Über die hochgehaltene Erdscheibe wölbt sich, sie voll umgreifend und sich ihr voll zuwendend, der als Frau dargestellte

³¹ Abbildung aus O.Keel, Bildsymbolik (s. Anm. 14) 30; unsere Interpretation folgt O.Keel, ebda. 31-34.

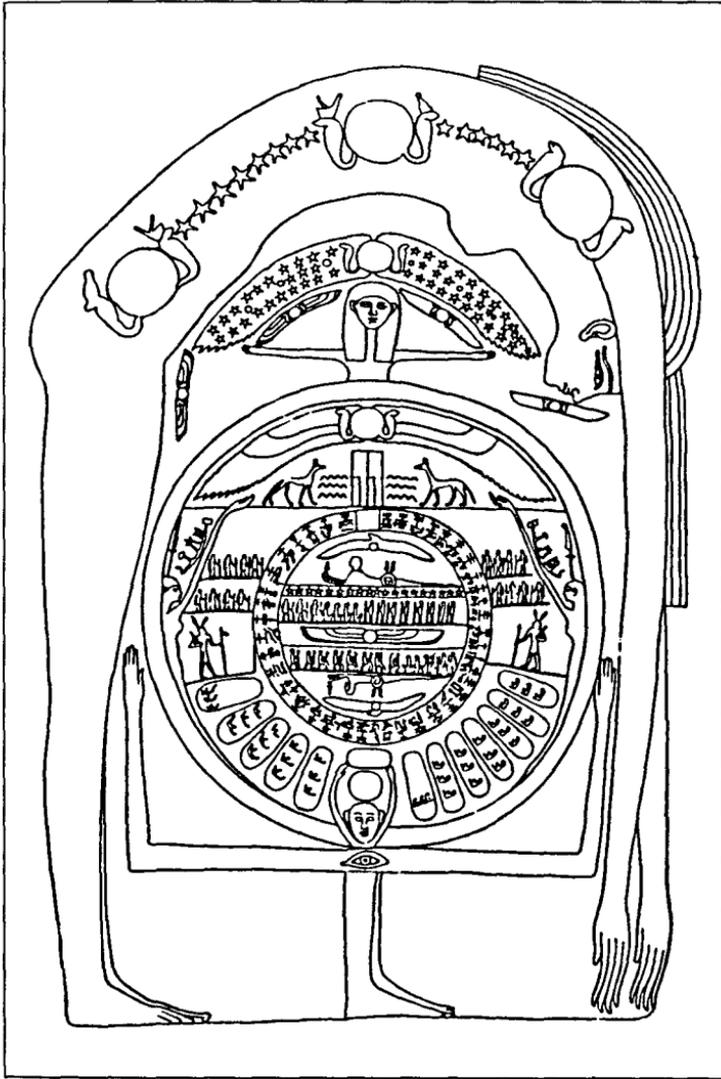


Abb. 7

Himmel. Der Körper der Frau, der zugleich die Schönheit des Himmels bildlich einfängt, ist mit Sternen und drei Sonnen geschmückt, Symbole für das der Erde vom Himmel her bei Tag und Nacht gespendete Licht. Den Lauf der Sonne am Himmel stellt das Bild dann ein zweites Mal so dar, daß es eine kleine geflügelte Sonne vor die Scham der Himmelsfrau setzt, Symbol für die Geburt der Sonne am Morgen, und eine zweite geflügelte Sonne vor den Mund der Frau, Symbol für den Untergang der Sonne. Zwischen der Erdscheibe und der über sie gebeugten Himmelsfrau befinden sich abermals zwei Chiffren für Himmel: In der Mitte oben wächst unmittelbar aus dem Ozean eine nur im Brustbild dargestellte Frau, der Himmels-ozean, und darüber spannt sich ein mit Sternen übersätes Flügel-paar, in dessen Mitte wieder eine Sonnenscheibe ist.

Die Gesamtkomposition versucht also mit Nachdruck die Abhängigkeit der Erde von einer göttlichen Realität im Blick auf Licht, Leben, Geborgenheit, Wärme, Schönheit und Freude festzuhalten und einzuschärfen.

Wenden wir uns abschließend noch der Darstellung der Erdscheibe und des sie umgebenden Meereskreises zu. Die Darstellung ist etwas verwirrend durch ein mehrfaches Ineinander von Grundriß und Aufriß. Aus dem äußersten Ring, der das Meer im Grundriß zeigt, tritt in der Mitte jeweils nach innen gewandt links und rechts eine Frauengestalt mit weit erhobenem Arm. Die beiden Gestalten tragen auf ihrem Kopf jeweils eine Hieroglyphe, die sie näher definiert. Die Frau links hat auf dem Kopf eine Lanze, was sie als Osten ausweist, während die Frau rechts auf dem Kopf eine Feder trägt, Zeichen für Westen. Beide Gestalten symbolisieren also abermals Aufgang und Untergang der Sonne, diesmal dargestellt durch die Sonnenbarke, die die linke Frau (Osten) aus dem unterirdischen Ozean, den sie während der Nacht befahren hat, heraushebt, während sie rechts wieder nach unten geleitet wird. Im Zenit ist die Sonne, in der Mitte innen am Meereskreis, als Sonne mit Flügeln dargestellt.

Die Erdscheibe selbst besteht aus drei konzentrischen Kreisen, wobei im äußeren der drei Kreise oben durch eine waagerechte Linie noch einmal ein Kreissegment abgetrennt ist. Dieses äußere, relativ breite Kreisband stellt die Ägypten umgebenden Länder und Regionen, also die nichtägyptische Welt, dar, die für die Ägypter weitgehend identisch war mit Wüste und Chaos, was unser Bild durch entsprechende Hieroglyphen für hockende Nomaden (in den Kartuschen!) und wilde Krieger sowie durch die beiden Wüstengötter links und rechts andeutet.

Aus diesem Kreisband ist oben ein Segment ausgeschnitten, das die Wüste als Ort des Todes und als Eingang zum Reich der Toten meint, wie die abgebildeten Symbole ausweisen: zwei Schakale (Tiere des schakalköpfigen Beerdigungsgottes Anubis), zweimal drei Wellenlinien als Zeichen für Chaoswasser und das zweimal gesetzte Zeichen für Grab. Von diesem Grab aus führt direkt ein Gang in den allerinnersten Kreis, der durch die darin dargestellten Figuren als Welt der Toten (Duat) und durch die Sterne als Nacht charakterisiert ist, welche die dreimal dargestellte Sonne nach ihrem Untergang durchzieht.

Als letztes Element des Bildes bleibt uns noch der Standort, von dem aus diese Weltdeutung überhaupt entworfen ist: Es ist das insgesamt schmale mittlere Kreisband, zwischen dem Band der Wüstenvölker und dem Totenreich ganz im Zentrum - Ägypten selbst. Es ist mit den 41 Zeichen (Standarten) der ägyptischen Gae ausgefüllt.

Überblickt man die Gesamtkomposition, so ist offenkundig, daß dieses Bild einerseits geradezu analytisch bei der Vielgestaltigkeit der sinnlich-wahrgenommenen Welt Ägyptens ansetzt und diese Welt andererseits in einer Art synthetischer Gesamtschau in die geglaubte göttliche Wirklichkeit zu integrieren versucht, um dieser Welt als einer gefährdeten Lebenswelt Deutung und Halt zu geben. In Symbolen und Chiffren versucht das Bild eine Antwort auf die Frage nach dem Urgrund und dem Sinn des Weltganzen zu geben. Es weiß um die bedrohende Realität des Chaos und beschwört gerade deshalb die Le-

bensmacht des strukturierten Kosmos, um dem Toten einen Weg am Chaos vorbei zu bahnen.

Schöpfungstheologie entspringt also nach diesem Bild dem Bemühen, inmitten und gegen das Chaos die Lebensmächtigkeit des Kosmos zu beschwören und zu aktualisieren. Genau diese Funktion läßt sich auch an der literarischen Gestalt der außerbiblischen und biblischen Schöpfungserzählungen ablesen. Sie sind archaische Formen des Mythos oder partizipieren noch in ihrer Spätform an Sprachgestalt und Funktion des Mythos.

2.3 Beschwörung des guten Anfangs - Schöpfungstheologie als Theodizee

Wenn Schöpfungserzählungen als Mythos charakterisiert werden, muß dies recht verstanden werden.³² Der Schöpfungsmythos ist nicht eine vor-naturwissenschaftliche und deshalb heute überholte Erklärung der Weltwirklichkeit, sozusagen primitive Naturwissenschaft, die Naturprozesse mit Göttergestalten statt mit Formeln beschreibt. Er ist auch nicht, wie Rudolf Bultmann sagte, die unstatthafte Vermischung von Überweltlichem und Weltlichem, von Göttlichem und Menschlichem. Dem Schöpfungsmythos geht es nicht um rationale Erklärung der Weltphänomene und ihrer Ursachen, sondern er erzählt von den guten Anfängen der Welt im Sinne des Gründens, des Grundgebens, des Grundfesthaltens. Der Schöpfungsmythos »fabelt also nicht über Anfänge, bei denen keiner dabei war. Hier blicken vielmehr Menschen aus ihrer Zeit zurück und nehmen die Grundlagen der eigenen Lebenswelt, das in Welt grundsätzlich Gegebene, das immer Geltende wahr als stiftende Geschehnisse des Anfangs, in denen fortan Gültiges für alle Folgezeit gesetzt

³² Grundlegend: H.-P.Müller, *Mythos - Kerygma - Wahrheit*. (BZAW 200), Berlin - New York 1991.

wurde.«³³ Es geht um die fundamentalen Grundbestimmungen der Welt im ganzen, die immer gelten (müssen), damit die Welt *ist*. Während wir in unserer philosophisch-theologischen Tradition und Sprechweise solche normativen Grundstrukturen und Bedingungen der Möglichkeit von Welt- und Menschsein in abstrakten Definitionen formulieren, wählt der Mythos die Form der Göttergeschichte, die er als »am Anfang« spielend erzählt, wobei dieser Anfang nicht ein zeitlicher Anfang ist, sondern Anfang im Sinne von exemplarischem und normativem Ur-Geschehen. Die Zeit des Mythos ist deshalb, streng genommen, eine Zeit jenseits der Zeit der Geschichte: Ur-Zeit, die Zeit überhaupt ermöglicht und normiert, Urgeschichte, die Ursprung und Modell von Geschichte ist. Der Mythos gibt Kunde von einem Urgeschehen, das »in illo tempore« (»in jener Zeit«) geschehen ist, und von dem alle weiteren Geschehnisse begründet, normiert und als sinn- und heilvoll qualifiziert werden. Für den Mythos ist das gegenwärtige Leben die notwendige Wiederholung seines Ursprungs, die Anamnese seines Urbilds. Die altorientalischen Schöpfungsmythen (und analog die alttestamentlichen Urgeschichten) reden eigentlich nicht darüber, wie es zu dieser Welt *gekommen ist*, sondern wie diese Welt »eigentlich« *ist*, wie der Mensch sie und sich in ihr sehen soll und vor allem: wie die Götter bzw. der Gott Israels zu dieser Welt stehen, sie halten und schützen sollen. Der Mythos ist geradezu das Einklagen einer Weltordnung im Angesicht der als Schöpfergottheiten verehrten Götter. Er ist das erzählerische Entdecken und beschwörende Festhaltenwollen des guten Anfangs mit dem Ziel, dieser verborgenen, aber sich entbergenden und darin bergenden Ur-Ordnung entsprechend die Welt als Ort des Lebens (und nicht des Todes) zu erhalten und zu gestalten. Im Mythos kehren die Menschen an den »Anfang« zurück - in eine »paradiesische« Gegen-Welt zu der als vielfach gestört und

³³ O.H.Steck, Welt (s. Anm. 5) 71.

bedroht erfahrenen »realen« Welt. Die biblische Schöpfungstheologie ist deshalb eine Antwort auf Angst und Resignation angesichts katastrophischer Welt- und Lebenserfahrungen.

In archaischer Zeit entfaltete der Mythos seine gründende Kraft, indem er im Kult rezitiert und im Ritus (nach-)gespielt wurde. Vorzüglicher Sitz im Leben von Schöpfungsmythen waren der Beginn eines neuen (agrarisches bestimmten) Jahres und die Geburt eines Menschen. Beide Situationen sind kritische Momente in der kollektiven und individuellen Lebensgeschichte. Wenn in ihnen der Mythos von der Weltschöpfung (Neujahr) und der Menschenschöpfung (Geburt) rezitiert wird, geschieht es mit dem Ziel, den »neuen« Menschen und das »neue« Jahr heilvoll in die am guten Anfang götter- bzw. gottgestiftete Welt- und Lebensordnung zu integrieren: ihnen Grund und Sinn zu geben sowie ihnen zu vermitteln, was immer schon und überall gültig ist und sein soll, seit und solange es Welt und Menschen gibt.

»Chaotische« Erfahrungen, in denen die Schöpfungstheologie mit ihrer Beschwörung des guten Anfangs Lebensangst und -bedrohung bewältigen und abwehren will, sind besonders Krankheit und Leid. Dies zeigt paradigmatisch ein babylonischer Beschwörungstext gegen den Zahnwurm (vgl. S. 43).

»Wie wir dem Aufbau des Textes entnehmen können, ist die Meditation über den Uranfang des Erdgeschehens in eine Beschwörung eingebunden, die ein Zahnarzt während seiner Behandlung (siehe Zeile 20) ausstößt: Wenn der Zahn schon gezogen werden muß, dann soll wenigstens auch das Ende des ›Wurms‹ (bildhaft für den bohrend schmerzenden Nerv) gekommen sein! Gehört er doch keineswegs hierher: Zwar ist der Wurm auch als Glied der Natur während der Genese hervorgegangen, wirkt jedoch am falschen Ort: Machtmißbrauch bedingt Not und Unheil. Darum ist es nötig, seinen Weg bis zur verhängnisvollen Kreuzung zurückzuverfolgen, wo er eigenwillig zu verfahren begann; bis zu diesem Punkt war die Welt noch

heil, hinter ihn muß man den Irläufer - nunmehr mittels Zaubers - zurückführen.«³⁴

- | | |
|----|--|
| 1 | Nachdem Anu (= sumerischer Himmelsgott) [den Himmel] geschaffen hatte, |
| 2 | der Himmel die [Erde] ›geschaffen‹ hatte, |
| 3 | die Erde die Flüsse ›geschaffen‹ hatte, |
| 4 | die Flüsse die (kleinen) Kanäle ›geschaffen‹ hatten, |
| 5 | die (kleinen) Kanäle den Schlamm ›geschaffen‹ hatten, |
| 6 | der Schlamm den Wurm ›geschaffen‹ hatte, |
| 7 | ging der Wurm weinend vor Šamaš (= Sonne, Gott der Gerechtigkeit), |
| 8 | vor Ea (=Hochgott von Eridu) fließen unaufhörlich seine Tränen: |
| 9 | »Was hast du mir denn gegeben zum Essen?! |
| 10 | Was hast du mir denn gegeben zum Aussaugen?!« |
| 11 | »Ich habe dir doch die reife Feige, |
| 12 | die Aprikose, den Apfel gegeben!« |
| 13 | »Was soll ich mit diesem - einer reifen Feige, |
| 14 | und einer Aprikose, einem Apfel?! |
| 15 | Hebe mich hoch und lasse mich zwischen Zahn |
| 16 | und Zahnfleisch Platz nehmen, |
| 17 | damit ich am Zahn dessen Blut saugen, |
| 18 | und damit ich an dessen Zahnfleisch |
| 19 | dessen Stücke abnagen kann!« |

20	- Setze fest den Pflock an und packe die (Zahn-)Wurzel! -
----	---

- | | |
|----|--|
| 21 | »Weil du nun dies gesagt hast, Wurm, |
| 22 | soll dich schlagen Ea mit seiner mächtigen |
| 23 | Hand!« |

24	- Beschwörung gegen einen kranken Zahn. -
----	---

³⁴ Text und Interpretation nach M.Dietrich, Die Kosmogonie in Nippur und Eridu: Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte 5,1984,166-168.

Mit der Erinnerung der Götter an die von ihnen gesetzte Schöpfungsordnung soll also der Zahnwurm als »chaotisches« Element überwunden werden. »Schöpfungstheologie« wird hier gewissermaßen als Medizin beschworen und gibt zugleich dem ärztlichen Tun eine schöpfungskonstitutive Funktion.

Daß die biblischen Menschen im Augenblick höchster Existenznot an die gute Schöpfungsordnung appellieren oder den guten Anfang ihrer eigenen Existenz schöpfungstheologisch rekapitulieren, im Kontrast zu der leidvoll und widersprüchlich erfahrenen Realität, dokumentiert eindrucksvoll die vitale Funktion der Schöpfungstheologie im Spannungsfeld von Tod und Leben, von Konfrontation mit dem Chaos und von intellektueller Beschwörung des Kosmos. Fachtheologisch gesprochen: Ureigener »Sitz im Leben« der Schöpfungstheologie ist die Theodizee. Ihre erste »große« Epoche hat sie in Israel ohnedies in der Krise des Exils erreicht, als sowohl Deutero-Jesaja (Jes 40-55) als auch die Priesterschrift ihre schöpfungstheologischen Entwürfe komponierten.

Vier biblische Beispiele sollen diesen »Sitz im Leben« des schöpfungstheologischen Redens vom Anfang konkretisieren:

1. Angesichts unsäglichem Leids appelliert der Beter/die Beterin von Psalm 22 folgendermaßen an seinen/ihren Gott:

Du bist es, der mich aus dem Schoß meiner Mutter zog,
mich barg an der Brust der Mutter.
Von Geburt an bin ich geworfen auf dich,
vom Mutterleib an bist du mein Gott.
Sei mir nicht fern, denn die Not ist nahe,
und niemand ist da, der hilft (Ps 22,10-12).

2. Ähnlich beschwört Israel mit dem exilischen Volksklagelied Jes 63,7-64,11 in der Nacht äußerster kollektiver Gottverlassenheit die als »Anfang« gesetzte Beziehung zwischen JHWH als »Vater/Schöpfer« und seinem Volk:

Du hast dein Angesicht vor uns verborgen
und hast uns der Gewalt unserer Schuld überlassen.
Und doch bist du, JHWH, unser Vater.

Wir sind der Ton, und du bist unser Töpfer,
wir alle sind das Werk deiner Hände (Jes 64,6f).

3. Dem *so* in der chaotischen Finsternis des Exils zu seinem Schöpfergott klagenden Israel ergeht dann die gezielt schöpfungstheologisch begründete Zusage:

Ich habe dir doch meine Worte in den Mund gelegt,
im Schatten meiner Hand habe ich dich verborgen,
als ich den Himmel ausspannte und die Fundamente der Erde legte
und zu Zion sagte: Du bist mein Volk (Jes 51,16).

4. Vor allem das Buch Ijob ist eine Auseinandersetzung mit dem Wechselspiel Chaos - Kosmos in der Schöpfung. Es ist einerseits gewiß richtig, daß auf der Erzählebene des Buchs das existentielle Leid Ijobs im Mittelpunkt der Darstellung steht und daß diesbezüglich die tröstende Antwort des Buchs darin besteht, daß falsche Erklärungen und Verzweckungen des Leids abgewiesen werden (Leid als Strafe für Sünde, Leid als Schickung Gottes, der damit erziehen und läutern will usw.), daß positiv verheißen wird, daß Gott den Leidenden ein Ende setzen wird und daß das letzte Wort Gottes über Leidende seine Liebe ist. Aber es darf nicht übersehen werden, daß das Buch Ijob am Paradigma Ijob, dessen Leben chaotisiert wird, zugleich das Problem der Chaotisierung der Schöpfung insgesamt weisheitlich reflektiert. In den Reden Ijobs wird das Chaos in zweifacher Weise problematisiert:

a) Ijob bestreitet, daß die konkret wahrgenommene Welt eine geordnete Welt sei; sie sei im Gegenteil so sehr von chaotischen Bereichen und Ereignissen durchsetzt, daß es besser sei, wenn sie voll ins Chaos zurückkehre (falls sie nicht ohnedies auf dem Weg dorthin sei!).

b) Ausgehend von der theologischen These, daß alles Gute und Böse unmittelbar aus der Hand eines allmächtigen Gottes hervorgeht, werden von Ijob die Erfahrungen des lebenszerstörerischen Chaos (Krankheit und Verbrechen) Gott als Ver-

ursacher dieses Chaos angelastet, weshalb Ijobs Vorwurf lautet: Gott sei selbst ein Verbrecher, ein Chaos!

Beide Vorwürfe wurzeln in einem statischen Welt-, Gottes- und Menschenbild, das die Verantwortlichkeiten klar aufteilen will und keinen Raum lassen kann für einen von Gott nicht im einzelnen fest geordneten Prozeß von Chaotisierung und Strukturierung bzw. abermaligem Umschlagen in die Chaotisierung.

Im Gegensatz dazu wirbt das Ijob-Buch in seinen literarisch-fiktiven Gottesreden um eine Weltanschauung und einen Umgang mit der Welt, in denen es neben Gott und den Menschen als handelnden Akteuren noch Raum für eine gewisse Eigenständigkeit der Natur und ihrer Kräfte gibt. Fast modern anmutend, protestiert das Buch gegen einen zu engen, schematischen und insbesondere nur aus menschlichen Einsichten und Interessen erwachsenden Ordnungsbegriff. Und es plädiert für eine neue Sicht von als »chaotisch« disqualifizierten Weltbereichen, indem es die bei solchen Disqualifizierungen leitende Perspektive des Nutzens für den Menschen in Frage stellt und zurückweist.

Daß die Welt als ein dynamischer, überschäumender Lebensorganismus und nicht als eine sterile und statische Nebeneinanderreihung von Elementen, die gar nur dem Menschen zu dienen hätten, gewollt sei, entfaltet die erste der beiden Gottesreden (Ijob 38,1-39,30). In ihrem ersten Teil (38,1-38) zeichnet sie in fragender Auseinandersetzung mit Ijob die Hauptlinien des antiken Weltbilds so nach, daß die Dialektik von Chaotisierung und Strukturierung aufscheint. Gott gesteht dem Ijob zu, daß es Vorgänge und Zonen auf der Erde gibt, die dem Menschen aus seiner begrenzten Sicht als nutzloses Chaos erscheinen, aber er bestreitet, daß sie seine Kompetenz als Schöpfergott und die Erde als von ihm gewollte Lebenswelt diskreditieren. Im Gegenteil, in ihrem zweiten Teil (38,39-39,30) beschreibt die Gottesrede unter Aufnahme des altorientalischen Motivs vom »Herrn der wilden Tiere« Gottes Zustimmung zu den vom Menschen als »Umwelt« bzw. als nutzloses oder aggressives

Chaos beurteilten Bereichen der Wüste und des Urwaldes. Mit dieser uns fremdartigen Bildkonstellation wirbt das Buch Ijob im 4.Jh. v.Chr. um eine Weltsicht, in der die vom Menschen nicht durchschauten, beherrschten und planbaren Bereiche ihren Platz haben müssen, soll die Schöpfung nicht zu einer Weltmaschine oder zu einer Gartenzwergidylle verkommen. In der Konsequenz dieses Ansatzes wäre ein Schöpfergott zu denken, der sich so voll auf den Prozeß von Chaotisierung und Strukturierung des Chaos einläßt, daß er diesen spannungsreichen Prozeß geradezu selbst gespannt - wenn man so anthropomorph reden kann - miterlebt und miterleidet.

Es wäre reizvoll, den altorientalisch-ägyptischen Hintergrund der in dieser Gottesrede verwendeten Bildkonstellation im einzelnen zu dokumentieren.³⁵ Zehn Tiere (also die Zahl der Fülle) werden der Reihe nach, mal breiter, mal knapper, in für sie typischen Lebensäußerungen so vorgestellt, daß ein Bild wilder, ungeordneter und dennoch faszinierender Vitalität entsteht, von der der Schöpfergott behauptet, sie sei insgesamt von ihm kontrolliert und kontrollierbar - aber eben mit jenen Freiräumen, die diese Tiere für ihre je spezifische Art zu leben bräuchten.

Was den zehn Tieren, die hier paarweise zusammengestellt sind (Löwe und Rabe, Steinbock und Hirschkuh, Wildesel und Wildstier, Strauß und Pferd, Wanderfalke und Geier), gemeinsam ist, ist dies: Mit Ausnahme des Pferdes sind es allesamt Tiere, deren Lebensräume nicht die Kulturlandschaft, sondern die Einöde und die Wüste sind. Vor allem aber: Sie repräsentieren eine Dimension der Schöpfung, die der Herrschaft und dem Nutzen des Menschen entzogen ist, ja ihm sogar fremd und »überflüssig« vorkommen mag. Und doch gehören sie konstitutiv zur Welt als Schöpfung des lebendigen Gottes. Es ist nämlich die These des Ijob-Dichters: Was sich der menschlichen

³⁵ Vgl. dazu O.Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob (FRLANT 121)*, Göttingen 1978 (besonders 61-125).

Einsicht, Berechenbarkeit und Kontrollierbarkeit entzieht, widerspricht noch lange nicht einer Weltdeutung, die die Welt als eine Lebensgemeinschaft mit Gott begreift. Was chaotisch erscheint und vom Menschen als kosmosgefährdend erfahren und bekämpft wird, kann durchaus zum Lebensprozeß gehören, dessen wirklicher »Anfang« erst in seinem Ziel offenbar wird, ja dessen Anfang nur als Ziel wirklich ist.

3. *Der weiterwirkende Anfang in der Zuwendung des guten Weltkönigs JHWH*

Mit dem hoffnungsvollen Bekenntnis, daß Gott die Welt »als guten Anfang« geschaffen hat, stehen alle Aussagen über die Menschen und ihre Welt, über Israel und seine Geschichte mit Gott unter dem Vorzeichen der Königsherrschaft Gottes über seine Schöpfung. Allen chaotischen und chaotisierenden Bedrohungen und Gefährdungen zum Trotz, die es im Kosmos auch gibt, bleibt für Menschen im Horizont biblischer Schöpfungstheologien dies die Grundkonstituente ihrer Wirklichkeits-erfahrung: »Von Ewigkeit zu Ewigkeit«, von Ur-Zeit bis End-Zeit ist die Zuwendung des guten Weltkönigs zu *seiner* Schöpfung die bleibende, tragende und belebende Kraft des Kosmos, die als solche an bestimmten Orten und in bestimmten Lebens-zusammenhängen wahrgenommen und angenommen werden kann.

Als besonders privilegierter Ort, an dem die schöpferische Lebensmächtigkeit JHWHs wirksam ist, gilt der Jerusalemer Tempel und der an ihm vollzogene Kult. Geradezu klassisch kommt dies im 93. Psalm zum Ausdruck.

3.1 Der königliche Schöpfergott als Bändiger des Chaos (Psalm 93)

- 1a JHWH ist König (geworden).
1b Mit Erhabenheit hat er sich bekleidet.
1c Bekleidet hat sich JHWH.
1d Mit Macht hat er sich umgürtet.
1e Fürwahr: Fest gegründet ist der Erdkreis,
1f er kann nicht zum Wanken gebracht werden.
2a Fest gegründet ist dein Thron von Anbeginn,
2b von Ewigkeit her bist du.

- 3a Erhoben haben Ströme, (du) JHWH,
3b erhoben haben Ströme ihr Brausen,
3c immerzu erheben Ströme ihr Tosen.
4a Mehr als das Brausen mächtiger Wasser,
4b gewaltiger als die Brecher des Meeres
4c bist gewaltig du in der Höhe, JHWH.
5a Deine Zeugnisse haben sich als sehr zuverlässig erwiesen,
5b deinem Haus kommt Heiligkeit zu,
5c JHWH, für die Dauer (Länge) der Tage.

Der Psalm³⁶, der programmatisch die Psalmen-Komposition 93-100 eröffnet³⁷, die um das Thema des Weltkönigtums JHWHs kreist, zeichnet ein poetisches Bild des auf seinem Thron im Königsornat sitzenden Weltkönigs, der von Anbeginn/von Ewigkeit her für die Dauer der Tage (V.2ab.5c) das Chaos so bändigt, daß der Erdkreis seine Funktion als Lebensraum Israels und der Völker ausüben kann. Vorausgesetzt ist

³⁶ Zu Ps 93 vgl. zuletzt Th.Podella, Das Lichtkleid JHWHs (FAT 15), Tübingen 1996,226-232, sowie J.Jeremias, Die Erde »wankt«, in: FS-E.S.Gerstenberger, Münster 1997,166-170.

³⁷ Zu dieser Komposition vgl. besonders N.Lohfink - E. Zenger, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154), Stuttgart 1994,157-170.

stellung, daß der Tempel gewissermaßen die Schnittstelle zwischen Himmel und Erde ist und daß der himmlische Königsthron JHWHs im Jerusalemer Tempel aufrucht. Zugleich vermittelt der Tempel damit die mythische Ur-Zeit mit der jeweiligen Gegenwart und gibt dieser in all ihrer Bedrohtheit haltende Kraft von Ewigkeit (V.2) bis in Ewigkeit (V.5c: »für die Dauer der Tage«).

Man kann den Psalm *zum einen* so lesen, daß die Doppel-Aussage über die Ewigkeit von JHWHs Königsherrschaft (V.2a) und über die Ewigkeit JHWHs selbst (V.2b) die strukturelle Mitte des Psalms bildet. Interpretatorisch bedeutet dies: Die Königsherrschaft JHWHs, die in ihm selbst gründet (so muß der synonyme Parallelismus V.2a|V.2b verstanden werden), gibt dem Erdkreis die Festigkeit, daß er nicht auseinanderbricht (V.1ef), und sie bewirkt jene Mächtigkeit, an der sich die Ströme der Chaos-Wasser brechen (V.3-4).

Man kann den Psalm *zum anderen* auch in die zwei Abschnitte V.1-2 (4 Bikola) und V.3-5 (3 Trikola) gliedern, wodurch die Aussagen über JHWHs festgegründeten Königsthron (V.2) und über JHWHs Machterweise im Tempel bzw. in seinen zuverlässigen Zeugnissen parallelisiert werden. Beide Strophen zeichnen dann ein jeweils spezifisches Bild der Schöpfermächtigkeit JHWHs. Die erste »Strophe« verwendet die Motivik von der Königsinvestitur, um JHWH als kämpferischen König zu zeichnen. JHWH trägt weder einen Prunkornat noch den herrscherlichen Lichtmantel, sondern eine Kleidung, die Kampfbereitschaft und Kampfkraft ausdrückt - und zwar seit dem »ewigen« Antritt seiner Königsherrschaft. »Hierin liegt der innere Grund dafür, daß JHWH den Chaosmächten überlegen ist und diese der Welt nichts anzuhaben vermögen«³⁸, wie dann in der zweiten Strophe entfaltet wird, die ausdrücklich die urchzeitliche und die je gegenwärtige Bändigung der Chaos-Wasser

³⁸ Th.Podella, Das Lichtkleid (s. Anm. 35) 231.

durch JHWH erinnernd beschwört. Gerade diese Strophe setzt JHWHs Königtum von dem in der altorientalischen Vorstellungswelt üblichen Götterkönigtum ab. Während dort das Königtum im Chaoskampf errungen wird, der Sieg über das Chaos also *die Voraussetzung* der Königsherrschaft ist, ist die schöpferische Bekämpfung des Chaos durch JHWH *die Folge* seiner uranfänglichen Königsherrschaft: Weil er Königsgott ist, hat er die wild aufschäumenden Chaosfluten am Uranfang (V.3ab: Verbalform der Vergangenheit: »erhoben haben ...«) gebändigt, und er bändigt sie seither immerfort (V.3c: Verbalform der Gegenwart: »immerzu erheben ...«)³⁹. Zwar sind die Chaosfluten eine die Welt als Schöpfung permanent bedrohende Realität⁴⁰, aber sie prallen an der Mächtigkeit des Weltkönigs JHWH ab, der »in der Höhe« thront und zugleich in seinem Heiligtum machtvoll gegenwärtig ist - nicht zuletzt in seinem Volk, das sich von den »Zeugnissen«, die im Heiligtum erfahrbar und leibar sind, leiten läßt. Die zerstörerische Macht des Chaos findet also dort ihre Grenze, wo Menschen sich von den »zuverlässigen Zeugnissen« des Weltkönigs JHWH, die von seinem Heiligtum aus ergehen, leiten lassen. Woran der Psalm bei den chaos-bekämpfenden »Zeugnissen« konkret denkt, ist schwer zu entscheiden; wahrscheinlich ist alle Art von Belehrung, Verkündigung und Liturgie gemeint, die am Tempel bzw. im Tempelkult ihren Ort haben.

Psalm 93 spricht dem Tempel und der Tempelliturgie also eine schöpfungskonstitutive Rolle zu. Dies gilt primär vom Tempel in Jerusalem. Es gilt aber auch von jüdischen Gemeinden, die sich vom Zionsgott liturgisch in Dienst nehmen lassen.

³⁹ An diesem präsentischen Verständnis ist trotz Th.Podella, *Das Lichtkleid*, ebda. 227 Anm. 323 festzuhalten.

⁴⁰ Dieser wichtige dramatische Aspekt geht verloren, wenn man mit B.Janowski (*ZThK* 86,1989,408) hier die »Stilform der ›behobenen Krise‹« realisiert sieht. So auch mit Recht J.Jeremias, *Die Erde* (s. Anm. 35) 169 Anm. 10: »Es handelt sich um eine permanente ›Krise‹ (V.3b), die jeweils neu an Jahwes Überlegenheit ihre Grenze findet (V.4).«

Und es gilt von christlichen Gemeinden, die sich als liturgische Gemeinden mit Israel verbunden wissen. Wo Juden und Christen, als Gemeinden und als einzelne, sich von der biblisch bezeugten chaos-bändigenden Kraft des Schöpfergottes dazu inspirieren und motivieren lassen, am Chaoskampf mitzuwirken, wirkt der »Anfang« der Schöpfung als ihr Ziel.

Die belebende Hinwendung des Schöpfergottes zur Welt wird nach biblischem Zeugnis aber nicht nur tempeltheologisch bzw. liturgisch vermittelt, wie dies Psalm 93 belegt. Gottes schöpferische Zuwendung ist auch ohne Tempel bzw. kultische Institutionalisierung wirkmächtig und erfahrbar, wie Psalm 104 als gezielter Gegenentwurf zu Psalm 93 betont.

3.2 Sehnsucht nach der bleibenden Zuwendung des Schöpfergottes (Psalm 104)

Der nach exilischer Zeit (5.Jh. v.Chr.) entstandene Psalm 104⁴¹ ist in dreifacher Hinsicht eng mit Psalm 93 verbunden bzw. verwandt: 1. Zwar fehlt in Ps 104 der Königstitel für JHWH, der in Ps 93 den Psalm thematisch eröffnet, doch ist die gleich zu Anfang des Psalms gezeichnete Metaphorik unzweifelhaft königstheologisch geprägt (V.1c und 2a: königliches Prachtgewand und Lichtkleid: Investitur des Weltkönigs JHWH; V.2b-4b: Palastbau für den König, Besteigen des Thronwagens, Beauftragung des himmlischen Hofstaates). 2. Zwar zeichnet Ps 104 primär JHWHs Königsherrschaft als Versorgung aller seiner »Untertanen«, d.h. aller Lebewesen, mit allem Lebensnotwendigen, doch fehlt auch nicht der Ps 93 primär bestimmende

⁴¹ Zu Ps 104 vgl. zuletzt E.Zenger, »Du kannst das Angesicht der Erde erneuern« (Ps 104,6). Das Schöpferlob des 104. Psalms als Ruf zur ökologischen Umkehr: BiLi 64,1991,75-86; Th.Krüger, »Kosmo-theologie« zwischen Mythos und Erfahrung. Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher »Schöpfungs«-Konzepte: BN 68,1993,49-74; Th.Podella, Das Lichtkleid (s. Anm. 35) 232-240.

Aspekt der Bändigung des chaotischen Ur-Meers. 3. Beide Psalmen stimmen im Motiv von der fundamentalen Unerschütterlichkeit der Erde überein, die sich darin zeigt, daß sie nicht zum Wanken gebracht werden kann.

»Ps 104 knüpft an die Weltsicht von Ps 93 an, modifiziert sie aber v.a. in zwei Hinsichten: *Zum einen* werden in Ps 104 die Chaosmächte weitaus stärker »domestiziert« und infolgedessen Ambivalenzen der Welterfahrung auf Jahwe selbst zurückgeführt. *Zum anderen* nennt Ps 104 jedenfalls nicht ausdrücklich den Tempel als Instanz der Vermittlung zwischen Mythos und Erfahrung.«⁴² Ps 104 ist viel stärker als Ps 93 an der Wahrnehmung der alltäglichen Welt orientiert und deckt deren Interdependenzzusammenhänge auf, insbesondere die konstitutive Interdependenz *allen* Lebens der Welt *und* des lebendigen Gottes. Die Betonung dieser Interdependenz kulminiert in Ps 104,29-30:

Verbirgst du dein Gesicht, sinken sie dahin ...
Sendest du deinen Atem (Geist), werden sie geschaffen,
und du erneuerst das Gesicht der Erde.

Psalm 104 ist ein weisheitlicher Schöpfungshymnus. Diese Kennzeichnung hält folgende drei Aspekte des Psalms fest:

1. In der Technik seiner Weltwahrnehmung ist der Psalm typisch weisheitlich. Er beschreibt geradezu systematisch die konkret erlebte Welt. Der Psalmendichter listet all sein naturkundliches Wissen auf. Ins Detail verliebt (auch uns moderne Weltbetrachter faszinieren ja immer wieder die Vielfalt und die Schönheit jedes »Einzelexemplars« von Mineralien, Pflanzen, Tieren und Menschen) zeichnet der Verfasser von Ps 104 die Welt so nach, wie er sie sieht. Er durchschreitet die Lebensräume seiner dreigeteilten Welt, den Himmel (V.2-4: kurz), die Erde (V.5-23: lang) und das Meer (V.25-26: kurz). Wie unsere Auslegung zeigen wird, zeichnet er nicht nur die einzelnen Lebensräume und Lebenszeiten nach, sondern sieht das Leben

⁴² Th.Krüger, »Kosmo-theologie« (s. Anm. 40) 71.

geradezu in funktionalen Zusammenhängen. So verbindet er auch Aussagen über die Erschaffung der Erde (V.5-9) mit solchen über ihre Erhaltung (V.10-23).

2. All dies geschieht nicht in der distanzierten Beschreibung des empirischen Wissenschaftlers oder des interessierten »Laien«, sondern im hymnischen Lobpreis. Nicht nur die Selbstaufforderungen zum Lobgesang am Anfang und am Schluß des Psalms, nicht nur die für den Hymnus typischen Partizipien lassen für den, der mit der Tradition der hymnischen Formen vertraut ist, sofort deutlich werden, daß es hier von Anfang bis zum Schluß um das Rühmen des guten Schöpfergottes geht. Die ganze »Skizze« des Weltbilds zielt auf die zentrale Aussage von V.27-30: daß alles, was lebt, sein gemeinsames Leben der gebenden Hand, dem liebevoll zugewandten Angesicht und dem belebenden Atem Gottes verdankt - einem Du, vor und zu dem der Beter begeistert sein Schöpfungslob singt.

3. In Spannung zu der den Psalm prägenden Zustimmung zu dieser Welt als Schöpfung Gottes steht eine den Psalm ebenfalls durchziehende Stimmung des Zweifels und der Angst. Der Psalm weiß um die Gefährdungen des Lebens in dieser Welt. Gewiß wird das Chaos nicht so dramatisch benannt wie in Ps 93. Aber das Chaos ist auch nach Ps 104 noch in vielfacher Weise gegenwärtig. Das bedrohliche Ur-Wasser ist noch gegenwärtig erfahrbar, »wenn etwa das Wasser in Gestalt von Wolken ›über den Bergen‹ steht (V.6b), im Gewitter (V.7) als Regen herabstürzt und durch die Täler in Richtung Meer läuft (V.8).«⁴³ Auch in den Theophanienmotiven vom Zittern und Rauchen der Berge läßt der Psalm die Dramatik erahnen, mit der der Schöpfergott seine als »Anfang« gesetzte Lebensordnung Tag für Tag verwirklicht. Auch im Treiben der Sünder und Gottlosen, um deren Verschwinden der Psalm in V.35ab bittet, ist das Chaos in der Schöpfung gegenwärtig. Und voll-

⁴³ Th.Krüger, »Kosmo-theologie« (s. Anm. 40) 67.

ends wird die Bedrohtheit des Lebens im Abschnitt V.27-30 sichtbar, der geradezu extrem betont, daß alles *aus sich und in sich* dem Tod verfallen ist bzw. wäre - ohne den belebenden Gott. Gerade diese Spannung Tod - Leben macht deutlich, daß der Psalm keinen naiven Optimismus vorgaukelt, sondern mit seiner Welt-Meditation in typisch weisheitlicher Absicht zur rechten Lebenskunst führen will.

Orientiert man sich am Gattungsmuster des Hymnus, kann man V.1a als »Aufgesang« (Selbstaufforderung zum Lobpreis) sowie V.33-35 als »Abgesang« (V.33-34: Widmung des Psalms; V.35ab: Bitte um »Erlösung« von dem Übel, das die Schöpfung mutwillig bedroht und verletzt; V.35c: Selbstaufforderung zum Lobpreis, wie V.1a) und beide Abschnitte zusammen als Rahmen des Psalms bestimmen:

1a Segne, meine Seele, JHWH

- 33a Ich will JHWH singen in meinem/durch *m*ein Leben,
- 33b ich will meinem Gott aufspielen in meiner Lebenszeit.
- 34a Ihm möge gefallen *m*ein (Psalmen-) Rezitieren,
- 34b ich selbst will mich freuen *a*n/über JHWH.
- 35a Verschwinden sollen die Sünder von der Erde,
- 35b und Gottlose soll es nicht *m*ehr geben.
- 35c Segne, meine Seele, JHWH!
- 35d Hallelu-Jah!

Den verbleibenden Textbestand kann man als das *corpus hymni*, also das eigentlich hymnische Hauptstück, beurteilen, wobei sich zwei hymnische Aussageebenen überlagern.

Die *erste Aussageebene* markiert das *corpus hymni* am Anfang (V.1b-2a), ungefähr in der Mitte (V.24) und am Ende (V.31-32) mit Motiven der altorientalischen Gottkönigtums-Theologie.

V.1b-2a feiert den in seinem königlichen Ornat und im majestätischen Lichtkleid sich machtvoll präsentierenden JHWH:

- 1b JHWH, *m*ein Gott, du bist sehr groß (geworden).
- 1c Mit Hoheit und Pracht hast du dich bekleidet.
- 2a Du hüllst dich in Licht wie in einen Mantel.

V.24 feiert die Erde als »Reich« des Königs JHWH, die er unter Einsatz seiner Weisheit, des Königscharismas par excellence, geschaffen und als sein Eigentum, für das er Verantwortung trägt, angenommen hat:

- 24a Wie zahlreich (geworden) sind deine Werke, JHWH!
- 24b Sie alle hast du mit Weisheit gemacht.
- 24c Übereich ist die Erde von dem, was du geschaffen hast.

Das ist das schöpfungstheologische »Ur-Erlebnis« der alttestamentlichen Menschen, über das sie unaufhörlich staunen: Daß das Leben einfach da ist, schier unerschöpflich vorgegeben, freilich auch darauf angewiesen, es immer neu entgegenzunehmen, weil keines der Lebewesen es für sich selbst machen kann. So ist für den Psalmdichter die natürliche Welt, insofern und wie sie lebt, ein höchst positives Machterlebnis, das ihm die grundlegende und bleibende Zuwendung des Schöpfergottes zur Welt bewußt macht. Alle ist »in/mit Weisheit« gemacht und ist Teil des Lebensbereichs Gottes selbst.

Die »Weisheit«, von der hier die Rede ist, meint nicht nur eine Eigenschaft Gottes, sondern zugleich eine Eigenschaft der Welt, die Gott ihr eingestiftet hat. Sie ist das Geheimnis, durch das sie den Menschen anrührt, geradezu als ein Ich anredet. Es ist nicht das Ich JHWHs - Israel hat immer um die unaufhebbare Grenze zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer gewußt -, sondern es ist die Sinndimension und die Schönheit der Schöpfung, insofern sie von und durch die Weisheit JHWHs gestaltet und geliebt wird. Wer auf diese »Weisheit« der Schöpfung hört, gewinnt Weisheit, mit der das Leben zu sich selbst kommt.

Am Schluß des *corpus hymni* wird in V.31-32 die königliche Zugewandtheit JHWHs zu seiner Welt für die gesamte Dauer der Weltzeit erfleht. Der Psalm verwendet dabei Motive, mit denen in der altorientalischen Tradition das Erscheinen von Göttern dargestellt wird. Die scheinbar gegensätzlichen Aussagen der beiden Verse (V.31: Zuwendung, V.32: Erschütterung der Erde) betonen die bleibende Differenz zwischen dem Schöp-

fer und seiner Schöpfung. Fachtheologisch gesprochen: Sie betonen die Transzendenz Gottes gerade angesichts seiner erfahrenen Weltimmanenz:

- 31a Die Herrlichkeit JHWHs währe in Ewigkeit.
- 31b JHWH möge sich (immerzu) freuen über seine Werke.
- 32a Der die Erde anblickt, und sie erzittert,
- 32b er berührt die Berge, und sie raucht.

Die *zweite Aussageebene* des *corpus hymni* wird in den Abschnitten sichtbar, die literarisch zwischen den Texten der eben beschriebenen ersten Aussageebene stehen. Sie bilden den Hauptbestand des *corpus hymni* und entfalten im engeren Sinne das »Weltbild« und die Schöpfungstheologie des Psalms. Das Ganze liest sich wie ein religionsgeschichtliches Florilegium phönizisch-kanaanäischer, ägyptischer und assyrisch-babylonischer, aber auch genuin israelitischer Überlieferungen zu den beiden Themen »Bändigung und Verwandlung des (Wasser-)Chaos zu Kosmos durch eine (königliche) Gottheit« sowie »Der (Gott-)König als Lebensmittler und Ernährer seines Reichs«. Beide Themen sind im Psalm unter der spannungsreichen Perspektive Tod - Leben verschmolzen. Der Psalm schreitet die Trias Himmel - Erde - Meer ab (auf diese Struktur macht der Dichter dadurch aufmerksam, daß er diese Wörter jeweils in die erste Zeile des entsprechenden Abschnittes setzt) und zeichnet dabei die Erde als festgegründetes, geordnetes Haus der Lebensfülle. Diese freilich ist in seiner Sicht ein geheimnisvolles Interaktionsgeschehen zwischen den Geschöpfen, die sich voll Lebenssehnsucht und Lebenshunger nach dem Schöpfergott ausstrecken, und zwischen JHWH, der als guter König Lebensgaben an alle gibt, ihnen sein liebevolles Angesicht zuwendet und ihnen insbesondere an seinem belebenden Atem Anteil schenkt. Insgesamt sind diese schöpfungstheologischen Abschnitte plastische Bilder von der *Ausübung der Königsherrschaft* JHWHs.

Im ersten Abschnitt des *corpus hymni* (V.2b-4b) beschreibt der Psalm, wie JHWH sein lebenskonstitutives Königtum im Himmel antritt und ausübt:

- 2b Der den *Himmel* ausspannt wie eine Zeltdecke,
- 3a der die Balken seiner Gemächer in den Wassern festmacht,
- 3b der Wolken bestimmt zu seinem Wagen,
- 3c der einherfährt auf den Flügeln des Sturmes,
- 4a der zu seinen Boten Winde macht,
- 4b zu seinen Dienern brennendes Feuer.

Drei Instrumente seiner Königsherrschaft schafft sich JHWH: Palast, Thronwagen und Hofstaat. Allesamt sind sie freilich hingeordnet auf JHWHs königliche Tätigkeit, für die Erde Geber des Lebens durch die Gabe des lebenswichtigen Wassers zu sein. Mitten in die Chaoswasser baut er seinen Königspalast, entmachtet sie so und legt zugleich jenen Wasservorrat an, mit dem er die Erde tränken kann (vgl. V.13a). Sein Thron ist ein Thronwagen, wie ihn auch der kanaanäische Wettergott Baal besitzt und wie er analog für JHWH in Ez 1 gegeben ist. Auch sein »Hofstaat«, die Sturmwinde und die Blitze (V.4a: Boten; V.4b: Diener), ist geeignet, bei der königlichen Tätigkeit der Wasser- bzw. Lebensgabe mitzuwirken.

V.5-23 beschreibt JHWHs königliches Wirken an und auf der Erde. Dies geschieht in mehreren Etappen. Zunächst beschreibt der Abschnitt V.5-9 mit Rückgriff auf Vorstellungen vom Chaoskampf die anfängliche *und* weiterwirkende Gründung der Erde:

- 5a Er hat *die Erde* gegründet auf ihre Pfeiler,
- 5b sie kann nicht zum Wanken gebracht werden auf ewig und immer.
- 6a Das Urmeer bedeckte sie wie ein Kleid,
- 6b bis über die Berge standen die Wasser.
- 7a Vor deinem Anschreien flohen sie,
- 7b vor der Stimme deines Grollens hasteten sie davon,
- 8a sie stiegen die Berge hinauf, fuhren hinab in die Täler

- 8b zu dem Ort, den du gegründet für sie.
 9a Eine Grenze bestimmtest du, die sie nicht überschreiten können,
 9b sie können nicht zurückkehren, um wieder die Erde zu bedecken.

Daß das chaotische Ur-Meer hier alle seine destruktive Potenz verloren habe, wie bisweilen gesagt wird, widerspricht nicht nur der Sicht der Welt, die in V.29-30 anklingt, sondern insbesondere der weisheitlichen Weltwahrnehmung, die für den Psalm charakteristisch ist. Dem Chaos ist eine Grenze gesetzt, die es nicht überschreiten kann, aber eben nur, weil der Schöpfergott Tag für Tag seine chaosbändigende Mächtigkeit aufbietet. Geradezu plastisch läßt der Dichter miterleben, wie der Urflut-Dra-chen vor der gebieterischen Stimme JHWHs über die Berge und Täler hinrastet, bis er ins Meer kommt, wo er bleiben »darf«, aber von wo aus er die Erde immer wieder bedroht und ihre Bewohner ängstet.

Der Schöpfergott bändigt nicht nur das Chaos-Wasser, indem er ihm gewissermaßen den »Sintflut-Charakter« nimmt. Noch mehr feiert der Dichter im nächsten Abschnitt V.10-18 JHWH als guten König, weil und wie er aus dem himmlischen Wasservorrat die Erde in ihren unterschiedlichen Landschaften mit Quell- und Regenwasser versorgt. Dieser Abschnitt ist in drei Unterabschnitte gegliedert: V.10-12 lenkt das Auge auf das Wildland »zwischen den Bergen« (unbearbeitete »Natur«), V.13-15 nimmt das Acker- und Kulturland »auf den Bergen/im Bergland« in den Blick, und V.16-18 schaut auf »die hohen Berge« mit ihrer Tier- und Pflanzenwelt (also wieder: die unbearbeitete »Natur«).

- 10a Der Quellen sendet in die Täler,
 10b zwischen den Bergen laufen sie dahin,
 11a zu tränken alle Tiere des Wildlands,
 11b Wildesel stillen daraus ihren Durst,
 12a an ihnen wohnt das Fluggetier des Himmels,
 12b aus dem Dickicht erhebt es seine Stimme.

Im »Schöpfungsbild« von V.10-12 hat sich nicht die Erfahrung der großen Flußkulturen Ägyptens und Mesopotamiens, wo die Flüsse der Lebensnerv von Ansiedlung und Ackerbau waren, niedergeschlagen, sondern das Erlebnis der syrisch-palästinischen Flüsse, nicht zuletzt des Jordan, dessen Ufer noch bis zum Beginn unseres Jahrhunderts von dschungelähnlichem Urwald und üppigem Dickicht gesäumt waren, die wilden und gefürchteten Tieren Lebensraum boten. Der Wildesel (V.11b) repräsentiert die Steppen- und Wüstentiere, denen JHWH ebenfalls durch Quellbäche in den Wadis das lebensnotwendige Wasser gibt. So reichlich fließt das Wasser in den Flüssen und Wadis des Wildlandes, daß an ihnen Vogelparadiese mit Gekreische und Gesang aller Art entstehen. So preist dieser Abschnitt V.10-12 JHWH als Spender überschäumenden Lebens. Wenn gleichwohl diese Regionen und die dort lebenden Tiere den Menschen damals nicht als nützlich, sondern eher als bedrohlich erschienen, so sieht unser Psalm hier die gleiche Lebensgebende Hand des Schöpfergottes am Werk wie in der Lebenswelt der Menschen, die V.13-15 besingt:

- 13a Der die Berge tränkt aus seinen Gemächern,
- 13b von der Frucht deiner Werke wird satt die Erde,
- 14a der Gras sprießen läßt für das Vieh
- 14b und Pflanzen für die Arbeit des Menschen,
- 14c um Brot aus der Erde hervorzubringen
- 15a und Wein, der des Menschleins Herz froh macht,
- 15b um zum Glänzen zu bringen sein Angesicht mit Öl,
- 15c und daß Brot des Menschleins Herz stark mache.

Der Lebensraum von Vieh und Mensch wird von JHWH so mit Regen versorgt, daß der Boden durch die von JHWH gegebene Lebenskraft (JHWH ist in V.13-15 der Handelnde) die lebensnotwendigen Güter hervorbringt: Weide für das Vieh sowie Pflanzen und Bäume, aus denen der Mensch durch seine Arbeit Brot (Essen), Wein (Trinken) und Öl (Salben) gewinnen kann (V.13-15). Nicht nur das tägliche Brot (es ist besonders wichtig; so wird es zweimal genannt) gibt JHWH, sondern auch Wein

und Öl, Gaben des Überflusses und der festlichen Lebenskultur. Hier ist nichts von der in Gen 3,17-19 beklagten Mühsal des palästinischen Bauern zu spüren; hier spricht sich im Gegenteil das Staunen darüber aus, was diese Erde an Gutem und Schö-nem hervorbringen kann, wenn sie unter dem Segen eines göti-gen Schöpfergottes steht. Dabei hebt der Dichter hervor: Diese Gaben der von Gott gegründeten und versorgten Erde erfreuen das Herz und das Angesicht des Menschen, d.h. sie können ihn stark, glücklich und schön machen.

Im Abschnitt über die Bergwelt V.16-18 setzt der Psalm ein drittes Mal an, um mit dem Motiv des Lebenswassers JHWHs schöpferische Zuwendung zu seiner Schöpfung zu preisen:

- 16a Es trinken sich satt die Bäume JHWHs,
- 16b die Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat,
- 17a wo Vögel ihre Nester bauen,
- 17b wo in den Wipfeln der Storch sein Haus hat.
- 18a Die hohen Berge sind für die Steinböcke da,
- 18b die Felsen sind Zuflucht für die Klippdachse.

Die mächtigen und uralte werdenden Libanonzedern, deren Stämme bis zu 40m Höhe und bis zu 4m Durchmesser erreichen können, sind in der alttestamentlichen Tradition Symbol für Kraft und Macht (vgl. Ez 17,22-24). Solch riesige Bäume sind Götterbäume; der Psalm nennt sie »Bäume JHWHs«, er hat sie gepflanzt, und sie sind in besonderer Weise Ausdruck seiner Lebensmächtigkeit. Selbst die Bäume der Bergregion sind, so staunt der Dichter, »Lebensbäume« für Vögel. Ja, sogar dort, wo die Waldregion aufhört, gibt es immer noch Leben; hier tummeln sich (wie man in der Bergregion über En-Gedi erleben kann) Steinböcke und Klippdachse.

Nachdem in V.10-18 die unterschiedlichen Lebensräume der Lebewesen der Erde abgeschritten sind, beschreibt der Abschnitt V.19-23 deren unterschiedliche »Lebenszeiten«. Er tut dies kunstvoll, indem er die zeitliche Grundeinheit eines vollen Tages (vgl. auch die Zeit-Theologie von Gen 1*) schildert:

- 19a Der den Mond gemacht hat als Maß für die Zeiten,
 19b die Sonne, die ihren Untergang kennt.
 20a Du befehlst Finsternis, und es wird Nacht,
 20b in ihr wimmeln alle Tiere des Waldes,
 21a die Junglöwen brüllen nach Beute,
 21b um von Gott ihre Nahrung zu fordern.
 22a Du läßt aufstrahlen die Sonne, da ziehen sie ab
 22b und lagern sich in ihren Höhlen,
 23a da tritt der Mensch heraus zu seinem Tun,
 23b zu seiner Arbeit bis zum Abend.

In der Weltwahrnehmung von Ps 104 liegt eine wichtige Voraussetzung dafür, daß die Erde das vom Schöpfergott gewollte »Lebenshaus« bleibt, daß die unterschiedlichen Lebewesen die ihnen zugewiesenen Lebensräume und Lebenszeiten respektieren. Deshalb kommt in V.19-23 die vom Schöpfergott gesetzte Lebensordnung der Zeiten so zur Sprache, daß zunächst Mond und Sonne als die »Ordner« der Zeit und danach die dadurch geordneten Lebensvollzüge für die Wildtiere und sodann für die Menschen (und der mit ihnen lebenden Tierwelt) beschrieben werden. Der Mond zeigt die grundlegenden Ordnungen »Jahr« und »Monat« (der altorientalische Kalender hat ursprünglich ein Mondjahr) sowie die großen Festtage des landwirtschaftlichen und des kultischen Lebens (z.B. Neumond- und Vollmondfesttag, aber auch Pesach, Wochen- und Herbstfest) an. Die an zweiter Stelle genannte Sonne strukturiert die Zeit in Tag und Nacht und begründet die in Israel entstandene Siebentage-Woche mit ihrer grundlegenden Unterscheidung von Arbeit und Ruhe. Daß hier zunächst der Sonnenuntergang (V.19b) genannt wird, hängt mit der in der nachexilischen Zeit vorherrschend gewordenen Tageszählung zusammen, die den Tag mit dem Sonnenuntergang beginnen läßt (so im Judentum und im liturgischen Kalender des Christentums bis heute). Nur wenn die Zeiten der Arbeit und der Ruhe, die Zeiten der Natur und der Feste, aber auch die unterschiedlichen Zeiten der Tiere und der Menschen (V.20-23) beachtet werden, kann sich das allen gemeinsame Leben in seinem Reichtum entfalten - das ist die

großartige Idee dieses Abschnitts, die uns im Zeitalter der ökologischen Neubesinnung höchst modern erscheint.

Nach der Beschreibung des Himmels und der Erde als Orten der schöpferischen Königsherrschaft JHWHs wendet sich der Psalm in V.25-26 noch knapp dem Meer zu, das nach dem altorientalischen Weltbild die Erdscheibe umgibt:

- 25a Da ist (noch) *das Meer*, groß und unermeßlich weit,
25b in ihm ein Gewimmel ohne Zahl;
25c kleine Lebewesen zusammen mit großen.
26a Da ziehen Schiffe dahin,
26b der Leviatan, den du gebildet, mit ihm zu scherzen.

In der Gestalt des Meeres hat das Ur-Meer durch Gottes Schöpferwirken seine mythisch-chaotische Gefährlichkeit verloren. Es ist übertoll von großen und kleinen Wassertieren, die hier leben. Sogar Schiffe können hier »einhergehen«. Da Schiffe keine Lebewesen sind, scheinen sie hier zu stören. Aber sie passen voll zur Perspektive des Psalms, weil die Schiffe auf dem Meer eindrucksvoll dokumentieren, daß das Meer als Teil der von JHWH umsorgten Schöpfung seine chaotische (nicht: seine gefährliche) Macht verloren hat. Daß darauf nur so kurz angespielt wird, ist dadurch bedingt, daß der Durchschnitts-Israelit das Meer und die Seefahrt nur vom Hörensagen kennt (doch vgl. immerhin Spr 30,18f; 31,14; Sir 43,24f). Dem Psalmdichter ist wichtig: Auch über das Meer hält JHWH seine ordnende Hand; den Leviatan, den Meereschaosdrachen der kanaanäischen und altorientalischen Mythologie (wo er mit unterschiedlichen Namen »auftritt«), hat JHWH als Schöpfergott ein für allemal entmachtet (vgl. auch Ijob 40,25-41,26) - er spielt mit ihm wie ein Dompteur mit dem Delphin!

Beschreibt der Psalm auf der schöpfungstheologischen Aussageebene, die wir bislang in den Blick nahmen, die Voraussetzungen und die Bedingungen für das Leben der Schöpfung, so wendet er sich im Abschnitt V.27-30 dem Geheimnis des Lebens selbst zu, und zwar dem *gemeinsamen und geteilten Leben Gottes und seiner Schöpfung*. In einem großartigen Bild

nimmt er die Erde und alle Lebewesen in den Vollzug des Lebens JHWHs selbst hinein:

- 27a Sie alle warten (voll Sehnsucht) auf dich,
- 27b daß du ihnen Speise gibst zur rechten Zeit.
- 28a Gibst du ihnen, so sammeln sie ein,
- 28b öffnest du deine Hand, so sättigen sie sich mit Gutem.
- 29a Verbirgst du dein Angesicht, sind sie verstört,
- 29b ziehst du ihren Atem zurück, sinken sie dahin,
- 29c und zu ihrem Staub kehren sie zurück.
- 30a Sendest du deinen Atem, werden sie geschaffen,
- 30b und du erneuerst das Angesicht der Erde.

Dieser Abschnitt hält fundamental fest, daß *alles* geschöpfliche Leben *verdanktes Leben* ist - und daß jeder Atemzug Teilhabe an Gottes Atem ist. Der Psalm formuliert dies dialektisch: »Ziehst du deinen Atem zurück, sinken sie dahin - sendest du deinen Atem, werden sie geschaffen.« Das hier verwendete hebräische Wort *rûḥ*, das meist mit Geist übersetzt wird, ist der Atem als Lebenskraft, sowohl menschliche wie göttliche Lebenskraft.⁴⁴ Der schöpferischen Lebenskraft JHWHs, der der Erde sein liebendes Angesicht zuwendet, sie überreich mit allem beschenkt, was sie zum Leben benötigt, und der ihr seinen belebenden Atem einhaucht, verdankt die »alte« Erde, daß sie täglich »jung« wird - frisch wie am »Schöpfungsmorgen«.

Das ist die schöpfungstheologische Hauptaussage des Psalms: In ihrer Lebenssehnsucht, im Lebenshunger und in der Lebensfreude suchen die Geschöpfe und die Schöpfung als Ganze die Gemeinschaft mit dem belebenden Schöpfergott: Indem sie leben, sagen sie Ja zu ihrem Schöpfergott, aus und durch dessen Liebe sie leben, wie das Buch der Weisheit ein halbes Jahrtausend nach unserer Psalmdichtung betont:

Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehaßt, so hättest du es nicht

⁴⁴ Vgl. H.Schüngel-Straumann, *Rûḥ* (s. Anm. 25) 70-75.

geschaffen. Wie könnte etwas ohne deinen Willen Bestand haben, oder wie könnte etwas erhalten bleiben, das nicht von dir ins Dasein gerufen wäre? Du schonst alles, weil es dein Eigentum ist, Herr, du Liebhaber des Lebens. Denn in allem ist deine unvergängliche Lebenskraft (Weish 11,24-12,1).

4. Die endzeitliche Aufrichtung der Gottesherrschaft als Rettung der Schöpfung

4.1 Der Stellenwert des Themas Schöpfung in neutestamentlichen Theologien

Das Neue Testament erzählt keine Schöpfungsgeschichte, entwirft keine Vorstellungen vom Anfang der Schöpfung, von der Erschaffung der Welt und des Menschen, von einem von allem Anfang an guten und unzerstörbaren Lebenszusammenhang zwischen den Geschöpfen und Gott als dem König seiner Schöpfung. Im Zentrum neutestamentlicher Theologien steht vielmehr die Vorstellung vom rettenden Handeln Gottes am Ende »dieses Äons«, dessen Zeit abläuft. »Himmel und Erde werden vergehen« (Mk 13,31), wenn nach der letzten großen Bedrängnis der Menschensohn-Weltenrichter erscheint, um die Auserwählten von den vier Winden zu sammeln »vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels« (Mk 13,27). Ist mit der Vorstellung vom nahen Ende der Welt das Prinzip Schöpfung aufgegeben? In welchem Zusammenhang stehen der »neue Himmel« und die »neue Erde« (vgl. Offb 21-22) mit dem Himmel und der Erde, die der lebendige Gott am Anfang geschaffen hat (Gen 1,1)?

Die Hoffnung, daß Gott am Ende durch ein Gericht an der Welt seine Herrschaft aufrichten wird, steht nur scheinbar in Spannung zur schöpfungstheologischen Interpretation von Mensch und Welt. In den altorientalischen und altägyptischen Schöpfungsmythen wird die Schöpfung als Bändigung des Chaos verstanden, wobei das Chaos nicht nur als eine »Weltvor-

der Schöpfung« aufgefaßt wird, sondern als eine bleibende Bedrohung der geschöpflichen Welt und ihrer Lebensordnung. Die Schöpfung muß ständig vor den bedrohlichen Einbrüchen chaotischer Mächte und Gewalten geschützt und bewahrt werden. Der Lebensraum der Schöpfung muß dem Chaos immer wieder abgerungen werden. Dies geschieht mit dem täglichen Aufgang des Sonnengottes, der mit seinem Auftauchen aus der Urflut die kosmische Ordnung für den beginnenden Tag neu begründet; dies geschieht politisch im dauernden geschichtlichen Durchsetzungskampf des Königs gegen die Bedrohung staatlicher Ordnung von außen.⁴⁵ Die Erwartung der Gottesherrschaft in naher Zukunft, die Verkündigung ihres Anbruchs in der Gegenwart sind, auf diesem Hintergrund verstanden, Ausdruck der Hoffnung, daß Gott am Ende einer langen Geschichte voller Katastrophen und chaotischer Abbrüche definitiv das Ziel verwirklichen wird, das im Ursprung der Schöpfung angelegt ist. Die kommende Gottesherrschaft ist die Rettung der Schöpfung aus der letzten und umfassenden Bedrohung durch die Gewalten des Chaos und des Todes.

In der apokalyptischen Transformation der Schöpfungstheologie, mit der wir es in den neutestamentlichen Texten zu tun haben, ist der Ausgangspunkt der Einschätzung der Lebenschancen nicht das Vertrauen auf die Stabilität der Schöpfung als Lebensgrundlage, sondern das Vertrauen darauf, daß die bedrohlich sich zuspitzende gegenwärtige Krise am Ende nicht in die unausweichlich scheinende definitive Katastrophe mündet, sondern Gott die bis jetzt dominierenden Chaosgewalten durch die endzeitlich-endgültige Aufrichtung seiner Herrschaft über die gesamte Schöpfung für immer in ihre Schranken weisen wird. Eine solche Einschätzung der Wirklichkeit sieht in den gegenwärtigen Lebensbedingungen gerade nicht Gottes Schöpfung, sondern ihre Pervertierung; sie erwartet dennoch mit

⁴⁵ Vgl I.1.

Gewißheit ihre Errettung, weil sie Gottes Schöpfung ist, von Urbeginn darauf angelegt, Raum des Lebens zu sein.

Entstanden ist dieses apokalyptische Wirklichkeitskalkül in einer Zeit der äußersten Gefährdung der kulturellen Identität des Frühjudentums, nämlich auf dem Höhepunkt der durch die Reformbestrebungen der Hellenisten in Jerusalem seit 175 v.Chr. ausgelösten Konflikte um die Grundlagen des nachexilischen Judentums, Tora und Tempel.⁴⁶ Nach wiederholter Verletzung der Amtssukzession des Hohenpriesters, nach der Eroberung und Plünderung Jerusalems durch Antiochos IV. Epiphanes (169 v.Chr.), nachdem der Tempel 167 v.Chr. dem Zeus Olympios geweiht und durch königliche Religionsedikte die Ausübung der toragemäßen Lebensweise verboten worden war, war eine Situation eingetreten, die in den Augen der toratreuen Frommen ohne Gottes Eingreifen nicht mehr zum Guten gewendet werden konnte. Das zeitgleich entstandene Geschichtsbild von Dan 2⁴⁷ setzt nicht an beim Urbeginn der Schöpfung, auch nicht bei Exodus und Sinaioffenbarung als Grundlegungen der jüdischen Existenz, sondern zählt die Reihe der heidnischen Weltreiche auf, die seit der Zerstörung Jerusalems durch das Neubabylonische Reich das jüdische Volk mit zunehmend destruktiver Gewalt (vgl. Dan 2,37-43) beherrscht haben. In dieser

⁴⁶ Vgl. M.Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit* (SBS 76), Stuttgart 1976,73-115; P.Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart - Neukirchen-Vluyn 1983,48-62; J.Maier, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Würzburg 1990,148-152; J.A.Soggin, *Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas*, Darmstadt 1991,226-235.

⁴⁷ Zur religionsgeschichtlichen Einordnung vgl. R.Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern* (Grundrisse zum Alten Testament Band 8/2), Göttingen 1992,649-663; K.Müller, *Abschied von der »Heilsgeschichte«*. Die unterscheidbare Besonderheit des Umgangs der frühjüdischen Apokalyptik mit den geschichtlichen Überlieferungen »Israels«, in: ders., *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik* (SBAB 11), Stuttgart 1991,175-193.

Geschichte ist von Gottes Herrschaft inmitten seines Volkes und Gottes Fürsorge für seine Schöpfung nichts mehr zu erkennen. Aber obwohl die Gottesherrschaft hinter dem Regiment der Weltreiche verschwunden ist, weiß der in die Geheimnisse der Gottesherrschaft Eingeweihte, daß Gott es ist, der die Zeiten festsetzt für die Herrschaft der heidnischen Weltherrscher (vgl. Dan 2,21) und der den wahren Weisen das Wissen darüber offenbart (vgl. Dan 2,22). Zu diesem Wissen gehört auch, daß am Ende ohne Zutun von Menschenhand ein Stein ins Rollen kommt, welcher den Koloß der Weltreiche an seinen tönernen Füßen trifft und zum Einsturz bringt, um nun abgelöst zu werden von Gottes eigener ewiger Herrschaft, die keinem anderen Volk mehr übergeben wird (vgl. Dan 2,44).

Das Denkmodell der Apokalyptik mit seiner bis in die neutestamentlichen Theologien hinein ungebrochenen Dynamik ist nicht zu verstehen, wenn man darin lediglich einen Versuch sieht, den Termin des Weltendes zu berechnen, um sich mit entsprechenden Vorkehrungen darauf einzurichten. Es geht in Dan 2 und in daran anknüpfenden Traditionen nicht primär um das Berechnen von Terminen, die ja gerade zu den unergründlichen Geheimnissen der Pläne Gottes gehören, die zu wissen Menschen nicht gegeben ist (vgl. Mk 13,32; Apg 1,7). Es geht vielmehr darum, in der Zuspitzung einer unerhörten Krisensituation den Gedanken an die Gerechtigkeit Gottes nicht aufzugeben, sondern gerade die äußerste Krisenerfahrung zum Prüfstein des Vertrauens auf das Gericht zu machen, durch das Gott seine universale Herrschaft gegen die Gewalten des Chaos aufrichten wird. Das Denkmodell der Apokalyptik, das die Gottesherrschaft als am Ende kommende Rettung der Frommen aus der äußersten Krise vorstellt, kann in seinem Anspruch und seiner motivierenden Kraft nur dann richtig eingeschätzt werden, wenn es als radikal kritischer Ausdruck des Vertrauens in die Souveränität Gottes als des Schöpfers und Vollenders der Welt verstanden wird.

Andererseits besagt dies, daß das Thema Schöpfung im Kontext apokalyptisch geprägter Theologien nicht immer ausdrücklich in Erscheinung tritt. Die Vorstellung der Nähe der kommenden Gottesherrschaft ist zunächst eine soteriologische Konzeption. Erwartet wird Gottes rettendes Handeln in naher Zukunft.⁴⁸ Diese soteriologische Konzeption hat aber eine schöpfungstheologische Dimension. Gottes Herrschaft ist die Rettung der Schöpfung aus der äußersten Bedrohung durch das Chaos, ist die endgültige Vollendung der Schöpfung nach dem Maßstab der Gerechtigkeit Gottes. Die an der endzeitlichen Gottesherrschaft orientierten Soteriologien implizieren daher immer auch eine schöpfungstheologische Grundvorstellung.

4.2 Schöpfungstheologische Motive in der Rahmenkonzeption des Markusevangeliums

Das Markusevangelium ist ein besonders instruktives Beispiel für einen theologischen Entwurf, dessen soteriologisches Hauptthema auf einer schöpfungstheologischen Grundlage aufgebaut ist. Dieser Zusammenhang wird in der Exposition des Markusevangeliums hergestellt, in dem Teil des Buches also, in dem die Weichen für den gesamten Lektüreprozeß gestellt werden.

Buchüberschrift

1,1 Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, [dem Sohn Gottes].

⁴⁸ Diese Vorstellung von der Gottesherrschaft in der synoptischen Jesustradition geht auf die Verkündigung des historischen Jesus zurück. Vgl. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg u.a. ³1963; H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (FZB 34)*, Würzburg ³1984.

Exposition des Buches

1. Summarium

- 2a Wie geschrieben steht bei Jesaja, dem Propheten:
b »Siehe, ich sende meinen Boten vor deinem Angesicht
her,
c der deinen Weg bereiten soll.«
3a Stimme eines Rufenden in der Wüste:
b »Bereitet den Weg des Herrn,
c gerade macht seine Straßen!« ,
4a **trat auf** Johannes taufend in der Wüste
b und verkündend eine Taufe der Umkehr zur Vergebung der
Sünden.
- 5a Und es **ging** zu ihm **hinaus** das ganze jüdische Land und
alle Leute von Jerusalem.
b Und sie **wurden getauft** von ihm in dem Fluß Jordan, be-
kennend ihre Sünden.

2. Summarium

- 6a Und es **war** Johannes **bekleidet** mit Kamelhaaren und
einem ledernen Gürtel um seine Hüfte,
b und er **aß** Heuschrecken und wilden Honig.
- 7a Und er **verkündete** sagend:
b »Es kommt der Stärkere als ich nach mir,
c dem gebückt die Riemen seiner Sandalen zu lösen ich
nicht wert bin.
8a Ich taufe euch mit Wasser;
b aber er wird euch taufen in heiligem Geist.«

1. Episode

- 9a Und es **geschah**:
b Zu der Zeit **kam** Jesus aus Nazaret in Galiläa
c und **wurde getauft** im Jordan von Johannes.
- 10a Und alsbald, hinaufsteigend aus dem Wasser,
b **sah** er sich spalten die Himmel und den Geist wie eine Taube
herabsteigen auf ihn.

11a Und eine Stimme geschah aus den Himmeln:

- b »Du bist mein lieber Sohn,
- c an dir habe ich Wohlgefallen.«

3. *Summarium*

12 Und alsbald treibt ihn der Geist hinaus in die Wüste.

13a Und er wurde in der Wüste vierzig Tage versucht von Satan.

- b Und er war bei den Tieren,
- c und die Engel dienten ihm.

Das Markusevangelium beginnt mit einer Überschrift (Mk 1,1), die das ganze Buch als »Evangelium von Jesus Christus« eröffnet. Es folgt eine Art Motto, gekennzeichnet als Zitat aus dem Buch des Propheten Jesaja. Das Markusevangelium stellt sich also in einen Zusammenhang mit einem schon vorhandenen anderen Text. Tatsächlich handelt es sich um eine Kombination von Textelementen aus Mal 3,1 (V.2) und Jes 40,3 (V.3). Sie gelten hier als ein einziger Text. Dies entspricht einem bestimmten Schriftverständnis. Die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift werden als ein einziges Dokument der Offenbarung Gottes gelesen. Die Schrift enthält über den buchstäblichen Sinn ihres Textes hinaus auch bisher unerschlossene Geheimnisse. Diese beziehen sich, wie der wissende Leser, mit dem der Text rechnet, hier sogleich erkennen kann, auf die endzeitlichen Pläne Gottes. Es handelt sich ja bei dem Zitat aus Mal 3,1 um einen Ausschnitt aus einem Dialog,⁴⁹ in dem zwei nicht näher bezeichnete Personen die Anbahnung eines Ereignisses besprechen, das der Leser nur auf das endzeitliche Erscheinen Gottes

⁴⁹ Dies gilt nur für den von Markus veränderten Text von Mal 3,1. In Mal 3,1 wird kein Du angedet, in Mk 1,2 dagegen zweimal (»vor deinem Angesicht« und - in Anspielung auf Ex 23,20 - »deinen Weg«). Der Rufende in der Wüste fordert dazu auf, den »Weg des Herrn« zu bereiten. Dies legt dem Leser dieser Textkollage nahe, das in V.2 angesprochene Du (»deinen Weg«) mit dem »Herrn« zu identifizieren, dessen Weg zu bereiten der Rufende in der Wüste seine Stimme erhebt.

beziehen kann, auf den Anbruch der Zeit Gottes⁵⁰ und das Kommen seiner Königsherrschaft. Das redende Ich spricht in der Rolle des Sendenden, also in der königlichen Rolle, die in diesem Zusammenhang Gott selbst zukommt. Wer der Angeredete ist, wird vorerst nicht näher bestimmt.

Unmittelbar an die mottoartigen Schriftzitate schließt sich ohne ein höherrangiges Textgliederungssignal⁵¹ der Einsatz der vom Evangelisten in seinem Buch erzählten Handlung an. Die im »Evangelium von Jesus Christus« erzählte Handlung steht im Kontext eines längst entworfenen Plans, der jetzt zur Ausführung kommt. Wie es von Ewigkeit im Himmel besprochen ist beziehungsweise »wie geschrieben steht bei Jesaja, dem Propheten«, tritt mit V.4 der im Dialog der himmlischen Personen genannte Rufer in der Wüste auf. Die Schriftzitate sind also nicht nur wie ein Motto vor die Handlung gestellt, sondern gehören mit zur ersten Erzählsequenz⁵², die das Wirken des Täufers summarisch schildert.

Mit V.6 setzt die Erzählung neu ein. Der Täufer wird ein zweites Mal als Figur eingeführt und mit besonderen Attributen ausgestattet. Ein zweites Mal wird seine Tätigkeit thematisiert, diesmal nicht von ungenannten Dialogpartnern im Himmel, sondern in wörtlicher Rede von ihm selbst im irdischen Handlungszusammenhang. Dabei wird deutlich, inwiefern die Taufe aller Leute im Jordan die Wegbereitung für eine andere Figur

⁵⁰ Dies wird vor allem durch Jes 40,3 und seinen Kontext nahegelegt. Vgl. B.van Jersel, Markus-Kommentar, Düsseldorf 1993,83-85. Jersel verweist insbesondere auf das Hirten-Motiv, das in Jes 40,11 das Kommen Gottes zur Rettung seines Volkes charakterisiert, das sich im Markusevangelium auf Jesus bezieht (6,33-44;14,28;16,7).

⁵¹ Eine Episode wird in der Regel durch szenische Zeit- und / oder Ortsangaben eröffnet. Hier fällt auf, daß eine Zeitangabe zum Auftreten des Täufers ausgespart ist. Der Ort des Auftretens (Wüste) ist der in V.3 genannte. Die szenischen Eröffnungssignale stecken also implizit (Zeit des Kommens des »Herrn«) und explizit (Wüste als Ort des Rufenden) in den Schriftziten.

⁵² Der Täufer tritt auf mit seinem Programm (Taufe, Verkündigung); die Leute kommen und gehen auf dieses Programm ein (vgl. die Stichwortverbindung »Vergebung der Sünden« - »bekennend ihre Sünden«).

ist. Sie wird hier erstmals benannt als »der Stärkere«, und zwar im Verhältnis zum starken Täufer, als der nach ihm Kommende, der nicht nur mit Wasser, sondern in heiligem Geist taufen wird. Auf diese Ankündigung (V.7f) folgt das Auftreten Jesu. Aber ergibt dies eine Sequenz? Kommt der, den der Täufer ankündigt, um die Ankündigung zu erfüllen? Der Erzähler synchronisiert das Kommen Jesu zur Taufe zwar ausdrücklich mit der Ankündigung des Stärkeren durch Johannes (»Zu der Zeit kam Jesus ...«), läßt aber Jesus ebenso ausdrücklich von außen her die Szenerie der schon begonnenen Handlung betreten (» ... aus Nazaret in Galiläa«). Dem Leser wird nahegelegt, sein Auftreten als das Kommen des Stärkeren aufzufassen. Aber seine Rolle ist damit noch nicht bestimmt. Im Markusevangelium wird niemals erzählt werden, was in V.8 angekündigt wird. An dieser Stelle wird zunächst nur erzählt, daß Jesus von Johannes im Jordan getauft wird wie zuvor alle anderen vor ihm auch (vgl. V.9b wurde getauft mit V.5b wurden getauft). Die Sequenz Jesus kommt - und wird getauft (V.9) – entspricht völlig der im ersten Summarium (V.5).

Welche Rolle Jesus im »Evangelium von Jesus Christus« übernehmen soll, erfährt der Leser in der folgenden Sequenz (V.10f): Die Taufe Jesu durch Johannes, dieser auf der irdischen Horizontale spielende Handlungszug, wird vom Himmel her weitergeführt. Beim *Hinaufsteigen* aus dem Wasser des Jordan sieht der getaufte Jesus den bisher nur durch kanonisches Offenbarungswissen zugänglichen, in Wirklichkeit verschlossenen Himmel sich öffnen und den Geist, Gottes schöpferische Kraft, auf sich *herabkommen*. Dazu spricht die Himmelsstimme, wieder in der dialogischen Du-Form von Mk 1,2, jetzt Jesus anredend. Sie identifiziert ihn mit dem Ausdruck »mein geliebter Sohn« als die Hauptfigur der Handlung, als den Sohn des Königs, Gottes. Im ewigen Plan Gottes war längst entschieden, was die Rolle des Stärkeren inhaltlich ausmacht. Jesus tritt in sie ein dadurch, daß der Himmel ihn ausstattet mit dem Charisma des

Messias, des königlichen Retters des Volkes, des Sohnes Gottes, mit dem schöpferischen Geist Gottes.⁵³

Die Exposition des Markusevangeliums schließt mit der sogenannten Versuchung Jesu (V.12f). Der Geist, der auf den messianischen Retter herabgekommen ist, »treibt« Jesus sogleich in die Wüste. Sie ist jetzt der Schauplatz eines Summariums, das in einem utopischen Modell die Sendung, für die Jesus mit dem Geist Gottes ausgestattet ist, entwirft. Das Summarium stellt spannungsvoll zwei kontrastierende Aussagen gegenüber: Einerseits sind die vierzig Tage in der Wüste die Zeit der direkten Konfrontation des Geistträgers mit dem Gegenspieler in diesem Drama, dem Satan. Andererseits sind diese Tage eine Zeit des Friedens. »Und er war bei den Tieren. Und die Engel dienten ihm.« Jesus erscheint in diesem Summarium als der königliche Herr der Tiere,⁵⁴ und der Engel als der machtvolle Garant des Friedens in der bisher zweigeteilten Schöpfung gegen die Gewalt des Satans.⁵⁵ Diesen Frieden gegen die chaotischen Mächte in der Schöpfung aufzurichten, ist die Aufgabe, die als die messianische Sendung des Gottessohnes entworfen wird, bevor Markus die Geschichte von Jesus aus Nazaret erzählt.⁵⁶

Diese beginnt, wie es der in der Exposition des Buches beschworenen Vision einer befriedeten Schöpfung entspricht. Das Programm der Sendung Jesu wird als »Evangelium Gottes« von Jesus verkündigt (V.15): »Erfüllt ist die Zeit, und nahegekommen ist die Königsherrschaft Gottes. Kehrt um und glaubt dem

⁵³ Zum Geist-Motiv im messianologischen Zusammenhang (vgl. Jes 11,2;61,1) der Tauferzählung vgl. F.Lentzen-Deis, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungskritische Untersuchungen (FThS 4), Frankfurt 1974,127-170.

⁵⁴ Vgl. unten S. 238-241.

⁵⁵ Vgl. R.Murray, The Cosmic Covenant. Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation, London 1992,127-129.

⁵⁶ Zum motivgeschichtlichen Hintergrund vgl. unten, V.4.; ferner D.Husser, Die Versuchung Jesu und ihr jüdischer Hintergrund: Judaica 45,1989,110-128.

Evangelium.« Mit der Darstellung eines beispielhaften Tages vollmächtigen Wirkens Jesu in Kafarnaum wird »sogleich« (vgl. 1,21.23.28.29.30) und »überall« (vgl. 1,28) sichtbar, was die Verwirklichung dieses Programms bedeutet. Die erste programmatische Handlung Jesu in der Öffentlichkeit der Synagoge von Kafarnaum ist ein Exorzismus (Mk 1,23-28). Das Publikum reagiert darauf mit einem Chorschluß, der die Bedeutung des Vorgangs adäquat⁵⁷ erfaßt: »Auch den unreinen Geistern gebietet er, und sie unterwerfen sich ihm« (V.27c). Der einzelne Exorzismus wird in dieser Formulierung nicht nur generalisiert, sondern die Vertreibung des Dämons durch den Exorzisten wird in einem konstruktiven Sinn als Unterwerfung der Dämonen unter die Vollmacht Jesu verstanden. Das Wunder wird also vom Publikum so interpretiert, wie es dem Programm der Verkündigung Jesu (V.15) entspricht, als Zeichen des Anbruchs der Gottesherrschaft. Sie ist wirklich nahegekommen, und das Publikum hat dies erkannt. Die Heilung der fieberkranken Schwiegermutter des Petrus in der zweiten Episode zeigt, daß damit der Friede der Schöpfung in der Menschenwelt Raum gewinnt. Die geheilte Frau steht auf und »dient« ihnen. Ihre Befreiung von der Krankheit ist nicht nur die Rehabilitierung zur Wahrnehmung der traditionellen Rolle einer Frau. Mit dem Stichwort »dienen« stellt der Erzähler eine Verbindung her zu Mk 1,13, dem »Dienen« der Engel in der Wüste. Die Unterordnung der Dämonen und die Wiederherstellung der Kranken sind also die Aspekte, unter denen die Befreiung der Schöpfung durch Gottes Herrschaft dargestellt wird. Der Tag in Kafarnaum endet mit einem Summarium, das die beiden Einzelepisoden entsprechend

⁵⁷ Daß die Antwort des Publikums auf den Exorzismus adäquat ist, wird erzählerisch daran deutlich, daß der Chorschluß Mk 1,27 in wesentlichen Punkten mit dem Erzählerkommentar in V.22b übereinstimmt. Der Erzähler erklärt die Wirkung der *Lehre* Jesu mit der *Vollmacht* Jesu, die diese Lehre von der der Schriftgelehrten unterscheidet. Denselben Zusammenhang stellt das Publikum heraus, nachdem die Vollmacht Jesu in einem Exorzismus sichtbar geworden ist: »... eine neue *Lehre* in *Vollmacht*«.

verallgemeinert (1,32-34). Was kann darüber hinaus überhaupt noch erzählt werden, wenn das erwartete Ende bereits als der gute Anfang erscheint?

Das Markusevangelium endet nicht in einer Schöpfungsfriedens-Idylle. Was als Sieg des vollmächtigen Gottessohnes über die Mächte des Chaos beginnt, endet mit dem Tod des als König verschmähten und verhöhnten Jesus von Nazaret am Kreuz. Die Darstellung des Todes Jesu (Mk 15,33-39) entspricht kontrastiv der schöpfungstheologischen Konzeption des Anfangs des Markusevangeliums. Die Todeszeit Jesu wird als Zeit der Herrschaft des Chaos dargestellt, in der wie am Anfang der Welt Finsternis die Erde bedeckt (vgl. V.33), und als Zeit der Gottesferne (vgl. V.34), in der der Gerechte dem Tod ohne Gottes Beistand überantwortet ist. Beim Tod Jesu zerreißt der Vorhang des Tempels, der eine Darstellung der Schöpfung⁵⁸ zeigte, von »oben bis unten entzwei«. Das Chaos scheint den Sieg davonzutragen. Aber gerade in dieser äußersten Stunde des Triumphs der Todesgewalt eröffnet der Erzähler für den Leser eine Perspektive, die diesem Geschehen einen Sinn abringen kann.⁵⁹ Denn dies ist zugleich die Stunde der Erkenntnis, in der der sterbende Jesus durch den Kommandanten des römischen Hinrichtungskommandos als der Sohn Gottes identifiziert wird. Während Jesus den Geist aushaucht (V.37), öffnet (»spaltet«) sich der Vorhang des Tempels (V.38). Indem der Hauptmann sieht, »daß [Jesus] so den Geist aushauchte« (V.39 unter Wiederholung des Ausdrucks von V.37), und Jesus vor dem sich öffnenden Tempel als Gottes Sohn erkennt und bezeichnet, wird für den Leser zugleich der Blick frei auf den Tempel als Haus des Gebetes für die Völker. So hatte es Jesus »gelehrt« (vgl.

⁵⁸ Flavius Josephus, Der jüdische Krieg V.5,4.

⁵⁹ Vgl. zum ganzen Vorstellungszusammenhang R.Feldmeier, Der Gekreuzigte im »Gnadenstuhl«. Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37-39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft, in: M.Philonenko (Hrsg.), Le Trône de Dieu (WUNT 69), Tübingen 1993,213-232.

Mk 11,17a), wie es kanonisch bei Jesaja (56,7) »geschrieben steht« (Mk 11,17b).

Das Markusevangelium ist gegen Ende des Jüdischen Krieges entstanden. Es verbindet in der Darstellung der Passion Jesu die Erfahrung der Zerstörung der Stadt Jerusalem und des Tempels mit der Erinnerung des gewaltsamen Todes Jesu.⁶⁰ Dabei geht es in erster Linie nicht um Schuldzuweisungen an Dritte. Den Tod Jesu und die Zerstörung Jerusalems sieht das Markusevangelium unter dem Aspekt der eigenen Betroffenheit durch die Gewalt des Todes in der äußersten, nach damaligem Verständnis letzten, endzeitlichen »Drangsal« (θλίψις), der »Versuchung« (πειρασμός), der außer dem Gottessohn selbst (vgl. Mk 1,13) niemand standhält, aus der nur Gott rettet. Auf diesem Hintergrund wird die Geschichte des Jesus von Nazaret im Markusevangelium neu erinnert. Sie endet mit seiner Rettung aus dem Tod, die aber als solche nicht erzählt wird, sondern als Botschaft durch einen weißgekleideten Boten am Ort des Todes verkündet wird (Mk 16,6). Der gute Anfang der Befreiung der Schöpfung in der Exposition des Buches zeigt dem Leser die ganze Tragweite seines österlichen Glaubens. Die Auferweckung Jesu aus dem Tod wird auf dem Hintergrund der Katastrophe des Jüdischen Krieges erst recht zum Wahrzeichen der universalen Befreiung der Schöpfung. Das Markusevangelium entwirft keine utopische Idylle, sondern zeigt seinem Leser den Weg der Nachfolge des Gekreuzigten als die Anleitung zu einem Leben mitten im Milieu der Todesgewalt in der immer noch unbefreiten Schöpfung Gottes.

Die Rahmenkonzeption des Markusevangeliums erweist sich damit als ein schöpfungstheologisch geprägter Entwurf. In der Darstellung des Todes Jesu und des Osterereignisses hat insbesondere das Matthäusevangelium die schöpfungstheologischen

⁶⁰ Dieser Zusammenhang wird in der Forschung viel zu wenig beachtet. Vgl. aber G.Lloyd, *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels* (NT S.23), Leiden 1970.

Elemente des Markusevangeliums aufgenommen und weiterentwickelt: In dem Augenblick, als der Vorhang des Tempels von oben nach unten zerreißt, erbebt in der matthäischen Darstellung die Erde, die Gräber öffnen sich zur Auferweckung der Heiligen (Mt 27,51 f). Die Herrschaft der Todesmacht ist gebrochen. Die Unterwelt muß ihre Toten freilassen. Hier wird der Hauptmann mit der Wachmannschaft unter dem Kreuz, der Jesus als Sohn Gottes anerkennen muß, als Repräsentant der Herrschaft gesehen, die auf der menschlichen Ebene die Todesgewalt über die Schöpfung ausübt. Besonders deutlich wird dieser Aspekt in den Ostererzählungen des Matthäusevangeliums akzentuiert. Der Engel, der das Erdbeben durch das Öffnen des Grabes Jesu (Mt 28,2) auslöst, bringt das um die sichere Verwahrung des getöteten Jesus besorgte System (vgl. 27,65) ins Wanken. Er stürzt die Wächter am Grab in den Todesschrecken (vgl. 28,4), während er selbst, auf dem weggewälzten Stein des Grabeingangs sitzend, in seiner leuchtenden Erscheinung den Anbruch der Herrschaft der Himmel repräsentiert. Alle Gewalt im Himmel und auf Erden ist jetzt dem Auferstandenen gegeben. Sein messianisches Regiment vollzieht sich universal in der Unterweisung der Völker in der von diesem messianischen Lehrer ausgelegten Tora⁶¹ bis zum Ende der Welt (vgl. 28,18 f).

⁶¹ Vgl. IV.2.6.

II. Personifikationen des schöpferischen Anfangs

1. Frau Weisheit als schöpferische Lebenskraft Gottes (Spr 8)

Ab dem 4.Jh. v.Chr. wird »der Anfang«, den JHWH schöpferisch setzt und der den Kosmos durchwaltet, gestalthaft verdichtet. Es ist zunächst die personifizierte Frau Weisheit (*ḥokmā*) und dann die mit ihr identifizierte Tora, die als JHWHs schöpferische Kraft vor der Schöpfung Gestalt annimmt, JHWH zum und beim Schöpferhandeln inspiriert und schließlich auf die Erde herabsteigt, um auch die Menschen weisheitlich-schöpferisch zu inspirieren - zu einem schöpfungsgemäßen Leben. Als schöpfungstheologisches Gesamtkonzept wird die personifizierte Frau Weisheit erstmals in jener Redaktion des Sprüchebuchs erkennbar, die Spr 1-9 und Spr 31,10-31 als theologischen Rahmen um das Buch gelegt hat. Die Aussagen über Frau Weisheit in Spr 1-9 und das Gedicht über die weise Frau in Spr 31,10-31 sind dabei interpretatorisch aufeinander zu beziehen: Die weise Frau von Spr 31 ist eine paradigmatische Konkretion weisheitsgemäßen, d.h. schöpfungsgemäßen Lebens, zu dem Spr 1-9 aufruft.⁶²

⁶² Zu den Bezügen zwischen Spr 1-9 und Spr 31 vgl. L.Schwiehorst-Schönberger, Das Buch der Sprichwörter, in: E.Zenger, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart²1996,257f. Zur Interpretation dieser Bezüge vgl. vor allem C.V.Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Sheffield 1985, sowie S.Schroer, Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: M.-Th.Wacker - E.Zenger (Hrsg.), *Der eine Gott und die Göttin* (QD 135), Freiburg 1991,156-169.

1.1 Kontext und Aufbau von Spr 8,1-36

Innerhalb des ersten Teils des Sprüchebuchs (Spr 1-9)⁶³ nimmt Spr 8,1-36 zusammen mit Spr 1,20-33 insofern eine herausragende Stellung ein, als beide Texte Ich-Reden der personifizierten (Frau) Weisheit bieten. Beide Reden werden in ähnlicher Szenerie gehalten:

Die Weisheit ruft laut auf der Straße,
auf den freien Plätzen erhebt sie die Stimme,
hoch über lärmefüllten Plätzen ruft sie,
am Eingang der Stadttore spricht sie ihre Worte (Spr 1,20f).
Siehe, die Weisheit ruft,
und die Einsichtigkeit erhebt ihre Stimme,
oben auf den Höhen am Wege,
wo die Pfade sich kreuzen, hat sie sich hingestellt,
bei den Toren am Ausgang der Stadt,
am Eingang der Pforten ruft sie laut (Spr 8,1-3).

Die göttliche Weisheit hält ihre Reden in der säkularen, politischen Öffentlichkeit. Das Stadttor und der Platz davor sind der Versammlungsort der Stadt. Hier tagt das Gericht. Hier werden wichtige politische Entscheidungen bekanntgegeben. Hier halten auch die Propheten ihre spektakulären Reden. Hier tritt Frau Weisheit auf und verkündet ihre Lehre, die *allen* gilt. In Spr 1,22-33 hält die Weisheit eine Gerichts- und Umkehrpredigt an die Einfältigen und Starrköpfigen, die in der Zusage gipfelt:

Wer auf mich hört, wird sicher wohnen,
er kann ruhig vor dem Schrecken des Unheils sein (Spr 1,33).

In Spr 8,4-36 hält Frau Weisheit eine breit angelegte *vierteilige Lehrrede*⁶⁴.

⁶³ Zu Spr 1-9 vgl. nun G.Baumann, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (FAT 16), Tübingen 1996.

⁶⁴ Vgl. G.Baumann, Die Weisheitsgestalt (s. Anm. 63) 66-172.

Der *erste Teil 8,4-11* ist ein entfalteter Lehreröffnungsruf, mit der die Weisheit ihren Adressatenkreis, die Männer Israels und die Menschenkinder, sucht:

Euch, Männer, rufe ich,
und meine Stimme richte ich an (alle) Menschenkinder (8,4).

Im *zweiten Teil 8,12-21*, dessen Neueinsatz mit betontem Personalpronomen »Ich, ja ich ...« markiert wird, präsentiert sich die Weisheit als Lebenskunst, Lebensglück und Gerechtigkeit (bzw. Heil) wirkende Kraft, die sich allen darbietet:

Ich liebe alle, die mich lieben,
und die mich leidenschaftlich suchen, werden mich finden ...
Auf dem Weg der Gerechtigkeit gehe ich,
auf den Pfaden des Rechts,
um denen, die mich lieben, Gaben zu verleihen,
und ihre Schatzhäuser fülle ich (8,20f).

Den Neueinsatz des *dritten Teils 8,22-31* markiert das pointiert an den Anfang gestellte Tetragramm. Dieser Teil hebt sich von den vorangehenden Teilen 8,4-11.12-21 dadurch ab, daß er nicht adressatenbezogen, paränetisch redet. In ihm redet die Weisheit über sich selbst als schöpferische Kraft bei der Schöpfung und in ihr. Hier präsentiert sich die Weisheit als Gestalt gewordener »Anfang« der Schöpfung, als Anfang des Weges JHWHs zur und mit der Schöpfung. Das erste und das letzte Wort dieses Teils signalisieren die zwei Größen, zwischen denen die personifizierte Weisheit vermittelt: JHWH (8,22) und die Menschenkinder (8,31). Der Teil läßt sich in vier Abschnitte gliedern, die eine chiastische Komposition bilden⁶⁵:

⁶⁵ Vgl. zu dieser Struktur M.Bauks - G.Baumann, »Im Anfang war ...« Gen 1,1ff und Prov 8,22-31 im Vergleich: BN 71,1994,24-52.

A	<p>22 <i>JHWH</i> schuf mich als Anfang seines Weges, ¹ als das früheste seiner Werke von jeher.</p> <p>23 Vor der Weltzeit wurde ich geformt, vor dem Anfang, vor den frühesten Zeiten der Erde.</p>
B	<p>24 Als es die Urfluten noch nicht gab, wurde ich geboren, als es noch nicht die Quellen gab, von Wassern schwer.</p> <p>25 Bevor die Berge eingesenkt wurden, vor den Hügeln wurde ich geboren.</p> <p>26 Als er noch nicht gemacht hatte Erde und Fluren und die ersten Staubschichten des Erdkreises.</p>
B'	<p>27 Als er festsetzte den Himmel, da war ich dabei, als er absteckte den (Erd-)Kreis über der Urflut,</p> <p>28 als er stark machte die Wolken oben, als kräftig waren die Quellen der Urflut,</p> <p>29 als er setzte dem Meer seine Grenze, damit die Wasser seinen Befehl nicht überträten, als er feststeckte die Grundfesten der Erde,</p> <p>30 da war ich dabei, bei ihm, dem Werkmeister (oder: als Schoßkind).⁶⁶</p>
A'	<p>Ich war dabei als (sein) Entzücken Tag für Tag, scherzend vor ihm zu aller Zeit,</p> <p>31 scherzend auf dem Erdkreis seiner Erde, und mein Entzücken (war/ist) bei den <i>Menschenkindern</i>.</p>

Während die beiden inneren Abschnitte die Beziehung der Weisheit zur »Welt-vor-der-Schöpfung« (B) bzw. zum Vorgang der Schöpfung (B') erläutern, wird in den beiden äußeren Ab-

⁶⁶ Zur Diskussion über das hier vorliegende Übersetzungsproblem vgl. G. Baumann, Die Weisheitsgestalt (s. Anm. 63) 131-138. Eine detaillierte Diskussion bietet bereits U. Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Fribourg - Göttingen 1983, 517-522; ich halte seine Entscheidung für »Werkmeister« für plausibler.

schnitten das Verhältnis der Weisheit zu JHWH vor der Schöpfung (A) bzw. zu JHWH, zur Welt und zu den Menschen (A') beschrieben.

Die vier Abschnitte haben jeweils ihr eigenes sprachliches und theologisches Profil:

1. Im ersten Abschnitt (A: V.22f) bezeichnet die Weisheit sich selbst als Ur-Äußerung des Lebens JHWHs selbst. Einerseits ist sie von JHWH geschaffen, aber andererseits ist sie nicht einfach wie eines der anderen Schöpfungswerke. Sie ist geformt »vor der Weltzeit« und »von jeher«, d.h. sie hat göttliche Eigenschaften, wie sie Psalm 93 dem König-Sein JHWHs zuschreibt (s.o.). Sie ist »der Anfang des Weges JHWHs« im Hinblick auf die Schöpfung; mit ihrer Erschaffung beginnt JHWHs Schöpfer-Existenz. Sie ist »der Anfang vor dem Anfang« und als solcher die Extrapolation der schöpferischen Potenz JHWHs selbst.

2. Der zweite Abschnitt (B: V.24-26) bestimmt die Vorgeschöpflichkeit der Weisheit in ihrem Verhältnis zur »Welt-vor-der-Schöpfung«, die in dem bereits charakterisierten »Noch-nicht-Stil« beschrieben wird. Dabei steht im Hintergrund ein dreigliedriges Weltgebäude (V.24: Unterwelt/Ur-Ozean; V.25: Berge als Träger des Himmels und als Fundamente/Säulen der Erde; V.26: die Erdscheibe mit ihren beiden Bereichen des bebauten und unbebauten Landes), gegenüber dessen Noch-nicht-Sein die Weisheit ihre eigene Geburt verkündet. Gegenüber dem Weltgebäude ist die Weisheit präexistent. Im Blick auf JHWH ist sie sein Kind, das er geboren hat. Zwar gebraucht der Text nur passive Formulierungen (»wurde ich geboren«), doch kommt vom Zusammenhang her nur JHWH selbst für das Gebären in Frage. Da dieser und der nächste Abschnitt für die eigentlichen Schöpfungswerke Verben aus dem Tätigkeitsfeld der Bautechnik (mit teilweise juristischen Konnotationen, s.u.) verwenden, wird durch die für die Weisheit verwendete Geburtsmetaphorik deren Sonderstellung betont: Sie ist die schöpferische Seite JHWHs selbst.

3. Der dritte Abschnitt (B': V.27-30a) beschreibt den Vorgang der Weltschöpfung. Während der zweite Abschnitt die Blickrichtung »von unten - nach oben - zur Mitte« hatte, setzt der dritte Abschnitt zweimal oben an und lenkt die Blickrichtung jeweils nach unten, ehe er auf der Erdscheibe zur Ruhe kommt. »Dabei werden jeweils zwei ›Weltebenen‹ miteinander verbunden: Der Himmel (27a) wird mit der unteren Abgrenzung des menschlichen Lebensraumes (27b) verbunden. Die Wolken droben (28a), d.h. die Grenze zwischen menschlicher und himmlischer Sphäre, werden im Text in Verbindung mit der äußersten Tiefe, den Quellen der Urflut (28b), genannt. Danach werden die für die Erde gefährlichen Wasserfluten vom menschlichen Lebensraum abgegrenzt (29a.b). Zum Schluß wird diesem Raum das Fundament gegeben und werden seine Grundfesten festgesteckt (29c).«⁶⁷ Die Schöpfung wird hier also als »Vorgang der Abgrenzung der Lebensräume bei gleichzeitiger Verbindung miteinander«⁶⁸ beschrieben. Doch ist dies nicht die Hauptaussage. Diese steht in der ersten und letzten Zeile des Abschnitts, wo die Weisheit verkündet, daß sie beim Vorgang der Schöpfung dabei war - und zwar beim Schöpfer selbst. Wo immer er am Werk war, im Himmel oder in der Unterwelt, an den Rändern der Erdscheibe und bei ihrer Fundamentierung, da war sie »bei bzw. neben ihm«.

4. Der vierte Abschnitt (A': V.30b-31), der durch seine kunstvolle chiasmische Struktur (Entzücken - scherzend - scherzend - Entzücken) als Klimax dieses Teils herausgehoben wird, präzisiert die Art und Weise der Anwesenheit der Weisheit bei bzw. in der Schöpfung. Daß der 4. Abschnitt das im 3. Abschnitt nicht näher erläuterte Dabei-Sein der Weisheit verkünden will, wird durch die Stichwortaufnahme »ich war dabei« (V.30a und V.30b) angezeigt. In Aufnahme ägyptischer und syrischer Bild-

⁶⁷ M.Bauks - G.Baumann, »Im Anfang ...« (s. Anm. 65) 41.

⁶⁸ M.Bauks - G.Baumann, ebda. 41f.

und Mythenkonstellationen⁶⁹ wird die Gegenwart der Weisheit als Lachen, Scherzen und Tanzen einer lebenslustigen jungen Frau gekennzeichnet, die den Schöpfergott ergötzt, inspiriert und erotisiert, so daß sein Werk zu einem wahren Kunstwerk gerät. Diese lebensfrohe, wunderschöne Frau Weisheit ist gewissermaßen die gestalthafte Schöpfungs-idee, die JHWH aus Faszination zum Schöpfer werden läßt - mit dem Ziel, ihre Gestalt im Kunstwerk des Kosmos abzubilden. Deshalb ist es nur konsequent, wenn der Abschnitt dann mit der geradezu paradoxen Feststellung schließt, daß Frau Weisheit nunmehr, nachdem die Welt geschaffen ist, ihr verzauberndes Spiel bei und mit den Menschenkindern weiterspielen will, damit diese durch sie und mit ihr das Geheimnis der Schöpfung lernen und so schöpfungsgemäß leben können. Das jedenfalls ist die Folgerung, die der abschließende vierte Teil der Lehrrede zieht.

Im vierten Teil 8,32-36 mischt die Weisheit adressatenbezogene Höraufrufe und die für Lebenslehren typischen begründeten Seligpreisungen:

- | | |
|----|---|
| 32 | Und nun, Söhne, hört auf mich,
und selig sind, die auf meine Wege achten. |
| 33 | Hört auf die Mahnung, damit ihr weise werdet,
und laßt sie nicht unbeachtet. |
| 34 | Selig der Mensch, der auf mich hört,
um zu warten an meinen Türen Tag für Tag,
um zu wachen an den Pfosten meiner Eingänge, |
| 35 | denn wer mich findet, hat Leben gefunden,
und er hat Wohlgefallen erlangt von JHWH, |
| 36 | doch wer mich verfehlt, übt Gewalt gegen sein Leben,
alle, die mich hassen, lieben den Tod. |

⁶⁹ Vgl. O.Keel, Die Weisheit spricht vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung der *m'sahūqūt* in Spr 8,30f, Fribourg - Göttingen 1974; U.Winter, Frau und Göttin (s. Anm. 66) 522f.

Weil die Weisheit bei der Schöpfung dabei war und den Schöpfer inspiriert hat, weiß sie um das Geheimnis der Schöpfung. Wer die Schöpfung verstehen will, kann es bei ihr lernen. Wer bei ihr die schöpfungsgemäße Lebenskunst lernen will, muß die Augen und das Herz offenhalten, um ihrer ansichtig zu werden und um durch das Zusammentreffen mit ihr verwandelt zu werden - wie ein Liebender, der vor dem Haus seiner Geliebten unablässig wartet und wacht, um die Geliebte zu sehen und sie nicht zu verfehlen, wenn sie aus ihrem Haus kommt.

Weil die Weisheit, wie der vorangehende Teil 8,22-31 entfaltet hat, die schöpferische Lebenskraft Gottes ist, ist die Begegnung mit ihr eine Begegnung mit dem Leben selbst. Durch einen Stichwortbezug von 8,32 (selig sind, die auf *meine Wege* achten) nach 8,22 (JHWH schuf mich als Anfang *seines Weges*) wird sogar betont: Wer der Weisheit begegnet, begegnet JHWH selbst; wer ihre Wege geht, stößt dabei auf den Schöpfergott als Weggenossen.

1.2 Weisheitssuche als schöpfungsgemäße Lebenskunst

Man kann Spr 8,22-31 als poetische Variation zu Gen 1 lesen. Beide Texte arbeiten mit dem Kontrast zwischen »Welt-vor-der-Schöpfung« und »Schaffung der Welt durch trennendes und ordnendes Handeln des Schöpfergottes«. Beide Texte gebrauchen technische Metaphorik. Der Schöpfergott konstruiert den Kosmos, wie man ein Haus konstruiert. Freilich verwendet Spr 8,27-29 auch Verben, die sonst überwiegend im Zusammenhang des Rechtshandelns JHWHs vorkommen (festsetzen, abstecken, setzen), wodurch das Schöpferhandeln zugleich als Setzen einer Welt- und Lebensordnung gekennzeichnet wird. In beiden Texten spielt eine schöpferische Potenz JHWHs, die eine gewisse Eigenständigkeit hat, eine Rolle. In Gen 1,2 ist es die *rū^ah* Gottes, d.h. seine mütterlich-schöpferische Lebenskraft. In Spr 8,22-31 ist es die Gestalt gewordene *hokmā*, die als Schöpfungs-

idee den Schöpfergott leitet und im Haus der geschaffenen Welt verborgen gegenwärtig ist - und gesucht werden will. Zugleich ist die schöne, lebenslustige Frau Weisheit von Spr 8 ein poetisch-mythischer Kommentar zu Gen 1,31: »Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe: es war sehr gut«, d.h. schön und lebensförderlich. Spr 8 expliziert diesen Satz mit der Personifizierung der Weisheit als der tanzenden und scherzenden jungen Frau, die aus dem Werkmeister einen Künstler macht, der in einer Art Schöpfungsrausch die Welt als Lebenshaus gestaltet.

Beachtet man den Kontext Spr 1-9, in dem Spr 8,22-31 steht, wird das gegenüber Gen 1 andere Profil dieser weisheitlichen Schöpfungstheologie sichtbar. Wie Gen 1 will auch Spr 1-9 Sinn- und Lebensorientierung in einer tiefen Identitätskrise stiften. Während Gen 1 Teil eines systematisch-theologischen Konzeptes ist, entwirft Spr 8,22-31 im Kontext von Spr 1-9 ihre »Schöpfungstheologie als Fundierung eines ethisch-religiösen Konzeptes, in dem die Weisheitsgestalt eine zentrale Stellung einnimmt. Um dies zu erreichen, wird das Weltbild in polarer Weise ausgestaltet. Die göttliche Weisheit ist der fremden bzw. törichten Frau des Unterweltbereiches gegenübergestellt. Beide weibliche Gestalten wirken im menschlichen Bereich und versuchen, die Menschen zur Nachfolge zu bewegen. Dabei bezieht die Weisheitsgestalt ihren Autoritätsanspruch aus ihrer vorweltlichen Herkunft, die in Prv 8,22-31 entfaltet ist. Die Verbindung ihres Nachfolgeanspruches mit der Wirklichkeit der Menschen wird - im Unterschied zu Gen 1 - in sehr direkter Weise gezogen: Sie ist beim göttlichen Schöpfungsakt dabeigewesen, der unter Zuhilfenahme von Termini der Rechtssprache geschildert wird. Daher ist sie Kennerin des Rechten in der Welt und ist in der Lage, ihre Anhängerinnen und Anhänger auf dem richtigen Weg durch das Leben zu geleiten ... Die Weisheit ist Kriterium

des rechten Lebens; und zwar ... als Orientierungshilfe und gleichermaßen als Inhalt, als Lebenslehre.«⁷⁰

Wer *diese* Weisheit als Anleitung zu schöpfungsgemäßer Lebenskunst sucht, kann sich dabei vom Buch der Sprüche Salomos führen lassen - das ist der Anspruch dieses schöpfungstheologischen Konzepts.

1.3 Die Tora als Bauplan der Schöpfung

Ungefähr 200 Jahre nach der Entstehung von Spr 8 wird die hier angelegte Schöpfungstheologie bedeutsam fortgeschrieben im Buch Jesus Sirach. Vor allem Sir 24 kann man als weiterführende Neufassung von Spr 8 lesen. Wie in Spr 8,1-3 wird zunächst in Sir 24,1-2 die Szenerie für die öffentliche Rede aufgebaut, die die personifizierte Weisheit in 24,3-22 hält. In dieser im Ich-Stil gestalteten Rede beschreibt die Weisheit (analog Spr 8) ihren Ursprung aus Gott »am Anfang« (24,3f), ihre universale Präsenz bei/in der Schöpfung (24,5f) und schließlich ihr Hinabsteigen zum Zion (24,7-12) sowie ihr schöpferisches, fruchtbares Wirken vom Zion aus (24,13-17). Wie in Spr 8 schließt die Weisheit auch in Sir 24,19-22 ihre Rede mit einer Einladung, das in ihr gegenwärtige Leben wahr- und anzunehmen:

- 19 Kommt zu mir, die ihr mich begehrt,
 und sättigt euch an meinen Früchten. ...
- 22 Wer auf mich hört, wird nicht zuschanden,
 und die sich um mich mühen, werden nicht sündigen.

Bleibt dieser erste Teil von Sir 24 noch auf der Aussageebene von Spr 8 (wenngleich der Ursprung der Weisheit nicht mehr mit der Metaphorik der Geburt dargestellt wird und die Weisheit auch nicht mehr als junge, spielende Frau agiert), so bringt der

⁷⁰ M.Bauks - G.Baumann, »Im Anfang ...« (s. Anm. 65) 51f.

zweite Teil von Sir 24 gegenüber Spr 8 deutlich neue Akzente: Sir 24,23-34 identifiziert die Weisheit mit *dem Buch der Tora* und präzisiert die Weisheitssuche als *Studium der Tora*. Die Tora Israels, die »aus dem Mund des Höchsten hervorging« (24,3) und die er so »vor der Weltzeit, am Anfang, erschuf« (24,9), ist das Planbuch, das JHWH bei der Schöpfung leitete. Wer die Tora versteht, versteht die Welt. Deshalb trägt die richtige Auslegung der Tora zum Bestand der Schöpfung bei. Toragemäßes Leben ist deshalb schöpfungsgemäßes Leben.

Diese in Spr 8 und in Sir 24 grundlegende Vorstellung, wonach die Weisheit »der Anfang« der Schöpfung ist (Spr 8,22; Sir 24,9), führte dann zu einer Relecture von Gen 1,1. Diesen drei Textstellen ist gemeinsam, daß sie bei ihrer Schöpfungstheologie das Wort »Anfang« (*re³šit*) gebrauchen. Liest man die Angabe Gen 1,1 *b^ere³šit* nicht in zeitlichem Sinn »im/am Anfang«, sondern versteht die Präposition *b^e* im Sinne von »durch, mit«, läßt sich zu Spr 8,22 und Sir 24,9 eine subtile Anspielung herstellen: »Mittels des Anfangs = mittels der Weisheit bzw. der Tora schuf Gott Himmel und Erde«. So paraphrasieren in der Tat der Targum Neofiti und der sogenannte Fragmententargum den ersten Satz von Gen 1.

Daß die Tora der Bauplan der Schöpfung war und ist, wird dann zu einer zentralen Auffassung der rabbinischen Theologie. Klassischer Beleg dafür ist der Midrasch Genesis Rabba, wo es heißt:

Die Tora spricht: Ich war das Werkzeug Gottes. Gewöhnlich wenn ein König von Fleisch und Blut einen Palast baut, so baut er ihn nicht nach eigener Einsicht, sondern nach Einsicht eines Baumeisters, und auch dieser baut nicht nach seinem Gutdünken, sondern er hat Pergamente und Tafeln, worauf die Einteilung der Zimmer und Gemächer verzeichnet ist. Ebenso sah Gott in die Tora und erschuf die Welt. Und die Tora spricht: Mit *re³šit* (*b^ere³šit*), worunter nichts anderes als die Tora zu verstehen ist, erschuf Gott die Welt (wie aus Spr 8,22 erkennbar ist).

2. *Der Logos als Offenbarer der schöpferischen Herrlichkeit Gottes (Johannesevangelium)*

Der Anfang des Johannesevangeliums ist wohl die eindrucksvollste Bucheröffnung im Neuen Testament. Der Autor beginnt mit einem Prolog, dessen lyrische Kraft auf das gesamte Buch ausstrahlt. Konsens der Forschung ist, daß hier ein vorgegebener Hymnus verarbeitet worden ist. Konsens ist auch, daß dieser Hymnus in Joh 1,1-18 nicht in seiner ursprünglichen Gestalt vorliegt, sondern um nichtlyrische Elemente erweitert ist. Umstritten ist die Frage nach seinem ursprünglichen Wortlaut, aber auch die Frage nach der Funktion dieses Hymnus als Bucheröffnung. Die zweite Frage ist die wesentlichere. Der schöpfungstheologische Einsatz des Hymnus ist ein Vorzeichen, welches für das Gesamtverständnis des Johannesevangeliums in seiner kanonischen Endgestalt grundlegende Bedeutung hat. Entsprechend geht es im folgenden nicht um die Rekonstruktion des vorjohanneischen Hymnus,⁷¹ sondern um dessen Struktur und Bedeutung im Zusammenhang des kanonischen Johannesevangeliums.

2.1 *»Von seiner Fülle haben wir alle empfangen«. Der Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1-18)*

- 1a Im Anfang war der Logos,
- b und der Logos war bei Gott,
- c und Gott war der Logos.

⁷¹ Dazu vgl. H.Merklein, *Geschöpf und Kind. Zur Theologie der hymnischen Vorlage des Johannesprologs*, in: R.Kampling - T.Söding, *Ekklesiologie des NT (FS-K.Kertelge)*, Freiburg 1996,161-183; O.Hofius, *Struktur und Gedanke des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18*: ZNW 78,1987,1-25; M.Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs, zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh (NTA NF 20)*, Münster 1988; ders., *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog (SBS 106)*, Stuttgart 1983.

- 2 **Dieser war im Anfang bei Gott.**
- 3a Alles ist durch ihn geworden,
b und ohne ihn geworden
c ist nichts, was geworden ist.
- 4a In ihm war das Leben,
b und das Leben war das Licht der Menschen.
- 5a Und das Licht leuchtet in der Finsternis,
b und die Finsternis hat es nicht ergriffen.
- 6a *Auftrat ein Mensch,*
b *gesandt von Gott,*
c *sein Name Johannes.*
- 7a *Dieser kam zum Zeugnis,*
b *damit er bezeuge das Licht,*
c *damit alle glaubten durch ihn.*
- 8a **Dieser war nicht das Licht,**
b **sondern daß er bezeuge das Licht.**
- 9a Es war das wahre Licht,
b das erleuchtet jeden Menschen,
kommend in die Welt.
- 10a In der Welt war er,
b und die Welt ist durch ihn geworden,
c und die Welt erkannte ihn nicht.
- 11a In sein Eigentum kam er,
b und die Seinen nahmen ihn nicht auf.
- 12a Die ihn aber aufnahmen,
b ihnen gab er Vollmacht,
c Kinder Gottes zu werden,
d die an seinen Namen glauben,
- 13a die nicht aus Blut
b und nicht aus Fleischeswillen
c und nicht aus Manneswillen,
d sondern aus Gott gezeugt sind.
- 14a Und der Logos wurde Fleisch,
b und er wohnte unter uns,

- c und wir sahen seine Herrlichkeit,
- d Herrlichkeit als des Einziggeborenen vom Vater
- e voll Gnade und Wahrheit.

- 15a *Johannes bezeugt ihn,*
- b *und er hat gerufen sagend:*
- c *»Dieser war, über den ich sagte:*
- d *Der nach mir kommt,*
- e *ist vor mir geworden,*
- f *weil er eher als ich war.«*

- 16a Denn aus seiner Fülle
- b haben wir alle empfangen
- c Gnade über Gnade.

- 17a Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben,
- b die Gnade und die Wahrheit wurde durch Jesus Christus.

- 18a Gott hat niemals jemand gesehen.
- b Der einziggeborene Gott,
- c der ist an der Brust des Vaters,
- d **dieser hat Kunde gebracht.**

Der Eindruck, daß hier ein lyrischer Text vorliegt, kommt durch bestimmte stilistische Mittel zustande. Es sind vor allem Wortwiederholungen (Reduplicatio / Anadiplosis), die einen bestimmten Rhythmus ergeben und dadurch den Text in lyrische Zeilen gliedern.

Der Text beginnt mit einem Trikolon (V.1). Strukturbestimmend in dieser Strophe ist die Verteilung des Wortes Logos nach dem Schema: ... a / a ... b / b ... a. Das Wort Logos wird mehrfach wiederholt (Reduplicatio / Anadiplosis) und bildet so eine Klimax (Gradatio); es steht betont am Ende, so daß die erste und dritte Zeile eine Inclusio bilden. Andere Strophen zeigen andere Varianten der Anadiplosis. V.3 zeigt eine sogenannte Conversio / Epipher durch Wiederholung einer Verbform von »werden« (Schema: ... a / ... a / ... a), V.4f bildet eine einfach fortschreitende Klimax (Schema: ... a / a ... b ... / b ... c / c ... d), V.10 eine sogenannte Repetitio / Anapher (Schema:

a ... / a ... / a ...). In V.11.12a wird eine Anapher mit einer Anadiplosis kombiniert (Schema: a ... / a ... b / b ...). In V.13 liegt die Stilfigur der Correctio (Schema: nicht - sondern) vor, wobei die dreifache Negation am Anfang der Zeilen a-c (Anapher) und die Anadiplosis in den Zeilen b-c die Strophe insgesamt als Klimax strukturieren. Besonders effektiv wird die Anadiplosis in V.14c.d eingesetzt.

Nach diesen Beobachtungen ist es naheliegend, in Joh 1,1-18 Elemente eines lyrischen Traditionsstücks zu vermuten. Hier wurde ein Logos-Gedicht verarbeitet. Daß es sich um einen vorgegebenen, hier benutzten, bearbeiteten, vielleicht nur teilweise wörtlich übernommenen und in den jetzigen Zusammenhang eingearbeiteten Text handelt, erkennt man vor allem an den Spannungen, die der Text des Prologs dort aufweist, wo die lyrischen Partien durch prosaische Erzählpassagen abgelöst werden. Diese Stellen sind in der Übersetzung des Prologs durch Kursivdruck gekennzeichnet (V.6f.15).

Die erste erzählende Passage (V.6f) greift zwar das Stichwort »Licht« aus der vorangehenden lyrischen Strophe auf und steht insofern nicht isoliert im jetzigen Zusammenhang. Andererseits aber nimmt erst V.9 das Lichtmotiv auf der Ebene lyrischen Sprechens wieder auf und führt es weiter (»das wahre Licht, das erleuchtet ...«). Ähnlich verhält es sich mit dem erzählenden V.15, der die Stichwortverbindungen zwischen den lyrischen V.14.16 (»voll Gnade« - »Fülle«, »Gnade um Gnade«) durchkreuzt. Die erzählenden Passagen wirken insofern wie nachträgliche Einschübe in den lyrischen Text. Sie führen die Figur des Täufers Johannes ein, der vor allem im anschließenden Kontext (ab 1,19) eine Rolle spielen wird. Besonders die erzählenden Passagen lassen den Text des Prologs uneinheitlich erscheinen.

Eine dritte Komponente mit besonderen sprachlichen Merkmalen stellen die in der Übersetzung durch Fettdruck hervorgehobenen Sätze dar. Ihr gemeinsames Merkmal ist, daß sie mit einem Demonstrativpronomen auf ein zuvor eingeführtes Nomen

zurückverweisen. Es handelt sich weder um lyrische noch um erzählende, sondern um besprechende Sätze, näherhin um identifizierende Aussagen. Diese durch anaphorische Demonstrativpronomina eingeführten Sätze finden sich sowohl in den lyrischen wie in den erzählenden Passagen. Sie sind also für die Konsistenz des gegebenen Textes von besonderer Bedeutung.

Diese identifizierenden Sätze bilden untereinander einen Verweiszusammenhang. In V.2 identifiziert der Autor den Logos als die Schlüsselfigur seines Textes und erklärt im abschließenden V.18d, worin die Bedeutung dieser Figur besteht. Dieser ist es, der von Gott Kunde gebracht hat. Damit wird der Sinn der gesamten nachfolgenden Darstellung der Geschichte Jesu unter diesen Aspekt gerückt. Diese positiven Identifikationen bilden eine *Inclusio*, die Anfang und Ende des Prologs zusammenhält. Eingeschlossen sind zwei weitere Identifikationen, die mit der Rolle des Täufers Johannes zu tun haben. Dieser wird identifiziert als ein von Gott Gesandter, dessen Auftrag es ist, Zeugnis zu geben für den Logos als Licht der Menschen (vgl. V.7 gegenüber V.4). Auffällig ist, daß in V.8 in Form einer *Correctio* zwischen seinem Auftrag als Zeuge und dem Inhalt seines Zeugnisses unterschieden wird. Dem entspricht V.15 mit der erzählenden Kurzdarstellung seines Auftretens als Zeuge. Der Täufer formuliert hier als Figur der erzählten Welt einen der positiv identifizierenden Sätze über den Logos. Damit präsentiert er sich selbst in Übereinstimmung mit seiner Rolle, die ihm der Autor mit dem identifizierenden V.8 zugewiesen hat. V.8 ist also nicht im Sinne einer Kritik am Täufer zu verstehen, sondern verweist von vornherein auf die spezifische Funktion des Täufers im Johannesevangelium.

Die identifizierenden Sätze sind der Schlüssel zum Verständnis des Prologs im ganzen und seines Verhältnisses zum folgenden Kontext des Evangeliums als Buch. Sie sind es vor allem, die die einheitliche Perspektive zeigen, die den Prolog als Ganztext beherrscht. Die Identifikationen werden formuliert und arrangiert von einem Autor, der sich hier, bevor er zu erzählen

beginnt (ab 1,19, und zwar erneut mit identifikatorischem Einsatz), mit seinem Leser über die Bedingungen der Möglichkeit seiner Erzählung verständigt. Er spricht hier, vor der Erzählung, als der Exponent einer Wir-Gruppe, die über ein besonderes Wissen verfügt, das sie dem uranfänglichen Logos verdankt, der als fleischgewordener von Gott Kunde gebracht hat. Der Prolog des Johannesevangeliums, Joh 1,1-18 in seiner Ganzheit, ist demnach als eine ätiologische Reflexion über das Wissen der Wir-Gruppe zu interpretieren, als deren Exponent sich der Autor einführt.⁷²

Der erste Sinnabschnitt (V.1f) stellt die göttliche Sphäre als den ursprünglichen Ort des Logos dar, und zwar mit drei Aussagen über den Logos. Er wird dem Ursprung schlechthin zugeordnet. Seine Existenzweise ist ein Verhältnis zu Gott. Er selbst ist von göttlicher Art. Der identifizierende V.2, der den ersten Sinnabschnitt abschließt, greift die ersten beiden Aussagen auf; denn sie enthalten die für die Qualität des Wissens der Wir-Gruppe grundlegenden Aspekte. Das Wissen, das der fleischgewordene Logos als Offenbarer erschließt (vgl. V.18), ist ursprüngliches Wissen schlechthin, das im ursprünglichen Verhältnis des Logos zu Gott gründet. Dieses Wissen ist göttlicher Art.

Der zweite Sinnabschnitt (V.3-8) enthält explizite Aussagen zum Thema Schöpfung. Er handelt von der Schöpfung als dem Raum menschlicher Erfahrung. Er umfaßt Aussagen, die in großer Spannung zueinander stehen. An den Anfang gestellt sind diejenigen, welche die Wirklichkeit als die eine durch den Logos gewordene Schöpfung betrachten. Alle Dinge sind durch den Logos geschaffen; eine Wirklichkeit außer der, welche

⁷² Die Erklärung der gedanklichen Ordnung des Prologs ergibt sich m.E. nicht aus der Idee einer *Christologie*, die den Weg des Logos als Schöpfer und Offenbarer beschreibt, also die Christologie als die Basis der logischen Ordnung aller Aussagen des Prologs auffaßt. Stören müßte dann vor allem, daß vom Kommen des Logos in die Welt (V.9c) vor der Inkarnationsaussage (V.14) die Rede ist.

durch den Logos geworden ist, gibt es nicht (vgl. V.3). Das Leben überhaupt verdankt sich dem schöpferischen Logos; es wird von den Menschen als Licht erfahren, das diesen Zusammenhang sichtbar macht (vgl. V.4). Die Wahrnehmung des Lebens als Licht ereignet sich aber auf dem kontrastiven Hintergrund von Finsternis, einer personifizierten Größe, die dem Licht als Prinzip der (verweigerten) Wahrnehmung (Rezeption) gegenübersteht. Indem die Finsternis das Licht nicht annimmt, behauptet sie sich dem Licht gegenüber als ein Gegenprinzip, erscheint sogar als der das Licht umgebende Raum (vgl. V.5). Die Finsternis wird damit nicht als das Chaos vor der Schöpfung betrachtet, aus dem die Schöpfung hervorgeht, sondern als eines von zwei im Gegensatz zueinander stehenden Prinzipien, als deren Verhältnis die Wirklichkeit sich darstellt, als Licht in Finsternis.

Auf das Wissen der Wir-Gruppe bezogen, betonen die vorgeordneten Aussagen der ersten beiden Verse dieses Abschnitts die prinzipielle Einheit der Wirklichkeit als Schöpfung und damit die prinzipielle Universalität von Erkenntnis als Wissen um diese eine Wirklichkeit. Diese Erkenntnis erscheint als ein »den Menschen« generell zugängliches Wissen um die Schöpfung, das mit dem »Leben« als »Licht« gegeben ist. Sobald also der Prolog in schöpfungstheologischem Zusammenhang überhaupt erstmals vom Menschen spricht, parallelisiert er »Leben« und »Licht«, einen Inbegriff von geschöpflicher Wirklichkeit und einen entsprechenden Inbegriff, der diese Wirklichkeit unter den Aspekt der Wahrnehmung bzw. der Erkenntnis⁷³ stellt. Kosmologie und Anthropologie, Wirklichkeit und Wissen bilden auf diese Weise im Prolog des Johannesevangeliums

⁷³ Licht ist eine Metapher, mit der die mit »sehen« eröffnete semantische Linie angelegt wird (vgl. zuerst V.14c), die sich durch das gesamte Johannesevangelium zieht. »Sehen« ist die Hauptmetapher für Offenbarung und Erkennen im Johannesevangelium, vgl. O.Schwankl, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg 1995,370-374; zu Joh 1,1-6 vgl. dort 84-96.

einen engen Zusammenhang, der zuerst prinzipiell monistisch und universal entworfen wird. Erst die Aussage von V.5 modifiziert dieses schöpfungstheologische Konzept durch die Einführung der dem »Licht« gegenüberstehenden Größe »Finsternis«. Das Licht löst die Finsternis nicht auf, sondern Licht und Finsternis stehen einander koexistent gegenüber. Das universale, allen Menschen als Geschöpfen grundsätzlich zugängliche Wissen um ihr Leben als durch den Logos geschaffene Wirklichkeit erscheint demnach aus der Perspektive der Wir-Gruppe als eine bestimmte Weise des Verständnisses von Wirklichkeit im Gegensatz zu einer grundsätzlich anderen, die sich von der Wirklichkeit als »Finsternis« her ergibt. »Licht« und »Finsternis« sind Prinzipien, denen konkurrierende Sehweisen von Wirklichkeit entsprechen. Eine von den beiden ist der Entwurf der Wir-Gruppe. Er behauptet von sich, der ursprüngliche zu sein, der dem Ursprung des Lebens aus dem Logos entspricht.

Noch ist der Wissensaspekt, unter dem der Prolog des Johannesevangeliums die Duplizität der Wirklichkeit beschreibt, nicht expliziert. Er ist bisher mit den Metaphern Licht und Finsternis, die kosmische Prinzipien bezeichnen, lediglich angedeutet worden. An dieser Stelle plaziert der Autor die erste ansatzweise erzählende Passage im Prolog seines Buches (V.6f), in der das Thema Wissen erstmals explizit zur Sprache kommt. Die Figur des Täufers wird eingeführt. Er ist der von Gott mit dem Auftrag Gesandte, die Universalität der kosmischen Finsternis durch sein Zeugnis vom Licht zu brechen. Vorausgesetzt ist dabei, daß die Finsternis faktisch ausnahmslos für jeden Menschen die Bedingungen seiner Wahrnehmung von Wirklichkeit bestimmt. Das Ziel der Sendung des Täufers ist entsprechend universal darauf gerichtet, daß »alle« aufgrund seines Zeugnisses »glauben«. Dabei geht es, wie das Wort »glauben« unmißverständlich festlegt, nicht um die bloße Wiederherstellung einer natürlichen Wahrnehmung der Wirklichkeit als Schöpfung, sondern um eine besondere, nämlich aufgrund göttlicher Beauftragung vermittelte Wissensart. Dennoch wird diese

durch Gottes Sendung überhaupt erst angebahte mögliche Erkenntnis grundsätzlich als für »alle« Menschen eröffnet dargestellt. Licht und Finsternis werden nicht für immer koexistieren. Die wissende Wir-Gruppe, als deren Exponent der Autor im Prolog des Johannesevangeliums spricht, betrachtet ihr eigenes Wissen im Prinzip als die Aufhebung des kosmischen Antagonismus, nach dessen Durchbrechung die Wirklichkeit als ganze von »allen« in der Weise gesehen wird, wie sie jetzt die Wir-Gruppe sieht. Das Wissen der Wir-Gruppe ist, obwohl es durch Gottes Sendung, wie der Leser hier schon erfährt, vermittelt ist, universal, sofern es den universellen Licht-Finsternis-Dualismus aufhebt.

Mit dem identifizierenden Satz V.8 schließt der zweite Sinnabschnitt. Der V.8 ist, wie schon gesagt, nicht als Kritik am Täufer zu lesen, sondern besagt, das Zeugnis des Täufers sei überhaupt der Zugang zu dem ursprünglichen, bis dahin unerreichbaren Wissen über das Licht gewesen, das in diesem Zeugnis allerdings noch nicht als solches erfahren (»gesehen«) worden sei.

Der dritte Sinnabschnitt (V.9-13) handelt von der Scheidung der Menschen beim Kommen des Logos in die Welt.⁷⁴ Während die Aussagen des zweiten Abschnitts universelle Geltung beanspruchen (als Schöpfungslehre, als kosmische Zwei-Prinzipien-Lehre mit entsprechenden allgemein-anthropologischen Aussagen über die Möglichkeit der Wahrnehmung der Wirklichkeit als Schöpfung und über die Vereitelung dieser Wahrnehmung), bezieht sich der dritte Abschnitt auf Gegensätze zwischen Menschen, die sich auf tun, je nachdem, wie diese sich dem Logos gegenüber verhalten, ob sie ihn aufnehmen oder nicht. Das Kommen des Logos in die Welt führt also dazu, daß

⁷⁴ Das Partizip »kommend« in V.9c ist nicht auf »jeden Menschen« zu beziehen, obwohl dies syntaktisch möglich wäre, sondern auf »das wahre Licht«, weil das Motiv des Kommens sich im ganzen Abschnitt 1,9-11 auf den als Licht kommenden Logos bezieht. Vgl. M.Theobald, Im Anfang (s. Anm. 71) 22f.

der Licht-Finsternis-Gegensatz unter den Menschen in Erscheinung tritt. Der Gegensatz, der im zweiten Abschnitt als Konkurrenz kosmischer Prinzipien erscheint, spitzt sich im dritten Abschnitt durch die Bewegung des Logos zu einer (eschatologischen) Krise der Menschenwelt zu.

Im Sinne dieser Zuspitzung nimmt V.9 die Aussage von V.4 wieder auf. Jetzt ist vom »wahren« Licht die Rede, das jeden Menschen »erleuchtet«, wenn es in die »Welt« kommt. Hier wird überhaupt erstmals ein Begriff zur Bezeichnung der Menschenwelt eingeführt: »Kosmos«. Dabei entsteht von vornherein ein Gegensatzverhältnis zwischen dem Licht auf der einen und dem Kosmos auf der anderen Seite, und zwar zunächst dadurch, daß dem »Licht« eine besondere Qualität (»wahr«) zugeordnet wird, die einen Gegensatz impliziert, der zwar nicht ausgesprochen, aber zu Lasten des Inhalts von »Kosmos« konnotiert wird. Im krisenhaften Vorgang des Erscheinens des Logos in der Menschenwelt wird diese zum Gegenbereich des Logos und seiner Wahrheit, damit zum Inbegriff der sich dem Logos verschließenden Welt der un-erleuchteten Menschen. Der folgende V.10 reflektiert dieses Verhältnis von Logos und Kosmos. Die als Kosmos bezeichnete Menschenwelt ist zwar nichts anderes als die durch den Logos gewordene Schöpfung (vgl. V.10b); sofern sie aber den Logos bei seinem Kommen in die Welt nicht erkennt (vgl. V.10c), erweist sie sich als der Einflußbereich der Finsternis. Diese Aussagen über Mensch und Welt werden durch V.11 nochmals variiert, und zwar in Anspielung auf das besondere Verhältnis Gottes zu Israel als seinem »Eigentum« (τὰ ἴδια). Hier werden Motive der weisheitlichen Tradition aufgenommen (vgl. bes. Sir 24,8.12), auf die noch einzugehen sein wird. Wenn es in V.11b heißt, daß die »Seinen« (οἱ ἴδιοι) den Logos nicht aufnehmen, so wird damit die zunächst auf den Kosmos bezogene Aussage von V.10 auf das jüdische Volk bezogen, und zwar scheinbar in seiner Ganzheit. Aber dieser mit »die Seinen« bezeichneten Größe stellen die V.12f eine Gegengröße gegenüber, die »Kinder Gottes«

(V.12c). Die Bezeichnungen »die Seinen« und »Kinder Gottes« stehen dabei unübersehbar in einem konkurrierenden Verhältnis. Die verweigerte Aufnahme des Logos durch »die Seinen« steht zur Aufnahme des Logos durch die »Kinder Gottes« in direktem Gegensatz. Der Aufnahme (ἔλαβον) des Logos durch die »Kinder Gottes« wiederum entspricht die Gabe (ἔδωκεν) des Logos, die diejenigen, welche den Logos aufnehmen, mit der »Macht« (ἐξουσία) auszeichnet, Kinder Gottes zu »werden« (vgl. V.12c). Dieses Werden vollzieht sich im Prozeß der Scheidung der Menschen, der durch das Kommen des Logos in die Welt ausgelöst wird. Dieser Prozeß ist die Scheidung zwischen einer glaubenden Minderheit und einer sich dem Logos verschließenden Majorität im »Eigentum« des Logos, dem Gottesvolk Israel.⁷⁵ Sie wird zugleich verstanden als Krise des Kosmos. In der Konfrontation mit dem in die Welt kommenden Logos sind »die Seinen« die Repräsentanten der Welt. Ihre Krise ist die Krise des Kosmos und umgekehrt. In diesem Sinn verwendet das Johannesevangelium die Bezeichnung »die Juden« (ab 1,19).

Bezogen auf das Wissen der Wir-Gruppe besagt dies, daß sich die wissende Gruppe von vornherein in Opposition zur jüdischen Umwelt stellt. Die jüdische Majorität gilt ihr als das sich dem gekommenen Logos verweigernde »Eigentum« des Logos, das für sie, die den Logos aufnehmende Minderheit, zur Fremde geworden ist. Ihr Wissen, über das sie sich definiert, konstituiert sie also als kognitive Minderheit. Dieses Wissen ist aber ihre »Macht«. Die wissende Minderheit ist, was sie ist bzw. werden kann, nicht aufgrund ihrer natürlichen Abstammung, sondern aufgrund ihres Wissens.

Der vierte Sinnabschnitt (V.14-18) handelt von der Stiftung des Wissens der Wir-Gruppe. Er beginnt mit einer lyrischen

⁷⁵ Vgl. J.Schoneveld, Die Thora in Person. Eine Lektüre des Prologs des Johannesevangeliums als Beitrag zu einer Christologie ohne Antisemitismus: KuI 6,1991,40-52.147f.

Strophe (V.14), an die sich die zweite erzählende Passage anschließt (V.15), und endet mit einer Reflexion über die Qualität dieses Wissens im Verhältnis zu dem Wissen, das als Tora durch Mose »gegeben« worden ist (V.16-18).⁷⁶

Die Spitzenaussage des Prologs in V.14 hat die Struktur einer Sequenz: Die Fleischwerdung des Logos und sein »Wohnen« unter »uns« begründen das »Sehen« der Wir-Gruppe. Daß der schöpferische, uranfängliche Logos selbst »Fleisch wird«,⁷⁷ ist im Verständnis des Johannesevangeliums vor allem das Ereignis des *Erscheinens* des Logos inmitten der Menschen, wird also primär als Offenbarungsgeschehen aufgefaßt. Die Herrlichkeit Gottes wird jetzt geschaut in der Einwohnung des Logos in der Schöpfung. Dadurch daß der Logos selbst Geschöpf wird, wird Gottes Herrlichkeit unter den Menschen sichtbar.

Die letzte Strophe, vor allem deren letzte Zeile (»voll Gnade und Wahrheit«), enthält Anspielungen auf Ex 33 und 34 (besonders auf Ex 33,19;34,6), auf die sich die Aussagen in den reflektierenden Abschlußversen Joh 1,16-18 zurückbeziehen. In Ex 33,12-23 bittet Mose darum, die Herrlichkeit Gottes schauen zu dürfen. Diese Bitte wird von JHWH nicht so gewährt, wie sie Mose gestellt hat. »Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann am Leben bleiben, der mich sieht« (Ex 33,20b). Die Zusage Gottes an Mose lautet: »Ich will vorüberziehen lassen alle meine Schönheit vor dir, und ausrufen will ich meinen Namen vor dir. Meine Gnade schenke ich dem, dem ich gnädig sein will, und mein Erbarmen dem, dessen ich mich erbarmen will« (V.19). Mit seiner Bitte, die Mose als dritte und letzte im Zusammenhang eines Dialogs ausspricht, in dem er um den Beistand Gottes für sein Volk ringt, wird die Frage der

⁷⁶ Deshalb ist die von J. Schoneveld (s. Anm. 75) vorgeschlagene Gleichsetzung von Logos mit Tora in Joh 1,1-18 nicht möglich.

⁷⁷ Zu beachten ist das Spannungsverhältnis zwischen V.13b (»nicht aus Fleischeswillen«) und V.14a. Die Fleischwerdung des Logos überbrückt den Abstand zwischen Gott und Welt, der sich im Gegensatzverhältnis der »Kinder Gottes« zu ihrer Umwelt widerspiegelt.

denkbar größten Annäherung des Menschen an Gott ausgelotet. Die Herrlichkeit Gottes wird in den ersten Bitten des Mose in diesem Dialog zunächst verstanden als der Glanz der Macht, die Gott seinem Volk zum Schutz angedeihen läßt. Sie ist das, was das Volk von Gott erfahren wird auf seinem geschichtlichen Weg. Aber als Offenbarung Gottes selbst ist sie Menschen unzugänglich. Die V.21-23 räumen Mose die äußerste Möglichkeit ein, das Vorübergehen der Herrlichkeit Gottes zu erfahren, in einer Felsspalte von Gottes Hand vor dem Anblick der Herrlichkeit geschützt, mit der Erlaubnis, hinter Gott hersehen zu dürfen.

Ex 34,1-10 handelt von der Erneuerung des Bundes (nach dem Abfall von JHWH; vgl. Ex 32) in einer erneuten Gottesbegegnung des Mose auf dem Berg Sinai. Auch hier geht es um das Motiv der Herrlichkeit, erfahren als Vorübergehen JHWHs an Mose. Hier liegt der Akzent auf der Vollmacht JHWHs, zu retten und zu verderben, zu vergeben und zu strafen (vgl. V.6-8). Eröffnet werden diese für das nachexilische Gottesbild zentralen Aussagen mit dem Satz, auf den Joh 1,14e anspielt: »JHWH, JHWH ist ein erbarmender und gnädiger Gott, zögernd im Zorn und reich an Huld und Treue«. Zunächst sind diese Anspielungen Bestandteil der Aussagen von Joh 1,14. Es geht hier überhaupt noch nicht um Abgrenzung oder Polemik gegenüber den mit der Gestalt des Mose verknüpften Erfahrungen der Herrlichkeit Gottes, sondern um die Fundierung des eigenen Verständnisses der wissenden Gruppe im biblisch-kanonischen Wissen. Die ihr Wissen reflektierende Wir-Gruppe hat im fleischgewordenen Logos den für Menschen unzugänglichen Glanz der Herrlichkeit Gottes »gesehen«. Die »Huld und Treue«⁷⁸ Gottes wurde so im Maß der Fülle erfahren.⁷⁹

⁷⁸ In der Wiedergabe von *häsäd/χάρις* und *ἡ μάτ/ἀλήθεια* mit »Gnade und Wahrheit« kommt die offenbarungstheologische Akzentuierung der johanneischen Vorstellung zum Ausdruck; vgl. H.Gese, Der Johannesprolog, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen ²1983, 152-201; M.Schnelle, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der jo-

Im zweiten erzählenden Einschub (V.15) wird das Zeugnis des Johannes erstmals in wörtlicher Rede zusammenfassend formuliert. Der Täufer, über den der Autor in V.8 einen entsprechenden identifizierenden Satz geäußert hat, spricht jetzt selber einen der identifizierenden Sätze über den Logos (»Dieser war ...«). Ungewöhnlich ist dabei das Zeitgefälle bzw. die Stufung mehrerer Textebenen. Der Satz ist die Einleitung eines anderen Satzes, der als bereits früher gesprochenes Wort vom Täufer selbst zitiert wird: »Dieser war, über den ich sagte: Der nach mir kommt, ist vor mir geworden, weil er eher als ich war.« Der Prolog *erinnert* damit die literaturtragende Gruppe an das Zeugnis des Täufers über Jesus, das in einem wörtlich zitierten Ausspruch des Täufers zusammengefaßt wird, in dem dieser an ein früheres Wort *erinnert*, das er über Jesus gesagt hat. Diese mehrfach gestufte *Erinnerung* an die Identifikation Jesu durch den Täufer ist der Anknüpfungspunkt für den Einsatz der vom Autor des Johannesevangeliums erzählten Handlung in 1,19.

Mit diesem offensichtlichen Verstoß gegen die Regeln der erzählerischen Reihenfolge faßt der Autor für den Leser die Summe des Wirkens des Täufers, von dem der Leser als Christ bereits eine Vorstellung hat, zusammen, und zwar in einer Weise, die den exklusiven Charakter des Wissens, das im Prolog des Johannesevangeliums thematisiert wird, betont. Das Wort über den Logos, mit dem der Täufer sich selber zitiert, ist ein Rätselspruch, den der Leser auf dem Hintergrund des Kontextes des Prologs leicht verstehen kann. Förmlich aufgelöst wird dieses Rätsel erst in 1,29.

Der Prolog schließt mit Reflexionen über die Qualität des vom Logos gestifteten Wissens. Die erste Aussage (V.16) knüpft mit dem weisheitlichen Motiv der Fülle an V.14e an. Das Verb »empfangen« entspricht dem »Sehen« in V.14c. »Wir

hanneischen Schule (FRLANT 144), Göttingen 1987,231-245.

⁷⁹ Vgl. M.Theobald, Im Anfang (s. Anm. 71) 58-60.

alle« ist auf die Wir-Gruppe zu beziehen; betont wird dabei (durch das Wort »alle«) die fundierende Bedeutung des Wissens für die Gemeinschaft, die in diesem Text über ihr Wissen reflektiert. Die zunächst rätselhafte Aussage, sie habe mit ihrem Wissen »Gnade für Gnade« erhalten, wird mit V.17 entfaltet. Gegenübergestellt werden hier das Gesetz, das durch Mose »gegeben« worden ist, und die »Gnade und Wahrheit«, die mit dem durch den Logos gestifteten Wissen »geworden« ist. Auf beiden Seiten handelt es sich um »gegebenes« Wissen, d.h. um Offenbarung. Insofern kann es nicht darum gehen, die Logos-Offenbarung gegen die Sinai-Offenbarung auszuspielen. Offensichtlich sieht aber der Autor erst in der Offenbarung durch den Logos verwirklicht, um was Mose in seinem Dialog mit Gott in Ex 33,12-33 gerungen hat: die Herrlichkeit Gottes selbst zu sehen. Was sogar Mose nicht erfahren konnte, ohne zu sterben (vgl. Ex 33,20b), ist durch den fleischgewordenen Logos sichtbar und für die wissende Wir-Gruppe erfahrbar geworden. Der Logos, der als Einziggeborener in der unmittelbaren Nähe zu Gott seinen Anfang hat, hat Gottes Herrlichkeit als Fleischgewordener in unüberbietbarer Weise in der Menschenwelt sichtbar gemacht. Das Johannesevangelium wird diese authentische »Kunde«, die der Logos gebracht hat, für seinen Leser neu erzählen.

2.2 Die frühjüdische Weisheit als traditionsgeschichtlicher Hintergrund

Der Logos im Prolog Joh 1,1-18 ist eine Person der göttlichen Sphäre, wie vor allem durch Joh 1,1 und die beiden Identifikationsaussagen in V.2 und V.18d deutlich wird. Der Logos gilt ferner als das Prinzip der Schöpfung (vgl. V.3). In der frühjüdischen Weisheitstradition begegnen beide Vorstellungen meistens in Aussagen über die personifizierte Weisheit. Die personifizierte Weisheit und das personifizierte Wort Gottes können als parallele Größen aufgefaßt werden. Die Weisheit sagt in Sir

24,3a von sich selbst, sie sei (als Schöpfungswort) »hervorgegangen aus dem Mund des Höchsten«. Im Targum Neofiti I werden das personifizierte Wort und die (hier nicht personifizierte) Weisheit bei der Schöpfung in enger Verbindung gesehen: »From the beginning with wisdom the Memra [Wort] of the Lord created and perfected the heaven and the earth.«⁸⁰

Die oben vorgestellte wissensätiologische Interpretation des Johannes-Prologs setzt die frühjüdische Weisheit als Traditionshintergrund voraus. Die für das Johannesevangelium wesentliche traditionsgeschichtliche Entwicklungslinie⁸¹ soll im folgenden wenigstens knapp skizziert werden.⁸²

Als Ausgangspunkt kann an Spr 8 und Sir 24 angeknüpft werden.⁸³ In Spr 8 spricht die personifizierte Weisheit als Lehrerin, und zwar im Ich-Stil. Sie wirbt um junge Menschen, die sie zu einem weisen, d.h. schöpfungsgemäßen Leben anleiten will. Ihre Kompetenz liegt darin, daß sie selbst mit dem »Anfang« der Schöpfung zu tun hat (V.22). Ansatzweise hat »Frau

⁸⁰ M.McNamara, *The Aramaic Bible*, Vol. 1A, Edinburgh 1992,52; R.Le Déaut, *Targumic Literature and New Testament Interpretation*: BTB 4,1974,243-289.

⁸¹ Vgl. dazu R.Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (HThK IV/1), Freiburg u.a. ¹1972,257-269; M.Theobald, *Im Anfang* (s. Anm. 71) 98-109.

⁸² Lediglich hinweisen kann ich hier auf den apokalyptisch-weisheitlichen Instruktionstext IQSIII,13-IV,26, der vor allem zum Verständnis des thematischen Programms von Joh 1,1-18 beitragen kann. Nach seinem Präskript (III,13-15a) setzt der Text ein mit dem Thema Schöpfung/Zwei-Geister-Lehre (III,15b-IV,1), an das sich die Zwei-Wege-Lehre anschließt (IV,2-18b). Diese Themen entsprechen denen des zweiten und des dritten Sinnabschnitts des Johannes-Prologs. Der anschließende Abschnitt IQSIV,18c-23c kündigt in einem eschatologischen Ausblick das Ende des kosmischen Dualismus und des Kampfes zwischen den Söhnen des Lichts und den Söhnen Belials an. »Dann wird die Wahrheit der Welt für immer hervorkommen; denn sie hat sich dahingeschleppt auf den Wegen der Gottlosigkeit unter der Herrschaft des Frevels bis zum Zeitpunkt des bestimmten Gerichtes.« Hier wird der wesentliche Unterschied gegenüber der Konzeption des Johannes-Prologs deutlich, für den das Erscheinen der Wahrheit der Welt in der Gestalt des Logos eine schon erfahrene Realität ist.

⁸³ Vgl. oben II.1:

Weisheit«⁸⁴ hier auch bereits eine Art Lebensgeschichte. Die Freude an der Schöpfung (V.30) setzt sie pädagogisch um (V.32ff), weil es ihre Freude ist, bei den Menschen ebenso zu »spielen« (V.31b) wie am Anfang der Schöpfung vor dem Schöpfer (V.30b.31a). Spr 8,22-31 ist also ebenfalls ein ätiologischer Text. Seine sinngebende Perspektive ist die Einladung zur Weisheit und zu einem von der Weisheit geleiteten Leben. Der Gedanke, daß die Suche nach Weisheit nicht vergeblich ist, weil die Weisheit ihrerseits die Nähe der Menschen sucht und sich finden läßt, betont die Erfüllbarkeit des philosophischen Ideals.

Sir 24 weist dieselbe Ich-Struktur auf wie Spr 8. Jetzt aber hat »die Weisheit« bereits eine *dramatische* persönliche Geschichte. Nach ihrem Hervorgang als Schöpfungswort aus dem Mund des Höchsten, nach ihrem Wohnen in den Höhen der göttlichen Sphäre und ihrem kosmischen Regiment über alle Völker und Nationen (vgl. V.3-6) sucht und findet die Weisheit auf Geheiß ihres Schöpfers ihren eigenen Platz in der Menschenwelt: »In Jakob schlage dein Zelt auf, und in Israel nimm Erbesitz« (V.8cd). In Sir 24,23 (vgl. Bar 4,1) wird die auf dem Zion residierende Weisheit Gottes mit der Tora identifiziert: »Dies alles ist das Buch des Bundes des höchsten Gottes, das Gesetz, das uns Mose aufgetragen hat als Erbesitz den Versammlungen Jakobs.« Mit der Tora ist also die Weisheit Gottes auf der Erde erschienen und hält sich bei den Menschen auf (vgl. Bar 3,38). Die wissensätiologische Sinnggebung ist in Sir 24 noch stärker als in Spr 8 strukturbildend für den ganzen Text. Sir 24,25-34 reflektiert über den Wert des Tora-Wissens und der Tora-Gelehrsamkeit als Wissen um die Schöpfung. Der Toragelehrte partizipiert (vgl. V.30-34) mit seinem Wissen an der Sinnfülle (vgl. V.25-29) der Weisheit Gottes in der Tora, die unerschöpflich ist wie das Meer (vgl. V.29a gegenüber V.31d). Die sinngebende Perspektive dieser klassischen tora-

⁸⁴ B.Lang, Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt, Düsseldorf 1975.

weisheitlichen Konzeption ist es, angesichts der Herausforderung des Frühjudentums durch das hellenistische Bildungskonzept das Vertrauen in die Überlegenheit der eigenen religiösen Kultur zu stärken und einzuladen zum selbstbewußten Wettstreit mit dem Hellenismus als kultureller Macht.

Die Suche der Weisheit nach ihrem Ort in der Menschenwelt wird in Sir 24 als Erfolgsgeschichte erzählt. Nach Bar 3,9-14 hat Israel die Nähe der Weisheit verlassen und erleidet als Folge dieses Verlassens das Schicksal der Verbannung ins Exil. Konsequenter *tragisch* wird dieses Thema in der apokalyptischen Weisheit gestaltet, z.B. im äthiopischen Henochbuch (1Hen 42,1-3), in einer gegenüber Sir 24 charakteristisch veränderten Tendenz:

- 1 Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen konnte.
Da hatte sie eine Wohnung in den Himmeln.

- 2 Die Weisheit ging aus, um unter den Menschenkindern zu wohnen.
Und sie fand keine Wohnung.

Die Weisheit kehrte an ihren Ort zurück
und nahm ihren Sitz unter den Engeln.

- 3 Und die Ungerechtigkeit kam hervor aus ihren Kammern.
Die sie nicht suchte, fand sie.
Und sie wohnte unter ihnen wie der Regen in der Wüste und wie der Tau auf dem durstigen Land.⁸⁵

Die Geschichte der Weisheit und ihrer Konkurrentin ist hier auf vier kurze Sequenzen reduziert. »Die Weisheit« tritt grammatisch in der 3. Person auf. Sie hat jetzt ein *tragisches* persönliches Schicksal. Von Anfang an sucht sie vergeblich und findet keinen

⁸⁵ Zur Unterscheidung von Tora-Weisheit und apokalyptischer Weisheit vgl. M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26), Fribourg - Göttingen 1979,31-113.

Platz, wo sie wohnen könnte. Ihre Wohnung in den Himmeln ist nur eine erste Zwischenstation auf der weiteren Suche, nämlich nach dem eigentlich gewünschten Platz unter den Menschen. An diesem Punkt scheitert die Suche. So kehrt die Weisheit frustriert an ihren himmlischen Ort zurück. Es triumphiert ihre Konkurrentin, die Torheit, hier als die Ungerechtigkeit personifiziert, und zwar auf eine nach weisheitlichen Maßstäben widersinnige Weise. »Die sie nicht suchte, fand sie (dennoch).« Sie braucht sich keine pädagogische Mühe zu geben. Ungerechtigkeit gedeiht von selbst. Die wissensätiologische Sinnggebung entspricht der tragischen Tendenz der Geschichte. So reflektiert eine kognitive Minderheit über ihr Wissen und über das diesem Wissen entsprechende Verhältnis zu ihrer kulturellen Umgebung. Der tragisch scheiternden Suche der Weisheit nach ihrem Ort in der Menschenwelt entspricht die Situation der angefochtenen Minderheit. Sie findet in der Menschenwelt nicht ihren Ort. Der Kontext (die Bilderreden 1Hen 37-71) setzt sich mit der Grundfrage auseinander, welchen Ort es für die Gerechten gibt, wenn das Land von den Sündern besetzt ist. Die Antwort ist: Der Stützpunkt der bedrängten Gerechten ist der transzendente Ort, den die abgewiesene Weisheit bei ihrer Rückkehr aus der Menschenwelt eingenommen hat (vgl. 39,3-14), bis das Land von den Sündern frei ist (vgl. 48,1-6). Die sinngebende Perspektive einer solchen Reflexion über das eigene Wissen und die entsprechende geistige Heimat ist die Bestätigung einer subkulturellen Gruppierung in ihrer alternativen (apokalyptischen) Orientierung, ist die Einladung zu einem durch entschiedenen (mental)en Widerstand geprägten Leben. Die Gegenwart ist die durch das Verschwinden der Weisheit entstandene Situation. »Dann wird sich die Weisheit verbergen, und die Einsicht in ihre Kammer zurückziehen. Sie wird von vielen gesucht, aber nicht gefunden. Ungerechtigkeit und Zuchtlosigkeit werden sich auf der Erde vervielfachen« (4 Esra 5,9b-10). »Denn ich weiß, daß die Sünder die Menschen verführen, die Weisheit böse zu machen, so daß kein Platz für sie gefunden wird und keine Versuchung nachlassen wird« (1 Hen 94,5b).

In Joh 1,1-18 wird »die Weisheit« vertreten durch ihr Geschwister, »das Wort«.⁸⁶ Trotz der lyrischen Stilgebung ist »der Logos« wie »die Weisheit« in 1 Hen 42,1-3 grammatisch eine 3. Person und insofern geeignet, in einer Erzählung eine Rolle zu übernehmen. Auch hier hat der personifizierte Logos ein *tragisches* Schicksal. Aber im Unterschied zu 1 Hen 42 werden der Status der kognitiven Minderheit und die Qualität des Wissens dieser Minderheit *euphorisch* formuliert. Der eigentliche Unterschied zu allen Parallelen besteht natürlich darin, daß »der Logos« hier nicht nur als personifizierter Aspekt der Wirklichkeit Gottes erscheint, sondern als eine wirkliche menschliche Person in der menschlichen Geschichte: Jesus von Nazaret. Die Geschichte Jesu von Nazaret wird als das definitive Kommen der Weisheit Gottes zu ihrem Volk erinnert, das nicht nur Spuren im Wissen einer kognitiven Minderheit hinterläßt, sondern den Anfang der Aufdeckung der Wahrheit der Schöpfung Gottes real eröffnet.

Der Prolog des Johannesevangeliums hat allerdings die Hauptperson des Buches, Jesus von Nazaret, noch nicht eingeführt. Wie die wissensätiologische Reflexion mit dessen Geschichte zusammenhängt, ist das Thema der Exposition des Johannesevangeliums (Joh 1,19-2,11).

2.3 Schöpfungstheologische Elemente in der Exposition (Joh 1,19-2,11) und im ersten Buchschluß (20,30f) des Johannesevangeliums

Die erzählerische Konzeption der Exposition läßt sich an der Anordnung der Episoden und Szenen verdeutlichen. Die Ereignisse werden nach Tagen gegliedert.

⁸⁶ Vgl. G.Reim, Targum und Johannesevangelium: BZ 27,1983,1-13(4-6).

	Täufer-Episoden	Jesus-Episoden
1. Tag (1,19-28)	Der Täufer wird durch eine Jerusalemer Gesandtschaft befragt.	
2. Tag (1,29-34)	Der Täufer (ohne Antagonisten) identifiziert Jesus als den Geistträger und »Sohn Gottes«.	
3. Tag (1,35-39. 40-42)	Der Täufer identifiziert erneut Jesus, und zwar vor zweien seiner Jünger, die dann Jesus folgen und bei ihm »bleiben«.	Einer der Jünger führt Jesus seinen Bruder zu; dieser wird von Jesus identifiziert als Kephas/Petrus.
4. Tag (1,43-51)		Jesus »findet« einen weiteren Jünger, der seinen Bruder »findet« und Jesus zuführt. Es kommt zu einer gegenseitigen Identifikation. Jesus identifiziert den Jünger als »wahren Israeliten«, der Jünger Jesus als »Sohn Gottes« und »König Israels«.
nach drei Tagen (2,1-11)		Die Hochzeit zu Kana wird zum Ereignis der Offenbarung der »Herrlichkeit« Jesu für die glaubenden Jünger.

Den Übergang vom Prolog in die erzählte Welt des Johannes-evangeliums bildet 1,19. Mit der folgenden ersten Episode wird das identifizierende Zeugnis des Täufers von 1,15 erstmals *inszeniert*, es wird Bestandteil einer dialogischen Erzähl-Sequenz, deren Struktur (dreifache Verweigerung der Antwort auf Fragen, doppelte alternative Aussage) der Logik von 1,8 entspricht. Der Täufer ist nicht das Licht, sondern gibt Zeugnis vom Licht. Damit beginnt die narrative Makrosequenz, die mit 2,1-11 endet. Sie ist die erzählerische Umsetzung der Reflexion im Prolog. Der Prolog steckt bereits in 1,7 durch zwei Finalsätze den Rahmen ab, der in 1,19-2,11 erzählerisch ausgefüllt wird: Der Täufer gibt sein Zeugnis über das Licht (1. Finalsatz), damit alle zum Glauben kommen (2. Finalsatz). Der Einsatz der Exposition (1,19) entspricht dem ersten, der Schluß (2,11) dem zweiten Finalsatz.

Die schöpfungstheologischen Implikationen der Exposition liegen auf der durch die Metaphern »Licht«, »Herrlichkeit« und »sehen« angelegten semantischen Linie, die durch die gesamte Exposition verläuft. Dabei ist von vornherein - durch die Bestimmung der Rolle des Täufers als Zeugen des »Lichts« in 1,7f - grundgelegt, daß sich das »Sehen« im Sinne des Prologs und der folgenden Episoden der Exposition immer auch auf die Wahrnehmung der ursprünglichen Schöpfungswirklichkeit bezieht. Die Exposition entwickelt diesen Aspekt insgesamt in Bezug auf das Wirken Jesu und seine Wahrnehmung durch die Zeugen seines Wirkens.

Im Dialog mit den Jerusalemer Emissären (1,19-28) kommt das Motiv des Sehens nicht vor. Der Täufer bestimmt seine eigene Rolle, und zwar entsprechend der synoptischen Tradition (vgl. Mk 1,3 parr) unter Berufung auf das kanonische Wissen der jüdischen Religion als »Stimme eines Rufenden in der Öde: Bereitet den Weg des Herrn« (Jes 40,3, zitiert in Joh 1,23). Von dem Angekündigten, der nach dem Täufer kommen wird, heißt es: »Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt« (V.26c). Der Angekündigte wird damit für die Repräsentanten der jüdischen

Majorität nicht nur nicht identifiziert, sondern ausdrücklich als der in ihrer Mitte Unerkannte bezeichnet. Der Weg zum Erkennen und Sehen führt nicht über die Majorität.

In der folgenden Szene (1,29-34) wird das Inkognito des in die Welt gekommenen Logos dadurch aufgedeckt, daß der Täufer - er allein - Jesus zu ihm kommen *sieht* und identifiziert als den, auf den sich der von ihm gesprochene identifizierende Rätselsatz von 1,15d-f bezieht. Der Spruch wird jetzt fast wörtlich, ebenfalls mit einem identifizierenden Satz eingeleitet, wiederholt: »Dieser ist es, über den ich sprach: Nach mir kommt ein Mann ...« (V.30). Erst nachträglich wird vom Erzähler dargestellt, wie dieses Erkennen möglich geworden ist. Die Taufe Jesu ist das Ereignis der Identifikation Jesu für den Täufer. Dieser *sieht* den Geist, das Charisma des königlichen Retters, auf Jesus herabkommen und auf ihm *bleiben* (V.32). Warum dies das Erkennungszeichen ist, an dem der unerkannte Kommende zu erkennen ist, wird - für den Leser ebenfalls nachträglich - vom Täufer ausgesprochen: Dieses Wissen wurde dem Täufer bei seiner prophetischen Berufung von Gott mitgeteilt: »Auf den du *siehst* den Geist herabsteigen und *bleiben* auf ihm, dieser ist, der mit heiligem Geist tauft« (V.33cd). Dieser von Gott selbst gesprochene identifizierende Satz stellt also die inhaltliche Verbindung her zwischen dem fleischgewordenen Logos des Prologs und der Hauptfigur des Buches, Jesus von Nazaret. Die Szene endet mit der vom Täufer gesprochenen Identifikationsaussage: »Und ich habe *gesehen*, und ich habe bezeugt: Dieser ist der Sohn Gottes« (V.34).

In der ersten Szene am folgenden Tag (1,35-39) *erblickt* der Täufer (ἐμβλέψας) Jesus und identifiziert ihn für zwei seiner Jünger: »Sieh das Lamm Gottes« V.36b in Wiederaufnahme von V.29c. Darauf folgen die Jünger Jesus. Damit beginnt der in den weiteren Episoden der Exposition sich fortsetzende Prozeß der Bildung eines wissenden Kreises um Jesus (V.38f). Jesus *sieht* die ihm nachfolgenden Jünger des Täufers und stellt ihnen die Frage: »Was *sucht* ihr?«, die sie mit der Gegenfrage beantworten:

»Wo *bleibst* du?« Darauf lädt Jesus sie ein: »Kommt, und ihr werdet *sehen*.« Und so kommen und *sehen* die Jünger, »wo er *bleibt*«, und *bleiben* selbst bei ihm. Charakteristisch für die erzählerische Gestaltung dieses Übergangs vom Täuferkreis zum Jüngerkreis Jesu ist die enge semantische Verflechtung der Darstellung der Taufe Jesu (V.32-34) mit der ersten Begegnung von Jüngern mit Jesus (V.38f). Durch die Taufe wird Jesus zu dem Charismatiker, auf dem der Geist *bleibt*, als solcher gesehen vom Täufer und identifiziert für die Jünger. Diese kommen durch die Suche nach dem Ort und das Sehen dieses Ortes, wo Jesus *bleibt*, ihrerseits in eine Beziehung des *Bleibens* bei Jesus. Der mit den Topoi der Weisheitsreflexion vertraute Leser erkennt hier die klassische Frage nach dem Ort, den allein Gott weiß, dem Ort, wo die Weisheit verborgen ist (vgl. Ijob 28,12-23; Bar 3,15-32; 1Hen 48,1), und versteht diesen Übergang der Jünger vom Täufer zu Jesus als das Finden und Sehen der im fleischgewordenen Logos erscheinenden Weisheit Gottes in der Menschenwelt (vgl. Bar 3,38). Der gesuchte Ort, an dem die Weisheit Gottes eine Bleibe gefunden hat (vgl. Sir 24,7f.11), ist Jesus, der unter den Menschen wohnende fleischgewordene Logos (vgl. Joh 1,14).

Die folgenden Szenen und Episoden setzen die Reihe der durch Suchen und Finden zwischen Jesus und seinen Jüngern hergestellten Blickverbindungen fort. In V.41 teilt Andreas seinem Bruder Simon, den er *findet*, mit, was er *gefunden* hat. Er bezeichnet dabei den gefundenen Jesus als »Messias«. Aus dem gesuchten Ort ist die identifizierte Person geworden. Simon wird seinerseits von Jesus, als dieser ihn *sieht*, identifiziert als der Kephas (Fels), dem am Ende des Buches die Leitung der Gemeinde übertragen wird (vgl. 21,15-17). In der letzten Episode dieser Art (1,43-51) *findet* Jesus Philippus und ruft ihn in die Nachfolge. Dieser *findet* seinen Bruder Nathanael und eröffnet ihm, hier bereits im Wir-Stil einer wissenden Gruppe: »Von welchem Mose im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, haben wir *gefunden*« (V.45c). Dabei identifiziert er die nach der Schrift schon erwartete Gestalt mit Jesus von Nazaret. Diese neue

Verbindung von kanonischem und nichtkanonischem Wissen stößt bei Nathanael auf Skepsis, worauf der Bruder ihn einlädt: »Komm und *sieh!*« Die folgende Begegnungsszene beginnt - mit einer für den Leser unerwarteten Rollenumkehrung - damit, daß *Jesus* Nathanael kommen *sieht* und identifiziert: »Sieh, wahrhaft ein Israelit, in dem keine Arglist ist.«⁸⁷ Die dadurch ausgelöste Frage: »Woher kennst du mich?« beantwortet Jesus mit der Aussage, er habe Nathanael *gesehen*, »als du unter dem Feigenbaum warst.«⁸⁸ Darauf identifiziert Nathanael Jesus: »Du bist der Sohn Gottes, du bist König Israels.«⁸⁹ Dieses Wort bewertet Jesus - nicht ohne Ironie - als Äußerung von »Glaube«: »Weil ich dir gesagt habe, daß *ich* dich *gesehen* habe, glaubst du? Größeres als dieses wirst *du sehen*« (V.50).

Das immer noch an Nathanael gerichtete Schlußwort des Dialogs (V.51) kündigt dieses »Größere« als Offenbarung für alle Jünger an: »Amen, amen, ich sage euch ...«, und zwar in Anspielung auf die Erzählung vom Traum Jakobs von der Himmelsleiter (vgl. Gen 28,12) als *Sehen* des geöffneten Himmels: »Sehen werdet ihr den Himmel geöffnet und die Engel Gottes aufsteigend und herabsteigend auf den Sohn des Menschen.« Die Gestalt des Menschensohnes - dem Leser ist es überlassen, darin eine Selbstidentifikation Jesu zu erkennen - ist der Ort der Verbindung zwischen Himmel und Erde, göttlicher Sphäre und Menschenwelt. Der Leser muß dabei auch den Kontext der Jakob-Episode konnotieren, um die Aussage dieser Verheißung zu erfassen, vor allem die Worte, mit denen Jakob die Bedeutung

⁸⁷ Hier wird möglicherweise auf Zef 3,13 (vgl. auch Ps 32,2) angespielt: »Der Rest von Israel wird kein Unrecht mehr tun und wird nicht mehr lügen; in ihrem Mund findet man kein unwahres Wort mehr.«

⁸⁸ Auch dies kann eine Anspielung sein, und zwar auf 1 Kön 5,5; vgl. Mi 4,4; Sach 3,10. Das Sitzen unter dem Weinstock und dem Feigenbaum ist hier Symbol der Sicherheit und des Friedens für Israel.

⁸⁹ Dies kann als Anspielung auf Zef 3,15G angesehen werden: »König Israels. Der Herr ist in deiner Mitte.« »König Israels« steht hier wie in Joh 1,49 ohne Artikel.

seiner Traumvision ausspricht: »Wahrhaftig, der HERR ist an diesem Ort, und ich wußte es nicht« (Gen 28,16). »Wie ehrfurchtgebietend ist dieser Ort. Hier ist nichts anderes als das ... Tor des Himmels« (Gen 28,17).

Diese Ankündigung des *Sehens* der Verbindung zwischen Himmel und Erde bezieht sich bereits auf die in den folgenden Episoden des Buches erzählte Geschichte Jesu von Nazaret. Die erste Wundergeschichte von der Verwandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit zu Kana (2,1-11) gehört noch zur Exposition des Johannesevangeliums; denn an ihrem Ende führt der Erzähler einen Schlüsselbegriff ein, der das Weinwunder als erstes Beispiel für das in 1,51 angekündigte *Sehen* bezeichnet, das im Wirken Jesu sich eröffnet: »Diesen Anfang der *Zeichen* machte Jesus in Kana in Galiläa, und er offenbarte seine *Herrlichkeit*. Und seine Jünger glaubten an ihn« (V.11). Insgesamt wird die Kette der semantischen Verweise, die auf diese Pointe hinführen, durch die Spitzenaussage des Prologs eingeleitet: »...und wir haben seine *Herrlichkeit* gesehen ...« (1,14c).⁹⁰ Die Exposition des Buches erzählt demnach, wie sich innerhalb der erzählten Welt des Johannesevangeliums der Kreis der sehenden Zeugen um Jesus konstituiert. Deren damalige Erfahrung des Sehens wird erzählt als die Genese des Wissens der Wir-Gruppe, als deren Exponent sich der Buchautor im Prolog äußert.

Dieser Konzeption, die Prolog und Exposition des Buches einheitlich prägt, entsprechen auch die beiden Buch-Epilog (Joh 20,30f; 21,24f). Der erste dieser Buchschlüsse ist für die johanneische Sehweise und ihre schöpfungstheologischen Implikationen besonders aufschlußreich. Joh 20,30f schließt den ersten Osterzyklus des Buches ab. Charakteristisch ist, daß auch dieser

⁹⁰ Die Voraussetzung, daß sich der Leser des Buches so weit zurück erinnert an den Anfang des Textes, ist nicht unwahrscheinlich. Die Lektüre dauert, wenn man das Tempo einer Verlesung vor einem zuhörenden Publikum veranschlagt, vom ersten Satz des Buches, »Im Anfang war das Wort«, bis zum Schlußsatz der Exposition über den »Anfang der Zeichen« nicht länger als etwa elf Minuten.

erste Osterzyklus des Johannesevangeliums mit dem Leit-Motiv Sehen arbeitet (vgl. 20,1.5.6f.8.12.14.18.20.25.27.29). Das Motiv wird gezielt eingesetzt. Die Handlung beginnt in der »*Finsternis*« (V.1). Am Grab *sieht* Maria von Magdala zunächst, daß etwas *nicht* mehr da ist, nämlich der Stein, mit dem das Grab verschlossen worden ist (V.1). Dies interpretiert sie in V.2 als Hinweis darauf, daß der getötete Jesus aus dem Grab verschwunden (»weggenommen worden«) sei. Am Ende des Zyklus fordert der den Jüngern erscheinende auferstandene Jesus den Jünger Thomas auf, ihn nicht nur anzusehen, sondern sogar zu betasten (vgl. V.27). Zwischen diesen Punkten verläuft die Sinnlinie »sehen«. Das, was jeweils gesehen wird, läßt den im Grab vermißten Leib Jesu vor dem Leser literarisch wieder zur sichtbaren Person werden. Der »Jünger, den Jesus liebte« (V.2), *sieht* in V.5 zuerst die Leinenbinden, mit denen der Leichnam gebunden war; der nach ihm am Grab ankommende Simon *sieht* außer diesen Binden auch das Schweiß Tuch, »das auf seinem *Kopf* war« (V.7). Es folgen die Ostererscheinungen, bei denen der Auferstandene selbst *gesehen* (vgl. V.18.25) und von Maria von Magdala zuerst nicht erkannt wird (vgl. 20,15).⁹¹ Bei der Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern am Abend (20,19-25) ist der Jünger Thomas nicht anwesend. Die Zeugen erzählen ihm (übrigens im Wir-Stil der Wissenden): »Wir haben den Herrn gesehen.« Soll das Wort der Augenzeugen also kompensieren, daß er Jesus nicht gesehen hat?⁹² Wäre dies das Verhalten des idealen Schülers, wenn er

⁹¹ Das Mißverständnis der Maria, die meint, vor sich den Gärtner zu sehen, zeigt die Wahrheit der Ostererfahrung in ironischer Brechung. Zur Topik altorientalischer Herrschaftssymbolik gehört die Vorstellung vom königlichen Herrn des Gartens als Schöpfer und Bewahrer der Lebenswelt; vgl. K. Stähler, Christus als Gärtner, in: FS-H. Brandenburger, Münster 1994, 231-236. Wie noch zu zeigen ist, ist der schöpfungstheologische Aspekt im Verständnis des Johannesevangeliums Implikat der Osteroffenbarung bzw. der Vorstellung von der Auferweckung der Toten.

⁹² Übrigens wird Thomas nicht als »Jünger« eingeführt, sondern als »einer von den Zwölf« mit seinem apostolischen Namen »der Zwillings«. Sollte einem solchen die Ostererscheinung vorenthalten bleiben?

sich damit abfände, daß ein Mitschüler seinen Lehrer ersetzt? Der Jünger Thomas jedenfalls reagiert mit der Forderung, selber den Auferstandenen sehen und betasten zu wollen, und zwar, die somatischen Konkretisierungen auf die Spitze treibend, die Hände Jesu mit den Malen der Nägel und die von der Lanze des Soldaten unterm Kreuz geöffnete Seite seines Leibes. Ohne die Erfüllung dieser Bedingung werde er nicht glauben (vgl. V.25). Thomas werden mit dieser höchst ambivalenten Aussage für den Leser sehr interessante Funktionen zugeordnet: Er verweigert den Glauben aus Gründen, die dem Leser sehr wohl naheliegen (bei der Ostererscheinung nicht dabeigewesen sein), und stellt Forderungen, die dem Leser ebenso attraktiv wie unerreichbar erscheinen müssen. Die Bedingungen, unter denen Thomas nicht zustimmt, sind dieselben, unter denen der Leser liest (vgl. auch 1 Joh 1,1-4). Kann man dem Wort der Zeugen Jesu nur unter den Bedingungen folgen, die Thomas hier formuliert? Dieser Jünger will mehr, als ihm nach den Umständen der ersten Ostererscheinung zugestanden zu sein scheint. Macht ihn dies zum Frevler oder - in den Augen des Lesers - zum unerschrockenen Fragesteller nach der Wahrheit? Der Erzähler entscheidet dies in der Schlussszene, indem er Thomas durch seine Hauptfigur Jesus genau dazu auffordern läßt, was er als Bedingung seines Glaubens verlangt hat. Die zweite Erscheinung Jesu wird zur Sonderlektion für Thomas. Dabei wird auch innerhalb der erzählten Welt entschieden: Aufgrund seiner vorherigen Weigerung bekommt Thomas zu sehen, was er sehen wollte, und er glaubt. Das kühne⁹³ Verlangen, die Wahrheit über den gekreuzigten Jesus mit den eigenen Augen und Händen zu erfahren, wird nicht als Frevler oder Kleinglaube kritisiert, sondern belohnt. Zugleich wird aber dennoch, schon in der erzählten Welt, dem unerschrockenen Schüler Thomas ein anderer Typ von Jünger vorgezogen, der die

⁹³ Hier ist die Opposition zum Furcht-Motiv V.19 zu beachten.

Möglichkeit dieser Vergewisserung nicht hat, sondern glaubt, ohne zu sehen.

Der Erzähler macht schließlich auf der metakommunikativen Ebene des Buchschlusses klar, wer damit gemeint ist, nämlich der mit dem »Ihr« von V.31 explizit angesprochene Leserkreis. Der Leser, für den die Erzählungen »in diesem Buch« bestimmt sind, sieht sich also am Ende des Buches, das er gelesen hat, ausdrücklich in die erzählte Geschichte verwickelt. Er ist in der Geschichte immer schon als der an der Handlung Interessierte vorgesehen gewesen. Jetzt wird ihm darüber hinaus ausdrücklich gezeigt, daß er in diesem Buch gesucht worden ist als der eigentlich verständige Schüler Jesu. Thomas ist ihm darin am Ende vorgestellt worden als derjenige, der ihm zeigt, worauf er sich bei der Lektüre eingelassen hat. Der Bedingungen stellende Thomas klagt am Ende der Erzählung unbeirrt das Wirklichkeitsprinzip ein: Die Wahrheit, die der ewige Logos bei seinem österlichen Kommen in die Welt gebracht hat, ist keine weltlose Gnosis und keine Anleitung zur Flucht aus der Welt aus Furcht vor der Majorität (vgl. 20,19.26), sondern es ist die Wahrheit über die wirkliche Welt, die am Ursprung Gottes Schöpfung war. Der Logos ist gekommen als Licht dieser Welt, die zur Finsternis geworden ist. Das Glaubensbekenntnis zu Jesus ist die Zustimmung des Menschen zu seiner Befreiung als Geschöpf Gottes.

Nicht zufällig fällt in diesem Zusammenhang erneut das Wort »Zeichen«. Als ein »Tun« von »Zeichen« wird jetzt rückblickend das gesamte Wirken Jesu bezeichnet, entsprechend der Exposition des Buches, an deren Ende (2,11) vom »Anfang der Zeichen« Jesu die Rede ist. Das Buch hat für seinen Leser eine exemplarische Auswahl »erzählter Zeichen«⁹⁴ literarisch sichtbar

⁹⁴ Die Zeichen-Konzeption ist demnach für das gesamte Johannesevangelium tragend, nicht nur für einen Teil bzw. die vieldiskutierte Semeia-Quelle. Vgl. C.Welck, Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21 (WUNT 2. Reihe 69), Tübingen 1994; zur pragmatischen Bedeutung des Buchschlusses Joh 20,30f vgl. dort 279-312.

werden lassen, angefangen vom Weinwunder auf der Hochzeit zu Kana bis zur Auferweckung des Lazarus durch einen zornigen Jesus, der den Deckstein des Grabes entfernen läßt, um seinen toten Freund aus den stinkenden Gewändern des Todes losbinden zu lassen (11,38-44). Das letzte Zeichen in der Erzählung, der durch den Kreuzestod gezeichnete Leib Jesu, repräsentiert die Bedeutung aller Zeichen und ist selbst das Zeichen der Befreiung der Schöpfung aus dem Tod. Der »Zwilling« des Lesers, Thomas, hat seine Bedingungen bezüglich der Vergewisserung seines Glaubens formuliert, damit der Leser am Ende sieht, wie konkret diese Befreiung des geschöpflichen Lebens aus dem Tod ist, von der dieses Buch erzählt.

An einem dieser erzählten Zeichen soll diese Konzeption exemplarisch vorgestellt werden. Der ausgewählte Text zeigt besonders instruktiv den Stellenwert der schöpfungstheologischen Aspekte johanneischen Erzählens.

2.4 Die Heilung des Gelähmten am Teich Betesda (Joh 5)

Der Text der Episode gliedert sich in einen erzählenden Teil (V.1-18) und die Rede Jesu (ab V.19). Entsprechend wird der Text im folgenden segmentiert. Im erzählenden Teil wird *vertikal* nach Szenen und Sequenzen⁹⁵ gegliedert; wörtliche Rede wird als 2. Textebene *horizontal* nach rechts eingerückt. Die Rede Jesu, als wörtliche Rede zunächst ebenfalls auf der 2. Textebene eingeordnet, wird darüber hinaus *vertikal* nach Sinnabschnitten gegliedert. In der *horizontalen* Gliederung wird die Argumentationsstruktur angezeigt. Jeweils um einen Tabulatorsprung nach rechts eingerückt wird, was als Argument das zuvor Gesagte begründet. Dabei kann es beliebig viele hierarchische Verhältnisse

⁹⁵ Das kleinste Element der Handlungsstruktur, die Mikrosequenz, besteht aus zwei aufeinander bezogenen Handlungszügen. Auf diesen Zusammenhang verweist die Klammer.

geben. Grundsätzlich gilt dabei, daß das Begründungsbedürftige dem Begründenden vorangeht.

Episodeneröffnung

- 1a Danach **war** ein Fest der Juden.
b Und es **ging hinauf** Jesus nach Jerusalem.
- 2a **Es gibt** aber in Jerusalem beim Schaftor einen Teich,
b der auf Hebräisch Bethzatha genannt wird,
c der fünf Säulenhallen hat.
- 3 In diesen **lag** eine Menge Kranker, Blinder, Lahmer, Ausgezehrter danieder.

1. Szene

- 5a Es **war** aber ein Mensch dort,
b der achtunddreißig Jahre lang an seiner Krankheit getragen hatte.
- 6a Als Jesus diesen daliegen sah,
b und da er wußte, daß er schon lange Zeit [dagelegen] hatte,
c **sagt er** ihm:
 »Willst du gesund werden?«
- <
- 7a **Antwortete** ihm der Kranke:
b »Herr, ich habe keinen Menschen,
c daß er mich, wenn das Wasser aufgewühlt wird, in den Teich bringt.
d In der Zeit, bis ich komme, steigt schon ein anderer vor mir hinab.«
- 8a **Sagt** ihm Jesus:
 »Steh auf, nimm deine Bahre und geh umher!«
- <
- 9a Und alsbald **wurde gesund** der Mensch,
b und er **nahm** seine Bahre und **ging umher**.

2. Szene

c Es **war** aber Sabbat an jenem Tage.

10a **Sagten** also die Juden dem Geheilten:

b »Sabbat ist,

c und es ist dir nicht erlaubt, deine Bahre zu tragen.«

<

11a Der aber **antwortete** ihnen:

b »Der mich gesund gemacht hat, dieser hat mir gesagt:

c ›Nimm deine Bahre und geh umher.«

12a **Fragten** sie ihn:

b »Wer ist der Mensch, der dir gesagt hat:

c ›Nimm und geh umher?«

<

13a Der Geheilte aber **wußte nicht**, wer es ist.

b - Denn Jesus war verschwunden, weil eine Menschenmenge an dem Ort war. -

3. Szene

14a Danach **findet** ihn Jesus im Tempel,

b und er **sprach** zu ihm:

c »Siehe, du bist gesund geworden.

d Sündige nicht wieder, damit dir nichts Schlimmeres geschieht.«

<

4. Szene

15a **Ging** der Mensch fort

b und **meldete** den Juden,

c es sei Jesus, der ihn gesund gemacht habe.

5. Szene

- 16a Und deshalb **verfolgten** die Juden Jesus,
b weil er dies am Sabbat gemacht hatte.
<
- 17a Der [Jesus] aber **antwortete** ihnen:
b »Mein Vater wirkt bis jetzt,
c auch ich wirke.«
- 18a Deshalb **suchten** nun die Juden noch mehr ihn zu töten,
b weil er nicht nur den Sabbat auflöste,
c sondern sogar Gott seinen eigenen Vater nannte,
d sich selbst Gott gleich machend.

<

Die Rede Jesu

Teil I: Die Zeichensprache Jesu

1. Das Tun Jesu als Wirken Gottes im Sohn

- 19a **Antwortete** nun Jesus und sagte ihnen:
b »Amen, amen, ich sage euch:
c Nichts kann der Sohn von sich aus tun,
d außer was er den Vater tun sieht.
e Denn was immer dieser tut,
f dies tut gleicherweise auch der Sohn.
- 20a Denn der Vater liebt den Sohn,
b und alles zeigt er ihm, was er selbst tut.
c Und größere Werke als diese wird er ihm zeigen,
d daß ihr staunen werdet.
- 21a Denn wie der Vater die Toten erweckt und lebendig
macht,
b so macht auch der Sohn, die er will, lebendig.
- 22a Denn der Vater richtet auch niemand,
b sondern hat das ganze Gericht dem Sohn gegeben,
- 23a damit alle den Sohn ehren,
b so wie sie den Vater ehren.

- c Wer den Sohn nicht ehrt,
d ehrt nicht den Vater,
e der ihn gesandt hat.

2. Das Wort Jesu als Logos der Neuschöpfung

- 24a Amen, amen. Ich sage euch:
b Wer mein Wort hört
c und dem glaubt, der mich gesandt hat,
d hat das ewige Leben,
e und er kommt nicht ins Gericht,
f sondern er ist hinübergegangen aus dem Tod in das Leben.
25a Amen, amen, ich sage euch:
b Es kommt die Stunde,
c und jetzt ist [sie da],
d da die Toten hören werden die Stimme des Sohnes Gottes,
e und die sie hören, werden leben.
26a Denn wie der Vater das Leben in sich hat,
b so hat er auch dem Sohn gegeben, Leben in sich zu haben.
27a Und er hat ihm Vollmacht gegeben, Gericht zu halten,
b weil er der Menschensohn ist.

3. Appell

- 28a Wundert euch nicht darüber,
b daß eine Stunde kommt,
c in der alle in den Gräbern seine Stimme hören werden,
29a und herauskommen werden,
b die das Gute getan haben, zur Auferstehung des Lebens,
c die aber das Böse verübt haben zur Auferstehung des Gerichts.

Teil II: Zugänge zum Verstehen der Zeichensprache

1. Der Zeugniswert der Zeichen Jesu

- 30a Nichts kann ich tun von mir aus.
b Wie ich höre, richte ich,

c und mein Gericht ist gerecht.
d Denn ich suche nicht meinen Willen,
e sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.
31a Wenn ich Zeugnis gebe über mich selbst,
b ist mein Zeugnis nicht wahr.
32a Ein anderer ist es,
b der über mich Zeugnis gibt.
c Und ich weiß,
d daß sein Zeugnis wahr ist,
e das er über mich bezeugt.

2. Das Zeugnis des Johannes und des Mose

33a Ihr habt zu Johannes gesandt,
b und er hat der Wahrheit Zeugnis gegeben.
34a Ich aber nehme nicht von einem Menschen das Zeugnis an,
b sondern dies sage ich, damit ihr gerettet werdet.
35a Jener war die Lampe, die brennt und scheint;
b ihr aber wolltet für eine Stunde jubeln in ihrem Licht.
36a Ich aber habe das Zeugnis, das größer ist als das des
Johannes.
b Denn die Werke, die mir der Vater gegeben hat, daß
ich sie vollbringe,
c eben die Werke, die ich tue, bezeugen über mich.
d Und der Vater, der mich gesandt hat,
e eben der hat mich bezeugt.

f Weder seine Stimme habt ihr jemals gehört,
g noch seine Gestalt habt ihr gesehen,
38a und sein Wort habt ihr nicht bleibend in euch.
b Denn den jener gesandt hat, diesem glaubt ihr nicht.

39a Ihr erforscht die Schriften;
b denn ihr meint, in ihnen ewiges Leben zu haben.
c Und gerade diese sind es, die mich bezeugen.
40 Und [aber] ihr wollt nicht zu mir kommen, um Leben zu
haben.

41 Glanz nehme ich nicht von Menschen an.

- 42a Aber ich habe euch erkannt,
 b daß ihr die Liebe Gottes nicht in euch habt.
 43a Ich bin gekommen im Namen meines Vaters;
 b und ihr nehmt mich nicht an.
 c Wenn ein anderer käme in seinem eigenen Namen,
 d den würdet ihr annehmen.
 44a Wie könnt ihr glauben,
 b die ihr Glanz von einander annehmt.
 c aber den Glanz, der vom einzigen Gott [ist], nicht
 sucht?

3. Appell

- 45a Meint nicht, daß ich euch anklagen werde vor dem Vater.
 b Euer Ankläger ist Mose,
 c auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt.
 46a Denn wenn ihr Mose glaubtet, glaubtet ihr [auch] mir;
 b denn über mich hat eben er geschrieben.
 47a Wenn ihr aber seinem Geschriebenen nicht glaubt,
 b wie werdet ihr dann meinen Worten glauben?

Joh 5 ist als Episode durch die szenischen Angaben Joh 4,54; 5,1 (Ortswechsel von Galiläa nach Jerusalem) und 6,1 (Ortswechsel zum See von Tiberias) vom Kontext abgegrenzt. Die Episode selbst besteht aus einer Reihe von fünf Szenen, deren letzte eine große Rede Jesu einschließt.⁹⁶ Die Szenenfolge bzw. die in diesen Szenen ablaufende Handlung ist von Anfang an insgesamt auf die Veranlassung dieser Rede hin angelegt. Der Zusammenhang zwischen der Heilung und der Rede ist also nicht als sekundär aufzulösen. Dies kann an zwei Sachverhalten verdeutlicht werden: am *dramatischen* Zusammenhang zwischen den fünf

⁹⁶ Zur Analyse der Wundererzählung vgl. C.Welck, *Erzählte Zeichen* (s. Anm. 94) 148-157, der die Einheitlichkeit von Joh 5,1-16 betont, den Zusammenhang mit der Rede Jesu jedoch vernachlässigt. Hier ist immer noch der Einfluß der auf R.Bultmann zurückgehenden Hypothese zu erkennen, nach der die Wunder auf eine Semeia-Quelle, die Reden dagegen auf eine gnostische Quelle zurückzuführen sind.

Szenen und der Rede und an der den gesamten Text durchlaufenden Sinnlinie, die durch das Stichwort »tun« (ποιεῖν) signalisiert wird.

Zunächst ist der Handlungszusammenhang der fünf Szenen mit der Rede Jesu zu skizzieren: In der 1. und der 3. Szene stehen sich Jesus und der Kranke bzw. Geheilte als Figuren gegenüber, in der 2. und 4. Szene »die Juden« und der Geheilte, in der 5. Szene Jesus und »die Juden«. Dieser Anordnung liegt die Idee zu Grunde, daß Jesus, nachdem er am Teich Betesda einen Kranken geheilt hat, wegen dieser Heilung, die am Sabbat stattfindet, von »den Juden« als Täter verfolgt und zur Rede gestellt wird (vgl. V.16). Die 1. Szene (V.5-9a) stellt die Tat dar, die 2. Szene (V.9b-13) den Anstoß der Gegenpartei an der Tat und den zunächst erfolglosen Beginn der Suche nach dem Täter. Die 3. Szene (V.14) kehrt in einer für die johanneische Erzählweise charakteristischen Weise das Thema der Suche ironisch um. Erzählt wird zunächst nicht, daß man Jesus findet, sondern daß Jesus den Geheilten findet und diesen mit der Mahnung zu einem der Heilung entsprechenden Leben entläßt. Dies beantwortet der Geheilte in der 4. Szene (V.15) damit, daß er jetzt arglos-ungewollt Jesus an »die Juden« verrät, indem er ihnen dessen Identität als Täter mitteilt: Jesus sei derjenige, der ihn gesund gemacht habe. So als Täter *identifiziert*, wird Jesus in der 5. Szene (V.16-47) von der Gegenpartei zur Rede gestellt. In einer kurzen Dialog-Sequenz (V.16f) wird der von der Gegenpartei erhobene Vorwurf der Sabbatverletzung von Jesus zurückgewiesen mit dem Hinweis, sein Wirken am Sabbat vollziehe sich gleichzeitig mit dem Wirken seines Vaters. Diese provokative Selbstverteidigung läßt in der folgenden 2. Sequenz die Anklage entsprechend eskalieren. Auf diese antwortet die Rede Jesu. Sie ist also als Apologie in den Handlungszusammenhang eingebunden. Wie sich zeigen wird, entspricht sie diesem Zusammenhang auch inhaltlich. Denn ihre zentralen Aussagen beziehen sich auf das Tun des Sohnes, auf das Gericht Gottes und das wahre Zeugnis und die Anklage vor diesem Gericht.

Von diesen inhaltlichen Hauptaspekten der Rede Jesu ist hier die mit dem Stichwort »tun«/ποιεῖν markierte Sinnlinie von besonderem Interesse, weil sie eine schöpfungstheologische Komponente enthält. Auffällig ist nicht nur die Häufigkeit des Vorkommens von Formen des Verbs »tun«/ποιεῖν, sondern vor allem seine tragende semantische Funktion sowohl in der Darstellung der erzählten Handlung als auch im Zusammenhang der Rede Jesu.

Schöpfungstheologisch aufschlußreich ist zunächst die Exposition der Episode mit ihren szenischen Mitteln. Anlaß der Reise Jesu nach Jerusalem ist ein »Fest der Juden«. Im Kontrast zu dieser Zeitangabe wird der Schauplatz der Heilung beschrieben. Der Teich Betesda mit seinen zwei Becken und seinen fünf Säulenhallen⁹⁷ ist nach V.2f bevölkert von einer »Menge Kranker, Blinder, Lahmer, Ausgezehrter«. Der Gelähmte, dessen Heilung dann erzählt wird, ist diesem Raum (»dort«) zugeordnet, und zwar der ganzen Dauer seines achtunddreißigjährigen Krankseins nach. Damit ist seine Heilung nicht nur als ein exemplarischer Fall herausgenommen aus vielen, sondern der Teich Betesda mit seinen Gebäuden und seinem Milieu wird zu einem Symbol für eine ganze Welt, für die kranke Welt. (Thomas Mann hat in seinem Roman »Der Zauberberg« ein Sanatorium zur Metapher für einen Weltzustand gemacht.) Die Krankheit des Gelähmten ist in Joh 5 nicht nur die manifeste Erscheinung der Heilsbedürftigkeit eines Menschen, sondern ist symptomatisch für die Befindlichkeit des Menschen in seiner Welt.

⁹⁷ Zum archäologischen Nachweis dieser auch in der sogenannten Kupferrolle von Qumran erwähnten Anlage vgl. J.Jeremias, Die Wiederentdeckung von Bethesda. Johannes 5,2, Göttingen 1949; G.Dalman, Jerusalem und sein Gelände, Gütersloh 1930,175-177; H.W.Marc, The Archeology of the Jerusalem Area, Michigan 1987,166-168. Der Name Bethzatha/Betsda entspricht dem Namen des Stadtteils, in dem der Teich liegt (in der Nähe der St. Annen-Kirche im Norden der Altstadt). Wegen der Heilkräfte, die seinem Wasser zugeschrieben wurden, hat man den Namen volksetymologisch als »Haus der Barmherzigkeit« gedeutet.

Die Heilung des Gelähmten als solche wird zunächst in der 1. Szene - übrigens gegen das Formschema einer Therapie - nicht als heilende Berührung, sondern als reines Wortgeschehen stilisiert. Sobald jedoch die Heilung in der 2. Szene von »den Juden« inkriminiert wird, wird Jesus als der »Täter« bezeichnet, und zwar durch das part. aor. act. von ποιεῖν. Dabei ist die forensische Bedeutung lediglich konnotiert, die Hauptbedeutung von »tun« ist das Bewirken der Heilung (»gesund machen«). Dieser Doppelsinn samt unterschiedlicher Wertbesetzung wird in der 4. und 5. Szene weiterhin aufrechterhalten. Der Geheilte verrät die Identität dessen, »der ihn gesund gemacht hatte« (part. aor. act. von ποιεῖν) und liefert ihn so der Anklage durch die Gegenpartei aus, die ihn »verfolgt«, »weil er dies am Sabbat getan hatte (ἐποίησεν)«, wobei jetzt erstmals die Bedeutung von »Straftat« dominiert. Die Antwort Jesu darauf substituiert das doppelsinnige ποιεῖν durch das Verb »wirken« (ἐργάζομαι) und benutzt diese neue Vokabel als semantischen Indikator für den neuen Aspekt der Parallelität des Handelns Jesu mit dem Handeln Gottes. Dies quittiert die Gegenpartei mit der Interpretation, die selbstverständlich völlig dem Anspruch, der in der Aussage Jesu liegt, entspricht, damit »mache« Jesus sich selbst Gott gleich, nämlich dadurch, daß er sein Tun mit dem Gottes parallelisiere. Damit ist der eigentliche Anspruch Jesu als Vorwurf der Gegenseite formuliert. Das Wirken in Einheit mit Gott als seinem Vater erscheint als Punkt der Anklage Jesu vor dem menschlichen Forum.

Die Rede, als Teil der erzählten Handlung betrachtet, setzt sich mit diesem Vorwurf auseinander, indem sie die Möglichkeit der Selbstverteidigung vor dem Forum »der Juden« nutzt als Gelegenheit zur Selbstoffenbarung des Sohnes, in dessen Tun Gottes Wirken offenbar wird.

Die Rede hat zwei Teile. Dies ist zu erkennen am zweimaligen Einsatz mit der Hauptthese, das »Tun« Jesu sei eine getreue Kopie des »Tuns« Gottes selbst. Sie wird jeweils negativ formuliert (»Nichts kann der Sohn von sich aus tun«), zuerst als Aussage über »den Sohn« (V.19), am Beginn des zweiten Teils

als Ich-Aussage (V.30). Beide Varianten der Hauptthese arbeiten mit der Grundvorstellung der Nachahmung Gottes durch Jesus. Die erste Variante entwickelt diese Vorstellung am Modell einer handwerklichen Ausbildung. Der Sohn »sieht« dem Vater zu und *tut* dasselbe »in gleicher Weise«. Die Begründung (V.20) wandelt dieselbe Vorstellung in Bezug auf den Auszubildenden ab: Der Vater »zeigt« dem Sohn alles, was er selbst *tut*. Dabei wird die zuerst negativ gefaßte Hauptthese positiv gewendet: Der Sohn kann deshalb »nichts von sich aus *tun*«, weil der Vater ihm »alles zeigt, was er selbst *tut*«. Diese völlige Gleichheit des Tuns in allen Dingen (πάντα) gründet in der umfassenden personalen Vater-Sohn-Beziehung. Weil der Vater den Sohn »liebt« und ihm »alles zeigt«, ist das Tun des Sohnes dem Tun des Vaters gleich. Am Beginn des zweiten Teils der Rede (V.30) wird dieses Mimesis-Verhältnis auf die Ebene des *kommunikativen* Handelns transformiert. Die Hauptthese (»Nichts kann ich *tun* von mir aus«) wird hier weitergeführt als Aussage über das Urteilen (ἡ κρίσις ἐμῆ) des Sohnes. Das Urteilen entspricht dem, was der Sohn »hört« und ist deshalb »gerecht«. Im folgenden (V.31-36) wird dies expliziert als Aussage über die »Wahrheit« des »Zeugnisses«, das der Vater dem Sohn durch die »Werke« gibt, die er ihm zu *tun* »gegeben« hat (vgl. V.36).

Die durch »*tun*«/ποιεῖν markierte Sinnlinie ist demnach vor allem für den narrativen Bereich der fünf Szenen sowie für den ersten Hauptteil der Rede signifikant und bestimmt weitgehend deren semantischen Zusammenhang. Das »Tun« Jesu in der erzählten Handlung, d.h. die von »den Juden« inkriminierte Heilung des Gelähmten am Teich Betesda, wird im ersten Teil der Rede Jesu als Nachahmung des Handelns Gottes (»des Vaters«) durch Jesus (»den Sohn«) nach dem getreuen Maßstab der Liebe zwischen »dem Vater« und »dem Sohn« interpretiert. Damit liefert dieser Abschnitt des Johannesevangeliums eine gute Grundlage für die Konkretisierung dessen, was im Kontext (vgl. zuletzt 4,54) mit dem Begriff »Zeichen« gemeint ist. Das Tun Jesu ist »Zeichen« nicht nur im Sinne einer *symbolischen* Zei-

chenhandlung eines Propheten mit einer symbolischen Ähnlichkeitsbeziehung zu dem durch das prophetische Zeichen angekündigten zukünftigen Handeln Gottes, sondern das Tun Jesu ist als Mimesis des Tuns Gottes selbst die *Abbildung* des Handelns Gottes, das sich im Tun Jesu *darstellt und ereignet*. Insofern ist das mit dem Wort »Zeichen« bezeichnete Tun Jesu mehr als ein symbolisches Handeln. Die »Zeichen« Jesu bezeichnen nicht nur Gottes Tun in einer deutbaren symbolischen Aktion, sie sind erst recht nicht nur Zeichen dafür, *daß* Gott jetzt handelt, sondern *zeigen sein Handeln* als solches, machen es sichtbar. So formuliert es bereits die erste Antwort Jesu auf die Anklage der Gegenpartei: »Mein Vater wirkt bis jetzt, auch ich wirke.« Dabei sorgt das Fehlen jeglicher argumentativer Elemente an dieser Stelle für einen typisch johanneischen Schockeffekt für den Leser, der hier eindeutig und absichtsvoll überfordert wird und darauf angewiesen ist, daß diese These durch die Argumentation in der nachfolgenden Rede eingeholt wird.

Daß Heilungen nicht nur auf Gottes Handeln verweisen, sondern Gottes Privileg und insofern Gottes eigenes Handeln darstellen und sind, ist eine Grundvoraussetzung der gesamten biblischen Tradition und historisch der Ausgangspunkt für die neutestamentlichen Christologien, die die Heilungen Jesu als Erweise der Macht Gottes selbst auffassen.⁹⁸ Für die johanneische Zeichen-Theorie ist darüber hinaus charakteristisch, daß die Semeia Jesus nicht nur als in der Kraft Gottes handelnden Charismatiker ausweisen, sondern als die Inkarnation des »Wortes«, durch das Gott »am Anfang« in seiner Weisheit die Schöpfung ins Dasein gerufen hat. Mehr als in den synoptischen Heilungserzählungen wird in den johanneischen »Zeichen« Jesu auf diesen schöpfungstheologischen Zusammenhang verwiesen. Wo die Synoptiker den durch die Heilungen und Exorzismen Jesu sichtbar werdenden Anbruch der eschatologischen Gottesherrschaft beto-

⁹⁸ Vgl. dazu IV.2.2.

nen, akzentuiert das Johannesevangelium den Aspekt des Offenbarwerdens der Schöpfungswirklichkeit durch die »Zeichen« Jesu, des Menschen, in dem der anfängliche schöpferische Logos in der Welt erscheint, um die Welt in die Krisis zu führen und die Wiedergeburt der Schöpfung ins Werk zu setzen.

Auf diesen Zusammenhang legt der erste Teil der Jesus-Rede Joh 5,19-29 besonderes Gewicht. Und wieder ist dies an der Sinnlinie »tun«/ποιεῖν abzulesen. Joh 5,20 spricht im Futur von den »größeren Werken«, die »der Vater dem Sohn zeigen wird«. Der folgende Begründungssatz konkretisiert dies, ebenfalls im Mimesis-Schema (»wie nämlich - so«), durch die Überbietung von »tun« bzw. »machen« (ποιεῖν) durch »lebendig machen« (ζωοποιεῖν). Dabei wird ζωοποιεῖν als Synonym für die Erweckung der Toten verwendet. Gott, der die Toten erweckt, errettet durch die »größeren Werke« Jesu die Schöpfung aus dem Tode. Dieses Handeln wird in V.22 als das »Gericht« bezeichnet, das der Vater ganz dem Sohn übergeben hat. Das Gericht wird damit schöpfungstheologisch als die Rettung der Schöpfung aus dem Tode durch das Wirken des fleischgewordenen Logos in der Welt interpretiert.

Die allgemeine Totenerweckung ist zunächst der apokalyptischen Tradition entsprechend als ein zukünftiges Ereignis gesehen, ebenso das Gericht, das der Vater dem Sohn als sein Werk überlassen hat. Im zweiten Abschnitt des ersten Hauptteils der Rede (V.24-27) werden aber das Gericht und die Auferweckung der Toten mit dem Hören des Wortes Jesu verbunden, also als gegenwärtig sich ereignend interpretiert. Die Heilung des Gelähmten am Teich Betesda ist entsprechend gestaltet. Die Heilung als solche wird, wie schon gesagt, in der 1. Szene (V.5-9), abweichend vom Schema einer Therapie, zu der in aller Regel die heilende Berührung gehört, als ein reines Wortgeschehen stilisiert. Wenn der Gelähmte die Stimme Jesu hört, die ihm befiehlt: »Steh auf ...!«, so ist dies das im »Zeichen« der Heilung bezeichnete und geschehende Ereignis, das in 5,24 f als die Erweckung der Toten durch das Hören der Stimme des Sohnes interpretiert wird.

Die Heilung des Gelähmten ist also sowohl der sichtbare Erweis für das gegenwärtige Handeln Gottes an seiner Schöpfung als auch die Manifestation der jetzt sich ereignenden eschatologischen Errettung der Schöpfung aus dem Tode durch die »größeren Werke« des Sohnes, der sowohl der anfängliche Logos der Schöpfung ist als auch der Menschensohn, dem Gott das Gericht zur Rettung der Schöpfung übergeben hat. Das »Wort« und der »Menschensohn« sind gleichermaßen Figurationen der schöpferischen Weisheit, mit der Gott seine Schöpfung ins Dasein ruft und mit der er sie auch endzeitlich definitiv rettet. Diese spannungsvolle Einheit von Schöpfungstheologie und eschatologischer Soteriologie ist das Charakteristikum der johanneischen Theologie und Christologie und darf nicht dadurch aufgelöst werden, daß man die Elemente dieser Theologie auf verschiedene Traditionsstufen verteilt und dadurch dem ganzen Gefüge seine Dynamik nimmt.

Der zweite Hauptteil der Rede Jesu (5,30-47) führt das Thema der Errettung der Schöpfung auf der Ebene des kommunikativen Handelns und damit auf der Wissens-Ebene zum Ende. Zu erinnern ist daran, daß auch der Prolog des Johannesevangeliums mit einer wissensätiologischen Reflexion schließt. Auch wenn das Thema Schöpfung und Wiedergeburt/Auferweckung zum Leben in den Hintergrund tritt und wir diesen Teil der Rede nur ganz kurz besprechen, so handelt es sich bei den wissensätiologischen Schlußreflexionen doch um den für die Leser des Johannesevangeliums entscheidenden Aspekt, nämlich den Aspekt ihrer Partizipation an der erzählten Handlung, die ja für die Leser vor allem eine sinnstiftende Handlung ist, an der sie als Wissende partizipieren.

Auf der wissensätiologischen Reflexionsebene werden drei Erkenntniswege miteinander in Beziehung gesetzt, die auch im Prolog in ähnlicher Weise in Zusammenhang gebracht werden: Das Wissen, das durch das Handeln Jesu gestiftet wird, das Zeugnis des Johannes und das Wort der Schrift (Mose) bezeugen ein und dieselbe »Wahrheit«. Diese These wird in einer scharf

polemisierenden Sprache vorgetragen. Sie entspricht der apologe-
tischen Situation, die erzählerisch aufgebaut wurde. Der wie ein
Übeltäter »verfolgte« Jesus muß sich gegen Vorwürfe »der
Juden« rechtfertigen. Auf den ersten Blick erweckt die Rede
damit beim heutigen Leser den Eindruck einer antijüdischen
Frontstellung. Richtig daran ist, daß das Johannesevangelium wie
das lukanische Geschichtswerk und andere neutestamentliche
Schriften ein Dokument des schwierigen Ablösungsprozesses der
Jesus-Gemeinden am Ausgang des 1. Jh. von der Synagoge sind
(vgl. bes. Joh 9,35 im Zusammenhang). »Die Juden« wird wie
eine Fremdbezeichnung verwendet, so als wäre Jesus ebensowenig
ein Jude wie der Erzähler, der so spricht. Wie es sich damit
wirklich verhält, zeigt nicht zuletzt die polemische Schärfe der
Auseinandersetzung um die Wahrheit, die Mose bezeugt (vgl.
5,39). Die Polemik, die auf den ersten Blick gegen Mose gewen-
det zu sein scheint (vgl. 5,37b; 1,18a gegenüber 9,29), richtet sich
schon innerhalb der erzählten Handlung nicht unmittelbar gegen
Mose, sondern gegen eine konkurrierende Interpretation der
Autorität des Mose durch »die Juden«. Nicht von Mose wird
gesagt, er habe weder Gottes Stimme gehört noch seine Gestalt
geschaut, sondern von der Gegenpartei in der Szene. Entspre-
chend wird auch das Motiv des Glanzes auf dem Angesicht des
Mose, anders als z.B. 2 Kor 3,13, nicht polemisch gegen Mose
gewendet, sondern gegen »die Juden«, die voneinander »Glanz«
annehmen - sie werden so als die kognitive Majorität in Frage
gestellt -, statt den »Glanz« zu suchen, der »vom einzigen Gott«
ist (5,44; vgl. 1,14.18). Dies alles wird diskutiert im Zusammen-
hang mit der Frage nach der Zugänglichkeit des Wissens, das im
Johannesevangelium als »Wahrheit« ausgebreitet wird, die der
Leser »glaubt« und durch die er am »Leben« partizipiert (vgl.
20,30), das uranfänglich im Logos war und jetzt in den Zeichen
Jesus wieder ans Licht gekommen ist (vgl. 20,30). Die jüdische
Majorität, von der sich Jesus im Johannesevangelium distanziert,
wird attackiert als eine in ihrer eigenen Plausibilität befangene
Größe, der das Wissen, das Jesus stiftet, unzugänglich ist (5,44)

und die deshalb auch ihr kulturelles Wissen («die Schriften») nicht versteht (vgl. 5,39). Die »Schriften« bezeugen nicht das »ewige Leben«, das die Majorität darin zu finden meint, sondern das der erhält, der »zu mir kommt« (V.40). Diese Korrelation gilt als unauflöslich. Das Wissen der Majorität ist ohne das der Minorität nicht »wahr«. Deshalb - so die Schlußpointe V.45-47 - wird im Gericht »Mose« als Ankläger der Gegenpartei, der Mehrheit »der Juden«, auftreten.

Die schöpfungstheologische Interpretation der Zeichen Jesu erhebt den Streit um die Autorität Jesu auf das allgemeinste Niveau, um die immer noch judenchristlich fundierte und orientierte johanneische Leserschaft mit der Frage nach ihrer »wahren« Identität zu konfrontieren. Der Streit geht gerade darum, für wen das Zeugnis des Mose spricht. Mit anderen Worten: Es geht um die Frage, ob das Wissen, das die *jüdische* Identität begründet, den Glauben an Jesus einschließt oder ausschließt. Der Glaube daran, daß in den Zeichen Jesu die Herrlichkeit Gottes zur Rettung seiner Schöpfung aus dem Tode offenbar wird, ist für den judenchristlichen Autor und für seine nicht mehr nur judenchristlichen Leser von der Frage der jüdischen Identität nicht ablösbar.

III. Die Welt als Schöpfung des barmherzigen Gottes

1. *Die biblische Urgeschichte Gen 1-9 als theologische Komposition*

1.1 *Gen 9,28f als Ende der Urgeschichte*

Wo auf der Ebene des Endtextes der Erzählbogen der Urgeschichte endet und die Erzeltern geschichten beginnen, wird in der Exegese unterschiedlich entschieden. In unserem Zusammenhang ist dies keine nebensächliche Diskussion. Zumindest zwei schöpfungstheologisch relevante Fragen stehen dabei auf dem Spiel:

1. Da der Schluß einer Erzählung für ihr Gesamtverständnis sehr wichtig ist, ist dies eine Frage, von deren Entscheidung das am Anfang der Bibel grundlegend entfaltete Gesamtkonzept der Schöpfungstheologie abhängt.

2. Da auf die Urgeschichte die Erzeltern geschichten als »Urgeschichten« Israels folgen, entscheidet sich an der Frage, wo und wie diese beiden Erzählbögen miteinander verbunden sind, auch die Frage, worin die Bibel die Bedeutung Israels in der Schöpfung und für sie sieht.

Meist wird das Ende der Urgeschichte im Übergang von Gen 11 nach Gen 12 gesehen;⁹⁹ G.von Rad sieht ihren Abschluß, der zugleich ihr Höhepunkt ist, sogar erst in Gen 12,9.¹⁰⁰ Die Urgeschichte wird dann linear so gelesen, daß die Geschichte

⁹⁹ Im einzelnen divergieren die Positionen noch weiter: als Ende der Urgeschichte werden Gen 11,9 oder Gen 11,26 oder Gen 11,32 angenommen.

¹⁰⁰ G.von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1-12,9 (ATD 2), Göttingen 1949.

1. Daß *Gen 5,1-9,29* als *kompositioneller Spannungsbogen* zu lesen ist, der *den dritten Teil* der Komposition *Gen 1-9* bildet, wird durch die genealogische Notiz *Gen 9,28f* angezeigt, die in kompositorischer Hinsicht den Bogen nach *Gen 5,32* schlägt. Liest man *Gen 5,32; 9,28f* als zusammenhängende »genealogische Biographie« des Noach, entspricht sie dem Aufbauschema der übrigen neun genealogischen Biographien, mit denen zusammen *Gen 5,32; 9,28f* dann die Abfolge von 10 urgeschichtlichen Genealogien von Adam bis Noach ergibt. Die Genealogie der Noachsöhne wird in *Gen 10* literarisch nicht mehr nach diesem Schema erzählt; sie gehört nicht mehr in die Ur-Zeit, sondern in die Zeit der Geschichte. Die genealogische Biographie des Noach *Gen 5,32; 9,29*, die sich einerseits als Rahmen um *Gen 6-9* legt und die andererseits den Erzählbogen *Gen 6-9* in kompositorischer Hinsicht an die mit *Gen 5,1* beginnende Erzähleinheit anbindet, lautet:

Und Noach lebte 500 Jahre,
und Noach zeugte Sem, Ham und Jafet.
Und es waren alle Tage Noachs 950 Jahre,
und er starb.

Wird die Fluterzählung mit Noach als ihrem menschlichen Protagonisten von ihrem kompositorisch gegebenen Auftakt *Gen 5,1-32* her gelesen, wird schon auf der Textebene unterstrichen, daß es um eine Schöpfungserzählung geht, die eine in *Gen 1,1-2,3* verborgene Dimension entfalten will. Daß zwischen *Gen 1,1-2,3* und *Gen 6-9* ein vielschichtiges Beziehungsgeflecht besteht, ist schon oft herausgestellt worden. Es gibt insbesondere zahlreiche semantische Verkettungen (mit freilich bedeutenden Variationen) zwischen den Segensworten JHWHs über die Menschen in *Gen 1,28-30* bzw. über Noach und seine Familie in *Gen 9,1-7*. Es gibt auch vorstellungsmäßige Entsprechungen, wenn die in *Gen 1* von Gott errichtete Erde und die in *Gen 6* von Noach erbaute Arche als gegliedertes Lebenshaus für alle Arten von Lebewesen beschrieben werden. In schöpfungstheologischer Hinsicht ist besonders wichtig, daß die Sintfluterzählung

durch ihre Anbindung an Gen 5,1-32 unter der Perspektive gelesen werden soll, mit der Gen 5,1f überschriftartig einsetzt:

Dies ist das Buch der Lebensgeschichte (*tōl' dot*) des Menschen:
 Am Tage, da Gott (den) Menschen schuf,
 machte er ihn als seine Ähnlichkeit.
 Als Mann und Frau schuf er sie,
 und er segnete sie,
 und er rief ihren Namen »Mensch«,
 am Tage, da sie geschaffen wurden.

Daß hier Gen 1,1-2,3 resümiert werden soll, ist unübersehbar. Und zugleich wird in den dann folgenden 10 genealogischen Biographien dargestellt, was in diesem gottgeschaffenen Menschwesen steckt und was das Mensch-Sein ausmacht. Die Noach-Erzählung Gen 6-9 ist von dieser Perspektive her eine fundamental anthropologische Erzählung: In ihr geht es um die erzählerische Explikation der mit der Erschaffung durch Gott gegebenen Bestimmung des Menschen, Bild Gottes in der geschaffenen Welt zu sein. Die Lebensgeschichte des Noach ist eine Konkretion der »Lebensgeschichte des Menschen« (vgl. Gen 5,1).

2. Entsprechend zu Gen 5,1 markiert Gen 2,4 auf der Ebene des vorliegenden Endtextes einen strukturellen Neueinsatz; beide Verse, die die Funktion einer Überschrift haben, sind motivlich und syntaktisch analog gestaltet:

Gen 2,4,7	Gen 5,1-2
Dies ist die Lebensgeschichte (<i>tōl' dot</i>) des Himmels und der Erde, da sie geschaffen wurden. Am Tage, da JHWH Gott Erde und Himmel machte, formte JHWH Gott den Menschen, Staub, aus dem Ackerboden.	Dies ist das Buch der Lebensgeschichte (<i>tōl' dot</i>) des Menschen. Am Tage, da Gott (den) Menschen schuf, machte er ihn als seine Ähnlichkeit ... am Tage, da sie geschaffen wurden.

Der durch Gen 2,4 und Gen 5,1 markierte *Erzählbogen Gen 2,4-4,26* bildet *den zweiten Teil* der Komposition Gen 1-9. Er besteht aus den zwei Erzählungen Gen 2,4-3,24 (Adam und Eva: die Menschen als Mann und Frau) und Gen 4,1-26 (Kain und Abel: die Menschen als Brüder/Geschwister), die in struktureller Hinsicht nach dem gleichen Geschehensmuster gestaltet sind (gute Ausgangssituation - Konflikt und Vergehen - Verschlechterung der Ausgangssituation/bleibende Störung der Lebensbedingungen - fürsorgliche Intervention des Schöpfergottes). Die zwei Erzählungen, die geschehensmäßig in der Abfolge Eltern - Kinder, in dem Motiv der Bearbeitung (»des Bedienens«) des Ackerbodens *und* in dem Thema des Todes zusammengebunden sind, entfalten, wie Gen 5-9, eine anthropologisch orientierte/interessierte Schöpfungstheologie. Als Aussage über das Mensch-Sein zeichnen sie den Menschen als ein fundamental auf Beziehungen angelegtes Wesen - und sie zeigen zugleich die damit möglichen bzw. gegebenen Störungen des Lebens auf. Daß der Schöpfergott gleichwohl in beiden Erzählungen den durch die Störungen ausgebrochenen Minderungen des Lebens Einhalt gebietet bzw. ihnen entgegenwirkt (den aus dem Paradies vertriebenen Menschen gibt er schützende Kleidung, und den Mörder Kain stellt er durch das Zeichen auf der Stirn unter seinen göttlichen Rechtsschutz), macht deutlich, daß der Schöpfergott sich gerade darin als Schöpfergott erweist, daß er seiner Schöpfung verbunden bleibt: Er konfrontiert sowohl Adam und Eva als auch Kain mit ihrem schöpfungsstörenden Verhalten, aber er entzieht ihnen nicht seine schützende Nähe. Zu dieser letztlich theozentrischen Perspektive fügt sich die Schlußnotiz dieses Teils: »(Schon) damals (in der Ur-Zeit) wurde mit der Anrufung des Namens JHWH begonnen« (Gen 4,26).

3. Als *erster Teil* der Komposition Gen 1-9 bietet *Gen 1,1-2,3* einen Erzählbogen, der von Anfang bis zum Ende konsequent theozentrisch gestaltet ist. Er erzählt, wie wir weiter unten noch detaillierter darstellen werden, daß die Schöpfung ein

Lebenshaus für alle sein soll - für die vom Schöpfergott geschaffenen Lebewesen *und* für den Schöpfergott selbst.

Die so abgegrenzten drei Teile der Urgeschichte Gen 1,1-9,29 bilden einen komplexen theologischen Zusammenhang:

1. Die drei Teile lassen sich als drei *Variationen ein und desselben Themas* lesen. Sie zeigen den Schöpfergott unter einem jeweils anderen Aspekt. In allen drei Teilen wird die Schöpfung unter stark anthropologischer Perspektive dargestellt. In jedem der Teile wird ausdrücklich die Erschaffung der Menschen als Mann und Frau erzählt (Gen 1,26-28; 2,5-24; 5,1-2) und ihre Rolle in ihrer Lebenswelt reflektiert. Jede dieser Variationen hat ihr eigenes schöpfungstheologisches Profil. Gen 1,1-2,3 präsentiert das erste namenlose Menschenpaar (d.h. die Gattung Mensch) aus der Perspektive des schaffenden, segnenden und beauftragenden Gottes. Gen 2,4-4,26 zeigt die Gattung Mensch in ihrer sozialen Grundbefindlichkeit der Familie bzw. Sippe. Gen 5,1-9,29 zeigt eine Familie (Noach) in ihrer genealogischen Herkunft und in ihrer Verflechtung in die Menschheitsfamilie.

2. Die drei Teile lassen sich als *konzentrische Komposition* lesen. Gen 1,1-2,3 und Gen 5,1-9,29 entsprechen sich in ihrem kosmischen Szenario, während Gen 2,4-4,26 im und um den Garten Eden herum spielt. Die beiden Teile Gen 1,1-2,3 und Gen 5,1-9,29 sind durch zahlreiche Stichwortbezüge miteinander verbunden. Der Anfang des dritten Teils nimmt mit dem Motiv von der Erschaffung des Menschen als Bild/Ähnlichkeit des Schöpfergottes in 5,1-2 in spiegelbildlicher Entsprechung ein Schlußelement von Gen 1,1-2,3 auf. Der mittlere Teil Gen 2,4-4,26 hebt sich von den anderen beiden Teilen deutlich dadurch ab, daß die menschlichen Figuren hier plastisch als Störenfriede der Schöpfung agieren und sich dabei nicht vom Schöpfergott abhalten lassen. Auf Grund dieser Konzentrik müssen die beiden äußeren Teile interpretatorisch korreliert werden. Und zugleich bilden sie den Deuterahmen für den mittleren Teil.

3. Die drei Teile wollen aber auch als *fortlaufender Handlungsbogen* gelesen werden, der erst in seinem dritten Teil zu seinem Aussageziel kommt. In dieser Leserichtung erzählt Gen 1,1-2,3 gewissermaßen den 1. Akt der Weltschöpfung, reflektiert Gen 2,4-4,26 an zwei Beispielgeschichten die Störungen der Schöpfung durch die Menschen und stellt dann Gen 5,1-9,29 den 2. Akt der Weltschöpfung dar. Die schöpfungstheologische Hauptaussage ist dann: Die Welt ist nicht nur vom Schöpfergott erstmals erschaffen, sondern sie steht als seine Schöpfung trotz bzw. gerade angesichts der von Menschen (rätselhaft) ausgelösten Störungen unter seinem besonderen Schutz. Sie ist und bleibt das Reich seiner Gottesherrschaft. Zeichen dafür ist der von ihm in die Schöpfung hineingestellte Bogen, der als Regenbogen aufscheint und den Himmel mit der Erde verbindet (s.u.).

2. Die Welt als Lebenshaus (Gen 1,1-2,3)

Die Erzählung von der Erschaffung der Welt in sieben Tagen entwirft, wie wir schon mehrfach betont haben, die schöpfungstheologische Utopie, die der Schöpfung von ihrem Anfang an als ihr Ziel innewohnt - als »Idee«, die den Schöpfer des Himmels und der Erde leitete und von der dieser bis zu ihrem Ende nicht läßt. Weil es diese Idee gibt, wird es das geben, was wir die Vollendung der Welt nennen. Fachtheologisch gesprochen bedeutet dies: In Gen 1,1-2,3 geht es eigentlich um Eschatologie. Was also ist dieser der Welt und allem, was in ihr geschieht, von ihrem Anfang her eingestiftete eschatologische Sinn?

2.1 Der Kosmos als Haus für alle

Eine erste Antwort auf die Frage nach der in Gen 1,1-2,3 entworfenen schöpfungstheologischen Utopie ergibt sich, wenn wir

uns den Aufbau dieser Erzählung in Erinnerung rufen. Der biblische Erzähler gliedert seine Erzählung als Abfolge von sieben Schöpfungstagen, die nicht einfach wie sieben gleiche Perlen auf eine Schnur gereiht sind. Die sieben Tage lassen in ihrer formalen und inhaltlichen Gestaltung eine deutliche Struktur erkennen.¹⁰³

Wie ein Rahmen legen sich über die Erzählung die Abschnitte am Anfang (der erste Tag), in der Mitte (der vierte Tag) und am Ende (der siebte Tag). Diese drei Schöpfungstage kreisen, abweichend von den übrigen Schöpfungstagen, um das Thema Zeit als grundlegende Ordnungskategorie von Leben. Der *erste* Schöpfungstag gibt mit seiner programmatischen Gottesrede »Es sei/werde Licht« (Gen 1,3) die Zielsetzung der Schöpfung an: »Licht« ist hier die Gegenkraft zu »Finsternis«, d.h. als Anfang wird der Schöpfung »Licht« als Lebens- und Heilsdimension eingestiftet. Und zugleich wird mit der Erschaffung des Lichts die jedem natürlichen Maß von Zeit zugrundeliegende Ordnung von Tag und Nacht hervorgebracht, die als solche auch das Schöpferhandeln Gottes erst als geordnetes Schöpferhandeln ermöglicht. Der *vierte* Schöpfungstag gibt durch die Erschaffung von Sonne, Mond und Sternen die Möglichkeit, die wie ein Strom dahinfließende Zeit numerisch und quantitativ zu strukturieren, nämlich als agrarischen, kultischen, sozialen und historischen Kalender. Der *siebte* Schöpfungstag schließlich bringt durch das Ruhen des Schöpfergottes eine weitere Zeitkategorie hervor, nämlich die wichtige Unterscheidung von Zeit der Arbeit und Zeit der Ruhe, wobei erst die Ruhe die Schöpfung vollendet.

¹⁰³ Zu diesem Aufbauschema vgl. E.Zenger, Gottes Bogen (s. Anm. 23) 71-80. Ein etwas anderes Schema arbeitet heraus: O.H.Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a (FRLANT 115), Göttingen ²1981, 199-223. Vgl. auch ders., Aufbau Probleme in der Priesterschrift, in: FS-K.Koch, Neukirchen-Vluyn 1991, 288-292.

Zwischen diese Rahmenstruktur sind paarweise die Schöpfungstage zwei und drei sowie fünf und sechs geschoben. Diese Paare sind kunstvoll aufeinander bezogen. Das erste Paar, also die *Schöpfungstage 2 und 3*, erzählt, wie der Schöpfergott die vom Meer umspülte Erde als Lebensraum errichtet, in den er dann an den *Schöpfungstagen 5 und 6* die entsprechenden Lebewesen setzt. Wie sehr dem Erzähler an der Sicht der Erde als Lebenshaus für alle Lebendigen liegt, geht auf, wenn man sich das Ganze als kontinuierliches Geschehen vorstellt. Aus dem Urwasser grenzt der Schöpfergott ein für allemal eine trockengelegte Erde aus, die sogleich ihr Pflanzenkleid hervorbringt: »So hat Gott allen Lebenden den Tisch bereitet« - das ist die Perspektive, die dem zweiten und dritten Schöpfungstag gemeinsam ist. Den Erzähler interessiert nicht, daß es auf der Erde Berge und Täler gibt, sondern daß sie der gedeckte Tisch für Lebewesen ist, ein Tisch, den die Erde immer zu decken in der Lage sein soll. Die Pflanzen und Bäume gelten hier nicht als Lebewesen *auf* der Erde, sondern sie sind Teil der Erde selbst, die wesentlich lebendige und lebenermöglichende Erde ist. An den Schöpfungstagen 5 und 6 wird diese Erde der Reihe nach und aufgeteilt (!) den verschiedenen Lebewesen übergeben. Am 5. Schöpfungstag übergibt der Schöpfergott den Wasser- und Fluktieren den Raum *rund um* die Erdscheibe und *über* ihr. Am 6. Schöpfungstag übergibt er den Landtieren und den Menschen die Pflanzen tragende Erde. Der Erzähler wird nicht müde, das Thema »Leben« zu betonen: Viermal sagt er ausdrücklich, daß der Schöpfergott »lebendige Wesen« auf der Erde will, also lebenshungrige und lebensfähige Wesen, die sich danach ausstrecken, Leben zu empfangen als eine Gabe, die sie sich nicht selbst geben können, die sie aber in der Schöpfung vorfinden. Darüber hinaus ruft der Schöpfergott über die Lebewesen seinen Segen aus, d.h. ihnen wird die Fähigkeit geschenkt, als Lebendige ihr Leben weiterzugeben in der Kette der Generationen (vgl. auch Gen 5).

Die Schöpfung erscheint hier in technisch-künstlerischer Metaphorik. Der Schöpfergott plant und realisiert sodann gemäß seinem Plan¹⁰⁴ den Kosmos, wie man ein Haus entwirft und einrichtet. Zunächst schafft Gott inmitten der chaotischen Wassermassen einen kosmischen Hohlraum, dem er dann durch das Himmelsgewölbe und durch den Erdboden die Gestalt eines Hauses gibt. Dieses teilt er dann in einzelne Lebensräume auf, die er mit entsprechenden Gegenständen und Lebewesen ausfüllt.¹⁰⁵ An die Decke des Hauses gibt er die Leuchtkörper, auf dem Boden des Hauses läßt er die Pflanzen wachsen und weist die einzelnen Räume den Tieren und Menschen zu; in das Wasser, das das Haus wie ein Wasserschloß umgibt, setzt er die Fische. Und den Leuchtkörpern gibt er zugleich die Funktion, dem Haus und seinen Bewohnern als großes »Weltuhrwerk« (N.Lohfink) zu dienen.

Noch mehr freilich gilt: Die Gestirne am Himmel verkünden die Herrlichkeit des Schöpfergottes, die über und in diesem Haus gegenwärtig ist. *Seine* Herrlichkeit durchstrahlt und beherrscht das ganze Haus, wie durch die am vierten Tag geschaffenen »Leuchtkörper« Sonne, Mond und Sterne angezeigt wird. Gleich dreimal wird in Gen 1,16.18 unterstrichen, daß dieses Haus ein »beherrschtes« Haus ist. Und Gen 1,18 gibt als Ziel dieser »Herrschaft« an, daß so die am ersten Schöpfungstag als Anfang vom Schöpfergott selbst vollzogene Scheidung von Finsternis und Licht sich Tag für Tag und Nacht für Nacht im Haus der Schöpfung lebenskonstitutiv wiederholen soll. Hier klingt subtil an, was ausdrücklich in Psalm 19 entfaltet wird

¹⁰⁴ Im Anschluß an O.H.Steck, Der Schöpfungsbericht (s. Anm. 103) ist die Formel »und es geschah so« besser als »und *dementsprechend* geschah es« zu übersetzen, wodurch die meist vorgenommene Unterscheidung zwischen »Wortbericht« und »Tatbericht« in Gen 1 hinfällig wird. Der sog. »Wortbericht« formuliert dann den Plan/Entwurf Gottes, und der sog. »Tatbericht« konstatiert dann die dem Plan/Entwurf gemäß Realisierung. Vgl. dazu E.Zenger, Gottes Bogen (s. Anm. 23) 51-58.

¹⁰⁵ Der »Bau« des Kosmos entspricht in manchem dem »Bau« der Arche des Noach.

(s.u.): Im Lauf der Gestirne kommt erlebbar zum Ausdruck, daß die Welt unter der ordnenden und belebenden Herrschaft des Schöpfergottes steht.

2.2 Die Menschen im Dienste des Lebens (Gen 1,26-28)

In das Lebenshaus der Schöpfung werden die Menschen mit einem besonderen Auftrag eingewiesen. Der Mensch ist im »Haus der Welt« das einzige Lebewesen, das Verantwortung übernehmen kann und soll. Die Erzähler von Gen 1 fassen dies mit ihrer Aussage von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zusammen. Diese anthropologische Vorstellung hat in Judentum und Christentum bis heute eine vielgestaltige Wirkungsgeschichte erlebt. Bei der Diskussion um das Menschenbild und um die Menschenwürde spielt die Bildaussage eine wichtige Rolle.

Entgegen den früheren Deutungen, die hier eine Wesensaussage über den Menschen, insbesondere über seine *Beziehung zu Gott*, sahen, gibt es heute fast einen bibelwissenschaftlichen Konsens darüber, daß eine Funktionsaussage vorliegt, die die *gottgewollte Beziehung des Menschen zu den anderen Lebewesen und zur Erde insgesamt* ausdrückt.¹⁰⁶ Dieser wichtige Unterschied zeigt sich schon in der Übersetzung, denn die Menschen sind nicht *nach* dem Bild Gottes, sondern *als* Bild Gottes geschaffen:

Und Elohim (Gott) sagte: Wir wollen Menschen machen *als* unser Bild, *als* unsere Ähnlichkeit, damit sie herrschen ... Und Elohim schuf den Menschen *als* sein Bild: *als* Bild Elohims schuf er ihn, *als* Mann und Frau schuf er sie (Gen 1,26-27).

¹⁰⁶ Vgl. den Überblick bei W.Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26,27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts: BN 68,1993,33-48; ders., Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes, in: R.Koltermann (Hrsg.), *Universum* (s. Anm. 9) 157-164.

Schon von der Übersetzung her sind die Meinungen auszuschließen, die in Gen 1,26f eine Gottähnlichkeit suchten, die den Menschen wesensmäßig von den Tieren unterscheiden sollte. Geradezu pervers waren die Versuche, dann nur »den Mann« als Bild Gottes zu definieren, weil die biblische Gottheit keine Frau sei. Dies habe sich dann dadurch bestätigt, daß Jesus ein Mann und als solcher »Bild Gottes« (vgl. 2 Kor 4,3f; Kol 1,15) sei. Die Konsequenzen dieser Pseudotheologie zeigen sich in den Argumenten für den Ausschluß der Frau vom Priestertum. Von Gen 1,26f her läßt sich all dies nicht begründen: Hier sind Frauen und Männer in gleicher Weise und gemeinsam »Bilder Gottes«, weil sie den gleichen Auftrag im Lebenshaus der Welt haben. Was mit der Metapher der Gottebenbildlichkeit gemeint ist, läßt sich in drei Überlegungen bündeln:

1. Von der Bedeutung des hebräischen Wortes *šəlēm* her, das für »Bild« steht, sollen die Menschen wie eine Art lebendiges Götterbild oder lebendige Götterstatue in der Welt wirken. Nach der Vorstellung des Alten Orients und des Alten Ägypten repräsentiert ein Götterbild die abgebildete Gottheit und ist Träger ihrer Macht. Es ist sozusagen der Ort, von dem aus die Gottheit wirkt. Das Götterbild signalisiert das Wo und Wie der göttlichen Lebendigkeit. Götterbilder werden deshalb behandelt, als ob sie belebte Wesen wären. Sie sind wie ein Leib, in den die lebendige Gottheit eintritt, um durch ihn in der Welt wirkmächtig gegenwärtig zu sein. Von diesem Verstehensansatz her sollen die Menschen als lebendige Bilder und Statuen des Schöpfergottes Medien göttlicher Lebenskraft auf der Erde sein.

2. Eine zweite Nuance der Redeweise vom Menschen als Gottesbild erschließt der Blick in die ägyptische und mesopotamische Kultur, wo die Pflichten des königlichen Amtes oft mit dem Begriff vom König als Abbild des Schöpfergottes umschrieben werden. Vorzüglichste Aufgabe des so verstandenen königlichen Amtes ist es, die Lebensordnung gegen äußere und innere Feinde zu schützen sowie gerade den Schwachen zu ihrem Recht zu verhelfen. Während in der ägyptischen Tradition

der König auf Grund seines königlichen Amtes »Bild Gottes« ist, kommt in der biblischen Schöpfungserzählung diese Würde und diese Aufgabe *allen* Menschen unterschiedslos zu. Die Vorstellung wird hier geradezu »demokratisiert«: Nicht auf Grund *besonderer* Leistungen oder Aufgaben, sondern als *Menschen* sind sie königliche Bilder Gottes.

3. Einen weiteren Schlüssel für die in Gen 1 proklamierte Gottebenbildlichkeit liefert der nähere literarische Zusammenhang, wenn es in Gen 5,1 heißt, daß Adam seinen Sohn Set als seine eigene Ähnlichkeit und wie sein Bild zeugt. Damit wird die Beziehung Vater-Sohn als eine Beziehung gekennzeichnet, in der ein Sohn durch sein Denken und Handeln zur Wiederholung seines Vaters wird. Die Aussage »Bild Gottes« charakterisiert demnach die Abhängigkeit der Menschen von Gott als eine Art Gottesverwandtschaft, die sie verpflichtet, wie gute Töchter und Söhne Gottes zu *handeln*, nämlich die Erde als Haus ihres Vaters zu schützen und zu pflegen.

»Der Mensch ist somit Bild Gottes, insofern er sich verantwortlich handelnd zu seinem Lebensraum samt den Lebewesen darin, nicht, indem er sich zu Gott verhält.«¹⁰⁷

Damit aus der (funktionalen) Gottebenbildlichkeit keine (metaphysische) Göttlichkeit wird, setzen die Erzähler in Gen 1,26 hinzu: »Wir wollen Menschen machen ... *als unsere Ähnlichkeit*.« Es spricht vieles dafür, daß diese Präzisierung auch die volltönendere Aussage des 8. Psalms im Blick hat, der davon redet, daß Gott den Menschen als einen »Beinahe-Gott« (Ps 8,6) geschaffen hat. Aber auch in Ps 8 geht es nicht um eine besondere Ausstattung des Menschen, sondern um seinen Schöpfungsauftrag (Ps 8,7-9). Gegen eine »metaphysische« Interpretation der Gottebenbildlichkeit steht auch das biblische Bilderverbot, insbesondere in seinem späten Verständnis, wonach *kein* Geschöpf das Gottgeheimnis abbilden kann (vgl. Dtn 4).

¹⁰⁷ W.Groß, Die Erschaffung (s. Anm. 106) 161.

Zugleich hebt Gen 1,26-28 hervor: Die in der Gottebenbildlichkeit konstituierte Beziehung des Menschen zu den anderen Lebewesen und zur Erde als dem allen Lebewesen gemeinsamen Lebenshaus bleibt abhängig vom Schöpfergott, dem das Haus gehört und dessen »Reich« es ist, und rückgebunden an ihn. Diese Perspektive kommt im sog. Schöpfungsauftrag zum Ausdruck, dessen tiefere Bedeutung wir erst wieder in den letzten Jahren zu begreifen begonnen haben. Dieser Schöpfungsauftrag ist, so sehen wir heute, ein gottgegebener Auftrag zur Gestaltung der Welt - aber nicht zur schrankenlosen Herrschaft »über alle Geschöpfe« und schon gar nicht zum zerstörerischen Krieg gegen die Erde, wie die amtlichen Übersetzungen der beiden großen deutschen Kirchen nahezulegen scheinen: »Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und *machet sie euch untertan* und herrschet ...« (Martin Luther). »Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, *unterwerft sie euch* und herrschet ...« (Einheitsübersetzung).

Beide Übersetzungen sind nicht voll falsch, aber sie sind in zweifacher Hinsicht problematisch:

1. Sie leisten dem Mißverständnis Vorschub, der Mensch solle sich der Erde gegenüber wie ein kriegerischer Feldherr verhalten, der Mensch müsse gar *gegen* die Erde kämpfen.

2. Nicht textgemäß ist in diesen Übersetzungen, daß als Nutznießer des Umgangs mit der Erde die Menschen selbst eingetragen werden, indem übersetzt wird: »Machet sie *euch untertan!*« bzw. »Unterwerft sie *euch!*« Der Dativ »euch« steht nicht im hebräischen Text.

Daß in Gen 1,28 weder eine Unterwerfung der Erde unter die Menschen noch gar ein Niedertrampeln der Tiere (und der Pflanzen) gemeint ist, und daß der Schöpfergott schon gar nicht seinen Segen zur Zerstörung und Ausplünderung unseres Planeten gibt, läßt sich durch drei kurze Überlegungen klären.

1. Das von M.Luther mit »untertan machen« und von der Einheitsübersetzung mit »unterwerfen« übersetzte hebräische Wort *kābasch* meint »seinen Fuß setzen auf«. Dieser Gestus hat

nach Ausweis der altorientalischen Bildtradition und der Verwendung des Wortes und der mit ihm verwandten Wörter im Ersten Testament ein vielschichtiges Bedeutungsfeld. Es gibt Bilder, auf denen der siegreiche Pharao (z.B. Siegesstele des Naramsin) oder mesopotamische König (z.B. Relief des Königs Anubanini) auf seinen Feinden steht und sie triumphierend niederhält. Andere Darstellungen zeigen den Pharao auf seinem Königsthron, wie er seine Füße auf einen Fußschemel setzt, auf dem symbolisch die Völker dargestellt sind, die zu seinem Herrschaftsgebiet gehören. Es gibt Bilder und Statuen, vor allem aus der Kultur des Perserreiches, in denen die universale Friedenherrschaft des Perserkönigs programmatisch dadurch zum Ausdruck kommen soll, daß er buchstäblich auf menschlichen Gestalten steht, die die von ihm regierten Völker symbolisieren (z.B. die 1972 gefundene Statue des Darius I.). Auf Siegelbildern ist ein Gott oder ein Held zu sehen, der seinen Fuß auf ein friedlich vor ihm lagerndes Tier setzt, während er mit der Hand oder mit der Keule einen anstürmenden Löwen abwehrt. Wieder andere Siegelbilder zeigen einen königlichen Gott, der auf Raubtieren steht und sie so bändigt - und daneben wächst der Lebensbaum, das heißt: der Gott bändigt das Chaos und fördert so den Kosmos. Aus mehreren Texten des Ersten Testaments wissen wir darüber hinaus vom Gestus der Inbesitznahme eines Grundstücks, indem man es betritt. Und wir kennen bis heute die Bedeutsamkeit des Betretens eines neuen Hauses. Alle diese Aspekte sind in Gen 1,28 mitgemeint: Die Menschen werden von Gott ermächtigt, »das Haus« zu betreten, es in Besitz zu nehmen, es zu schützen und zu verteidigen: als Haus des Lebens gegenüber allen Mächten des Chaos - und zwar zum Wohl *aller* Lebewesen, für die die Erde als Lebensraum bestimmt ist.

2. Das Motiv von der Verteidigung der Erde als Lebensraum fügt sich stimmig in die Gen 1,26-28 prägende ägyptische und altorientalische Königsvorstellung. Zu den Amtspflichten des ägyptischen Königs gehört es, sehr vereinfachend gesagt, das vom Schöpfergott bereitgestellte Kulturland gegenüber der

Wüste zu verteidigen bzw. sogar zu erweitern. Der Ägyptologe Hellmut Brunner beschreibt diese Amtspflicht des Königs, insofern er Vertreter des Schöpfergottes bzw. »Mitschöpfer« ist, so: »Dem König als dem Sohn Gottes obliegt... die ›Erweiterung der Grenzen‹ ... Dabei kommen nur einem Europäer des 20.Jh. Worte wie ›Imperialismus‹ oder gar ›Kolonialismus‹ in den Sinn. Aber in Ägypten, das bei der Schöpfung von Gott aus dem Chaos ausgegrenzt und mit dem fruchtbaren Nil versehen, den Menschen zuliebe ›geschaffen‹ wurde, ist jede Tat, die dem Chaos ein weiteres Stück abringt und der Ordnung zuschlägt, eine Fortsetzung der Schöpfung. Der Kampf richtet sich ebenso gegen die Wüstentiere, vor allem Löwe und Wildstier, deren Jagd dem König vorbehalten bleibt, wie gegen die ›wilden‹ Völker um Ägypten. Die berühmte Truhe des Tut-Anch-Amun zeigt auf den beiden Deckelbildern den König bei der Jagd auf Löwen und anderes Wüstenwild, auf den beiden Seiten den Kampf gegen Nubier und Asiaten. Die Bilder sind ähnlich, der Aufbau gleich: In der Mitte Pharao auf seinem Kampfwagen, die Szene schon durch seine Größe beherrschend, hinter ihm wohlgeordnet, in kleinerem Maßstab, sein Gefolge, vor ihm in wildem Durcheinander die Tiere bzw. die Feinde - schon dieser gleiche Aufbau lehrt, daß hier parallele Handlungen vorliegen, eben ein ›Ritual‹ im weiteren Sinne des Wortes, wenn auch nicht mit festgelegten Handgriffen und zugehörigen Sprüchen. Das ›Erweitern der Grenzen‹, die Ausdehnung des Bereiches der geschaffenen Welt gegenüber der (vereinfachend gesagt) ›Wüste‹ gehört zu den Rechten und Pflichten des Königs, der die Bezeichnung ›Herr all dessen, was die Sonnen umkreist‹ führt.«¹⁰⁸ Um genau diesen königlichen Auftrag geht es bei dem Imperativ »füllt die Erde aus und verteidigt sie gegenüber dem Chaos« - mit dem einen wichtigen Unterschied gegenüber der ägyptischen Tradition, daß nach dem biblischen

¹⁰⁸ H.Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion, Darmstadt 1983,67f.

Mythos dies nicht ein Privileg des Königs, sondern eine allen Menschen mit ihrem Mensch-Sein gegebene Aufgabe ist. Der in Gen 1,28 verwendete Imperativ »setzt bzw. haltet euren Fuß auf die Erde als Lebensraum« meint in seinem Kontext also keineswegs einen Kampf gegen die Erde, sondern höchstens einen Kampf *um* die Erde und *für* die Erde: gegen alles, was die Erde als Lebenshaus bedroht und zerstört.

3. In der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des biblischen Schöpfungsauftrags ist vor allem der Imperativ »*und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alles Getier, das auf der Erde kriecht*« (Gen 1,28) als Rechtfertigung gewalttätiger Beherrschung der Natur und der Tierwelt durch die Menschen gedeutet worden.¹⁰⁹ Für das im Urtext verwendete Verbum *rādāh* geben die Wörterbücher in der Tat als Grundbedeutung »treten, niedertreten, beherrschen« an. Die große Monographie des Bonner Alttestamentlers W.H.Schmidt über die (priesterliche) Schöpfungsgeschichte faßt zusammen, was viele bis zur neueren ökologischen Diskussion sagten: Das Wort meint »eine unumschränkte Herrschaft, der gegenüber es keinen Widerstand gibt (Ps 72,8f; 110,2), ein hartes, schonungsloses Unterjochen (Jes 14,2.6; Ez 34,4; Lev 25,53).«¹¹⁰ Exegeten, die diesen »Herrschaftsauftrag« konkretisieren wollen, dachten an Bekämpfung und Jagd wilder, gefährlicher Tiere, an Zähmung und Züchtung, an Verwendung der Tiere zur bäuerlichen Arbeit - und generell an den Gebrauch von Tieren zu allem, was den Menschen nützlich und hilfreich ist (von den Tierversuchen bis zur Tötung der Tiere für menschliche Nahrung, letzteres freilich erst mit Hinweis auf Gen 9,3). Seit den Siebzigerjahren hat sich bibelwissenschaftlicher Wi-

¹⁰⁹ Vgl. die informative Skizze von H.Baranzke - H.Lamberty-Zielinski, Lynn White und das dominium terrae (Gen 1,28b). Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte: BN 76,1995,32-61.

¹¹⁰ W.H.Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift (WMANT 17), Neukirchen ³1973,174.

derspruch gegen diese Deutung erhoben. Unter der Voraussetzung, daß hier eine Metapher (ein Bild) verwendet ist, um die mit der Gottebenbildlichkeit der Menschen gemeinte Aufgabe der Menschen gegenüber ihrem Lebensraum zu erläutern, ist eine gewalttätige und nur dem Menschen dienliche »Herrschaft« wenig wahrscheinlich. Sie würde ja dem ganzen in Gen 1 entworfenen Schöpfungsplan von der Erde als einem Haus des Lebens für alle voll entgegenwirken. Zerstörerische, brutale Menschen als »Bilder« des guten Schöpfergottes - das läuft dem ganzen Aussagegefälle von Gen 1 zuwider. Ob solche »Herrschaft« mit der Formel eingeleitet werden könnte: »Und Gott (Elohim) segnete sie und sprach ...«? Was mit dem »Herrschaftsauftrag« gemeint (bzw. nicht gemeint) ist, läßt sich durch vier Beobachtungen präzisieren:¹¹¹

Erstens: Die Verwendung des Wortes *rādāh* (»herrschen«) in der Hebräischen Bibel hat zwar an einigen Stellen gewalttätige Beitöne, aber diese werden dann ausdrücklich mit der näheren Bestimmung »mit Gewalt« (z.B. Lev 25,43.46.53) oder »mit Zorn« (z.B. Jes 14,6) formuliert. In Gen 1,26.28 fehlt eine derartige Angabe; der Kontext schließt sie auch aus.

Zweitens: Das hebräische Wort *rādāh* (»herrschen«) steht in sprachgeschichtlichem Zusammenhang mit dem akkadischen Wort *redū*, das mit »lenken, leiten, kommandieren« zu übersetzen ist und das in neuassyrischen Königsinschriften die Königsherrschaft kennzeichnet, insbesondere insofern der König in der Kompetenz des Sonnengottes die Geschicke seines Landes und der Lebewesen mit Recht und Gerechtigkeit »leitet«. Zu dieser richterlich ordnenden Funktion braucht er zwar Autorität und Gewalt, aber dies ist alles andere als zerstörerische, gewalt-

¹¹¹ Vgl. neuerdings besonders U.Rüterswörden, *Dominium Terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung* (BZAW 215), Berlin - New York 1993; B.Janowski, *Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26-28 und die Semantik von rdh*, in: FS-N.Lohfink, Freiburg 1993,183-198; H.-P.Müller, *Schöpfung, Zivilisation und Befreiung*, in: FS-J.Rogerson, Sheffield 1995,355-365.

tätige Herrschaft - zumindest in der Idealkonzeption (um sie geht es in Gen 1,26.28).

Drittens: Schon immer ist der eigenartige Herrschaftsbereich von Gen 1,26.28 aufgefallen. Er umfaßt die Gesamtheit aller Lebewesen, und zwar nicht in ihrer zoologischen Vielfalt, sondern in ihrer Zuordnung zu den Lebensbereichen des dreigeteilten Weltbildes: »Fische des *Meeres*, Vögel des *Himmels*, Vieh/wildes Getier/Kriechgetier der *Erde*.« Für die Bedeutung des Wortes »herrschen« heißt dies, »daß nicht ein realer Vorgang, eine spezielle Herrschaftsmaßnahme..., sondern in prägnanter Weise die *universale* Ordnungsfunktion des Menschen zum Ausdruck gebracht wird. ›Herrschaft‹ ist um der *Schöpfung im ganzen und ihres Fortbestehens* willen notwendig, sie definiert den Menschen als ›Bild Gottes‹, als Sachwalter für das *Ganze der natürlichen Schöpfungswelt*. Dazu gehört, ›daß er für das Überleben, für die Wahrung der schöpfungsmäßigen Lebenswelt der Tiere sorgt: Die Maßnahmen, die Noah auf Weisung Gottes (!) zum Überleben der Tierwelt im Sintflutgeschehen gemäß dem P-Bericht trifft (Gen 6,19ff; 7,13ff), sind von P gewiß als aktuelle Ausübung der Herrschaftsaufgabe der Menschen gesehen; die Zielbestimmung der Lebenserhaltung der gefährdeten Tierwelt, die 6,19.20 ausdrücklich gegeben ist, ist mehr als bezeichnend!«¹¹²

Viertens: Der Herrschaftsauftrag ist eine *Metapher*, die an der Beziehung Mensch-Tier-Lebensraum die Verantwortung der Menschen für das Lebenshaus verdeutlichen will, insofern die Menschen sorgende und verfügende, schützende und ordnende Repräsentanten des Schöpfergottes selbst sein sollen. Als solche sollen sie königliche Hirten der Lebewesen sein, zumal die Fürsorge der Schöpfergottheiten für ihre Geschöpfe häufig als Hirtentätigkeit gezeichnet wird. Daß die Menschen *de facto* dieser Verantwortung nicht voll entsprechen (können), weiß die

¹¹² B.Janowski, Herrschaft (s. Anm. 111) 191.

Bibel auch. Daß die Menschen ihr *de facto* aber auch entsprechen können und daß dies zur Rettung des Lebens im Lebenshaus beiträgt, expliziert der dritte Teil der Urgeschichte am »Menschen« Noach.

2.3 Die Utopie vom kosmischen Frieden (Gen 1,29-2,3)

Die jüdische Tradition stellt heraus, daß es in Gen 1 zehnmal heißt »Und Gott sprach«, und sie parallelisiert die zehn Schöpfungsworte Gottes mit den Zehn Geboten vom Sinai, zumal es beiden um Leben und Freiheit geht. Das zehnte Gotteswort bei der Schöpfung, das in Gen 1,29-30 steht, ist uns in seiner Bedeutsamkeit meist wenig vertraut. Und doch ist es eine Art Zusammenfassung der Idee, die Gott bei seiner Schöpfung hatte. In Gen 1,29-30 wird das Schöpfungsziel formuliert, hinter dem die Menschen faktisch zurückbleiben (wie die Sintflutgeschichte erläutert) und das dennoch als Schöpfungssinn (oder als Vision) gültig bleibt:

Und Gott sprach [zu den Menschen]: Siehe, hiermit (über)gebe ich euch alle Pflanzen, die Samen samen, die über die ganze Erde hin sind, und alle Bäume, an denen Baumfrüchte sind, die Samen samen: euch sollen sie sein zur Nahrung.

Daß Gen 1,29-30 Bilder und Vorstellungen der alten Welt von der goldenen Ur-Zeit aufgreift, um damit die leidvoll erfahrene Gegenwart zu kontrastieren, ist oft betont worden. Doch zu Unrecht hat man dem Verfasser vorgeworfen, daß er diese Tradition von einem paradiesischen Ur-Frieden verdorben habe. »P hat diese Tradition gekannt; die Poesie hat er, wie auch sonst, dahinter gelassen, und nur eine ›wissenschaftliche Theorie‹ über die Geschichte der Nahrung der Menschen und Tiere daraus genommen. Für die Nahrung aber interessiert er sich als Priester; in seiner Religion spielen ja die Speisegebote und

–verbote eine große Rolle.«¹¹³ Doch hier geht es, wie die einleitende Übereignungsformel unterstreicht, nicht um ein »Speisegebot«. Ebensowenig ist diese Gottesrede eine weitere Explikation der Gottebenbildlichkeit der Menschen, denen nach der Herrschaft über die Tiere nun auch noch die Herrschaft über die Pflanzenwelt übertragen werde. Gen 1,29-30 ist nicht einfach die sachliche Fortführung von Gen 1,26-28, sondern führt ein neues Thema ein. Darauf weist nicht nur die neue Redeeinleitungsformel hin. Auch das Fehlen der Motive von 1,29-30 in der Selbstaufforderung Gottes (Gen 1,26) macht das deutlich. Es sind vier Aspekte, die der Erzähler durch die metaphorische Gottesrede verdeutlichen will:

1. Die feierliche Übereignungsformel (»Siehe, hiermit übergebe ich ...«), die aus der Rechtssprache stammt, zeigt an, daß mit dieser Gottesrede den Menschen, den Landtieren und den Vögeln die mit Pflanzen ausgestattete Erde als Lebensraum übergeben wird. Wie ein königlicher Landesherr Ölberge, Weingärten und Äcker seinen Vasallen als Lehen »gibt« (vgl. 1 Sam 8,14; 22,7; 27,6), so übereignet der Schöpfergott die Erde den Lebewesen als *ihr* »Lebenshaus«. Dieser Aspekt, der durch die zweimalige Zweckangabe »zum Essen, zur Nahrung« betont wird, unterscheidet die priesterschriftliche Schöpfungstheologie von den meisten altorientalischen Kosmogonien, in denen die Menschen geschaffen werden, um die Erde zuallererst *für die Götter* zu bearbeiten.

2. Die Übereignung der Erde geschieht so, daß den Menschen und den Tieren unterschiedliche Lebensbereiche zugewiesen werden. Der Erzähler deutet damit bildhaft die Utopie an, daß das Einhalten der den einzelnen Lebewesen zukommenden Lebensräume die dem Schöpfungsgeschehen entsprechende Lebensfülle am besten sichern könnte. Daß der Erzähler die grundlegende Unterscheidung menschlicher und tierischer Le-

¹¹³ H.Gunkel, Genesis, Göttingen ¹1964 (= HK ³1910) 113.

bensbereiche für ihre Lebensutopie wählt, hängt mit der Welt- erfahrung damaliger Menschen zusammen, für die sich in der Relation Mensch - Tier viel grundlegender Spannungen der Schöpfung verdichteten als für uns moderne Menschen. Hinter Gen 1,29-30 steht die Erfahrung, daß Menschen und Tiere als Bewohner ein und desselben Lebenshauses faktisch Partner und Rivalen zugleich sind, wozu die Zuweisung unterschiedlicher Lebensräume das utopische Gegenbild sein will.

3. Daß die Erde als Lebenshaus geplant ist und dies bleiben soll, deutet der Erzähler vor allem dadurch an, daß Menschen und Tieren ausschließlich die »pflanzliche« Erde übergeben wird. »Wer sich auf Poesie versteht, weiß auch ohne die Einwürfe der modernen Naturwissenschaft, daß diese Erzählung von der goldenen Zeit eine Dichtung ist, ein schöner Traum sehnsüchtiger Herzen.«¹¹⁴ Daß die Menschen nur von den Früchten der Bäume und Pflanzen leben, ist auch in der Paradiesgeschichte (Gen 2) Metapher für die gottgegebene Lebensfülle der Ur-Zeit. Der Erzähler dehnt diese Vorstellung ausdrücklich auf alle Lebewesen der Erde aus. Da die Pflanzen nach altorientalischer Vorstellung keine Lebewesen, sondern nährende und bergende Gabe der Erde sind, ist die hier gemeinte Metaphorik klar: Im Lebenshaus des Schöpfergottes soll kein Lebewesen auf Kosten anderer Lebewesen leben. Die Erde soll nicht durch Gewalttat und Blut zu einem Haus des Todes werden. Das Haus des Friedens soll nicht zu einem Platz von Kampf und Krieg um die besten Fleischstücke werden.

4. In diesem Text schwingt eine gesellschafts- und herrschaftskritische Dimension mit. »Vegetarisch zu leben bedeutet in der Tradition des Altertums, sich der mit dem Fleischverzehr gesetzten Hierarchie zu enthalten ... Im Anteil am Fleisch manifestiert sich die Stellung eines Menschen in der gesellschaftlichen Hierarchie - in der Verteilerfunktion die Herrschaft.«¹¹⁵

¹¹⁴ H.Gunkel, Genesis (s. Anm. 113) 114.

¹¹⁵ J.Ebach, Ursprung und Ziel (s. Anm. 10) 33.

Die Metapher zielt demnach auf ein Zusammenleben ohne Kampf und ohne Privilegien - sie zielt auf eine Gesellschaft, in der es keine Gewalt und keine Feinde gibt, weil es keine Rivalität und keine Feindschaft gibt. Die Metapher zielt auf kosmischen Frieden auf der Erde als dem Reich Gottes.

Wie sehr die Erzähler von der Erde als einem Haus des Glücks und des Friedens träumen, unterstreichen sie mit Gen 2,1-3 als dem Schlußabschnitt ihrer Schöpfungsgeschichte. Er bringt die vielleicht überraschendste schöpfungstheologische Aussage überhaupt, insofern es nicht heißt, Gott habe am *sechsten* Tag sein Schöpfungswerk vollendet, sondern wenn dies erst vom *siebten* Tag ausgesagt wird:

Und Gott vollendete am siebten Tag sein Werk, das er gemacht hatte, und er ruhte am siebten Tag von all seiner Arbeit, die er gemacht hatte (Gen 2,2).

Das ist kein Versehen der Erzähler, sondern eine dem ersten Blick verborgene, aber hochbedeutsame Aussage: Schöpfung Gottes ist die Welt nur vom siebten Tag her, auf den alle anderen Tage zulaufen. Die sechs Arbeitstage Gottes (und der Menschen und der Tiere) gibt es einzig und allein um dieses siebten Tages willen, den die Hebräische Bibel (spätestens von der Exilszeit an) und das Judentum bis heute *Schabbat* nennen. Von ihm sagt das im 14.Jh. verfaßte Hauptwerk der Kabbala, das Buch Sohar: »In der Tat, alle Tage sind auf den Schabbat hingeorde­net, und von ihm her haben sie ihren Bestand.«

Was also fehlte dem vom Schöpfergott geschaffenen Haus des Lebens noch, obwohl es doch in Gen 1,31 bereits heißt: »Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe: es war (ist) sehr gut«? Der Midrasch Rabba zum Buch Genesis sagt dazu: »Gleich einem König, der einen Trauungsbaldachin machte und ihn mit Figuren und Bildern wundervoll schmückte. Was fehlte noch? Nichts, als daß die Braut unter den Trauungshimmel trat. Ebenso, was fehlt noch an der Welt? Der Schabbat.« Und der ganz große Bibelausleger des Judentums, Rabbi Schlomo Jizchaqi (abgekürzt: Raschi), schrieb dazu im 11.Jh.: »Was

fehlte (nach den sechs Tagen der Schöpfung) noch dem Univesum? Ruhe! Dann kam der Schabbat, und mit ihm kam die Ruhe. Und das Werk (der Schöpfung) war vollendet und abgeschlossen.« Raschi erklärt an anderer Stelle seines Kommentars (zu Ex 31,15), daß es zwei Arten der Ruhe gäbe, nämlich »die vorübergehende Ruhe« und »die Ruhe der Vollendung«. Die »vorübergehende Ruhe« ist das Ausruhen von den Mühen der Arbeit als Kraftschöpfen für das Weiterarbeiten. Solche Pausen der Erholung, vor allem am Abend und im Schlaf der Nacht, braucht der Mensch, damit er »gute« Arbeit machen kann; nach der Erzählung Gen 1 gab es solche Pausen der vorübergehenden Ruhe sogar für den Schöpfergott, wie die sechsmal wiederkehrende Formel »Und (danach) wurde es Abend, und es wurde Morgen« andeutet. Die Ruhe des siebten Tages ist etwas anderes. Sie ist eine weitere Schöpfungstat Gottes, wie der Midrasch erklärt: »Was wurde am siebten Tag erschaffen? Gelassenheit, Heiterkeit, Frieden und Ruhe.« Das ist die Ruhe der Vollendung, von der es im synagogalen Schabbat-Gebet heißt: »Um deine Größe zu verherrlichen und als Krönung des Heils hast du deinem Volk einen Tag der Ruhe und der Heiligung gegeben. (Über diesen Tag der Ruhe) jubelte (bereits) Abraham. Isaak jauchzte. Jakob und seine Kinder aber finden Ruhe durch ihn: eine Ruhe in Liebe und Weitherzigkeit, eine wahre Ruhe voll des Vertrauens, eine Ruhe, die Frieden und Gelassenheit, Unerschütterlichkeit und Zuversicht verleiht. Eine vollkommene Ruhe, an der du Gefallen hast.«

Um dieser »Ruhe der Vollendung« willen hat Gott die Welt geschaffen. Man könnte geradezu überspitzt so sagen: Um diese Ruhe erleben und genießen zu können, hat Gott selbst gearbeitet. Damit die Schöpfung diese Ruhe der Vollendung erlebt, schafft Gott den siebten Tag und gibt ihm gegenüber den anderen sechs Tagen eine besondere Ausstattung und Würde: »Und Gott segnete den siebten Tag, und er heiligte ihn« (Gen 2,3). Was die Bibel damit meint, erläutert sie am Höhepunkt ihrer Exodus-Geschichte. Als Israel an den Berg Sinai kommt, da läßt

sich über dem Berg die Wolke der Herrlichkeit Gottes nieder. Sechs Tage lang - und am siebten Tag ertönt aus der Wolke die Stimme Gottes, die Mose in die Wolke ruft. Als Mose an diesem siebten Tag in die Wolke hineingeht und auf den Berg steigt, eröffnet ihm JHWH das Ziel des Exodus und der Schöpfung: Israel soll gemeinsam ein Heiligtum errichten (»arbeiten«), damit es dort das Fest der Begegnung mit seinem Befreier-Gott und das Geschenk, ein befreites Volk zu sein, feiern könne.¹¹⁶

Das ist der Sinn des siebten Tages: Hineintauchen in das Geschenk des Festes, der Gelassenheit und der Gemeinschaft (untereinander und vor allem mit Gott). Das ist der Sinn und das Ziel der Arbeit und der Schöpfung überhaupt: daß es »ein Haus« gibt, in dem Gottesnähe und Menschennähe Wirklichkeit werden. Der Schabbat ist jener Tag, an dem diese Realität der Schöpfungsvollendung erfahrbar sein soll.

Weil die Welt *Schöpfung Gottes* ist, können und sollen die Lebewesen die Welt als Ort des Festes und des Ruhens erfahren - nach dem Vorbild des Schöpfergottes selbst.

3. Die Welt als Haus des barmherzigen Gottes (Gen 5,1-9,29)

In der in Gen 5,1-32 dargestellten Geschlechterkette, die mit Adam beginnt, ist Noach die Nummer Zehn. Die Zahl Zehn signalisiert in der biblischen Überlieferung: Vollendung und Fülle. Und in der Tat: Erst mit Noach ist das Werk der Schöpfung beendet. Noach steht buchstäblich auf der Schwelle von der (mythischen) Ur-Zeit zur (geschichtlichen) Zeit. Erst am Ende der Noach-Erzählung ist die Erde so, wie sie ist, weil erst

¹¹⁶ Vgl. dazu besonders B. Janowski, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption: JBTh 5,1990,37-69.

jetzt der Schöpfergott sein Verhältnis zur Erde und zu ihren Lebewesen geklärt und ein für allemal festgelegt hat - im »Noach-Bund« mit der Erde und allen Lebewesen auf ihr. Zu dieser Festlegung kommt der Schöpfergott - so wird jedenfalls erzählt - nach der für die Erde *und* für Gott schmerzlichen Sintflut.

3.1 Von der Absicht der Sintfluterzählungen

Von der Sintflutgeschichte gilt besonders, was wir auch von den anderen Geschichten am Anfang der Bibel gesagt haben: Es geht nicht um ein einmaliges Ereignis, das irgendwann in der Frühzeit der Erde und der Menschen geschah. Deshalb wird auch keine Expedition je die Arche des Noach finden, weder auf dem Ararat noch auf irgendeinem anderen Flecken unserer Erde. Gewiß: Die Flutgeschichten, die es in vielen Kulturen der ganzen Welt gibt, verarbeiten *geschichtliche* Erfahrungen von katastrophischen Überschwemmungen und langandauernden Sturzregen, durch die Ackerkulturen, Siedlungen und Tausende von Tier- und Menschenleben vernichtet wurden. Selbst unsere Moderne ist bei allem wissenschaftlichen und technischen Fortschritt weithin hilflos und ohnmächtig, wenn solche Sintfluten über eine Region hinwegtosen. Das sind die Menschheitserfahrungen, die den *geschichtlichen* Hintergrund für die motivliche Gestaltung der *mythischen* Sintflutgeschichten der Bibel und ihrer Umwelt bilden.

Ihre Sinnspitze ist aber nicht, daß es die erzählte weltweite, kosmische Sintflut wirklich gab, sondern im Gegenteil: Absicht der Erzählungen ist es, die Angst zu bewältigen, daß es jemals eine solche kosmische Katastrophe als ein von den Göttern bzw. vom Schöpfergott geschicktes Strafgericht geben werde. Um die Hoffnungsbotschaft, daß es eine solche Flut *nie* geben werde, zu vermitteln, wird erzählt, daß es *einmal* »am Anfang«, in der mythischen Zeit (also vor der historischen Zeit), eine solche Flut gab und daß die Götter dabei gelernt und geschworen

haben, daß es eine Sintflut *nie wieder* geben dürfe. Für die »historische« Zeit der Schöpfung heißt dies: Die Götter sagen zu, daß sie *nie* eine kosmische Vernichtungsfut schicken werden, was immer geschehen mag. Biblisch gesprochen: Der Schöpfergott sagt zu, daß er seine Schöpfung nie gewaltsam vernichten werde, auch nicht wegen der Bosheit der Menschen, wie groß diese auch immer sein mag und wie berechtigt darüber auch sein Zorn entbrennen werde.

So kommt gerade in der Sintflutgeschichte deutlich zum Ausdruck, was Schöpfung als *theologische* Kategorie (im Unterschied zum naturwissenschaftlichen Schöpfungsbegriff) meint: daß der Schöpfergott eine Beziehung der Liebe und Treue zur Erde hat und daß er grundsätzlich und unwiderruflich Ja zu *dieser* Erde und zu *diesen* Menschen sagt.

So unterschiedlich die weltweit erzählten Sintflutgeschichten im einzelnen auch sein mögen, gemeinsam ist ihnen allen, daß nicht eigentlich die Sintflut als Vernichtungsgeschehen ihr Thema und ihr Anliegen ist, sondern daß in bzw. aus der Flut ein Menschenpaar mitsamt vielen/allen Tierarten *gerettet* wird und daß nach der Flut das Leben auf der Erde (neu) weitergeht.

In den Sintflutgeschichten haben die Menschen der Bibel und ihrer Umwelt die Erfahrungen verarbeitet, daß ihr Lebensraum bedroht und gefährdet ist von oft unerklärlichen und unbegreiflichen Katastrophen, aber auch durch menschliche Gewalt und Gier. Sie haben damit zugleich ihre Ängste bearbeitet, daß der totale Kollaps kommen könnte - durch eine Laune oder durch den Zorn der Götter. Und so haben sie in der Ausgestaltung und in der Rezitation dieser Geschichten nicht nur sich selbst Vertrauen zugesprochen, sondern zugleich die Götter beschworen, es nicht zur kosmischen Sintflut kommen zu lassen. Sie haben den Göttern vorgehalten, daß die Vernichtung der Menschen ihnen selbst nicht nützt, sondern schadet, weil sie die Menschen für die Opferdarbringungen und für den Götterdienst überhaupt brauchen.

Von dieser Zielsetzung her nennt die Bibelwissenschaft diese Geschichten auch Anti-Mythen, die in einem Komplementärverhältnis zu den Schöpfungsmythen stehen: »Sagen die Schöpfungsmythen, warum das, was da ist, nach dem Willen der Gottheit und so auch nach eigenem Recht dasein darf, so delegitimieren die Antimythen von der Sintflut, was nicht oder doch nach einem uranfänglichen Ein-für-allemal nicht mehr da sein darf; das ungebändigte Chaos, die Lebensvernichtung darf nicht oder doch nicht mehr dasein.«¹¹⁷

Auch die biblische Erzählung von der Bedrohung der Welt durch eine chaotische Flut ist ein Anti-Mythos, der mit dem Mythos von der Erschaffung der Welt *zusammen* erst die dialektische Aussage über die Erde als Schöpfung Gottes ergibt: Gerade als die gefährdete und von menschlicher Gewalt bedrohte Erde ist sie von Gott geliebt, weil er über sie sein liebendes Schöpferwort spricht: »Siehe, alles soll sehr gut werden« (Gen 1,31).

3.2 Die biblische Sintfluterzählung - eine komplexe Geschichte

In der überlieferten Endfassung der biblischen Sintfluterzählung Gen 6-9 läßt sich unschwer erkennen, daß hier mindestens zwei Erzählströme zusammengefloßen sind. Die Bibelwissenschaft nimmt diese Geschichte sogar meist als Beispiel- und Beweisgeschichte für die Auffassung, daß im Pentateuch zwei größere Erzählwerke zusammengearbeitet wurden, die Priesterschrift und der sog. Jahwist (bzw. Jehowist). Diese Frage kann und braucht hier nicht weiter diskutiert zu werden. Für unseren Zusammenhang genügt die Erkenntnis: In Gen 6-9 sind mindestens zwei Textschichten (Textebenen) zu unterscheiden, deren jüngere als Teil der Priestergrundschrift (um 520 v.Chr.) entstanden ist und

¹¹⁷ H.-P.Müller, *Mythos - Kerygma - Wahrheit. Zur Hermeneutik einer biblischen Theologie*, in: ders. (Hrsg.), *Was ist Wahrheit?*, Stuttgart 1989,54.

die sich zugleich als eine Art Kommentar zur (älteren) vor-priesterschriftlichen Sintflutgeschichte verstand. Diese ältere (in vorexilischer Zeit entstandene) Sintflutgeschichte, deren Ende in Gen 8,21f zu suchen ist, bildete einmal die Schlußgeschichte einer vor-priesterschriftlichen Urgeschichte Gen 2,4b-8,22, die als eigenständige Komposition konzipiert war und erst in der Exilszeit der Erzählung über die Ursprünge Israels (Gen-Num) als Ouvertüre vorangestellt wurde.¹¹⁸

Daß in Gen 6-9 zwei sich überlagernde Erzählebenen gegeben sind, ist an den Spannungen, Widersprüchen und Verdopplungen abzulesen, die in den Einzelheiten der Erzählung unüberhörbar sind und die unmöglich auf das Konto eines einzigen Erzählers zurückgehen können. Am auffälligsten sind folgende vier Widersprüche:

1. Nach Gen 6,19f soll Noach von allen Tierarten je zwei mit in die Arche nehmen, ein Männchen und ein Weibchen, damit der Fortbestand der Tierart gewährleistet ist. Nach Gen 7,2 soll Noach je sieben reine Tiere (d.h. drei Paare und ein Einzeltier für das Opfer nach der Flut; die Einheitsübersetzung übersetzt »sieben Paare«, wohl zu Unrecht!) und je zwei unreine Tiere mitnehmen.

2. Nach Gen 7,4.12 dauert die Flut 40 Tage und 40 Nächte; nach Gen 7,6.11; 8,13 dauert die Flut offensichtlich ein ganzes Jahr; nach Gen 7,24 schwoll das Wasser 150 Tage auf der Erde an, und dementsprechend brauchte es gemäß Gen 8,3 auch nochmals 150 Tage, bis es wieder sank.

3. Nach Gen 7,12; 8,2f kommt die Sintflut durch einen mächtigen Sturzregen; nach Gen 7,11; 8,2 ist die Sintflut dadurch ausgelöst, daß sich alle Quellorte des Ur-Ozeans, auf dem die Erdscheibe schwimmt, und alle Schleusen des Himmels öffnen.

¹¹⁸ Vgl. zu dieser Sicht E.Zenger, Einleitung (s. Anm. 62) 74f.114f.

4. Nach Gen 8,6-12 öffnet Noach das Fenster der Arche und schickt zuerst einen Raben und dann dreimal eine Taube aus, um festzustellen, ob sich das Wasser verlaufen habe und ob die Erde trocken sei, so daß er mit seiner Familie und den Tieren die Arche verlassen könnte; in Gen 8,15-17 erhält Noach von Gott selbst den Befehl, die Arche zu verlassen, ohne daß auch nur leise an das »Vogelexperiment« erinnert würde.

Zu diesen Widersprüchen kommt, daß alle wichtigen Etappen des Geschehens zweimal, stilistisch, semantisch und bildlich in unterschiedlicher Gestalt erzählt bzw. erläutert werden. Zweimal stellt Gott fest, daß die Bosheit bzw. die Gewalttat der Menschen groß ist und daß er deswegen die Menschen vernichten wolle (6,5-7 bzw. 6,11-13). Zweimal kündigt er die Flut an (6,17 bzw. 7,4) und gibt Noach den Befehl, in die Arche zu gehen und Tiere mitzunehmen, um diese am Leben zu erhalten (6,17-20 bzw. 7,1-4); entsprechend wird dann auch zweimal erzählt, daß und wie Noach diesen Befehl Gottes ausführt (7,7-9 bzw. 7,13-16). Zweimal wird dann geschildert, wie die Flut kommt (7,10 bzw. 7,11), wie das Wasser steigt und die Arche zu schwimmen beginnt (7,17 bzw. 7,18) und wie die Wasserfluten alles Leben außerhalb der Arche vernichten (7,20-21 bzw. 7,22-23). Zweimal wird danach konstatiert, daß die Flut aufhört und daß die Wasser sinken bzw. sich verlaufen (8,2-5). Und zweimal gibt es eine sehr unterschiedlich formulierte Zusage Gottes, daß er nie wieder eine Flut schicken werde (8,20-22 bzw. 9,8-17).

Beide Textschichten kann man als eigenständige Erzählungen lesen. Sie haben einerseits die gleiche Geschehensstruktur. Sie erzählen die Rettung des Noach, seiner Familie und aller Tierarten aus der Sintflut, die der Schöpfergott aus Enttäuschung/Zorn über die Sünden der Menschen und der Tiere auf die Erde geschickt hat; beide Geschichten kulminieren in einer feierlichen »Bestandsgarantie« für die Erde durch den Schöpfergott. Andererseits haben die beiden Geschichten ihr jeweils eigenes Erzählprofil, das sich an folgenden Unterschieden festmachen läßt:

Die (vor-priesterliche) Erzählung stellt die Flut als vierzig-tägigen Regen dar, läßt Noach den Raben (in der Antike beliebter »Navigationsvogel«) und die Taube (Symbolvogel der Liebesgöttheiten; in der Erzählung: Symbolvogel der Zuwendung des Schöpfergottes) ausschicken und schließt das Geschehen mit dem Brandopfer des Noach, dessen lieblicher Wohlgeruch JHWHs Schöpfungszusage (Gen 8,20-22) auslöst:

Solange die Erde besteht,
sollen nicht aufhören
Aussaat und Ernte,
Kälte und Hitze,
Sommer und Winter,
Tag und Nacht (Gen 8,22).

Diese letzten Details fehlen in der priesterschriftlichen Erzählung, die die Flut als einjährige gigantische Wasserkatastrophe darstellt. Sie ist stark interessiert an den Details der Archenkonstruktion; die Ausmaße der rettenden Arche werden hier zahlen-symbolisch in Verbindung mit dem Heiligtum gebracht,¹¹⁹ das die Israeliten in der Wüste errichten sollen, damit sich in ihm der Gott des Lebens inmitten seines Volks bzw. seiner Schöpfung offenbaren kann. Nur in der priesterschriftlichen Erzählung ist die Sintflutgeschichte eine Bundeserzählung; nur in ihr gibt es das Motiv vom Regenbogen in den Wolken als Zeichen der Gottesherrschaft und des unwiderruflichen Ja zu seiner Schöpfung. Nur auf der priesterlichen Erzählebene ist dieses Ja des Schöpfergottes mit Geboten zum Schutz des Lebens (vgl. Gen 9,5f) verbunden.

¹¹⁹ Zwischen Arche und Heiligtum (vgl. Ex 26) gibt es folgende Entsprechungen bzw. Bezüge: Die Arche ist zehnmal (!) so lang wie der Holzbau der »Wohnung« von Ex 26,15ff (300 Ellen bzw. 30 Ellen); da die Arche in drei »Etagen« (vgl. Gen 6,16) eingeteilt werden soll, die dann je 10 Ellen hoch sind, entspricht die Höhe einer Etage der Höhe des Holzbaus der »Wohnung« (vgl. Ex 26,15; die Bretter werden längs hochgestellt!).

3.3 Weltschöpfung als Lernprozeß des Schöpfergottes

Beide ursprünglich selbständigen Sintflutgeschichten, die nun in Gen 6-9 zu einer einzigen Erzählung verwoben sind, nennen einen (nachvollziehbaren) Anlaß für die vom Schöpfergott geschickte Flut. Die vor-priesterschriftliche¹²⁰ Fassung sagt:

Und es sah JHWH, daß die Bosheit des Menschen auf der Erde gigantisch war und daß alle Gebilde der Planungen seines Herzens nur böse waren den ganzen Tag. Und es reute JHWH, daß er den Menschen gemacht hatte auf der Erde, und er grämte sich in seinem Herzen. Und JHWH sprach: Ich will wegspülen den Menschen, weg vom Erdboden (6,5-7).

Die priesterschriftliche Fassung bedeutet demgegenüber noch eine Verschärfung, vor allem wenn man sich die (von ihr stammende) Formulierung Gen 1,31 in Erinnerung ruft (*»Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe: es war sehr gut«*), da sie (zugleich in Aufnahme von Motiven aus der Kain-Erzählung Gen 4) feststellt:

Und es verderbte die Erde vor Gott, und voll wurde die Erde von Gewalttat, und Gott sah die Erde, und siehe: sie verderbte sich, denn alles Fleisch verderbte seinen Weg über die Erde. Und Gott sprach zu Noach: Das Ende allen Fleisches ist vor mich gekommen, denn die Erde ist voll von Gewalt [vgl. Gen 4] *von ihnen her. Und siehe, ich verderbe sie zusammen mit der Erde* (6,11-13).

Und so läßt JHWH eine gewaltige Sintflut kommen, die alle und alles vernichten sollte. Er reagiert, wie die meisten weltlichen und geistlichen Herrscher es taten und tun: Er straft und

¹²⁰ Zur Diskussion über die theologiegeschichtliche Einordnung von Gen 6,5-8 und Gen 8,20-22 (nach-priesterschriftlich bzw. end-redaktionell) vgl. nun Th.Krüger, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament, in: FS-O.H.Steck (OBO 153), Fribourg - Göttingen 1997,65-81.

vernichtet. Auf die Gewalt seiner Geschöpfe reagiert nun auch er selbst mit Gewalt.

Daß eine gottgeschickte Sintflut die Götter von den lästigen Menschen befreien sollte, haben vor Israel auch schon die Sumerer und die Babylonier erzählt. Von ihnen haben die biblischen Erzähler den Stoff übernommen. Vermutlich kannten sie sogar die zwei altorientalischen Fassungen, die auch wir heute kennen; die eine Fassung ist auf der elften Tafel des Gilgamesch-Epos überliefert, die andere findet sich im sog. Atramhasis-Epos. Um die theologische Botschaft unserer Erzählung besser zu begreifen, ist es hilfreich, ihre mesopotamische Vorlage zu kennen.

In dieser findet bei der Sintflut ein Konflikt zwischen *mehre-*ren Göttern statt. Es ist der Sturm- und Staatsgott Enlil, der da in göttlichem Zorn die menschlichen Störenfriede, die seine Götterruhe (seinen »Mittagsschlaf«) beeinträchtigen, ein für allemal durch eine Sintflut ausrotten will. Keiner der Götter wagt es, im Götterrat gegen die göttliche Gewalt zu protestieren. Sogar die Muttergöttin (im Gilgamesch-Epos heißt sie Ischtar, im Atramhasis-Epos heißt sie Nintu, »Herrin des Gebärens«) stimmt, wenn auch schweren Herzens, dem Beschluß zu. Aber als die Sintflut einsetzt, heißt es von ihr:

Da schreit Ischtar wie eine Gebärende.

Es jammert die Herrin der Götter, die schönstimmige:

Wäre doch jener Tag zu Lehm (?) geworden,

da ich in der Schar der Götter Schlimmem zustimmte!

Wie konnte ich in der Schar der Götter Schlimmem zustimmen,

dem Kampf zur Vernichtung meiner Menschen zustimmen.

Erst gebäre ich meine lieben Menschen,

dann erfüllen sie wie Fischbrut das Meer!

In der Muttergöttin bricht der Widerspruch der göttlichen Gewalt auf: Es »ist wie die Erfahrung einer Mutter, die das, was sie unter Mühen und Schmerzen geboren hat, unter keinen

Umständen vernichtet sehen will«¹²¹. So ist sie übergücklich, als sie am Ende der Sintflut sieht, daß *ein* Mensch mit seiner Familie die Katastrophe überlebt hat: Im Gilgamesch-Epos heißt er Ziusudra bzw. Utnapischtim, im Atramhasis-Epos heißt er Atramhasis (in der biblischen Überlieferung heißt er Noach). Dieser eine überlebte nach der mesopotamischen Überlieferung, weil Enki, der Gott der Weisheit, ihm den Vernichtungsplan verraten und ihm den Rat gegeben hatte, das rettende Boot bzw. die rettende Arche zu bauen.

Als Dank für seine Rettung baut der Gerettete einen Altar und bringt ein Opfer dar. Und als der Duft des Weihrauchs aufsteigt und die Götter anlockt, da verwehrt die Muttergöttin, die Göttin der Güte, dem Gott Enlil, dem Gott des Zorns, den Zutritt zur Götterrunde. Und sie verkündet:

Ihr Götter hier, so wahr des Lapislazuliamuletts
an meinem Halse ich nicht vergesse,
will ich die Tage hier, fürwahr, mir merken,
daß ewig ihrer ich nicht vergesse!

Was die mesopotamische Überlieferung auf mehrere Gottheiten verteilt, findet nach der biblischen Überlieferung im Kopf und Herzen ein und desselben Gottes statt. Und zwar so, daß dieser Gott am Ende der Sintflut ein anderer ist als vorher. Überspitzt gesagt: Am Anfang ist er Enlil, der Gott des vernichtenden Zorns, sowie Enki, der listig-bewahrende Gott der Weisheit - und am Ende ist er Ischtar-Nintu, die Gottheit der mütterlichen Liebe. Was zu Beginn der Erzählung der Grund für seinen gewalttätigen Zorn war, ist am Ende der Grund für seine warmherzige Geduld und Liebe. Als JHWH das Weihrauchopfer der Versöhnung riecht, das ihm Noach nach der Flut darbringt, verkündet er:

¹²¹ O.Keel, Jahwe in der Rolle der Muttergottheit: Orientierung 53,1989,90.

Solange die Erde besteht, will ich die Menschen nicht vernichten, auch wenn ihr Trachten nach Bösem und nach Gewalt ist, von ihrer Jugend an.

Nein, was lebendig ist, will ich nicht mehr vernichten, wie ich es in der Sintflut getan habe (Gen 8,22.21).

Das ist nun eine andere Reue Gottes als zu Beginn der Sintflut.¹²² Da schaute JHWH auf sich selbst, *nun* schaut er auf die Menschen: Es sind doch seine Kinder, die er bedingungslos lieben und zu denen er halten will, nicht nur in guten, sondern vor allem in bösen Tagen. Nachdem er sich auf die Menschen eingelassen hat, will er sich *voll* auf sie einlassen - nicht mit der kalten Logik von »law and order«, sondern mit der großzügigen Liebe einer Mutter, die immer noch zu ihren Kindern hält und ihnen hilft, wenn niemand mehr helfen will.

Das ist die besondere Pointe der biblischen Sintflutgeschichte: »Die Flut hat ... nicht den Menschen verwandelt, sondern Gott«¹²³. Als Schöpfergott hat er eine Schwäche für seine Geschöpfe, an denen er leidenschaftlich hängt - und die er nicht aufgibt, weil er (paradox gesagt) sich nicht selbst aufgeben kann. Diese »Schwäche« des Schöpfergottes ist seine unaufgebbare Bindung an seine Schöpfung, durch die die Welt zum Ort der täglich gelebten göttlichen Barmherzigkeit wird. Das ist in der Tat die Klimax der in Gen 1-9 entfalteten Schöpfungstheologie: Daß Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, bedeutet, daß er sie zutiefst liebt - gegen alle »Vernunft« und »umsonst« (d.h. nicht vergebens, sondern aus reiner Gnade). Das sichtbare Zeichen seiner Barmherzigkeit ist nach Gen 9 der »Bogen in den Wolken«.

¹²² Vgl. dazu besonders J.Jeremias, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BThSt 31), Neukirchen-Vluyn ²1977,19-27.129-132.

¹²³ L.Perlitt, 1 Mose 8,15-22: Göttinger Predigtmeditationen 24,1969/70,392; vgl. zur Interpretation der Flutgeschichte auch E.Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf ⁴1995,72-85.

In Gen 9, dem größtenteils von den priesterschriftlichen Erzählern stammenden Schlußkapitel der Urgeschichte, wird das Ja des Schöpfergottes zu seiner Schöpfung konkretisiert und in dem großartigen Zeichen vom Bogen in den Wolken zusammengefaßt.

Zunächst wiederholt der Schöpfergott in *Gen 9,1-7*¹²⁴ an Noach und seinen Söhnen jenen Segen, den er den Menschen am Tage ihrer Erschaffung zugesprochen hatte (V.1-2; vgl. Gen 1,28-29), und modifiziert ihn angesichts der »Gewalt«, die zur Sintflut geführt hatte (vgl. Gen 6,11-13). In der Tat ist die Weltansicht Gottes nunmehr »realistischer«. Er weiß um den »Krieg«, der zwischen Mensch und Tier herrscht. Und er weiß um die tödliche Gewalt, mit der die Menschen sich gegenseitig bedrohen und vernichten. Angesichts dieser illusionslosen Weltansicht ermächtigt er die Menschen dazu, daß sie ihre schöpfungsgemäße Sachwalterrolle auf der Erde gegebenenfalls auch mit »verantworteter« Gewalt erfüllen können - damit die *alles* zerstörerische Gewalt gebannt werde. Anders als in Gen 1 kommt nun die Möglichkeit der Tötung von Lebewesen in den Blick. Zunächst die Tötung von Tieren als Nahrung für die Menschen (V.3-4). Und dann sogar die Tötung von Menschen, und zwar (im Einzelfall) als Todesstrafe gegen mörderische Tiere und mörderische Menschen (V.5-6), wobei aber *diese* Ausweitung menschlicher »Schöpfungsherrschaft« ausdrücklich an Gen 1,26-28 zurückgebunden wird: »denn als Bild Gottes hat er die Menschen gemacht« (V.6b). So wird hier nochmal deutlich: Es geht um den unbedingten Schutz des Lebens - und um die Bewahrung der Erde als Lebenshaus (V.7).

¹²⁴ Entgegen der von mir (und vielen anderen Exegeten) früher vorgenommenen literarkritischen Ausgrenzung von Gen 9,4-6 (vgl. E.Zenger, Gottes Bogen [s. Anm. 103] 105) bildet Gen 9,1-7 eine ursprüngliche Einheit; vgl. zu dieser Sicht besonders O.H.Steck, Der Mensch und die Todesstrafe. Exegetisches zur Übersetzung der Präposition Beth in Gen 9,6a: ThZB 53,1997,119-126.

Damit die Erde trotz der Gewalt das schöpfergewollte Lebenshaus bleibt, braucht sie freilich den besonderen Schutz des lebendigen Gottes. Diesen sagt Gott ihr in dem weiteren Redegang *Gen 9,8-17* zu. Während *Gen 9,1-7* gewissermaßen den menschlichen Beitrag zum Bestand der Schöpfung regelt, versichert *Gen 9,8-17* den göttlichen Beitrag.¹²⁵

Mit einer feierlichen Erklärung stellt der Schöpfergott *alle* Lebewesen unter die Gnade seines Bundes:

Ich richte meinen Bund auf mit euch und mit eurem Samen nach euch und mit allen lebendigen Wesen ..., des Inhalts: Nie (mehr) soll alles Fleisch ausgerottet werden von den Wassern der Flut, und nie (mehr) soll eine Flut sein, um zu verderben die Erde (9,9-11).

Dieser Bund kennt keine Bedingungen, sondern gründet einzig und allein im Schöpfergott, der diesen Bund »errichtet«, d.h. unerschütterlich fest hinstellt. Diesen Bund können die Menschen nicht zum Wanken bringen oder brechen. Sie können ihn bestreiten oder ignorieren, aber daß alle Lebewesen faktisch aus der Gnade dieses Bundes leben, ist die *eine* große schöpfungstheologische Aussage, auf die es ankommt.

Das unterstreicht die Erzählung mit dem Bild vom Bogen in den Wolken:

Meinen Bogen habe ich in die Wolken gegeben, und er soll sein zu einem Zeichen des Bundes zwischen mir und zwischen der Erde. Und es soll sein: Wenn ich daran gehen möchte, Wolken der Sintflut über die Erde kommen zu lassen, dann wird der Bogen in den Wolken erscheinen, und ich werde meines Bundes gedenken ... (9,13-15).

Der »Vater« der kritischen Pentateuchforschung, Julius Wellhausen, hat das Bild vom Bogen so gedeutet: »Der Himmelsbogen ist ursprünglich das Werkzeug des Pfeilschießenden Gottes und darum Symbol seiner Feindschaft; er legt ihn aber

¹²⁵ Formulierung in Anlehnung an O.H.Steck, *Der Mensch* (s. Anm. 123) 130.

aus der Hand zum Zeichen des abgelegten Zornes, der nunmehrigen Versöhnung und Huld. Wenn es gewettert hat, daß man vor einer abermaligen Sündflut in Angst sein könnte, erscheint dann der Regenbogen am Himmel, wenn die Sonne und die Gnade wieder durchbricht.«¹²⁶ Der abgelegte Bogen signalisiert das Ende der Auseinandersetzung zwischen JHWH und seiner Schöpfung. Wenn JHWH angesichts der vielfältigen Gewalt auf der Erde daran gehen möchte, die Erde durch eine Sintflut zu vernichten, strahlt der (Regen-)Bogen am Gewitterhimmel auf und erinnert JHWH an seinen Bund mit der Schöpfung.

In der altorientalischen Ikonographie hat der (Kriegs-)Bogen noch eine viel umfassendere Symbolfunktion.¹²⁷ Er ist das Zeichen der Herrschaft und des Königtums. Im Konfliktfall, in dem der Schöpfergott in seinem gerechten Zorn über die Bosheit und Gewalt der Menschen meint, die Erde vernichten zu müssen, soll der Bogen in den Wolken erscheinen und JHWH daran erinnern, daß die Erde *sein* Königreich ist, dem er sein bedingungsloses Ja gegeben hat. Insofern ist dieser königliche Bogen, der sich über die ganze Schöpfung wölbt, das Bundeszeichen schlechthin, das die lichtvolle Botschaft in die Schöpfung ausstrahlt: Der Schöpfergott steht auf der Seite des Lebens, weil er das Leben liebt.

Von Gott her gilt: Die Sintflut liegt, was ihn anbelangt, immer schon *hinter uns*, weil er der Gott der Barmherzigkeit ist.

3.4 *Der Mensch als Bild Gottes im Spannungsfeld von Chaos und Kosmos*

Noach ist, wie wir bei der Beschreibung der Kompositionsstruktur von Gen 1-9 gesagt haben, das urgeschichtliche Paradigma

¹²⁶ J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin ⁵1899, 317.

¹²⁷ Vgl. E. Zenger, Gottes Bogen (s. Anm. 103) 124-131; L. A. Turner, The rainbow as the sign of covenant in Genesis IX 11-13: VT 43, 1993, 119-124.

des »wirklichen« Mensch-Seins. An ihm konkretisiert und erläutert die Ur-Geschichte den Schöpfungsauftrag von Gen 1,28, wonach gottebenbildliches Mensch-Sein sich darin konstituiert, daß die Menschen wie Noach das Leben im Lebenshaus schützen und hegen. Gegenüber Gen 1,1-2,3 hält Gen 9 freilich fest, daß dieses Leben in seiner geschichtlichen Realität vielfältig bedroht ist und deshalb mit ordnender Gewalt verteidigt werden muß. Diese Ambivalenz des Lebens drücken unsere Erzähler in Gen 9,2 mit der Kriegsmetapher aus, die ähnlich schon im Strafspruch Gottes in Gen 3,15 eingesetzt ist. Auch die in Gen 4 erzählerisch reflektierte tödliche Bedrohung des Menschen durch den Menschen wird in Gen 9,5f abermals als Realität festgehalten. Gerade angesichts dieser chaotischen Störungen des Kosmos und des darin aufbrechenden Gewaltpotentials bedarf die Welt der lebensschützenden Zuwendung des barmherzigen Gottes (vgl. auch Gen 3,21;4,15).

Die Urgeschichte weiß also darum, daß tierisches und menschliches Leben hinter den schöpfergewollten Möglichkeiten zurückbleibt (vgl. auch Gen 3-4). Wenn Gen 9,6 menschliches Leben *grundsätzlich* unter den Rechtsschutz Gottes stellt, wird über Gen 1 hinaus mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen eine anthropologische Aussage verbunden, die dem nahekommt, was wir Menschenwürde und unverlierbares Lebensrecht (Menschenrecht) nennen. Das ist die Sinnspitze der (scheinbar das Gegenteil sagenden) paradoxen Formulierung von Gen 9,6, zumal wenn sie im Horizont des Bundes ausgelegt wird, den Gott gemäß Gen 9,12-17 *mit dem Leben schlechthin* geschlossen hat.

4. Israel als Offenbarung des barmherzigen Schöpfergottes

Auch wenn, wie wir betont haben, Gen 1,1-9,29 als Urgeschichte der Welt einerseits als Textgefüge mit eigenem Profil und eigenständiger Aussage gelesen werden will, so ist andererseits

interpretatorisch ernst zu nehmen, daß dieser Textkomplex zugleich den Anfang des Pentateuch bildet, der die kanonische Gründungsgeschichte Israels erzählt. Unter dieser Perspektive sind Gen 1-9 und Gen 10 - Dtn 34 zwei Ur-Geschichten, deren sachgemäße Korrelation für das Gesamtverständnis des Pentateuch/der Tora, aber auch für das rechte Verständnis der Schöpfungstheologie von großer Bedeutung ist. Wir haben oben das verbreitete Verständnis eines *linearen* Zusammenhangs zwischen Gen 1-9 und Gen 10 - Dtn 34 in Frage gestellt. Gleichwohl wollen diese beiden Komplexe als ein Zusammenhang begriffen werden.

4.1 Der Zusammenhang zwischen Schöpfung der Welt und Schöpfung Israels in der Sicht der Priesterschrift

Zwar war unsere synchrone Leseperspektive bislang auf die Endkomposition von Gen 1-9 ausgerichtet, doch ist nun ein kurzer diachroner Blick auf die sog. Priestergroundschrift hilfreich. Denn anders als die vor-priesterliche Urgeschichte Gen 2,4b-8,22*, die höchstwahrscheinlich als eigenständiger Erzählkranz entstanden ist, wurde die priesterschriftliche Urgeschichte Gen 1,1-9,29* von Anfang an als Teil der priesterlichen Groundschrift konzipiert. Begreift man die priesterschriftliche Groundschrift als ein Werk aus den zwei (ungleich umfangreichen) Blöcken Urgeschichte der Welt und Urgeschichte Israels, ist das Verhältnis dieser beiden Urgeschichten folgendermaßen zu bestimmen:¹²⁸

1. Die mit Abraham beginnende Urgeschichte Israels hat ihr Fundament in der Urgeschichte der Welt. Der Abraham-Bund (Gen 17), mit dem die Lebensgeschichte Israels einsetzt und auf dem diese aufruhet, gründet ihrerseits im Noach-Bund (Gen 9),

¹²⁸ Vgl. E.Zenger, Einleitung (s. Anm. 62) 98-103.

d.h. im Gnadenbund des barmherzigen Gottes mit allem Lebendigen.

2. Die von Abraham bis Mose reichende Urgeschichte Israels, die anders als die Urgeschichte der Welt in Zeit und Raum spielt, ist die geschichtliche Explikation dessen, was den Schöpfergott zu seiner Schöpfung bewogen hat und bewegt: JHWH hat die Erde geschaffen, damit sie auch *sein* Lebenshaus sei. Was der Satz »Als Anfang schuf Gott Himmel und Erde« im Sinne der Priesterschrift meint, expliziert sie in der Schechina-Theologie ihrer Sinaierzählung, wo JHWH »am siebten Tag« auf dem als Weltschöpfungsberg gedachten Sinai dem Mose den Auftrag zur Errichtung des Heiligtums gibt, in dem er als der befreiende Gott inmitten seines Volkes wohnen will. Damit ist die schöpfungstheologische Botschaft anvisiert: Weltschöpfung verwirklicht sich dort, wo die Welt zum Ort konkret erfahrbarer Zuwendung des barmherzigen Gottes wird. *Daß* dies auf Erden (und nicht erst im Himmel) möglich ist, begründet und erzählt im priesterschriftlichen Werk die Urgeschichte der Welt. *Wie* und *wozu* dies geschieht, begründet und erzählt die Urgeschichte Israels von Abraham bis Mose.

4.2 Urgeschichte der Welt und Urgeschichte Israels

Auf der Ebene der Endkomposition des Pentateuch ist das Verhältnis »Urgeschichte der Welt« und »Urgeschichte Israels« noch einmal anders zu beschreiben.

Zum einen ist die von Abraham bis Mose reichende Urgeschichte Israels sowohl durch Gen 10-11 als »Bühne« der mit Abraham einsetzenden Geschichte Israels als auch durch die Gottesrede Gen 12,1-3 an Abraham (»In dir sollen Segen erlangen alle Sippen des Ackerbodens«) ausdrücklich mit der Geschichte der Völker bzw. mit der Geschichte der Welt verbunden.

Zum anderen ist die Geschichte Israels konsequent tora-zentriert. Israels Urgeschichte kulminiert in der Offenbarung der Tora. Insofern Israels Urgeschichte auf der Urgeschichte der Welt aufruht, ist von der Endkomposition des Pentateuch her die Tora Israels als Offenbarung des in Gen 1-9 grundgelegten Schöpfungsgeheimnisses zu lesen. Schöpfung und Tora sind interdependent und legen sich gegenseitig aus. Die Tora ist ein Schlüssel zum Geheimnis der Schöpfung. Das ist auch die These der Texte, die wir im folgenden Teil näher betrachten wollen.

IV. Schöpfung, Tora und Gottesherrschaft

1. Die Tora als Sonne der Schöpfung (Psalm 19)

Es gibt in der Bibel Israels unterschiedliche Ansätze, die Tora als Gabe Gottes zu deuten und als Lebenslehre nahezubringen. Der wirkungsgeschichtlich gewiß bedeutsamste Ansatz liegt in den Erzählungen von der Offenbarung der Tora am Sinai durch JHWH selbst vor. Bei der Interpretation von Spr 8 sind wir schon auf einen anderen (der Sinaitheologie freilich nicht widersprechenden) Ansatz gestoßen, der im Bereich der Weisheitstheologie entstanden ist und der die Tora zunächst einmal schöpfungstheologisch zu begreifen versucht. Demnach wohnt der Schöpfung eine gottgestiftete Urordnung inne, die sich als Geheimnis der Schöpfung mitteilt, wenn man sich ihm zu öffnen weiß. Die Grundüberzeugung dieser weisheitlichen Kreise hat G.von Rad klassisch formuliert: »Die Schöpfung hat nicht nur ein Sein, sie entläßt auch Wahrheit«¹²⁹, d.h. die Welt verkündet sich als Schöpfung Gottes und lädt dazu ein, diese Schöpfungsbotschaft als Lebensweisung zu hören und anzunehmen. Die Anhänger und Lehrer dieser weisheitlichen Theologie sahen »ihre vornehmlichste Aufgabe darin ..., den Einzelnen auf die durch das Medium der Schöpfung ergehende Stimme zu verweisen und ihn dazu zu bringen, sein Leben mit allen Konfliktmöglichkeiten dieser Form von Offenbarung anzuvertrauen. Darüber, daß diese Selbstoffenbarung der Schöpfung gehört werden kann, hegen die Lehrer nicht den geringsten Zweifel.

¹²⁹ G.von Rad, Weisheit (s. Anm. 5) 211.

Sie kann, wie auch Paulus sagt, »vernünftig wahrgenommen werden.«¹³⁰

Neben Spr 8, Ijob 28 und Sir 24 bietet Ps 19 das Programm dieser weisheitlichen Schöpfungstheologie. In seiner Endgestalt, die im 4. Jh. vorgelegen haben dürfte, ist dieser Psalm der kühne Versuch, die Stimme der Schöpfung und die Stimme der Tora vom Sinai so zusammenzudenken, daß die Stimme der Schöpfung einerseits zur Tora wird und daß die Tora andererseits als Bündelung der Schöpfungsstimme erklärt wird.

1.1 Die Struktur von Psalm 19

Psalm 19 ist ein in der Exegese recht umstrittener Text.¹³¹ Dies hängt vor allem mit der Frage zusammen, ob dieser Psalm überhaupt als Einheit interpretiert werden wolle bzw. dürfe. Meist wird angenommen, daß hier zwei unterschiedliche Psalmen vorliegen, der Schöpfungpsalm Ps 19A (Ps 19,2-7) und der Torapsalm Ps 19B (19,8-15); beide Teile werden bisweilen sogar wie unabhängige Texte interpretiert. Oder es wird gefragt, mit welcher Intention beide Psalmen zusammengefügt bzw. hintereinandergestellt wurden. Eine beliebte Antwort auf diese Frage lautet dann: Der (junge) Torapsalm 19B soll den (alten, vorjahwistischen) Schöpfungpsalm 19A theologisch korrigieren. Diese exegetische Position findet sich vor allem bei Exegeten, die auf dem Boden der reformatorischen Theologie die sog. natürliche Theologie bekämpfen und ablehnen. Im Grunde wirkt hier die schon am Anfang unseres Buches kurz skizzierte Reserve gegenüber der Relevanz der Schöpfungstheologie überhaupt weiter.

Um in dieser Kontroverse zu einer begründeten Entscheidung

¹³⁰ G.von Rad, ebd. 214.

¹³¹ Vgl. F.-L.Hossfeld - E.Zenger, Die Psalmen. Psalm 1-50 (NEB), Würzburg 1993,128-134.

zu kommen, wollen wir zunächst die Struktur des Psalms in seiner Endgestalt beschreiben und sodann seine Bildwelt zu erfassen suchen, da beides für das Gesamtverständnis des Psalms entscheidend ist.

1	Für den Chorleiter. Ein Psalm von/für David.
2a	Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes (Els),
2b	und sein machtvolles Wirken verkündet das Firmament.
3a	Tag sprudelt dem Tag Rede weiter,
3b	und Nacht kündigt der Nacht Wissen.
4a	Nicht ist es Rede und nicht sind es Worte,
4b	deren Stimme nicht zu hören ist.
5a	Über die ganze Erde hin ist ausgegangen ihre Stimme
5b	und bis an das Ende des Erdkreises ihr Gesprochenes.
5c	Dem Sonnengott hat er an ihnen ein Zelt angewiesen,
6a	und der geht heraus wie ein Bräutigam aus seiner Kammer,
6b	er jauchzt wie ein Held zu laufen den Weg,
7a	vom Ende der Himmel ist sein Herausgehen,
7b	und sein Wendepunkt liegt am anderen Ende,
7c	und nichts bleibt seiner Glut verborgen.
8a	Die Tora JHWHs ist vollkommen -
8b	die Lebenskraft erneuernd.
8c	Das Zeugnis JHWHs ist fest gegründet-
8d	den Unwissenden weise machend.
9a	Die Befehle JHWHs sind lauter -
9b	das Herz erfreuend.
9c	Das Gebot JHWHs ist hell -
9d	die Augen erleuchtend.
10a	Die Furcht JHWHs ist rein -
10b	feststehend für immer.
10c	Die Rechtsentscheide JHWHs sind Wahrheit -
10d	sie haben sich allesamt als gerecht erwiesen.
11a	Begehrenswerter sind sie als Gold,
11b	als viel Feingold,
11c	und süßer schmeckend sind sie als Honig
11d	und als Wabenhonig.

12a Auch dein Knecht läßt sich durch sie leiten,
12b sie zu beachten, bringt großen Lohn.
13a Vergehen - wer kann sie (immer) erkennen?
13b Von verborgenen Sünden mach mich rein.
14a Auch vor vermessenen Menschen schütze deinen Knecht,
14b nicht sollen sie Macht haben über mich.
14c Dann kann ich vollkommen sein
14d und frei von großer Schuld.

15a Es seien zum Wohlgefallen die Worte meines Mundes,
15b und das (Psalm-)Rezitieren meines Herzens gelange vor
dein Angesicht:
15c JHWH, mein Fels und mein (Er-)Löser.

Der Psalm ist in seiner vorliegenden Gestalt nicht, wie die traditionelle Aufteilung in Ps 19A (V.2-7) und Ps 19B (V.8-15) annimmt, in zwei, sondern in drei Teile zu gliedern, die als ein zusammenhängendes Geschehen gelesen werden wollen:

1. *Der erste Teil V.2-7* ist eine Komposition aus zwei Abschnitten, die erläutern, inwiefern die Schöpfung Zeugnis ablegt von der Königsherrlichkeit des Schöpfergottes. Es geht hier nicht, wie oft gesagt wird, um einen kosmischen Lobpreis, den die Schöpfung dem und vor dem Schöpfergott singt. Es geht vielmehr um eine Botschaft, die vom Himmel aus auf die Erde gerichtet ist, wie der erste Abschnitt V.2a-5b, der durch die je zweimalige Nennung von Himmel/Firmament (V.2) und von Erde/Erdkreis (V.5) kunstvoll gerahmt ist, hervorhebt. Dieser Abschnitt baut gewissermaßen ein Rätsel auf, das dann im zweiten Abschnitt V.5c-7c gelöst wird. Die Botschaft, die der Himmel der Erde verkündet, ergeht durch die Sonne - und zwar im Auftrag des Schöpfergottes, wie V.5c betont.¹³²

¹³² Vgl. zu diesem Verständnis von V.2-7 vor allem O.H.Steck, Bemerkungen zur thematischen Einheit von Psalm 19,2-7, in: ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (ThB 70), München 1982, 232-239.

Beide Abschnitte sind vielfältig miteinander verwoben, wodurch sie als ein zusammengehörender Teil ausgewiesen sind:

a) Implizites Subjekt von V.5c ist der in V.2a genannte Schöpfergott; »El« ist hier nicht (mehr) Name der entsprechenden kanaanäischen Gottheit, sondern Bezeichnung für JHWH als Schöpfergott, wie dies u.a. in den exilischen/nachexilischen Texten (z.B. Jes 40,18; 43,12; 45,22) der Fall ist.

b) Die Ortsangabe »an ihnen« zur Bezeichnung des Ortes, an dem der Schöpfergott der Sonne ihr Zelt angewiesen hat, greift zurück auf »die Himmel« in V.2a.

c) Die beiden Abschnitte schildern das gleiche Geschehen, freilich in unterschiedlicher Perspektive: V.2 sagt, daß die Botschaft durch ein Geschehen am Firmament ergeht, also am Himmelsgewölbe, das sich über den Erdkreis ausspannt. V.3-4 sagen, daß dieses Kundegeschehen in fortwährendem Wechsel von Tag und Nacht ergeht, wobei die Botschaft der Tagesfolge durch ihre Präposition hervorgehoben wird. V.4 ist dabei in seinem Text-Verständnis unklar. Entweder ist gemeint, daß es sich um eine nicht-hörbare Botschaft handelt, sondern eben um eine Botschaft, die zu schauen ist (so wird V.4 meist übersetzt und verstanden: »Nicht ist es Rede, und nicht sind es Worte, ihre Stimme ist nicht zu hören«). Oder V.4 ist, was mir wahrscheinlicher scheint, eine gezielte Gegenposition zu Meinungen, wie sie z.B. von Kohelet vertreten werden, wonach das Walten Gottes in der Schöpfung menschlichem Erkennen prinzipiell oder faktisch verschlossen sei (vgl. Koh 3,11; 8,17; 11,5); in diesem Fall ist der Text so zu übersetzen, wie wir es oben getan haben: »Nicht ist es Rede, und nicht sind es Worte, deren Stimme nicht zu hören ist/wäre.« Während also V.3-4 die Himmelsbotschaft in zeitlicher Perspektive charakterisiert, tut dies V.5ab in räumlicher Perspektive: Es ist eine universale Botschaft, die der ganzen Erde gilt, von einem Ende zum anderen. Genau diese multiperspektive Beschreibung des Kundegeschehens wiederholt sich im zweiten Abschnitt V.5c-7c, wobei diesmal »die Sonne« als »Botschafter/Stimme« Gottes am Himmel

dechiffriert wird (V.5c-6b), deren Lauf am Tage und in der Nacht (V.7ab) in den Blick kommt und deren universale Wirkmächtigkeit in V.7c unterstrichen wird.

Daß V.2-7 eine zusammengehörende Einheit ist, dürfte keinem Zweifel unterliegen: Die Sonne mit ihrem Lauf am Himmel und ihrem damit sich vollziehenden Wirken auf die Erde ist eine Stimme *sui generis*, die die Herrlichkeit des Schöpfergottes und sein machtvolles Schöpferwirken verkündet - der Erde und allen auf ihr lebenden Lebewesen.

2. *Der zweite Teil V.8-11* hebt sich von V.2-7 als eigene Texteinheit ab. Dieser Teil gebraucht nicht mehr die Gottesbezeichnung El, sondern das Tetragramm. In kolometrischer Hinsicht ist der Teil mit seinen kurzen Kola anders gestaltet als V.2-7. Er bietet eine im Staccato-Stil gestaltete Abfolge von kurzen hymnischen Nominalsätzen, die alle um die Tora JHWHs kreisen. Die Nominalsätze machen jeweils eine Doppelaussage: In V.8-9 macht das erste Kolon jeweils eine Wesensaussage über die Tora, während das zweite die Wirkung der Tora auf die Menschen benennt. V.10-11 bieten in ihrem ersten Kolon ebenfalls Wesensaussagen, während das zweite Kolon nun die Wirkmächtigkeit der Tora in zeitlicher und räumlicher Universalität hervorhebt. Dabei ist V.10cd insofern als Klimax der Aneinanderreihung der sechs Doppelaussagen über die Tora ausgewiesen, als in V.10d statt des vorher gebrauchten Nominalsatzes nun ein Verbalsatz steht (mit Afformativkonjugation): »Die Rechtsentscheide JHWHs haben sich allesamt als gerecht, d.h. als heilwirkend und lebensmächtig, erwiesen.« Die dann in V.11 folgende Schlußkoda des zweiten Teils preist die Kostbarkeit der Tora mit zwei sich jeweils steigenden Vergleichspaaren (Gold - Feingold; Honig - Wabenhonig).

3. *Der dritte Teil V.12-14* setzt sich von den beiden vorangehenden Teilen dadurch ab, daß er allein ein im Ich-Du-Stil gestaltetes Bittgebet ist. Anders als in den beiden vorangehenden Abschnitten kommt nun eine konkrete gesellschaftliche Existenz im Spannungsfeld von Gut und Böse sowie von Schuld

und Vergebung der Schuld durch JHWH zur Sprache. In diesem Teil stellt sich der Beter, der sich zweimal ausdrücklich als »Knecht« JHWHs bezeichnet, unter die Tora und ihren Segen (»Lohn«), auch im Wissen darum, den Forderungen der Tora nicht voll und immer zu entsprechen. Gerade deshalb bittet »der Knecht« um die Gnade, der Macht und dem Druck der Bösen widerstehen zu können, um nicht vom Hören auf die Tora und von ihrem Tun abzufallen. Der Teil, der auch in syntaktischer und poetologischer Hinsicht komplizierter gestaltet ist als die beiden vorangehenden, ist gerahmt durch das Motiv vom »großen Lohn« (V.12) und vom »großen Abfall/Vergehen« (V.14).

4. Die *Schlußformel V.15* greift Formulierungen aus der Opfertheologie auf (»Wohlgefallen«; »vor dein Angesicht gelangen«) und deutet das Rezitieren des Psalms als eine Opfergabe, mit der der Beter für die Stimme des Schöpfergottes am Himmel und in der Tora dankt. In dieser lebengebenden Stimme erfährt er seinen Gott als »Fels« mitten im Chaos und als »Löser/Erlöser« aus der Macht des Bösen und der Sünde.

Zwar spricht vieles dafür, daß der dritte Teil V.12-14 und die abschließende Widmung V.15 erst später zu der ursprünglichen Komposition V.2-11 hinzugefügt wurden, als diese Komposition in ihren jetzigen Kontext im Psalmenbuch kam. Für unsere Frage nach der in Ps 19 entfalteten Schöpfungstheologie ist freilich viel entscheidender, daß Ps 19,2-11 eine originäre Komposition ist, in der Sonnentheologie und Toratheologie zu einer bedeutsamen *Gesamtaussage* zusammengestellt sind. Die Diskussion über die Herkunft dieser beiden Teile ist demgegenüber von sekundärer Wichtigkeit; auf keinen Fall ist Ps 19,2-7 ein »Schöpfungspsalm«, der gar noch in sich und aus sich interpretierbar wäre. Ps 19,2-7 wäre in sich selbst gelesen nur ein Fragment, dem vor allem der Schluß fehlt. Genau dieser bzw. eben seine theologische Klimax liegt in V.8-11 vor: Die Tora wirkt als Sonne der Schöpfung; durch die Sonne und durch die Tora manifestiert der Schöpfergott seine ordnende, belebende

und liebende Zuwendung zu allen auf der Erde lebenden Menschen.

Mit der Hinzufügung von V.12-15 stellt sich der Beter ausdrücklich in den Lebens- und Ordnungsraum der Tora JHWHs. Kompositionell kommt damit die in V.2 beginnende Dynamik an ihr Ziel: Die Stimme des Himmels und die Stimme der Tora werden vernommen und angenommen. Es gibt Menschen, die sich vom Schöpfergott als ihrem König in Dienst nehmen lassen, wie das betont den dritten Teil V.12-15 eröffnende Bekenntnis »auch dein Knecht« herausstellt. Dieser dritte Teil bringt zugleich einen weiteren Aspekt von Toratheologie ein, der durch einen subtilen Stichwortbezug zwischen dem Anfang des zweiten und dem Schluß des dritten Teils deutlich wird:

Die Tora JHWHs ist *vollkommen* -
die Lebenskraft erneuernd.
Dann kann ich *vollkommen* sein
und frei von großer Schuld.

Wenn »der Knecht« sich von der Sonne der Tora treffen, von ihrer Glut (vgl. 19,7c) läutern und erneuern (vgl. 19,8b) läßt, spiegelt sich die Vollkommenheit der Tora, die vollkommen ist wie die runde Sonne, auf ihm wider. Freilich fügt V.12-14 eben noch einen wichtigen Aspekt hinzu, der in der nachexilischen Frömmigkeit zentral wurde: Es gibt menschliche »Vollkommenheit« nur aus der Vergebungswilligkeit des guten Schöpfergottes, der bereit ist, die gestörte Schöpfung wiederherzustellen.

1.2 Die metaphorische Kohärenz von Psalm 19

Die Psalmenkomposition V.2-7.8-11 arbeitet mit der in der altorientalischen und altägyptischen Kultur, aber auch in der Bibel Israels belegten Bildwelt von der Sonne als Realsymbol für die göttliche Gabe von Licht, Leben, Heil und Gerechtigkeit. Daß sich vielfältige Spuren der Sonnentheologie in ersttestamentlichen Texten finden, hat die Forschung erst in den letzten

Jahren verstärkt herausgearbeitet.¹³³ Ob gar die in vorjahwistischer Zeit im Jerusalemer Heiligtum verehrte Gottheit der Sonnengott Schemesch war, wie von einigen Forschern angenommen wird, kann hier offenbleiben.¹³⁴ Unbestreitbar aber ist, daß besonders die nachexilische Theologie mit der Sonnenmetaphorik arbeitete, um mit ihr die Wirkmächtigkeit des Schöpfergottes in seiner Schöpfung und insbesondere sein schöpferisches Wirken mittels der Tora auszusagen.

Daß die Verbindung von Sonne und Tora nicht erst eine sekundäre Tat Israels war, zeigt der Blick in die Umwelt Israels, wo die Sonnengottheiten Amun-Re (Ägypten) und Schamasch (Mesopotamien) als Geber und Schützer von Leben, Recht und Gerechtigkeit in zahlreichen Texten und Bildern bezeugt sind. Vor allem die am Morgen aufgehende Sonne, die die Finsternis vertreibt, wird als Richter und Retter angebetet und abgebildet. Auch ihre Mittagsglut wird zum (mythischen) Realsymbol der richtend-rettenden Mächtigkeit, die als göttliche Kraft die Welt durchwaltet.¹³⁵

Drei kurze Textbeispiele und einige Bilder sollen diesen in der Lebenswelt Israels verbreiteten Vorstellungszusammenhang belegen, der sich Israel geradezu anbot, um mit und in ihm sein Konzept von der Leben und Gerechtigkeit schaffenden Sonne Tora auszusagen.

In einem aus der Ramessidenzeit stammenden Hymnus an Amun-Re heißt es:

Du bist ein Herr, dessen man sich rühmt,
ein tatkräftiger Gott für unendliche Zeit,

¹³³ Vgl. u.a. H.-P.Stähli, *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments* (OBO 66), Fribourg - Göttingen 1985; B.Janowski, *JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit*, in: J.Mehlhausen (Hrsg.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995, 214-241.

¹³⁴ Vgl. O.Keel - Ch.Uehlinger, *Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem*, in: W.Dietrich - M.A.Klopfenstein (Hrsg.), *Ein Gott allein?* (OBO 139), Fribourg - Göttingen 1994, 269-306.

¹³⁵ Vgl. B.Janowski, *Rettungsgewißheit* (s. Anm. 17).

der Recht spricht (als) Oberster des südlichen Kollegiums,
der die Wahrheit festsetzt und die Sünde angreift.

In akkadischen Gebeten an den Sonnengott Schamasch heißt es:

Den Bösen wirfst du eilends nieder,
Recht und Gerechtigkeit erwählst du.
Dem Unrecht geschah,
dem Gewalt widerfuhr ...,
es ist in deiner Hand zu beleben, Schamasch.

Und in einem hethitischen Gebet heißt es:

Sonnengott des Himmels, mein Herr, Hirte der Menschheit.
Heraus kommst du, Sonnengott des Himmels, aus dem Meer,
und an den Himmel trittst du, Sonnengott des Himmels,
mein Herr, dem Menschenkind, dem Hund, dem Schwein
und dem Getier des Feldes sprichst du Sonnengott täglich Recht.

Rechtstheologisch systematisiert tritt die Verbindung von Sonnengott und Recht (bzw. Rechtsbuch) bekanntlich im Prolog des Codex Hammurapi auf, wo Hammurapi sich als Gesetzgeber in Analogie zum Sonnengott präsentiert:

(...) damals haben mich, Hammurapi, den frommen Fürsten, den Verehrer der Götter, um Gerechtigkeit im Lande sichtbar zu machen, den Bösen und den Schlimmen zu vernichten, den Schwachen vom Starken nicht schädigen zu lassen, dem Sonnengott gleich den »Schwarzköpfigen« aufzugeben und das Land zu erleuchten, Anu und Enlil, um für das Wohlergehen der Menschen Sorge zu tragen, mit meinem Namen genannt.

Schamasch, der im Epilog des Codex Hammurapi dann »der Sonnengott, der große Richter des Himmels und der Erde, der die Lebewesen recht leitet« heißt, beauftragt König Hammurapi, durch sein Rechtshandeln das Chaos zu bannen und den Kosmos zu schützen. Die Funktion des Sonnengottes, der insbesondere als aufgehende Sonne Licht = Heil und Leben schafft und

mit seiner Sonnenglut das Böse bekämpft, wird auch in zahlreichen Bildern wiedergegeben.¹³⁶

Angesichts dieser breit belegten Vorstellung- und Bildwelt ist die in Psalm 19 vorliegende Kombination von Sonnentheologie und Toratheologie nicht mehr ungewöhnlich. Im Gegenteil: Sie fügt sich bestens in die in der Bibel Israels auch sonst noch mehrfach belegte Sonnenmetaphorik ein. Sogar der in Ps 19 gegebene Dreischritt Sonne - Tora - Knecht JHWHs läßt sich *im Ansatz* ähnlich lesen wie der Prolog des Codex Hammurapi, wo die Dreierkonstellation Schamasch - Hammurapi - Rechtsbuch vorliegt. Gerade im Vergleich mit dem Codex Hammurapi wird aber die abweichende Konzeption von Psalm 19 (und der biblischen Tradition überhaupt) sichtbar: Während Hammurapi vom Sonnengott als Gesetzgeber eingesetzt wird, ist in Israel JHWH selbst der Gesetzgeber - sowohl in den Sinaierzählungen des Pentateuch als auch in Psalm 19: »Der Knecht« ist in Ps 19 nicht Geber, sondern Hörer und Empfänger der Tora. Der Schöpfergott läßt seine ordnende und belebende Stimme ergehen - erlebbar durch den Sonnenlauf und hörbar bzw. lesbar durch seine Tora, die beide streng genommen zwei Seiten einer Medaille sind.

1.3 Die Tora als Licht des Gottesreichs

Der zweite Teil von Psalm 19 beschreibt die in der Schöpfung sich aussprechende Tora unter mehreren Aspekten. Zunächst wird der Oberbegriff Tora mit einem Ensemble weiterer Begriffe ausgeleuchtet: »Zeugnis« ist die Tora, insofern sie die grundlegende Beziehung zwischen dem Schöpfergott und seiner Schöpfung wiedergibt. Als »Befehl« wird die Tora wahrgenommen, wenn die hinter der Tora stehende Autorität Gottes gehört

¹³⁶ Vgl. oben S. 25 (Abb. 3) und S. 26 (Abb. 4).

wird. »Gebot« ist die Tora als der alles umfassende Imperativ Gottes. Und die »Rechtsentscheide« sind die vielfältigen Konkrektionen, in denen sich die eine Tora konkretisiert. Den Begriffen sind einerseits im ersten Kolon jeweils »Wesensaussagen« zugeordnet: vollkommen, festgegründet, lauter, hell und Wahrheit. Andererseits wird im jeweils zweiten Kolon die Wirkweise der Tora gefeiert: Sie erneuert wie die Sonne Tag für Tag die Lebenskraft; sie macht, daß die Augen sehen und daß das Herz froh ist, sie gibt das Wissen um die Ordnung und das Geheimnis der Welt, und sie hilft dazu, die einzelnen Taten des Lebens in die heilsame Lebensordnung einzufügen. Die Tora vermag all dies, weil sie vor allem für die JHWH-Furcht öffnet, die »der Anfang« allen schöpfungsgemäßen Lebens ist (vgl. Spr 1,7 u.ö.). Wer sich auf diese Tora einläßt, erwirbt einen Reichtum, der kostbarer ist als alle Schätze dieser Welt (Gold und Feingold). Wer die Tora in sich aufnimmt, hat eine Speise, die köstlicher schmeckt als die besten Desserts dieser Welt (Honig und Wabenhonig als Basiselemente der kostbar-üppigen Desserts des Orients).

Freilich: Die Tora ist und kann all dies, weil sich in ihr der seine Schöpfung liebende und belebende Schöpfergott selbst mitteilt. Seine Tora ist (wie) die Sonne, die Tag für Tag am Himmel aufstrahlt - wie ein Bräutigam und wie ein siegreicher Kämpfer.

Beide Metaphern sind Metaphern für den in seiner Tora wirkenden Schöpfergott selbst. Die Metapher des Bräutigams, der aus seinem Zelt kommt und festlich geschmückt in erwartungsvoller Liebe seiner Braut entgegengeht, bringt die Liebe zum Ausdruck, mit der der Schöpfergott als Bringer von Freude und Glück, ja Leben, sich seiner Schöpfung zuwendet. Die Metapher vom »Helden« unterstreicht, daß der Schöpfergott gegen die chaotischen Mächte kämpft, um das Leben zu verteidigen. Und schließlich faßt V.7c die fundamentale Funktion von JHWH als Richter hervor: Die Metapher von der Mittagssonne, deren Glut die ganze Welt ausleuchtet und so alles aufdeckt,

hält fest, daß der Schöpfergott universale Ordnungskompetenz hat. Wer sich von der Tora dieses Schöpfergottes in Dienst nehmen läßt (vgl. »dein Knecht«: V.12a.14a), trägt dazu bei, daß die Welt in der Tat zu dem wird, was sie ist: Ort der Gottesherrschaft (vgl. auch die Bezüge zwischen Ps 19 und Ps 24). Durch das Licht der Tora wird die Erde zum Gottesreich - vor allem durch die Menschen, die sich von diesem Licht erleuchten lassen.

2. Gottes Schöpfung und die Weisheit Jesu (synoptische Jesustradition)

2.1 Das Neue Testament - kein Buch der Tora-Weisheit

Im Neuen Testament wird man den tora-weisheitlichen Optimismus, der in Ps 19 und anderen Reflexionen über die Tora als das von Gott Israel geschenkte Wissen um die Schöpfungsordnung zum Ausdruck kommt, vergeblich suchen. Dies hat aber nichts mit der sogenannten Gesetzeskritik zu tun. Die Tora gilt auch im Neuen Testament als Buch der Schöpfungsordnung. Allerdings gilt die Welt in der kritischen Wirklichkeitseinschätzung apokalyptischer Weisheit nicht mehr als die in der Schöpfung garantierte unerschütterliche Grundlage menschlichen Lebens, sondern von der Welt, wie sie ist, gilt: »Himmel und Erde werden vergehen ...« (Mk 13,31). Aber daraus folgt nicht die Relativierung der Tora. »Bis der Himmel und die Erde vergehen, wird nicht ein Jota und nicht ein Häkchen vergehen vom Gesetz, bevor nicht alles geschieht« (Mt 5,18). Wer die Tora gering achtet, wird gerade in der kommenden Welt gering geachtet werden. »Wer also auch nur eines dieser geringsten Gebote auflöst und so die Menschen lehrt, als Geringster wird er gelten in der Königsherrschaft der Himmel« (Mt 5,19).

Es liegt nicht an einer mangelnden Wertschätzung der Tora, wenn es im Neuen Testament keinen tora-weisheitlich begründe-

ten pädagogischen Impetus gibt. Nach Paulus hat ein Jude mit der Tora die »Verkörperung der Erkenntnis und der Wahrheit« in Händen; aber er kann sich dennoch nicht »in Gott rühmen« und kann sich nicht zum »Führer der Blinden, zum Licht für die in der Finsternis, zum Erzieher der Toren« und zum »Lehrer der Unmündigen« machen wollen (Röm 2,17-20). Dies liegt nicht an der Tora, sondern an der konstitutionellen Unfähigkeit des Menschen, der Weisheit der Tora in einem schöpfungsgemäßen Leben Ausdruck zu geben.¹³⁷ Das Tun der Tora ist nämlich als Tun des Menschen immer auch Ausdruck seines Unterworfenenseins unter das Gesetz der Sünde und des Todes. Gerade als Geschöpf, in seiner Hinfälligkeit als »Fleisch«, ist der Mensch den chaotischen Mächten, der Sünde und dem Tod, ausgesetzt. Er tut deshalb nicht, was er selber in der Zustimmung zur Weisheit der Tora weiß und will (vgl. Röm 7,14-19). Dagegen hilft kein pädagogischer Elan, wie Paulus nicht zuletzt an sich selbst und seiner Biographie aufweist (vgl. Gal 1,13f; Phil 3,3-9). Paulus mag in dieser Hinsicht, nämlich in der radikalen Verwerfung seiner früheren tora-weisheitlichen Option¹³⁸, einen extremen Standpunkt vertreten. Dennoch gründet seine Skepsis bezüglich der Möglichkeit eines schöpfungsgerechten Lebens nach der Tora in einer in der apokalyptischen Tradition und in anderen neutestamentlichen Konzeptionen verbreiteten Grundüberzeugung.

Die Bedingungen, unter denen die jüdische Bevölkerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit existiert, entsprechen ganz offensichtlich nicht der Tora. Das Land, das Gott seinem Volk gegeben hat, damit es darin nach dem lebensförderlichen Willen Gottes lebt, wird von den Römern und einem traditionslosen

¹³⁷ Näheres dazu unten in IV.3.2.

¹³⁸ In Phil 3,3-9 distanziert sich Paulus von seiner Vergangenheit als Pharisäer (V.5); entsprechend ist der »Judaismus«, von dem er sich in Gal 1,13 abgrenzt, nicht mit dem Judentum gleichzusetzen, dem dann ein Christentum als Alternative gegenübersteht.

herodianischen Tetrarchen beherrscht; Grund und Boden gehören zum großen Teil Fremden, so daß die eigentumsrechtlichen Bestimmungen der Tora obsolet sind, allenthalben Unsicherheit herrscht über die gebotene Verzehntung und andere die Reinheit des Landes betreffende Dinge. Überall wird kollaboriert und an ungesetzliche Zustände sich angepaßt. Die Liste der Beeinträchtigungen der toragemäßen Ordnung ließe sich fortsetzen. Das Leben nach der Tora kann unter solchen Bedingungen in Palästina - die Diaspora hat sich längst auf fremdbestimmte kulturelle Gegebenheiten eingestellt - allenfalls in gesellschaftlichen Nischen stattfinden, und zwar unter minder strengen Maßstäben. In dieser Hinsicht haben die Pharisäer ihr Konzept am überzeugendsten entwickelt mit dem synagogalen Lehrhaus als Zentrum und dem Haus der pharisäischen Familie als Stützpunkt der genossenschaftlichen Autarkie in allen Dingen, die Ökonomie und kultische Reinheit betreffen. Das toragemäße Leben in diesen Nischen entspricht aber nicht einer manifesten, sondern einer verborgenen Herrschaft Gottes über seine Schöpfung. Es gilt, das Joch der jetzt verborgenen, künftig offenbaren Himmels Herrschaft zu tragen.¹³⁹

In neutestamentlichen Texten findet man dieses Modell einer auf das toragerechte Leben gegründeten Mitwirkung am Kommen der Gottesherrschaft nicht.¹⁴⁰ Gott und die Menschenwelt gelten hier als derart einander entfremdet, daß der Weg zu einer schöpfungsgerechten Lebenswirklichkeit umgekehrt als Kommen Gottes zur Rettung und Befreiung seiner Schöpfung erhofft wird. Das Neue Testament dokumentiert auf verschiedenste

¹³⁹ Eine ausführliche Darstellung der sozioökonomischen Situation Palästinas und der religiös-kulturellen Bewältigungsstrategien des jüdischen Volkes liefern E.W. Stegemann - W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinde in der mediterranen Welt*, Stuttgart u.a. 1995, 97ff.

¹⁴⁰ Zum Fehlen der rabbinischen Terminologie vom Auf-sich-Nehmen des Jochs der Himmels Herrschaft vgl. H. Merklein, *Gottesherrschaft* (s. Anm. 48), 117.

Weise, daß der Grund dieser Hoffnung für die Urchristenheit Jesus von Nazaret ist.

2.2 Die schöpferische Kraft Gottes und das Charisma Jesu (Exorzismen und Therapien)

In den Evangelien sind es vor allem die Heilungen Jesu, die als Manifestationen des gegenwärtigen Handelns Gottes an seiner Schöpfung verstanden werden. Grundvoraussetzung dieser Sicht ist das ersttestamentliche und das frühjüdische Verständnis von Krankheit und Heilung.¹⁴¹ Der Mensch steht als lebendiges Geschöpf immer in einer Beziehung zu Gott, der ihm das Leben als Lebensatem eingehaucht hat und im Tode wieder nimmt. Gott ist für die Gesamtheit des Lebens des Menschen die schöpferische und tragende Kraft. »In seiner Hand ruht der Atem allen Lebens / und jeden Menschenleibes Geist« (Ijob 12,10). Diese Beziehung ist während der ganzen Länge des menschlichen Lebens störfähig durch alles, was den Menschen von Gottes Leben entfernt, unvermeidlich auch durch Unreinheit und Sünde. Die Krankheit gilt als Symptom dafür. Sie läßt den Kranken in die Nähe der Scheol geraten, die der Ort der völligen Trennung des Menschen von Gott ist. Die Krankheit wird

¹⁴¹ Zum Verständnis von Krankheit und Heilung im Ersten Testament vgl. K.Seybold, Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen, Stuttgart u.a. 1973; C.Westermann, Heilung und Heil in der Gemeinde aus der Sicht des Alten Testaments, in: ders., Erträge der Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien III, hrsg. von R.Albertz, München 1984,166-177; H.W.Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973,211-220; K.Seybold - U.B.Müller, Krankheit und Heilung (BiKon 1008), Stuttgart 1978; N.Lohfink, »Ich bin Jahwe, dein Arzt« (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in der Theologie einer nachexilischen Pentateuchergeschichte (Ex 15,25b.26), in: »Ich will euer Gott werden«. Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS 100), Stuttgart 1981,11-73.

ebenso wie die Heilung als von Gott selbst gewirkt verstanden. Gott selbst ist es, der sterben lassen und leben lassen kann, der zerreißt und verbindet, mit Krankheit schlagt und heilt (vgl. Dtn 32,39f; 1 Sam 2,6; 2 Kn 5,7; Hos 6,1; Ijob 5,18f). »Ich bin es, JHWH, der dich heilt« (Ex 15,26).

In apokalyptischer Sicht hat sich dieses Verständnis von Krankheit und Heilung insofern verändert, als das Schlagen mit Krankheiten nicht Gott, sondern widergöttlichen Gewalten zugeschrieben wird, den Dämonen oder den als Sünde und Tod personifizierten chaotischen Gegengewalten, die das geschöpfliche Leben bedrohen. Die Fähigkeit zur Heilung von Krankheit gilt entsprechend als eine Begabung mit übermenschlichen Kräften. Das entsprechende Wissen führt Josephus Flavius im Zusammenhang der ausführlichen Schilderung der Praxis des jüdischen Exorzisten Eleazar auf die legendäre Weisheit Salomos zurück (Ant 8,42-46; vgl. Weish 7,20). Ebenfalls nach Josephus pflegen insbesondere die Essener den Umgang mit heilkrftigen Wurzeln und Steinen und bedienen sich dabei »der Schriften der Alten« (Bell 2,136). Dem entspricht die Erklärung, die das Buch der Jubiläen für die Herkunft ärztlichen Wissens bietet (Jub 10,10-14). Danach geht das medizinische Wissen zurück auf die geheime Belehrung, die Noach durch Engel empfangen und in einem Buch den späteren Geschlechtern hinterlassen hat. Die Heilkunst beruht demnach auf Geheimwissen aus der Zeit vor der Flut und hat eine himmlische Qualität. Nach 1 Hen 7,1; 8,3 sind es allerdings die gefallenen Engel, auf die solches Wissen zurückzuführen ist.¹⁴² Nach 1 Hen 7,1 haben sie das dämonische Wissen, insbesondere die Kenntnis von Zaubermitteln, Beschwörungen und Wurzelschneiden an die Frauen verraten, mit denen sie verkehrt haben. Derartiges Wissen ist

¹⁴² In 1 Hen 8,1-3 werden die Arten dämonischen Wissens aufgeführt, in einer ersten Gruppe die Fertigkeit zur Herstellung von Waffen, Schmuck und Kosmetika, in der zweiten die Künste der Beschwörung und des Wurzelschneidens, der Lösung der Beschwörungen sowie verschiedene mantische Künste.

auch nach dieser Version zwar Urwissen um die Schöpfung, aber dämonischer Herkunft.

Auf diesem Hintergrund ist verständlich, wie es zu dem Verdacht kommt, die in der synoptischen Tradition Jesus zugeschriebenen Exorzismen seien auf dämonische Kräfte zurückzuführen.¹⁴³ Zunächst bestätigt sich damit, daß Krankheit in der Jesustradition als ein Symptom für die Herrschaft dämonischer Mächte in der Menschenwelt gilt, Heilung umgekehrt als ein Zeichen für ihre endzeitlich-definitive Entmachtung. Denn die Heilungen kranker Menschen durch Jesus von Nazaret stehen im ausdrücklichen Deutungszusammenhang seiner Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft und bekommen damit überhaupt erst ihre eindeutige Aussagekraft.¹⁴⁴ Wenn Krankheit ein Symptom ist, in dem sich das gegenwärtige Regime gottfeindlicher Mächte über den Menschen manifestiert, werden die Heilungen in diesem Kontext zum Fanal, in dem sich die eschatologische Zuwendung Gottes zu seinem Volk zur Aufrichtung seiner Herrschaft anzeigt. Die Heilungen Jesu offenbaren das Eingreifen Gottes in die bisherige Gewalt der gottwidrigen Mächte über die Menschenwelt. Entsprechend werden in der Evangelientradition die Heilungen kranker Menschen in zwei verschiedenen literarischen Gattungen dargestellt, entweder als Exorzismus¹⁴⁵ oder als Therapie¹⁴⁶. Die Gattung Exorzismus stellt die Heilung des Menschen unter dem Aspekt der Entmachtung der Dämonen durch das Wort des Charismatikers

¹⁴³ Vgl. Mk 3,22 parr; Mt 9,34;12,24. Der darüber geführte Streit bezieht sich also nicht auf die Faktizität der wunderbaren Heilungen, sondern auf deren Qualität.

¹⁴⁴ Vgl. R.Kampling, Jesus von Nazaret - Lehrer und Exorzist: BZ 30,1986,237-248. Zum sonstigen Verständnis von Exorzismen und Heilungen im zeitgenössischen charismatischen Judentum vgl. G.Vermees, Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993,45-68.

¹⁴⁵ Mk 1,23-28; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29; Mt 9,32-34; Apg 16,16-18; 19,13-17.

¹⁴⁶ Mk 1,29-31.40-45; 2,1-12; 5,21-24.25-34.35-43; 7,31-37; 8,22-26; 10,46-52; Mt 8,5-13; 9,27-31; Lk 7,11-17; 17,11-19; Joh 5,2-9; 11,1-44; Apg 3,1-10; 9,32-35.36-43; 14,8-10; 20,7-12; 28,7-10.

Mk 1,21; 5,8; 9,25; Apg 16,18), die Gattung Therapie unter dem Aspekt der heilenden Berührung des Menschen durch die Kraft Gottes (vgl. Mk 1,31.41; 5,27ff.41; 7,33; 8,23 u.ö.). Die Heilungswunder zeigen also nicht nur, daß Jesus mit der göttlichen Macht zu heilen ausgestattet ist, sondern der in der Botschaft Jesu damit verbundene Anspruch besagt, daß in den Heilungen Jesu das Handeln Gottes selbst zur Rettung seiner Schöpfung aus der Gewalt des Chaos begonnen hat. »Wenn ich aber mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist folglich die Gottesherrschaft zu euch hingelangt« (Lk 11,20). Die Heilungen sind also in der Konsequenz ihrer apokalyptischen Interpretation der gute Anfang der Vollendung der Schöpfung in der Gottesherrschaft.

2.3 Von selbst bringt die Erde Frucht - Schöpfung und Gottesherrschaft in Gleichnissen Jesu

In der Jesustradition der Evangelien wird das rettende Handeln Gottes im Wirken Jesu in weisheitlichen Formen schöpfungstheologisch reflektiert. Dies gilt z.B. von den in Mk 4 zusammengestellten drei Gleichnissen. Sie variieren alle drei am Anschauungsbeispiel des Säens dieselbe Grundaussage, nämlich daß mit dem Wirken Jesu der gute Anfang gemacht ist, als dessen unaufhaltsames Ende die Herrschaft Gottes offenbar wird. Dabei wird auf Alltagserfahrungen¹⁴⁷ so verwiesen, daß diese im Gleichnis den Blick auf die Schöpfungswirklichkeit

¹⁴⁷ Dies betont D.O.Via, *Die Gleichnisse Jesu*, München 1970,98. H.J.Meurer, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählung im Horizont des Symbols »Gottesherrschaft/Reich Gottes«* (BBB 111), Bodenheim 1997,64 übersetzt den Kernsatz des englischen Originaltextes folgendermaßen: »Die Bilder sind der alltäglichen Erfahrungswelt entnommen, und die sie bestimmenden Grundvorstellungen sind in Kraft.«

freigeben.¹⁴⁸ Ist der Anfang gemacht, ist die entscheidende Arbeit schon getan. Von selbst bringt die Erde Frucht - der Mensch weiß nicht wie -, bis die Ernte da ist (vgl. Mk 4,26-29). Das Gleichnis verweist auf das gewöhnliche Säen und Wachsen in einer Weise, die an die mit dem Sabbatjahr verknüpfte Verheißung (Lev 25,20-22) erinnert, daß Gott dafür Sorge tragen werde, daß in der Zeit der Brache die Erde die für das Leben des Volkes erforderliche Nahrung ohne Zutun des Menschen von selbst (vgl. Lev 25,6) hervorbringt. Im Gleichnis vom Wachsen der Saat ohne Zutun des Menschen aber geht es nicht um die besondere Erfahrung des Sabbatjahres, in welchem der Souveränität Gottes als des Herrn des Landes in der Ruhe des Ackers gedacht wird (vgl. Lev 25,4a), sondern es geht gerade um die Regeln, die für das normale Wirtschaftsjahr gelten. Das Gleichnis läßt ja den von der Hand des Menschen bearbeiteten Boden zum Anschauungsort des zugleich manifesten und dennoch geheimen Wirkens Gottes in der Schöpfung werden. Das Gleichnis macht diese Erfahrung durchsichtig für das Handeln Gottes zur Rettung seiner Schöpfung, das im Handeln Jesu manifest wird. Ähnlich verhält es sich mit dem Gleichnis vom Senfkorn. Das Senfkorn hat keinen bestimmten Symbolwert, den das Gleichnis schon voraussetzen könnte. Ein ganz normales Senfkorn, das bei der Saat das Kleinste ist und doch, wenn es gesät ist, größer wird als alle Kräuter und sich verzweigt wie ein Baum (vgl. Mk 4,30-32), wird im Gleichnis zum Bild für das Gottesreich, das den Lebewesen seinen Schutz bietet. Sobald es gesät ist, ist der Anfang des Großen gemacht. Ähnlich stellt das Gleichnis vom Säen auf vielerlei Acker (Mk 4,3-8)

¹⁴⁸ Von den Gleichnissen gilt generell, daß sie als »ausgeführte Metaphern« eine verfremdende, zugleich innovative Kraft ausstrahlen, die die Wirklichkeit neu zu sehen erlaubt. Vgl. H.J.Meurer, Gleichnisse (s. Anm. 147) 308-314. Bei den oben besprochenen Beispielen wird besonders deutlich, daß die alltägliche Erfahrungswelt im Licht der Gleichnisse von der Gottes Herrschaft selbst die ursprüngliche Schöpfungswirklichkeit zum Vorschein bringt.

den Gegensatz zwischen dem unscheinbaren Anfang und dem Ende heraus, das zu erreichen der Sämann überhaupt seine Arbeit tut. Hier allerdings kommt ein neuer Aspekt ins Spiel: Die Reihe der scheinbaren Mißerfolge, die das Gleichnis aufzählt, um den Vorgang des Säens als etwas Unsicheres und Riskantes darzustellen - daß die Samenkörner auf dem Weg, wo nicht mit dem Hakenpflug gearbeitet wird, von den Vögeln gefressen werden; daß die Steine im karstigen Boden von der Saat manches nicht gedeihen lassen; daß nach dem Einsetzen des Frühregens das Dornengestrüpp auf dem Acker ebenso schnell ausschlägt, wie der Same keimt, und daher der Same an solchen Stellen nicht hochkommt -, diese Reihe alltäglicher Mißgeschicke erscheint im Gleichnis so dramatisiert, daß sich die Frage erhebt: Ist das, was der Bauer tut, nicht unsinnig? Die Antwort ist mit dem vierten und letzten Schritt des Kontrastgleichnisses gegeben: Der Bauer wird seinen Ertrag ernten. Nicht der Bauer also, dem hier am Anfang scheinbar alles mißlingt, ist der Tor, wenn er sich auf die Fruchtbarkeit der Erde verläßt, sondern derjenige, der meint, der Bauer sei der Tor. Mit der Erfahrung des Anbruchs der Gottesherrschaft verändern sich auch die Maßstäbe für das, was als klug und was als töricht zu gelten hat.

2.4 Lernen von Lilien und Raben (weisheitliche Lehrrede Lk 12)

Ein großer Teil der synoptischen Jesustradition behandelt diese Frage. Was ist Klugheit, was ist Torheit in der Krise des Umbruchs¹⁴⁹ bei der Aufrichtung der Gottesherrschaft, wenn Gott

¹⁴⁹ Daß Jesus ein Weisheitslehrer war, ist weitgehend konsensfähig. Umstritten ist, wie sich die weisheitliche Jesus-Tradition zum Themenprogramm der Verkündigung der Gottesherrschaft verhält, d.h. ob es sich bei ursprünglichen Jesus-Worten weisheitlichen Charakters der Sache nach um apokalyptische Weisheit handelt. M. Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen*. Zum

sich den Armen zuwendet und die Reichen es so schwer haben beim Eintreten in die Gottesherrschaft wie ein Kamel beim Durchschreiten eines Nadelörs. Als Torheit gilt dann, wenn z.B. ein Bauer, der eine reiche Ernte einbringt, glaubt, er könne sich ein glückliches Leben dadurch sichern, daß er seine alten Scheunen durch größere neue ersetzt, also das alte Instrumentarium seiner bisherigen Existenz optimiert (vgl. Lk 12,16-21). Hier wird das Prinzip, daß Gottes Herrschaft die anfängliche Schöpfung wieder zur Lebensgrundlage der Geschöpfe macht, geradezu karikiert. Es gilt nicht, die alten Scheunen zu vergrößern, sondern in der Gewißheit zu handeln, daß die bisherige Existenzgrundlage des Menschen nicht mehr trägt. Klug ist, wer im Wissen um die Unhaltbarkeit seiner gegenwärtigen Position noch in dieser Position entschieden tut, was er kann, um sich auf eine neue Existenz einzustellen. Das Beispiel für eine solche unkonventionelle Klugheit ist in der Gleichnistradition des Verwalters eines landwirtschaftlichen Betriebes zu finden, dessen

Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 2), Göttingen 1979, der das Konzept der apokalyptischen Weisheit als frühjüdisches Phänomen in seiner Bedeutung erstmals richtig erfaßt hat, legt in einem »Ausblick« (572-592) eine apokalyptisch-weisheitliche Interpretation der weisheitlichen Logien Jesu nahe. H.v.Lips, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen-Vluy 1990, übernimmt diesen Ansatz nicht, weder für die Interpretation der Jesus-Tradition noch überhaupt für andere neutestamentliche Befunde, sondern geht weiterhin von einem »Nebeneinander von weisheitlich und prophetisch geprägten Texten« in der Jesus-Tradition der Synoptiker aus (241). Deren Verhältnis bestimmt er schöpfungstheologisch (247-254). »Es ist der Schöpfergott, der seine volle Herrschaft in der Welt errichten wird. Daher stellt das Wirken des Schöpfers den positiven Anknüpfungspunkt für die eschatologische Verkündigung und ihren Erfahrungsbezug dar. ... Weisheitliche Betrachtung kann daher anhand der gegenwärtigen Erfahrung des Schöpferhandelns dem Hinweis auf das eschatologische Handeln dienen« (251f). Da das grundsätzliche Problem der Verhältnisbestimmung von Weisheit und Apokalyptik hier nicht diskutiert werden kann, vor allem nicht in Bezug auf den historischen Jesus, beziehen sich die folgenden Ausführungen auf zusammenhängende Abschnitte aus dem Lukas- und dem Matthäusevangelium, die die weisheitliche Jesus-Tradition in ihrer ganzen Breite und Vielfalt präsentieren, und zwar jeweils im eigenen theologischen Konzept.

Betrügereien aufgedeckt werden, so daß er genötigt wird, seinen ganzen Witz aufzubieten, um seinen Kopf durch einen letzten großen Betrug aus der Schlinge zu ziehen (vgl. Lk 16,1-8). Klug ist aber auch, wer das Maß seines Vertrauens in die Fürsorge des Schöpfers für seine Schöpfung bei den Lilien und den Raben nimmt, den Geschöpfen, die ihren Lebensunterhalt überhaupt nicht selbst besorgen.

Diese Lektion steht im Kontext einer weisheitlichen Lehrrede zum Thema Sorge um das Leben, die bereits in der Redenquelle Q vorgelegen hat (vgl. Mt 6,25-33 par Lk 12,22-31), dort im Zusammenhang der Ermutigung zum furchtlosen Bekenntnis zu Jesus. Lukas erweitert dieses Konzept zu einer großen Lehrrede Jesu über Torheit und Klugheit angesichts der kommenden Gotesherrschaft (12,1-13,9). Die Rede hat folgenden Aufbau:

<p>Teil 1: Über unvermeidliche Konflikte (an die Jünger)</p> <p>12,1-3 Warnung vor der Heuchelei</p> <p>4-7 Mahnung zur Furchtlosigkeit</p> <p>8-12 Bekennen und Verleugnen vor Gericht</p>
<p>Teil 2: Über törichte Einstellungen (an die Menge)</p> <p>13 f Chrie über Erbstreit und Schlichtung</p> <p>15-21 Gleichnis vom reichen Toren</p>
<p>Teil 3: Über kluge Einstellungen (an die Jünger)</p> <p>22-34 Über vergebliche Sorge und die Suche nach dem wahren Schatz</p> <p>35-48 Über die notwendige Wachsamkeit (Zwischenfrage V.41) und die neue soziale Verantwortung</p> <p>49-53 Das Kommen Jesu als Krise der »Haus«-Ordnung</p>
<p>Teil 4: Über die Einstellung zur gegenwärtigen Krise (an die Menge)</p> <p>54-59 Die letzte Frist zur Versöhnung</p> <p>13,1-5 Die Lektion aus den jüngsten Katastrophen</p> <p>6-9 Schlußgleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum</p>

Der Abschnitt über die vergebliche Sorge um das Leben eröffnet in diesem Zusammenhang die zentrale Passage der Belehrung der Jünger über die Klugheit, ein Text, an dem das Konzept einer apokalyptisch-weisheitlichen Lebensorientierung gut abzulesen ist.

22 Er sprach aber zu [seinen] Schülern:

Deswegen sage ich euch:

Sorgt euch nicht um das Leben, was ihr essen sollt,
und nicht um den Leib, was ihr anziehen sollt!

23 Denn das Leben ist mehr als die Nahrung
und der Leib mehr als das Gewand.

24 Beobachtet die Raben.

Sie säen nicht und ernten nicht,
sie haben keine Vorratskammer noch eine Scheune;
aber Gott ernährt sie.
Um wieviel unterscheidet ihr euch von den Vögeln.

25 Wer von euch aber kann denn durch Sorge seiner
Lebenszeit auch nur eine Elle hinzufügen?

26 Wenn ihr also nicht einmal das Geringste könnt, was
sorgt ihr euch dann um die übrigen Dinge?

27 Beobachtet die Lilien, wie sie wachsen.

Sie arbeiten nicht und spinnen nicht.

Ich sage euch aber:

Nicht einmal Salomon in seiner ganzen Herrlichkeit
war gekleidet wie eine von diesen.

28 Wenn aber Gott das Gras auf dem Feld, das heute da
ist und morgen in den Ofen geworfen wird, so kleidet,
um wieviel mehr euch, Kleingläubige.

29 Und ihr,

sucht nicht, was ihr essen sollt und was ihr trinken sollt,
und beunruhigt euch nicht!

30 Denn dieses alles erstreben die Völker der Welt.
Euer Vater aber weiß, daß ihr dessen bedürft.

- 31 Vielmehr sucht sein Königtum,
 und dieses wird euch hinzugelegt werden.
- 32 Fürchte dich nicht, kleine Herde,
 denn es gefiel eurem Vater, euch zu geben das König-
 tum.
- 33 Verkauft euren Besitz und gebt ein Almosen!
 Macht euch nicht veraltende Geldbeutel, einen uner-
 schöpflichen Schatz im Himmel, wo ein Dieb nicht her-
 ankommt, noch eine Motte (etwas) verdirbt!
- 34 Denn wo euer Schatz ist, dort wird auch euer Herz
 sein.

In der Segmentierung des Textes wird seine Struktur bereits sichtbar. Zwei Beispiele aus der Natur werden argumentativ so aufbereitet, daß ihre grundsätzliche Bedeutung hervortritt. Der eröffnende Veritiv »Sorgt euch nicht um das Leben« ist so grundsätzlich formuliert, daß sich die folgenden Sätze als elementare weisheitliche Reflexion lesen lassen. Es geht hier nicht nur darum, die Adressaten angesichts einer bestimmten gefährlichen Situation zu ermutigen, sondern allgemeiner und grundsätzlicher um die Sorge, die das menschliche Dasein überhaupt erfordert.

Daß der Mensch sein Leben durch fleißige Arbeit sichern muß, gehört zu den traditionellen Themen weisheitlicher Pädagogik.

Wer im Sommer sammelt, ist ein kluger Mensch;
 in Schande gerät, wer zur Erntezeit schläft (Spr 10,5).

Einsichten dieser Art liest die weisheitliche Tradition auch an Beispielen aus der Natur ab, selbstverständlich mit der Absicht, die geltenden Kulturmuster zu bestätigen.

Du Fauler, geh zur Ameise hin,
 sieh ihr Verhalten an, daß du weise wirst:
Obwohl sie keinen Aufseher hat,
 keinen Antreiber oder Gebieter,

sorgt sie im Sommer für Nahrung vor,
sammelt sich Futter zur Erntezeit.
Wie lange noch, Fauler, willst du liegenbleiben?
Wann willst du aufstehen vom Schlaf? ...
So kommt über dich die Armut wie ein Wegelagerer,
wie ein Bettler die Not (Spr 6,6-11).

Das Gegenteil davon lehren die Naturbeispiele von den Raben und Lilien. Der Eröffnungssatz, mit dem der Abschnitt beginnt, zeigt bereits, daß die hier vorgetragene Philosophie den traditionellen Einsichten der Weisheit widerspricht. Hier wird grundsätzlich bestritten, daß der Mensch seine Existenz irgendwie durch (Vor-)Sorge gewährleisten kann. Im vorangehenden Kontext der Rede war dies am Beispiel des törichten reichen Bauern bereits gezeigt worden (Lk 12,16-20).¹⁵⁰ Jetzt wird diese Maxime - an die Adresse der damaligen Jünger Jesu - positiv entfaltet. Am Beispiel der Raben und der Lilien sollen sie ablesen, daß die in der agrarischen Kultur allgemein als lebensnotwendig geltenden Arbeiten von Männern (Säen und Ernten) und Frauen (Hausarbeit im allgemeinen und Spinnen im besonderen) gar nicht das Leben absichern können, sondern allein Gottes Fürsorge für seine Geschöpfe dies vermag. Was für die Raben und die kurzlebigen¹⁵¹ schönen Blumen zutrefte, das gelte erst recht - so der jeweils abschließend gesetzte *Qal wa-chomer*-Schluß vom Kleineren auf das Größere - für einen Schüler Jesu. Wird also das Nichtstun als Konsequenz der Klugheit empfohlen, die dem Vertrauen auf die Sorge Gottes um seine Geschöpfe entspricht?

¹⁵⁰ Der Bauer ist ein Tor, weil er meint, es gebe einen Tun-Ergehen-Zusammenhang zwischen Vorsorge und sicherem Lebensgenuß. Der sekundäre V.21 nimmt die Radikalität dieser Auffassung allerdings wieder zurück, indem er ethisierend dem törichten Bauern Habgier unterstellt.

¹⁵¹ Was »heute« blüht, wird »morgen« verbrannt (V.28). Hier wird das apokalyptische Krisendenken am Naturbeispiel verdeutlicht.

Daß dies eine offene Provokation des gesunden weisheitlichen Menschenverstandes ist, wird durch die beiden rhetorischen Fragen, die zwischen die beiden Naturbeispiele eingeschoben sind, noch deutlicher. Rhetorische Fragen werden formuliert mit der Unterstellung, daß sie sich selbst beantworten. Die erste stellt demnach als unwiderleglich fest, kein Mensch könne die Dauer seines Lebens auch nur geringfügig verlängern. Mit kaum verhüllter Ironie stößt die zweite nach mit der Folgerung, wenn ein Mensch nicht einmal das Geringste - die Verlängerung des Lebens - vermöge, brauche er sich um den Rest nicht mehr zu kümmern. So provokativ wird die Absage an menschliche Sorge in V.23, dem ersten Argument zum Anfangssatz des Redeabschnitts, noch nicht formuliert. Dort erscheinen Leben und Leib als die größeren Güter gegenüber Nahrung und Kleidung. Die Sorge um die kleineren Dinge wird hier scheinbar zunächst nur der Sorge um die größeren nachgeordnet. In V.25f aber wird mit anderen Maßen gemessen. Das »Geringste«, das zu können Menschen abgesprochen wird, ist die Verlängerung des *Lebens*. Die Ironie ist offenkundig. Soll einer, der das weiß, besser gleich verhungern? Wie zynisch (kynisch) ist diese Lehre?¹⁵²

Die Behauptung in der ersten rhetorischen Frage (V.25) läßt sich nicht von der Hand weisen. Sie ist der Angelpunkt der gesamten Argumentation mit den Raben und Lilien als Beispielen für kluges Verhalten in der eschatologischen Krise. Auch die zeitgenössische stoische Philosophie würde dieser These zustimmen können. Zu den »Dingen, die nicht in unserer Macht stehen«, zählt Epiktet im »Handbüchlein der Moral«¹⁵³ im Anfangskapitel »unseren Körper, unseren Besitz, unser Anse-

¹⁵² Zur Frage, ob Jesus ein jüdischer Kyniker war, die in den Vereinigten Staaten lebhaft diskutiert wird, vgl. H.D.Betz, *Jesus and the Cynics. Survey and Analysis of a Hypothesis: Journal of Religion* 74,1994,453-475.

¹⁵³ Der griechische Text mit deutscher Übersetzung von K.Steinmann ist leicht zugänglich als Nr. 8788 in Reclams Universal-Bibliothek, Stuttgart 1992.

hen, unsere gesellschaftliche Stellung«. Da der Mensch über diese Dinge nicht frei gebiete, sondern darin von fremden Einflüssen abhängig sei, dürfe er sein Glück nicht von diesen Dingen abhängig machen, sondern diese als das Fremde erkennen. »Denk also daran: Wenn du das von Natur Abhängige für frei hältst und das Fremde für dein eigen, so wird man deine Pläne durchkreuzen, und du wirst klagen, die Fassung verlieren und mit Gott und der Welt hadern; hältst du aber nur das für dein Eigentum¹⁵⁴, was wirklich dir gehört, das Fremde hingegen, wie es tatsächlich ist, für fremd, dann wird niemand dich je nötigen, niemand dich hindern, du wirst niemanden schelten, niemandem die Schuld geben, nie etwas wider Willen tun, du wirst keinen Feind haben, niemand wird dir schaden, denn du kannst überhaupt keinen Schaden erleiden.« Denn der Weise wird das, was ihn trifft, als etwas, das er selbst nicht frei bestimmen kann, nicht als ihn betreffend betrachten.

Wenn Epiktet die apokalyptisch-weisheitlichen Reflexionen in Lk 12,22-34 hätte rezensieren können, hätte er den Beispielen aus der Natur vielleicht zugestimmt, aber nur dann, wenn die Rede in seinem Sinne weitergegangen wäre. Daß man sich nicht »beunruhigen«¹⁵⁵ läßt durch Sorgen über »Dinge, die nicht in unserer Macht stehen«, ist bei Epiktet letztlich begründet in der Vorstellung, daß die Götter »existieren und das Weltall gut und gerecht regieren«.¹⁵⁶ Deshalb kann man bereit sein, ihnen zu

¹⁵⁴ Mit dieser Metapher bezeichnet Epiktet hier die »Dinge, die in unserer Macht stehen«, nämlich »unser Begreifen, unsern Antrieb zum Handeln, unser Begehren und Meiden«, kurz: alles, »was von uns ausgeht«. Die Aufzählung macht deutlich, daß es bei Epiktets Freiheitsbegriff im wesentlichen um die Möglichkeit des Menschen geht, über die Kontrolle der Wahrnehmung der Dinge selbst zu bestimmen, wie weit er die materielle Wirklichkeit an sich heranlassen will.

¹⁵⁵ Der durch Lukas hier gewählte Ausdruck nimmt ein einschlägiges hellenistisches Wort auf.

¹⁵⁶ Darüber denkt Lukas natürlich anders. In der Versuchungserzählung sagt der Teufel im Anblick aller Reiche der Welt, ihrer Macht und ihrer Herrlichkeit: »Denn mir sind sie übergeben, und ich gebe sie, wenn ich will« (Lk 4,6).

gehorschen und sich allem zu fügen, was geschieht. Dies kann man frei und von sich aus tun, wenn man von den Göttern die eben genannten »richtigen Vorstellungen« hat. »Dann wirst du die Götter nämlich niemals tadeln und ihnen vorwerfen, sie kümmern sich nicht um dich« (Handbüchlein 31). Aber in diesem Sinne geht die Rede in Lk 12,29ff gerade nicht weiter. Dort wird die Welt nicht so, wie sie ist, als von einem guten göttlichen Weltregiment geleitet interpretiert, so daß diesbezüglich nichts zu wünschen ist. Vielmehr ist hier die Königsherrschaft Gottes überhaupt erst im Anbruch. Als solche ist sie das, was ein Schüler Jesu »suchen« soll, und zwar anstatt der anderen Dinge, die in der Königsherrschaft Gottes dazugegeben werden. Für den Schüler, der Gottes Herrschaft findet, ist Gott dann aber auch der Vater, der um die Bedürfnisse der Menschen weiß, eine Vorstellung, die Epiktet sich gerade nicht gestattet. Das Wünschen und Begehren sind dagegen nach Lk 12,29-31 nicht unbedingt der Ausdruck mangelnder Bildung, und zwar gerade dann nicht, wenn sich das Begehren auf das richtet, was »nicht in unserer Macht«, sondern in Gottes alleiniger Verfügung steht: auf seine gerechte Königsherrschaft über seine Schöpfung, um deren *Kommen* die Schüler Jesu im Vaterunser beten. Mit dem Kommen der Gottesherrschaft werden dann auch die Wünsche erfüllt, nach deren Erfüllung jetzt zu suchen auch nach der Jesustradition töricht wäre.

2.5 Die Barmherzigkeit Gottes als Maßstab gerechten Handelns

Am Schluß dieses Abschnitts der Rede (V.32f) meldet sich der Evangelist Lukas¹⁵⁷ mit seinen praktischen Vorstellungen zum

¹⁵⁷ Auf ihn gehen vor allem die Gegenüberstellung »Völker der Welt« (V.30) - »kleine Herde« (V.32) zurück, und das Motiv des Almosengebens aus veräußertem Besitz (V.33).

Thema Sorge zu Wort. Er erklärt seiner Leserschaft, wie sich der Schatz des Wissens um die Königsherrschaft Gottes, durch das sie sich als kognitive Minderheit (»kleine Herde«) von den »Völkern der Welt« (V.30) abhebt, weltgestaltend in ihrem sozialen Engagement darstellen soll. Damit ergibt sich ein weiterer Aspekt der Schöpfungstheologie in der synoptischen Jesustradition.

Das Vertrauen in die Fürsorge Gottes für seine Schöpfung bei der Aufrichtung seiner Herrschaft in der Menschenwelt, die als Befreiung in nächster Zukunft erhofft und in ihrem Anbruch in der Gegenwart neu erfahren wird, gibt auch die Sicherheit und Souveränität, die man braucht, um die Verwirklichung der Gottesgerechtigkeit selbst mitzuvollziehen in einem Handeln am Mitmenschen, das dem Handeln Gottes entspricht.

Das Ideal gottebenbildlichen Handelns, der Verähnlichung mit Gott (ὁμοίωσις θεῶ, Imitatio Dei)¹⁵⁸, kann ganz unterschiedliche Orientierungsrichtungen ergeben, je nachdem, wie das Verhältnis Gottes zur Welt gedacht ist. Im Heiligkeitsetz wird die ganze Gemeinde der Israeliten auf Gottes Heiligkeit verpflichtet:

Seid heilig,
denn ich, JHWH, euer Gott, bin heilig (Lev 19,2).

Dieser Satz eröffnet einen Sinnabschnitt (19,1-37), der in der rabbinischen Auslegungstradition als Kompendium der ganzen Tora angesehen wird. Das durch die Tora geleitete Leben des Volkes ist der Weg der Imitatio Dei. Dabei ist die Distanz zu den polytheistischen Kulturen ein Aspekt unter anderen (vgl. Lev 19,4).

¹⁵⁸ Vgl. G.Schneider, Imitatio Dei als Motiv der »Ethik Jesu«, in: FS-R.Schnackenburg, Freiburg u.a. 1989, 71-83.

In Platons Dialog Theaitetos ist die Angleichung an Gott ein »Fluchtweg«, auf dem man dem Bösen entfliehen kann. Damit wird der Aspekt der Welt­distanz zum Kern der Imitatio Dei.

Das Böse, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden, denn es muß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muß man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Fluchtweg (φυγή) dazu ist Verähnlichung mit Gott soweit als möglich (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν). Und diese Verähnlichung besteht darin, daß man gerecht und fromm (δίκαιον καὶ ὅσιον) sei mit Einsicht (Theaitetos 176 a-b; vgl. Leg. IV 716 a-d).

In der Sache ähnlich ausgeprägt ist die Konzeption der Nachahmung Gottes in der Präambel der »Ordnung der Einung« (1QS I,1-15), einer Programmschrift der Qumran-Essener. Der Grundgedanke ist auch hier die Trennung. Allerdings ist eine Flucht aus dem Gegensatz der einander widerstreitenden Prinzipien hier nicht denkbar.

Buch der Ordnung der Einung, um zu fragen nach Gott mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele (2), um zu tun das Gute und das Rechte vor Ihm, wie (3) Er es befohlen durch Mose und all seine Knechte, die Propheten:

Zu lieben alles, (4) was Er erwählt hat,
und zu hassen alles, was Er verworfen,
sich fernzuhalten von allem Bösen,
(5) anzuhängen allen Werken des Guten
und zu üben Treue, Gerechtigkeit und Recht im Lande.

...

Zu lieben alle Licht-Söhne,
jeden (10) nach seinem Los in Gottes Rat,
und zu hassen alle Finsternis-Söhne,
jeden nach seiner Schuld (11) in Gottes Rache.

Die Mitglieder der essenischen Union verpflichten sich nach diesem Programm auf ein Entweder-Oder, mit dem sie der

Parteilichkeit Gottes im Verhältnis zu Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Heiligkeit und Frevel zu entsprechen suchen. Konkret geht es dabei um ein nach priesterlichen Idealvorstellungen ausgerichtetes Gemeinschaftsleben in Abgrenzung vom realen Tempel und seiner Kultordnung.

Ganz anders bestimmt Sir 4,10, wie ein »Sohn des Höchsten« nach dem Vorbild Gottes zu handeln hat und wie Gott entsprechend an ihm handeln wird:

Sei den Waisen wie ein Vater,
und vertritt den Mann ihrer Mutter.
Dann wirst du wie der Sohn des Höchsten sein;
er wird dich mehr lieben als deine Mutter.

Hier wird Gott zum Vorbild für die barmherzige Zuwendung zu den sozial Schwachen. Die Barmherzigkeit des Vaters gegenüber seinen Kindern ist die Haltung des Schöpfers zu seinen Geschöpfen.¹⁵⁹ Er schenkt denen, die nach seiner Güte handeln, seine besondere Fürsorge. Bei Philo von Alexandrien (ca. 15 v. - 50 n.Chr.) heißt es dazu:

Das Gesetz aber bestätigt meine Ausführung, indem es sagt: Die das tun, was der Natur nach (Gott) wohlgefällig ist, und das Gute, sind Söhne Gottes. Denn es sagt: Ihr seid Söhne dem Herrn, eurem Gott (Dtn 14,1). Denn sie werden der Vorsehung und Fürsorge wie von einem Vater gewürdigt werden. Die Obsorge wird sich soviel von der der Menschen unterscheiden wie, meine ich, derjenige sich unterscheidet, der sie erweist (Über die Einzelgebote I 318).

Beim Ideal des Handelns nach dem Maßstab des Handelns Gottes kommt es, wie an den unterschiedlichen Vorstellungen deutlich wird, entscheidend darauf an, was man unter dem Handeln Gottes versteht. Im Vorfeld des Jüdischen Krieges hat sich die antirömische Widerstandsgruppe der Zeloten mit dem

¹⁵⁹ Vgl. schon Spr 14,31; 17,5.

»Eifer« identifiziert, mit dem ihr Vorbild, der Aaron-Enkel Pinhas, gewaltsam gegen ein in illegitimer Verbindung stehendes Paar vorgegangen ist (vgl. Num 25,6-13). Num 26,11 wertet dies als Imitatio des Eifers Gottes. Dagegen wird im Mischna-Traktat Sota (bSota 14a) im Zusammenhang des Themas Ehebruchsverdacht die Frage der Nachahmung des Eifers Gottes viel behutsamer gestellt.

Ist es denn einem Menschen möglich, der Schekhina¹⁶⁰ zu folgen? Es heißt doch: Denn Jahwe, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer (Dtn 4,24). Vielmehr (ist es so gemeint), daß man den Wirkweisen (middot) Gottes folge: Wie er Nackte kleidet (Adam und Eva, Gen 3,21), so kleide auch du die Nackten. Wie er Kranke besucht (den kranken Abraham, Gen 18,1), so besuche auch du die Kranken. Wie er Trauernde tröstet (Isaak nach Abrahams Tod, Gen 25,11), so tröste auch du die Trauernden. Wie er Tote begräbt (Bestattung des Mose, Dtn 34,6), so begrabe auch du die Toten.¹⁶¹

Im Neuen Testament wird Gottes Gericht an der Welt für die nächste Zukunft erwartet. Wie aber wird Gott der sündigen Welt begegnen, wenn es zum Letzten kommt, und welches menschliche Handeln entspricht in der eschatologischen Krisensituation dem Handeln Gottes, Eifer oder Barmherzigkeit? Wenn das Ideal der Imitatio Dei mit dem Gerichtsgedanken in Beziehung gesetzt wird, wie dies in neutestamentlichen Texten unvermeidlich ist, muß sich herausstellen, worin das Spezifikum der Gotteserfahrung liegt, die in der Jesustradition der synoptischen Evangelien zum Ausdruck kommt. Die prominentesten Aussagen dazu finden sich im Vaterunser und in der Feldrede bzw. der Bergpredigt.

¹⁶⁰ Mit dem Wort Schekhina (wörtlich: Einwohnung) bezeichnen die Rabbinen die Weise, in der Gott im Volk Israel und seinen Institutionen anwesend ist. Vgl. C.Thoma, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994,82-84.

¹⁶¹ Text mit erläuternden Glossen nach H.J.Schoeps, Von der Imitatio Dei zur Nachfolge Christi, in: ders., Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Tübingen 1950,286-301(290 Anm.1).

Das Vaterunser ist in zwei unterschiedlich langen griechischen Fassungen (Mt 6,7-15 und Lk 11,1-4) überliefert. Im synoptischen Vergleich läßt sich die Vorlage beider in der Redenquelle Q zurückgewinnen. Die folgende Übersetzung entspricht diesem erschlossenen Text.

- 1 Vater,
- 2 geheiligt werde dein Name;
- 3 es komme dein Königtum;
- 4 unser nötiges Brot gib uns heute
- 5 und erlaß uns unsere Schulden,
- 6 wie auch wir erlassen haben unseren Schuldnern;
- 7 und führe uns nicht in Versuchung.

Dieses kurze Gebet hat nach der synoptischen Tradition Jesus seinen Schülern übergeben als Ausdruck ihres neuen Gottesverhältnisses, das er ihnen eröffnet hat. Das Verhältnis ist das einer familialen Unmittelbarkeit, die in der Vater-Anrede geäußert wird. Die folgenden Bitten betrachten dieses Verhältnis aber nicht als selbstverständliche Gegebenheit, sondern als einen dynamischen Prozeß, in dem sich Gottes Verhältnis zu seinen Söhnen und Töchtern und deren Verhältnis zu Gott als ihrem Vater realisiert. Der Raum Gottes, sein kommendes Königtum, und die Situation des Beters sind noch nicht kongruent. Die Heiligung des Namens Gottes vollzieht sich erst im Ankommen seiner Herrschaft bei den Menschen, und zwar aktuell darin, daß jetzt diese Bitten ausgesprochen werden. Der Raum des Beters öffnet sich für die Gottesherrschaft. Er kommt dabei zur Sprache als der Raum, der durch Mangel und Schuld definiert ist (Zeilen 4 und 6), jetzt aber durch Gottes gerechte Barmherzigkeit zu einem Ort der Erfahrung der Fürsorge des Schöpfers und seiner Vergebung wird. Daraus ergibt sich die Norm, nach der Gottes Söhne und Töchter in der eschatologischen Krise handeln. Der einzige indikativische Satz des Gebets (Zeile 6) bringt dies zum Ausdruck. Er besagt, daß die Beter bereits selbst nach dem Maß der Barmherzigkeit, um die sie selber bitten, handeln und gehandelt haben. («Wie auch wir erlassen haben» steht im

Perfekt.) Dabei ist keine Berechnung im Spiel, sondern die neue Erfahrung, daß Gottes Barmherzigkeit den Menschen zur Barmherzigkeit befreit. Niemand kann Schuld vergeben außer Gott selbst. Daß Vergebung jetzt auch von den Schülern Jesu ausgesprochen wird, läßt sie teilhaben an der Barmherzigkeit, mit der Gott in seinem Gericht der Menschenwelt seine Treue als Schöpfer erweisen wird.

Die im Vaterunser enthaltene Vorstellung der Imitatio Dei wird in der lukanischen Feldrede (Lk 6,20-50)¹⁶² zu einer Leitidee. Dies läßt sich an der Komposition der Rede ablesen.

6,20-26 Exposition: Einladung zur Weisheit: Seligpreisungen und Weherufe	
<p>1. Teil 27-35 Handeln nach der Goldenen Regel</p> <p>Die Norm: Feindesliebe (27f) Konkretisierungen: Geben und nehmen (29f) Schlußsentsenz: Die Goldene Regel (31)</p> <p>Argumentation: negativ: Distanzierung vom Handlungsprinzip der Sünder (32-34) positiv: Feindesliebe als Imitatio Dei (35)</p>	<p>2. Teil 36-45 Handeln nach dem Vorbild Gottes</p> <p>Die Norm: Barmherzigkeit (36) Konkretisierungen: Vergeben und Vergebung erlangen (37f) Schlußsentsenz: Das Logion vom Maß, mit dem man mißt (38d)</p> <p>Argumentation: negativ: Selbstkritik als Voraussetzung der Brüderlichkeit (39-42) positiv: Das Tun als Kriterium für Gut und Böse (43-45)</p>
46-49 Schluß: Gleichnis vom Hausbau	

¹⁶² Zur Interpretation im Zusammenhang vgl. K.Löning, Das Geschichtswerk des Lukas. Band I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse, Stuttgart 1997, 204-213.

Das Imitatio-Dei-Motiv findet sich im Zentrum der Rede. Es schließt den 1. Teil ab und eröffnet den 2. Teil. Am Schluß des 1. Teils, der von der Feindesliebe als der in der eschatologischen Krise gebotenen Form der Liebe handelt, wird diese mit der »Güte« in Beziehung gesetzt, mit der Gott den »Undankbaren und Bösen« begegnet. Die dieser Norm in ihrem Handeln folgen, sind und werden »Söhne des Höchsten« sein.

Die Parallelstelle in der matthäischen Bergpredigt (Mt 5,44f) zeigt deutlicher als die lukanische Feldrede den schöpfungstheologischen Hintergrund dieser Vorstellungen.

Ich aber sage euch:
Liebt eure Feinde
und betet für eure Verfolger,
auf daß ihr Söhne eures Vaters in den Himmeln werdet.
Denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute,
und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.

Die besondere Bedeutung dieser Aussagen besteht in der Begründung der Feindesliebe¹⁶³ als Handeln nach der Norm, nach der Gott in der eschatologischen Krise selbst handelt. Gott begegnet den Menschen gerade in seiner letzten, definitiven Zuwendung zu ihnen mit der barmherzigen Treue des Schöpfers zu seiner Schöpfung. Die Nachahmung Gottes besteht deshalb in der eschatologischen Krise gerade nicht darin, daß sich ein Schüler Jesu die Rolle des menschlichen Gerichtsvollziehers Gottes anmaßt, und zwar innerhalb der Gemeinde (vgl. den 2. Teil der Feldrede). Die Nachahmung der Barmherzigkeit Gottes ist die Norm für das Zusammenleben mit den anderen, »euren«

¹⁶³ Vgl. P.Dschnulnigg, Schöpfung im Licht des Neuen Testaments. Neutestamentliche Schöpfungsaussagen und ihre Funktion (Mt, Apg, Kol, Offb): Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 40, 1993, 125-145 (126f). Die Feindesliebe gehört im übrigen zur weisheitlichen Tradition (vgl. z.B. Spr 25,21f; Testament Josef 18,2; Testament Benjamin 4,3) und läßt sich zurückverfolgen bis in die 2. Hälfte des 2. Jt. v.Chr. Vgl. D.Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (FZB 17), Würzburg 1977, 57f. 104-106.

Feinden. Die Weisheit Jesu macht also einen Jünger Jesu gerade in der Konfrontation mit der ungerechten Wirklichkeit, in der er zunächst nur das Opfer von Feindschaft, Gewalt, Raubgier und Mißachtung und ausschließlich der Unterlegene und dem Unrecht Ausgelieferte zu sein scheint (vgl. Lk 6,29f par Mt 5,39b.40.42), zum ethisch souverän Handelnden, zum Situationsmächtigen, soweit es um sein eigenes Handeln geht.

Die Weisheit Jesu leitet dazu an, schon jetzt in der ungerechten Wirklichkeit kreativ nach der Goldenen Regel und dem Maßstab der Barmherzigkeit Gottes zu handeln, so als wäre schon jetzt die Herrschaft Gottes die Basis des Umgangs aller Menschen miteinander. Daß man schon jetzt so zu handeln wagt, hat nicht nur mit der Erwartung zu tun, daß Gott die Dinge schon bald in Ordnung bringen wird, sondern vor allem damit, daß die Schüler Jesu durch ihn die Erfahrung der barmherzigen Zuwendung Gottes zur chaotischen Menschenwelt selbst gemacht haben.

2.6 Der andere Zaun der Tora (Bergpredigt als Torauslegung)

In der Bergpredigt ist das Gebot der Feindesliebe in der Form einer Antithese formuliert (Mt 5,43-48):

- 43 Ihr habt gehört,
daß gesagt wurde:
*Du sollst deinen Nächsten lieben (Lev 19,18),
und du sollst deinen Feind hassen.*
- 44 Ich aber sage euch:
Liebt eure Feinde
und betet für eure Verfolger,
auf daß ihr Söhne eures Vaters in den HimmeIn werdet.
- 45a

Mit der Antithesenform wird die von Jesus formulierte Norm einer konkurrierenden anderen Auffassung gegenübergestellt, und zwar im Sinne einer Korrektur.¹⁶⁴

Korrigiert wird in diesem Fall nicht der aus Lev 19,18 zitierte Satz »Du sollst deinen Nächsten lieben«, sondern eine Interpretation dieses Satzes, die das Liebesgebot nicht in seinem ursprünglichen Vollsinn gelten läßt, sondern im Sinne des Satzes »und du sollst deinen Feind hassen«¹⁶⁵ einschränkt. Die Antithese zu dieser These formuliert und pointiert den ursprünglichen vollen Anspruch von Lev 19,18, und zwar, wie oben gezeigt, in einem schöpfungstheologischen Begründungszusammenhang. Die schöpfungstheologisch untermauerte Weisung, die Feinde zu lieben, bringt also die Tora mit ihrem ursprünglichen Anspruch wieder zur Geltung¹⁶⁶ gegenüber einem verkürzten Verständnis von Nächstenliebe. Damit ergibt sich ein Zusammenhang zwischen schöpfungstheologischer Argumentation und Tora-Interpretation, wie er auch und gerade für die *tora-weisheitliche* Konzeption charakteristisch ist. Die Antithesen der Bergpredigt sind also, wie hier deutlich wird, als weisheitliche Tora-Auslegung zu verstehen. Matthäus macht aus der *apokalyptisch-weisheitlichen* Jesustradition einen Zaun für die Tora.

¹⁶⁴ Die Form der polemischen Antithese ist auch im Judentum nicht ungebrauchlich. Vgl. H.W.Kuhn, Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium. Zur Feindesliebe und zur christlichen und jüdischen Auslegung der Bergpredigt, in: FS-J.Gnilka, Freiburg u.a. 1989,194-230(213-217); L.H.Schiffman, The New Halakic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect: Biblical Archaeologist 53,1990,64-73, stellt einen polemischen Brieftext vor, der in Antithesenform (»Ihr - wir aber«) gegensätzliche Tora-Auslegungen diskutiert.

¹⁶⁵ Dieser Satz formuliert lediglich eine gängige Vorstellung. Er steht weder in Lev 19,18 noch in dem Programm einer der Religionsparteien des Frühjudentums.

¹⁶⁶ Einem hartnäckigen christlichen Vorurteil nach ist das Gegenteil der Fall. Dazu H.Frankemölle, Die sogenannten Antithesen des Matthäus (Mt 5,21ff). Hebt Matthäus für Christen das sogenannte »Alte« Testament auf? Von der Macht der Vorurteile, in: ders. (Hrsg.), Die Bibel. Das bekannte Buch - das fremde Buch, Paderborn 1994,61-92.

»Macht einen Zaun für die Tora« ist einer von den drei Prinzipien pharisäischer und rabbinischer Tora-Weisheit, die nach Pirque Abot 1,1 nach dem Exil von den »Männern der Großen Synagoge« formuliert worden sein sollen. Mit der Metapher »Zaun für die Tora« ist die gesamte Überlieferung gemeint, welche die pharisäisch-rabbinische Tora-Gelehrsamkeit entwickelt hat, um die in der Tora enthaltene schöpferische Weisheit Gottes zu entdecken und zu vermitteln (vgl. Pirque Abot 3,13a).

Auch im Matthäusevangelium wird vorausgesetzt, daß die tora-weisheitliche Gesetzesauslegung die ehrenvolle Aufgabe der Schriftgelehrten und der Pharisäer ist, die deren Autorität begründet.

Auf den Lehrstuhl des Mose haben sich die Schriftgelehrten und die Pharisäer gesetzt.

Alles, was immer sie euch sagen, tut und befolgt... (Mt 23,2.3a).

Die Schriftgelehrten und Pharisäer werden dabei nicht nur als Autoritäten respektiert, soweit es um die Tora-Lehre geht, sondern es wird auch vorausgesetzt, daß die in der Bergpredigt und in der Rede Mt 23 angesprochenen Hörer der Botschaft Jesu zugleich die Hörer der Schriftgelehrten und Pharisäer sind. So erklärt sich die matthäische Antithesenform. Dem Leser des Evangeliums werden Situationen vor Augen gestellt, in denen Jesus und die Schriftgelehrten und Pharisäer als Autoritäten um die bessere Tora-Auslegung konkurrieren. Dabei vertritt der matthäische Jesus mit seiner Interpretation selbstverständlich die richtige Position, die seine Schüler zu der Gerechtigkeit führt, die die der Schriftgelehrten und Pharisäer weit übertrifft und die allein das Hingelangen in die Königsherrschaft der Himmel ermöglicht (vgl. Mt 5,20), während die konkurrierende Autorität in der Weherede Mt 23 in scharfer Weise kritisiert wird, vor allem deswegen, weil sie die Königsherrschaft der Himmel vor den Menschen verschließt (vgl. 23,13). Der Schlüssel, den die Konkurrenten Jesu in der Hand haben, wird von ihnen falsch gehandhabt.

Die Überlegenheit der Auslegung der Tora im Kontext (»Zaun«) der Weisheit Jesu gegenüber der sadduzäischen und

der pharisäischen Tora-Interpretation ergibt sich in der letzten Antithese der Bergpredigt, wie oben deutlich wurde, daraus, daß die Tora (hier Lev 19,18) in ihrem Vollsinn, nämlich schöpfungsgemäß, umfassend ausgelegt wird. In den Grundsatzklärungen, die den Antithesen vorausgestellt sind, werden beide Aspekte in ihrem universellen Anspruch formuliert:

- 5,17 Meint nicht,
daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen.
Ich bin nicht gekommen aufzulösen,
sondern zu erfüllen.
- 18 Amen, denn ich sage euch:
Bis vergeht der Himmel und die Erde,
wird nicht ein einziges Jota
oder ein einziges Häkchen vom Gesetz vergehen,
bis alles geschieht.

Das Neue Testament ist kein Buch der Tora-Weisheit. Matthäus ist der Grenzfall, an dem diese These bestätigt wird. Der Zusammenhang von Schöpfung, Tora und Gottesherrschaft wird in dieser Konzeption durch die apokalyptisch-weiseitliche Tora-Auslegung hergestellt. Diese Auslegung der Tora durch die Weisheit Jesu ist es, die nach Matthäus als Tora für Israel und die Völker verkündet wird (vgl. Mt 28,19f) bis ans Ende der Welt.¹⁶⁷

3. Das Harren der Schöpfung. Zum Verhältnis von Schöpfung, Tora und endzeitlicher Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (Römerbrief)

Der im Matthäusevangelium durch die Interpretation der Tora im Kontext der Weisheit Jesu hergestellte Zusammenhang zwi-

¹⁶⁷ Vgl. H.Frankemölle, Die Tora Gottes für Israel, die Jünger Jesu und die Völker nach dem Matthäusevangelium, in: E.Zenger (Hrsg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen, Freiburg u.a. 1996, 379-419 (395-401).

schen Tora, Schöpfung und Gottesherrschaft ist auch für den Gedankengang des Römerbriefes und die schöpfungstheologischen Aussagen in Röm 8,18-23 von grundlegender Bedeutung. Die strukturelle Affinität dieser beiden großen theologischen Konzeptionen ist kein Zufall, sondern macht die elementaren Begründungszusammenhänge sichtbar, die für die neutestamentlichen Theologien charakteristisch sind.

3.1 Zur apokalyptisch-weisheitlichen Struktur neutestamentlicher Soteriologien

Im Markusevangelium sind die schöpfungstheologischen Motive in einen soteriologischen Zusammenhang einbezogen.¹⁶⁸ Das Hauptthema ist die Aufrichtung der Gottesherrschaft gegen die scheinbar noch ungebrochene Gewalt der Todesmacht in der Finsternis der gottfernen Welt durch Jesus, den gekreuzigten Gottessohn. Die Schöpfungstheologie ist eine Implikation dieses Hauptthemas, und zwar gilt dies für das Markusevangelium in seiner Ganzheit. Dies ergibt sich daraus, daß die Rolle Jesu in der Exposition des Buches als die des Garanten des Friedens in der ganzen Schöpfung angelegt ist. Soteriologie und Schöpfungstheologie stehen demnach in einem unauflösbaren Zusammenhang, der aber so konstruiert ist, daß die Schöpfungs-Theologie als Implikat der Soteriologie in der Regel in den Hintergrund tritt.

In der Hierarchie der theologischen Themen in neutestamentlichen Texten nimmt aber die Soteriologie ihrerseits ›nur‹ den zweiten Rang ein. Das Reden über Gottes rettendes Handeln an der Welt ist grundsätzlich ein Hinausgreifen über die Welt, wie sie ist, ist ein Reden von dem, was kein Auge je gesehen und kein Ohr je gehört hat. Von Gottes rettendem Handeln am Ende

¹⁶⁸ Vgl. I.4.2.

dieses Äons kann nur die Rede sein, wo es ein Wissen um das Ende und Gottes letzte Pläne gibt, das allem Wissen, das aus der Erfahrung der gegenwärtigen Welt als Weisheit zu gewinnen ist, überlegen ist. Die apokalyptisch-weisheitliche Struktur einer Theologie räumt daher dem Thema Wissen und Begründung von Wissen den ersten Rang gegenüber allen inhaltlichen Themen ein. Ein klassisches Beispiel dafür ist die theologische Konzeption des Johannesevangeliums, dessen Exposition die Sendung Jesu als Offenbarer der Herrlichkeit Gottes von der Gestalt des Logos, des personifizierten Schöpfungswortes, herleitet.¹⁶⁹

Die Transformation soteriologischer Aussagen auf die Wissens Ebene ist das Merkmal apokalyptisch-weisheitlicher Konzeptionen und ist charakteristisch generell für alle neutestamentlichen Soteriologien. Aussagen über Gottes Zuwendung zur Schöpfung erscheinen in neutestamentlichen Texten immer auch in offenbarungstheologischer Transformation als Aussagen über Gottes Offenbarung oder über die Stiftung rettenden Wissens durch Jesus. Die im Markusevangelium erzählte Geschichte vom Kampf des Gottessohnes um die Aufrichtung der Gottesherrschaft ist zugleich die Geschichte der geheimen Epiphanien Gottes, und sie ist zugleich eine Geschichte, die im ewigen Dialog Gottes mit seiner Weisheit von Ewigkeit geplant und in der Schrift als Mysterion der Gottesherrschaft ausgesagt ist. Was »von Ewigkeit verborgen« war, ist »jetzt offenbar« geworden, so formuliert dies schulmäßig das neutestamentliche Revelations-Schema (vgl. Kol 1,26f; Eph 3,8-12; Röm 16,25f; 2 Tim 1,9f; Tit 1,2f; vgl. 1 Petr 1,20), wobei schöpfungs- und offenbarungstheologische Kategorien in enger Verbindung stehen. Um dieses Konzept einer apokalyptisch-weisheitlichen Soteriologie mit seinen schöpfungstheologischen Implikationen geht es auch im folgenden Abschnitt.

¹⁶⁹ Vgl. II.2.

3.2 Der Stellenwert des Themas Schöpfung im Römerbrief

Die schöpfungstheologischen Aussagen in Röm 8,18-23, die den Zusammenhang von schöpfungs- und offenbarungstheologischen Aspekten der paulinischen Soteriologie sehr klar erkennen lassen, stehen nicht isoliert im Römerbrief.¹⁷⁰ Der Gedankengang des Briefes ist von Anfang an so angelegt, daß sich die Aussagen über die Befreiung der Schöpfung als Pointe der gesamten Argumentation ergeben. Daher ist jetzt von den einleitenden Kapiteln auszugehen.

Das Proömium des Römerbriefes (1,8-17) leitet mit der Beweisankündigung (Propositio, V.16f) zum ersten Hauptteil über.

- 16 Denn ich schäme mich nicht des Evangeliums.
Denn es ist Gottes Kraft zur Rettung für jeden Glaubenden,
zuerst für den Juden, wie auch für den Hellenen.
- 17 Denn Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart
aus Glauben zu Glauben,
wie geschrieben ist:
Der Gerechte aber wird aus Glauben leben
(Hab 2,4).

Von der rettenden »Kraft« Gottes ist also von vornherein auf der Wissensebene die Rede. »Gottes Kraft« ist das Prädikatsnomen in einer Aussage über »das Evangelium«. Die Rettung erfährt »jeder Glaubende«.

Diese Ausgangsthese wird im ersten Hauptteil des Briefes (1,18-3,31) entsprechend der Beweisankündigung auf der Wissensebene expliziert. Das übergreifende Thema dieses Hauptteils ist die eschatologische Krisensituation. Sie wird in zwei Gedankengängen analysiert. Der erste (Röm 1,18-2,16) behandelt die Situation der Menschen unter der *Offenbarung des Zornes* Got-

¹⁷⁰ Vgl. N.Walter, Gottes Zorn und das »Harren der Kreatur«. Zur Korrespondenz zwischen Röm 1,18-32 und 8,19-22, in: FS-W.Trilling, Leipzig 1990,218-226, bes. 224f.

tes.¹⁷¹ Der zweite Abschnitt (2,17-3,31) stellt die Frage nach der Bedeutung des Tora-Wissens im endzeitlichen Prozeß der *Offenbarung der Gerechtigkeit* Gottes. Der erste Abschnitt enthält die hier besonders interessierenden schöpfungstheologischen Aussagen.

18 Denn offenbart wird Gottes Zorn vom Himmel her über jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten.

19 Denn was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen offenbar.

Denn Gott hat es ihnen offenbart.

20 Denn das Unsichtbare an ihm wird seit der Schöpfung der Welt mittels des Geschaffenen als Erkennbares angeschaut, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie keine Entschuldigung haben.

21 Denn obwohl sie von Gott wußten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht noch ihm gedankt, sondern sie wurden dem Nichtigen unterworfen in ihrem Denken, und verfinstert wurde ihr unverständiges Herz.

22 Da sie behaupteten, weise zu sein, wurden sie töricht,
23 und sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Bild gleich dem eines vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere.

24 Darum übergab sie Gott durch die Begierden ihrer Herzen in die Unreinheit, so daß ihre Leiber durch sie selbst geschändet wurden.

25 Sie verkehrten die Wahrheit Gottes in Lüge, und sie erwiesen Ehre und dienten dem Geschöpf anstelle des Schöpfers,

der gelobt ist in Ewigkeit. Amen.

¹⁷¹ Vgl. G.Bornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm 1-3), in: ders., Studien zum Neuen Testament, München 1985,136-160.

Die Struktur des Gedankengangs, der mit diesem Textausschnitt beginnt, ist kurz zu skizzieren. Die Ausgangsthese (V.18) wird entsprechend ihren zwei Hauptaspekten (Gottes Zorn – Ungerechtigkeit der Menschen) in zwei Sinnabschnitten argumentativ¹⁷² entfaltet, von denen der erste (1,19-25) den permanenten Sündenfall schildert, der zweite seine Auswirkungen (1,26-32). Dies entspricht dem weisheitlichen Tun-Ergehen-Schema. Dieses liegt nicht nur V.22-25 zugrunde, sondern bestimmt auch das Verhältnis der ersten Argumentationsreihe (1,19-25) zur zweiten (1,26-32) insgesamt. Denn die in 1,26-32 dargestellten Verfallserscheinungen werden als Strafsanktionen Gottes, also als die Äußerungen seines Zornes verstanden. Die zweite Argumentationsreihe entfaltet demnach den ersten Aspekt der Ausgangsthese (Offenbarung des Zorns Gottes), die erste Argumentationsreihe - der Textausschnitt oben - den zweiten Aspekt der Ausgangsthese (Ungerechtigkeit der Menschen).

Die erste Argumentationsreihe stellt zwei Sachverhalte gegenüber, die jeweils argumentativ untermauert werden: Gottes Erkennbarkeit (1,19f) und die Verweigerung der Erkenntnis durch die Menschen (1,21). Letztere wird im Schema Tun (1,22f) - Ergehen (1,24f) konkretisiert.

Die Situation der Menschheit vor Gott wird in diesem Text plakativ als apokalyptische Endzeitkrise dargestellt. Der Zorn Gottes, der sich gegen die Menschheit richtet, äußert sich aber nicht als Sintflut oder Feuergericht, sondern in einer Weise, die der Ungerechtigkeit entspricht, von der hier die Rede ist. Die Ungerechtigkeit der Menschen, gegen die Gottes Zorn sich »offenbart« - das erste Wort des Hauptteils! -, besteht darin, daß sie die »Wahrheit niederhalten«, daß sie das in der Schöpfung offenbarte Wissen um die Kraft Gottes unterdrücken. Das Handeln Gottes besteht entsprechend darin, daß die Menschen, die es verschmäht haben (οὐκ ἔδοξίμασαν), Gott zu erkennen,

¹⁷² In der Segmentierung wird das Begründende gegenüber dem Begründeten jeweils um einen Tabulatorsprung nach rechts eingerückt.

ihrem schmähhlichen Denken (εἰς ἀδόκιμον νοῦν) überantwortet werden (V.28), so daß sie schöpfungswidrig handeln. Das nach der stoischen Anthropologie führende Prinzip, das Denken (νοῦς), ist es, das die Wahrnehmung der Offenbarung der Kraft Gottes in der Schöpfung verweigert (vgl. νοούμενα V.20) und das damit selbst pervertiert wird mit entsprechenden Auswirkungen in allen Äußerungen verkehrten Tuns aller Menschen. Darum gibt es für keinen Menschen die Möglichkeit, dem Gericht Gottes zu entgehen (vgl. 2,1-16).

Es wäre ein Fehler, diesen Teil des Römerbriefes als einen selbständigen Traktat über natürliche Gotteserkenntnis (theologia naturalis) vom folgenden Kontext abzutrennen.¹⁷³ Der Stellenwert der schöpfungstheologischen Aussagen wird erst im Gesamtzusammenhang der Kapitel 1-3 sichtbar. Die Verweigerung des Wissens über Gott, das allen Menschen über die Wahrnehmung der Welt als Schöpfung Gottes zugänglich ist, führt im folgenden Abschnitt des Briefes (2,17-3,31) zu der Frage nach der Bedeutung jüdischen Wissens im Ereigniszusammenhang der endzeitlichen Offenbarung der Gottesgerechtigkeit. Als die wesentlichen Errungenschaften der religiösen Kultur des Judentums werden Beschneidung und Gesetz genannt. Den Vorrang haben in diesem Zusammenhang Aussagen über das Gesetz und das darin enthaltene Wissen. Mit der Tora besitzt die jüdische Religion die gestaltgewordene Erkenntnis und Wahrheit (μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας) über Gott, die einen in der Tora gebildeten Juden zum idealen Lehrer aller anderen Menschen machen würde. Dies aber trifft nach dem Urteil des Paulus in der Weise, wie die Tora-Weisheit darüber denkt (vgl. V.17-20), nicht zu (vgl. V.21-24). Worin der Vorrang aufgrund der Tora und des darin enthaltenen Wissens

¹⁷³ Vgl. K.Kertelge, »Natürliche Theologie« und Rechtfertigung aus dem Glauben, in: FS-J.Ratzinger, Bd. I, St. Ottilien 1987,83-95; wieder abgedruckt in: K.Kertelge, Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg u.a. 1991,148-160.

nach Paulus in Wahrheit besteht,¹⁷⁴ wird in einem dialektischen Dreischritt (3,1-31) erörtert. Die These (3,1-8) lautet: Der jüdische Vorsprung ist »in jeder Weise« bedeutsam, sofern mit der Tora Israel Gottes »Worte« anvertraut sind (V.2). Dies gilt auch unter der Perspektive der apokalyptischen Defizitanalyse. Die Tora wird als Gottes Wort nicht dadurch ihrer Wahrheit beraubt, daß die Menschen, denen sie anvertraut ist, »Lügner« sind. Die Antithese (V.9-18) stellt dagegen: »Wir Juden« - gesprochen wird dieses aus der fiktiven Annahme, daß hier eine Diatriben-Diskussion mit jüdischen Adressaten stattfindet¹⁷⁵ - haben »gar keinen« Vorsprung, weil »alle, Juden wie Griechen, unter der Sünde sind«. Dies wird durch Zitate aus der Schrift belegt (V.10-18). Die Synthese (V.19-26)¹⁷⁶ führt zu der entscheidenden Aussage (»Wir wissen aber ...«): Das Wissen, das

¹⁷⁴ Vgl. P.v.Osten-Sacken, Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus, München 1989.

¹⁷⁵ Daß die Adressaten nicht als Juden-, sondern als Heidenchristen eingeschätzt werden, ergibt sich aus der briefspezifischen Anrede in Röm 11,13a.

¹⁷⁶ Röm 3,19-25 ist *ein* Sinnabschnitt. Mit V.21 (»Jetzt aber ist ... Gottes Gerechtigkeit offenbar geworden ...«) beginnt kein neuer Abschnitt, sondern ein weiterer Gedanke innerhalb eines Arguments. Es wird nicht erzählt, sondern argumentiert. Deshalb ist »Jetzt« kein Episodenmerkmal, sondern es eröffnet den zweiten Gedanken im Schema einst-jetzt (vgl. Röm 6,22; 7,6.17). Zur Verdeutlichung der segmentierte Text von Röm 3,19-24:

19 Wir wissen aber:

Was das Gesetz sagt, das sagt es denen, die unter dem Gesetz sind, damit jeder Mund gestopft werde und die ganze Welt vor Gott schuldig werde.

20 Denn aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch gerechtesprochen werden vor ihm.

Denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde.

21 Nun aber ist ohne das Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt durch das Gesetz und die Propheten, 22 Gerechtigkeit Gottes aber durch den Glauben an Jesus Christus für alle, die glauben.

Denn es gibt keinen Unterschied.

23 Denn alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes,

24 gerechtesprochen geschenkt durch seine Gnade, durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist.

diejenigen wirklich haben, zu denen die Tora spricht, ist die »Erkenntnis der Sünde« (vgl. V.19f). Diese Erkenntnis ist die Folie, vor der die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes sich ereignet, ohne daß dabei die Tora eine Rolle gespielt hat (χωρίς νόμου). Aber dieses Offenbarungsereignis ist »bezeugt« durch »Gesetz und Propheten«, das Offenbarungswissen der Schrift. Gottes eschatologische Offenbarung offenbart keine andere Wahrheit als die in der Schrift bezeugte, auch wenn das Offenbaren der Gerechtigkeit Gottes etwas ist, das die Tora-Erkenntnis nicht zu bewirken vermochte (vgl. Röm 8,3).

Zusammenfassend läßt sich die theologische Struktur der Trias Schöpfung - Tora - endzeitliche Offenbarung (der Gerechtigkeit Gottes) im Römerbrief folgendermaßen bestimmen: Schöpfung, Tora und endzeitliche Offenbarung werden gesehen als die wesentlichen Stiftungen des Wissens, in dem Gott sich den Menschen offenbart. Charakteristisch für den apokalyptischen Denkansatz ist, daß diese nicht als unerschütterliche ewige Setzungen Gottes verstanden werden wie in der priester-schriftlichen Schöpfungstheologie, sondern im Zusammenhang eines endzeitlichen Dramas vorgestellt werden, in dessen Verlauf eben das auf dem Spiel steht, was als ursprünglicher Entwurf nicht realisiert worden ist. Nach Röm 1,19-32 ist dies die Vollendung der Schöpfung in der Gottes-Erkenntnis des Menschen, von der Röm 1,19f die Rede ist. Die im Römerbrief entwickelte Soteriologie ist eine Auseinandersetzung mit dem in Röm 1,21-32 dargestellten permanenten Sündenfall der Verweigerung der Menschen gegenüber dieser Erkenntnis.

3.3 Das Offenbarwerden der Herrlichkeit der Kinder Gottes als Befreiung der Schöpfung (Röm 8,18-27)

Der im eröffnenden Hauptteil des Römerbriefes hergestellte fundamentaltheologische Zusammenhang zwischen Schöpfungswissen, Torawissen und eschatologischer Offenbarung der Ge-

rechtigkeit Gottes wird (nach dem Abraham-Exkurs Röm 4) im zweiten Hauptteil des Briefes (Röm 5-8 mit folgendem Israel-Exkurs 9-11) weiter expliziert, jetzt aus der Perspektive des neuen Wissens, der Rechtfertigung aus Glauben. Der hier interessierende schöpfungstheologische Aspekt kommt wiederholt explizit zur Sprache, zuerst in der Adam-Christus-Typologie (5,12-21): Der in der Rechtfertigung aus Glauben neubegründete Friede mit Gott hebt die Herrschaft des Todes über die Schöpfung »von Adam bis Mose« (V.14) auf. Besonders instruktiv ist der Gedankengang in Röm 7-8. Nach der Befreiung aus der Herrschaft des Todes und der Sündenmacht wird hier die Befreiung aus der alten Zwangsherrschaft der Tora-Observanz thematisiert und ihre Auswirkung auf den Menschen und auf die Schöpfung. Der Zwang geht nicht von der Tora aus, sondern von den Mächten der Sünde und des Todes, die das Tun des Menschen so beherrschen, daß es nicht zum Ausdruck bringen kann, was die Tora enthält. Im 7. Kapitel kommt die Verzweiflung darüber zur Sprache. Die Tora, die als Offenbarung des Willens Gottes »heilig, gerecht und gut« ist (7,12), kann nicht verhindern, daß die Sündenmacht eben das »Gesetz Gottes«, dem das reflektierende Ich mit seinem Denken (νοῦς) durchaus folgt, dennoch über die Geschöpflichkeit (das »Fleisch«) des Menschen zum »Gesetz der Sünde« werden läßt (vgl. 7,25b). Dem stellt das 8. Kapitel den Dank gegenüber für die Errettung aus dieser Entzweiung des Menschen mit sich selbst und mit Gott. Jetzt kann der in Röm 7 bis zum Äußersten problematisierte Zusammenhang von Geschöpflichkeit, Tora-Observanz und Gottesgerechtigkeit positiv entfaltet werden: Die Befreiung »vom Gesetz der Sünde und des Todes« geschah nach 8,2-4 überhaupt dazu, daß das Ziel, das die Tora wegen der geschöpflichen Schwäche des Menschen nicht erreichen konnte, durch das im Tod des Sohnes vollzogene Gericht über die Sünde dennoch erreicht wird, »damit die Gerechtigkeit des Gesetzes in uns erfüllt werde, die wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln« (V.4). Das vom Geist geleitete Leben ist

endlich das Leben, das der Tora vollkommen entspricht. Daraus ergibt sich die Hoffnung auf Vollendung, die noch in Spannung steht zu den gegenwärtigen Leiden der Glaubenden (vgl. V.17). Die Vollendung der Glaubenden aber wird zugleich die Befreiung der Schöpfung aus der Knechtschaft der Vergänglichkeit sein (vgl. V.18-23). Hier wird der in Röm 1,18-32 grundlegende Zusammenhang von Schöpfungswirklichkeit und menschlichem Wissen im positiven Sinn zur Geltung gebracht.

- 18 Ich bin nämlich überzeugt,
daß die Leiden der jetzigen Zeit nicht ins Gewicht fallen
gegenüber der kommenden Herrlichkeit,
die an uns offenbart werden wird.
- 19 Denn die Sehnsucht der Schöpfung erwartet die Offenbarung
der Söhne Gottes.
- 20 Denn der Nichtigkeit wurde die Schöpfung unterworfen,
nicht freiwillig,
sondern durch den, der sie unterworfen hat,
auf Hoffnung hin.
- 21 Denn auch die Schöpfung selbst wird befreit werden
von der Sklaverei der Vergänglichkeit zur Freiheit
der Herrlichkeit der Kinder Gottes.
- 22 Denn wir wissen,
daß die ganze Schöpfung mitjammert und mitklagt bis
jetzt;
- 23 aber nicht nur sie,
sondern auch wir selbst, die das Angeld des Geistes haben,
auch wir selbst stöhnen bei uns,
die Sohnschaft erwartend, den Loskauf unseres Leibes.
- 24 Denn auf Hoffnung (hin) wurden wir gerettet.
Geschaute Hoffnung aber ist keine Hoffnung.
Denn kann einer noch erhoffen, was er schaut?
- 25 Wenn wir aber, was wir nicht schauen, erhoffen,
werden wir es durch Geduld empfangen.

- 26 Desgleichen aber hilft auch der Geist unserer Schwachheit;
Denn, was wir beten sollen, wie es notwendig ist,
wissen wir nicht,
sondern der Geist selbst tritt ein durch unsagbare Seufzer.
- 27 Der aber die Herzen durchforscht, weiß,
was das Sinnen des Geistes.
Denn gottgemäß tritt er ein für die Heiligen.

Die Ausgangsthese (V.18) dieses Textausschnitts¹⁷⁷ stellt die erhoffte endgültige Erlösung der Glaubenden ihrer immer noch leidvollen gegenwärtigen Situation gegenüber. Im Leiden, das die Existenz der Glaubenden in der noch andauernden Zeit des vergehenden Äons prägt, ist die kommende Herrlichkeit verborgen. Die Vollendung wird entsprechend darin gesehen, daß die schon empfangene Sohnschaft (vgl. 8,14-16) an den Glaubenden offenbar werden wird. Dann wird sich erweisen, daß Paulus recht hat mit seiner These, die drückende Last der Leiden falle nicht ins Gewicht gegenüber der jetzt schon geschenkten Freiheit der Kinder Gottes, die im kommenden Äon in Erscheinung treten werde. Aus dieser abwägenden Einschätzung der Situation der Glaubenden in der gegenwärtigen eschatologischen Krisensituation ergeben sich die Aussagen über die Vollendung der Schöpfung.¹⁷⁸ Dabei ist das Motiv des Leidens der Anknüpfung-

¹⁷⁷ Vgl. die Analyse von J.Schlosser, *L'espérance de la création* (Rm 8,18-22), in: R.Kuntzmann (Hrsg.), *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Paris 1995,325-343.

¹⁷⁸ Vgl. A.Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970; W.Bindemann, *Die Hoffnung der Schöpfung*. Römer 8,18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur (NStB 14), Neukirchen-Vluyn 1983; E.Gräßer, *Das Seufzen der Kreatur* (Römer 8,19-22). Auf der Suche nach einer »biblischen Tierschutzethik«: JBTh 5,1990,93-117; H.J.Findeis, *Von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit. Zur Hoffnungsperspektive der Schöpfung nach Röm 8,19-23*, in: FS-W.Thüsing (NTA.NF 31), Münster 1996,196-225; H.Weder, *Geistreiches Seufzen. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Röm 8*, in: ders., *Einblick ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik*, Göttingen 1998,11-28.

punkt. Das Leiden der schon zur Sohnschaft befreiten Glaubenden macht sie zu Exponenten der leidenden Schöpfung und damit zu den Hoffnungsträgern ihrer Vollendung (vgl. die Stichwortverbindung »auf Hoffnung hin« zwischen V.20 und V.24).

Die argumentative Ausführung der Ausgangsthese entwickelt sich über drei Schritte, auf deren Zusammenhang es vor allem ankommt. Der erste (8,19-21) bezieht sich auf die Schöpfung und ihre Verflochtenheit mit dem Schicksal der Menschheit. Die Schöpfung wird personifiziert und mit anthropomorphen Eigenschaften ausgestattet, der Fähigkeit zu leiden und zu hoffen, die beide im Sehnsuchts-Motiv zusammenkommen. Die Schöpfung hat ein Schicksal, das sie mit den Menschen teilt.¹⁷⁹ Sie ist der »Nichtigkeit« unterworfen worden (8,20), die dem verkehrten Denken der Menschen entspricht, durch das diese die Wahrheit niederhalten, die sie an den Werken der Schöpfung hätten erkennen können (vgl. 1,18-20). Zwischen dem permanenten Sündenfall der Menschen und der Unterwerfung der Schöpfung unter die »Nichtigkeit«¹⁸⁰ besteht derselbe Zusammenhang wie zwischen der Offenbarung der Gottessohnschaft der Glaubenden und der Vollendung der Schöpfung. Deshalb sehnt sich die Schöpfung nach der Vollendung des Menschen.

Im zweiten Schritt (8,22-25) solidarisiert sich die wissende Wir-Gruppe (V.22) mit der Schöpfung, die sich mit ihrem Jammer und ihrer Klage mit der leidenden Menschheit verbindet. Die wissende Wir-Gruppe, als deren Repräsentant der Autor spricht, ist es jetzt, die ihre eigene sehnsüchtige Erwartung des Loskaufs

neutik. Ges. Aufsätze aus den Jahren 1980-1991, Göttingen 1992,247-262.

¹⁷⁹ »Wie ein belebtes Wesen dargestellt, streckt die Natur sich aus nach dem erlösten Menschen, von dem weder sie loskommt, noch der Mensch von ihr.« J.Gnilka, Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge (HThKNT, Suppl.-Band 6), Freiburg u.a. 1996,200.

¹⁸⁰ Ματαιότης ist ein weisheitlicher Begriff, der eigentlich verkehrtes Denken bezeichnet; z.B. auch in Röm 1,21. Er formuliert auf der Wissensebene, was in Röm 8,21 auf der Sachebene als »Vergänglichkeit« bezeichnet wird.

des Leibes aus der Leibeigenschaft der Todesgewalt als die Hoffnung artikuliert, die sie mit der harrenden Schöpfung teilt.¹⁸¹

Im dritten Schritt (8,26) wird schließlich gesagt, wer diesem Einklang zwischen Mensch und Schöpfung in ihrer Hoffnung auf Vollendung die Sprache verleiht. Der Geist, das Prinzip der Schöpfung und ihrer Errettung aus der Nichtigkeit und Todesverfallenheit, nimmt sich der geschöpflichen »Schwäche« der wissenden Wir-Gruppe an, ihrer immer noch bestehenden Zugehörigkeit zur Welt als der Machtsphäre von Sünde und Tod. Das Wirken des Geistes zur endgültigen Vollendung der Schöpfung hat sich dabei ganz in das Innere der Glaubenden verlagert. Der Geist artikuliert in seiner unsagbaren Sprache die Bitten, die die Hoffnung der leidenden Kreatur so vor Gott tragen, wie sie Gottes schöpferischem Willen wirklich entsprechen. Mit einer weltflüchtigen Verinnerlichung hat dies nichts zu tun. Die Vorstellung, daß Gott das Werk der Vollendung der Schöpfung dadurch beginnt, daß er seinen Geist in das Innere des Menschen legt, bedeutet, daß der Glaubende ganz und vor jeder eigenen menschlichen Regung vom Geist geleitet ist im Denken, Reden und Handeln. Der Geist Gottes beginnt die Schöpfung neu zu erschaffen dadurch, daß er in den Glaubenden seine Wohnung nimmt (vgl. 8,9) und so die Schöpfung endlich zum Raum der Offenbarung Gottes und der erkennenden Antwort des Menschen macht, was sie von Anfang an hat sein sollen.

4. Das Wirken des Gottesgeistes (rūah) zur Vollendung der Schöpfung (Jes 11,1-10)

Jes 11,1-10 gilt als einer der »großen« Texte des Ersten Testaments. Er wird einerseits in der Zusammenschau mit Jes 7,10-

¹⁸¹ Vgl. H.Weder, Geistreiches Seufzen. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Römer 8, in: ders., Einblick ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992,247-262.

17 und Jes 9,1-6 messianisch bzw. christologisch gelesen. Deshalb hat der Text in der christlichen Liturgie seinen »Sitz« in der Advents- und Weihnachtszeit. Andererseits wurde der Text in der Ökologiediskussion als »Schöpfungstext« neu entdeckt. Er scheint in der Tat die im »Konziliaren Prozeß der Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« benannten Themen wie kein anderer biblischer Text programmatisch zu bündeln.

4.1 Eine schöpfungstheologische Utopie

Blickt man in die exegetische Landschaft, macht Jes 11 eher Schwierigkeiten.

Von nicht wenigen Exegeten wird bezweifelt, daß 11,1-5 und 11,6-8 eine ursprüngliche Einheit bildeten. Und selbst wenn 11,6-8.9 von einer Redaktion als kommentierende Fortführung von 11,1-5 später hinzugefügt worden sei, seien hier zwei Themen zusammengestellt worden, die *eigentlich* nicht zusammenpassen.¹⁸² Gegen die Auffassung, die beiden Teile 11,1-5 und 11,6-8 bildeten eine originäre, konzeptionelle Einheit, werden nicht nur traditionsgeschichtliche Überlegungen geltend gemacht, sondern auch der Textbefund selbst: »Dem Ductus von 11,1-5 hätte entsprochen, daß die wilden Tiere wie die Gewaltmenschen in 11,4 gemäß Lev 26,6; Ez 34,25-28 ausgerottet werden.«¹⁸³

Umstritten ist auch, wie der auszulegende Text genau abzugrenzen ist. Da 11,1 adversativ einsetzt (»Doch ...«), wird meist angenommen, daß die Texteinheit bereits mit 10,33 beginnt, da in 10,33-34 das Bild vom gewaltsamen Abhauen der

¹⁸² Vgl. H.-J.Hermisson, Zukunftserwartung und Gegenwartskritik in der Verkündigung Jesajas: EvTh 33,1973,54-77.

¹⁸³ O.H.Steck, »... ein kleiner Knabe kann sie hüten«. Beobachtungen zum Tierfrieden in Jesaja 11,6-8 und 65,25, in: FS-H.D.Preuß, Stuttgart 1992, 107.

Bäume steht, an das 11,1 mit dem Bild vom Nachwachsen eines jungen Triebes aus dem Baumstumpf gut anschließt. Als Schluß der Texteinheit ist auf der Ebene der Endkomposition 11,10 anzunehmen. Auch wenn 11,10 in diachroner Hinsicht als redaktionelle Fortschreibung zu begreifen ist, kommt der Abschnitt mit diesem Vers zu der für das Gesamtverständnis entscheidenden Aussage, die mit Blick auf unsere schöpfungstheologische Leseweise des Textes unverzichtbar ist.

<p>10,33 Siehe, der Allherrscher JHWH Zebaot haut das Gezweig ab mit Schreckengewalt. Die Hochragenden werden gefällt, und die Hohen werden erniedrigt, 10,34 Das Dickicht des Waldes wird mit Eisen ausgehauen, und der Libanon fällt in seiner Pracht.</p>

<p>11,1 Doch aus dem Baumstumpf Isais geht ein Reis hervor, ein junger Trieb aus seinen Wurzeln bringt Frucht. 11,2 Es läßt sich nieder auf ihm der Geist JHWHs: der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und des Kampfes, der Geist der Erkenntnis und der Furcht JHWHs. 11,3 Er selbst begeistert ihn mit der Furcht JHWHs. Nicht nach dem Augenschein schafft er Recht, und nicht nach dem Hörensagen schlichtet er. 11,4 Er schafft Recht mit Gerechtigkeit den Kleinen, und er schlichtet mit Heil für die Armen des Landes. Er unterwirft das Land mit dem Stab seines Mundes, und mit dem Hauch (Geist) seiner Lippen tötet er den Frevler. 11,5 Gerechtigkeit ist der Gürtel um seine Hüften und Treue der Gürtel um seine Lenden.</p>
--

11,6	Dann wohnt der Wolf (als Gast) beim Lamm, und der Leopard lagert sich (friedlich) beim Böcklein, Kalb und Junglöwe mästen sich zusammen, ein kleiner Knabe leitet sie (als ihr Hirte),
11,7	Kuh und Bärin sind Weidegenossen, zusammen lagern sich ihre Jungen, der Löwe frißt Stroh wie das Rind.
11,8	Der Säugling spielt am Schlupfloch der Kobra, und in die Höhle der Otter streckt der Entwöhnte seine Hand.
11,9	Sie tun nichts Böses und handeln nicht verderbt auf meinem ganzen heiligen Berg, denn erfüllt ist das ganze Land von Erkenntnis JHWHs, wie die Wasser das Meer zudecken.
11,10	Und es wird geschehen an jenem Tag: Der Wurzelsproß Isais wird dastehen als Zeichen für die Völker, zu ihm kommen suchend die Nationen, sein Ruheplatz wird voll Herrlichkeit sein.

Der Text verbindet königstheologische und schöpfungstheologische Bilder zu einer spannungsreichen Utopie.

Der junge Trieb, der aus dem abgehauenen Baumstumpf der davidischen Dynastie (Isai ist der Vater Davids: vgl. 1 Sam 16,1) überraschend nachwächst und zu einem üppigen Fruchtbaum wird, ist eine Metapher für die königliche Gestalt, deren die gestörte Heils- und Lebensordnung wiederherstellendes Wirken dann vielfältig beschrieben wird: Er setzt in seinem ganzen Land Recht und Gerechtigkeit durch, und er beseitigt mit der Macht seines Wortes die Bösen und das Böse - weil niemand mehr Böses und Verderbliches tut.

Dieser königliche Wurzelsproß bewirkt, daß die Schöpfung zu ihrer Vollendung kommt, wie Jes 11,6-9 mit subtiler Anspielungstechnik an die biblische Urgeschichte hervorhebt:

1. Jes 11,9 spielt auf die Sintfluterzählung an. Was in Gen 6,5 bzw. in Gen 6,11f als Auslöser der Sintflut genannt wird, wird durch das Wirken des königlichen Wurzelsprosses sein Ende finden, zunächst auf dem heiligen Berg JHWHs (Zion) und im ganzen Land Israel. Da in der hier angesagten Zukunft nichts Böses mehr getan und nicht mehr verderbt gehandelt wird, braucht das Urteil des Schöpfergottes über die Schöpfung nicht mehr wie in Gen 6,12 zu lauten: »Und Gott sah die Erde, und siehe: sie verderbte sich, denn alles Fleisch (d.h. Mensch und Tier) verderbte seinen Weg über die Erde hin«, sondern es kann nun gemäß der in Gen 1 entworfenen Schöpfungs-idee (s.o.) heißen: »Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe: es war sehr gut« (Gen 1,31).

2. Während der Schöpfergott in Gen 6,13 konstatiert: »Das Ende allen Fleisches ist vor mich gekommen, denn die Erde ist erfüllt von ihrer Gewalt«, heißt es nun in Jes 11,9: »Erfüllt ist das ganze Land von Erkenntnis JHWHs«.

3. Da durch das Wirken des königlichen Wurzelsprosses die Verderbtheit von Mensch und Tier zu Ende kommt, findet nun auch der angesichts des Hangs zur Gewalt vom Schöpfergott konzedierte Krieg zwischen Mensch und Tier (sowie zwischen Tier und Tier) ein Ende, wie in den Friedensbildern von Jes 11,6-8 dargestellt ist. Diese Friedensbilder spielen bekanntlich mehrfach auf die Urgeschichte an: Daß Säuglinge und Entwöhnte mit den gefährlichen Schlangen friedlich spielen, ist das Gegenbild zur urgeschichtlichen Störung, die in Gen 3,15 als »ewige« Feindschaft zwischen Schlange und Mensch charakterisiert ist. Daß der Löwe Gras und Stroh frißt wie das Rind, signalisiert an einem Paradigma die Verwirklichung der in Gen 1,29-30 entworfenen Vision vom kosmischen Frieden (s.o.). Und wenn nun Raubtiere und Haustiere, Starke und Schwache friedlich neben- und miteinander leben, ist jener Zustand erreicht, den Gen 1,28 mit seinem Schöpfungsauftrag »Herrscht über die Tiere ...« anvisiert hat. Die meist bei der Interpretation von Jes 11 vernachlässigte Notiz 11,6d »ein kleiner Knabe leitet

sie (als Hirte)«, die im Zentrum der Komposition 11,6-7 steht, kann einerseits mit dem »Hirtenauftrag« von Gen 1,28 in Verbindung gebracht werden, andererseits ist nicht auszuschließen, daß hier auf den königlichen Knaben von Jes 7,14f und Jes 9,5f angespielt werden soll.

Angesichts dieser Bezüge zwischen Jes 11 und der Urgeschichte Gen 1-9 dürfte es keine Frage sein, daß Jes 11 als schöpfungstheologische Utopie gelesen werden will - als Wort der Verheißung, das zugleich Kraft zu schöpfungsgemäßigem Leben stiften will. Wie solches schöpfungsgemäße Leben aussieht, entwirft Jes 11 an der Gestalt des Wurzelsprosses, die wir nun näher in den Blick nehmen wollen.

4.2 Revitalisierung des Anfangs

Die in Jes 11 gezeichnete Gestalt, die als Wurzelproß aus dem abgehauenen Baumstumpf Isais herauswächst, ist gewiß im Horizont der davidischen Traditionen zu sehen. Sein Kommen ist eine Revitalisierung des Ursprungs, aus dem David kam. Das Bild vom unerwartet aus dem Wurzelstrunk austreibenden kleinen Trieb, der zu einem Frucht gebenden Baum hochwächst, ist als Kontrast zu Jes 10,33f zu sehen. Der Zusammenbruch der Schrecken verbreitenden politischen Großreiche, in deren epochalem Untergang auch das Jerusalemer Königtum verschwand, bedeutet von JHWH her nicht das Ende seiner Beziehung zu seinem Volk Israel und zu seiner Schöpfung. Gerade im epochalen Zusammenbruch offenbart sich, daß die schöpferische Lebendigkeit JHWHs schier unerschöpflich ist: JHWH ist willens und fähig, den *Anfang als Neuanfang* zu revitalisieren, so daß er als Ziel Wirklichkeit wird.

Deshalb wird er erneut seinen »Geist«, d.h. seinen schöpferischen Lebensatem, aussenden, mit dem er alles mit neuer Le-

benskraft erfüllen kann (vgl. Gen 1,2f; Ez 37,1-11; Ps 104,30).¹⁸⁴ Mit ihr wird er den Wurzelsproß Isais dauerhaft begnaden. Anders als bei Saul, von dem der Geist Gottes gewichen war (vgl. 1 Sam 16,14), und anders als bei der davidischen Linie der vorexilischen Dynastie, die bei der Zerstörung Jerusalems selbst mit in den katastrophischen Abgrund gerissen wurde, wird die schöpferische Kraft sich diesmal dauerhaft niederlassen - und zwar in sechs- bzw. siebenfacher Fülle, wie 11,2f entfaltet. Dabei ist wichtig: An erster Stelle werden »Weisheit« und »Einsicht« als gottgegebene Charismen genannt, d.h. die Fähigkeiten, die der Welt innewohnende Lebens- und Gerechtigkeitsordnung zu erkennen und ihr gemäß zu handeln. In diesem Sinn ist auch das zweite Charismenpaar »Geist des Rates und der Stärke« als Befähigung zum Kampf gegen alle Bösen und alles Böse zu begreifen, die die Schöpfungsordnung bedrohen; es ist der Geist, der dazu befähigt, das Recht durchzusetzen. Als Grundvoraussetzung dieser beiden Charismenpaare nennt unser Text dann an dritter Stelle die Gabe des Geistes der Erkenntnis und der Furcht JHWHs. Das steht zum einen voll in der weisheitlichen Tradition, wonach die Furcht JHWHs das Grundprinzip (»der Anfang«) von Weisheit ist (vgl. Spr 1,7; 9,10 u.ö.), und das bedeutet im Horizont des Jesajabuchs die Aufhebung jener gestörten JHWH-Beziehung, wonach das Nicht-Erkennen JHWHs Jerusalem und den Zion zu Orten des Unrechts und der Verderbnis gemacht hatte (vgl. Jes 1,3; 6,9).

In der Kraft dieses »neuen« schöpferischen Geistes wird in Jerusalem und auf dem Zion die der Schöpfung innewohnende Ur-Ordnung umfassenden Lebens und Heils zum Durchbruch kommen. Es wird ein königlicher Lebensbaum auf dem Berg JHWHs wachsen, dessen Früchte Recht und Gerechtigkeit für alle, insbesondere für die Kleinen und Armen, sein werden. Es

¹⁸⁴ Vgl. oben S. 31 und S. 63f, aber auch den folgenden Abschnitt IV.5.

wird eine königliche Autorität geben, durch deren Wirken das Böse und die Bösen aus dem Land verschwinden.

Daß das Ende der Gewalt, der Unterdrückung und der Feindschaft nun auf neue, schöpferische Weise geschieht, ist die Botschaft der Bildwelt von Jes 11,6-8. Daß Jes 11,6-8 eben nicht, wie man erwarten möchte, das Ende der Feindschaft dadurch herbeikommen sieht, daß die Raubtiere und die todgefährlichen Schlangen vernichtet werden, sondern durch ihre Verwandlung zu friedlichen Weidegenossen und Spielgefährten, ist die besondere Pointe der schöpfungstheologischen Utopie von Jes 11,1-10.

Jürgen Ebach hat die Zusammenstellung der beiden Bildkonstellationen vom Friedensherrscher in 11,1-5 und vom Tierfrieden in 11,6-8 folgendermaßen auf den Punkt gebracht: »Mit V.6 wendet sich der Blick von der Herrschergestalt zu den Auswirkungen seiner Herrschaft auf den Bereich der Natur. Die Darstellung des ›Tierfriedens‹ zeigt sich ebenso als Überschreitung der politischen Dimension wie als Fortsetzung der politischen Ebene. Die Passage vom Tierfrieden beginnt mit einem Satz, der die Umkehrung der vorfindlichen Normen doppelt anzeigt. ›*Da wird Gast sein der Wolf beim Lamm ...*‹ Hier ist einmal das friedliche Zusammenleben bisheriger Todfeinde bezeichnet. Die Utopie verweist ... auf die Überwindung nicht des Feindes, sondern des Feind-Seins. Doch enthält das Bild mehr. Zu beachten ist die Rolle der jeweiligen Tiere im Zustand überwundener Feindschaft. ›Gast sein‹ (das hebr. Wort *gūr* kann geradezu ›als Fremdling, als Schutzbürger weilen‹ bedeuten) wird nicht das schwache Tier beim starken, sondern *umgekehrt*: der Wolf beim Lamm, der Leopard beim Böcklein ... Blicke ... die Vorstellung der sicheren Hut, die der Schwache beim Starken findet, affirmativ gegenüber den bestehenden Machtverhältnissen als deren bloße Idealisierung (weshalb sie ein stehender Topos von Königsideologien ist), so enthält die Konstellation von Jes 11,6 die Umwertung der vorfindlichen Normen. Das Bild erweist sich insofern als Fortsetzung der vorangehenden

Erwartung an den Friedensherrscher, bei der alles darauf ankommt, daß der Schwache aufgerichtet wird, zu seinem Recht kommt, d.h. nicht auf die Mildtätigkeit der Mächtigen verwiesen bleibt.«¹⁸⁵ Daß alle Lebewesen zu dem ihnen mit ihrem Leben gegebenen *Lebensrecht* gemäß der der Welt von ihrem »Anfang« an innewohnenden Ur-Ordnung kommen, ist das »messianische« Charisma, das JHWH auf seinem heiligen Berg ausgießen wird, um von dort aus seine Schöpfung zu vollenden.

Wer aber ist Empfänger dieses schöpfungsvollendenden Charismas? Auf der Textebene 11,1-9 kann man darin ein erneuertes Königtum sehen, das seinem königlichen Auftrag gerecht wird, umfassenden Schalom zu vermitteln. Daß das Wirken des Königs als Mandatar des Schöpfergottes seinem Reich bis hin zur Fruchtbarkeit der Tiere und der Felder Schalom bringt, ist eine breit bezeugte altorientalische Vorstellung. Insbesondere gilt der Regierungsantritt eines neuen Königs als Erneuerung der Schöpfung. Der »messianische« Psalm 72 ist dafür ein wunderschönes biblisches Beispiel.¹⁸⁶ Auch das Motiv von der Bändigung der Raubtiere durch eine königliche Gestalt zum Heil der Schöpfung ist ikonographisch mehrfach belegt, wie auch die drei folgenden Abbildungen¹⁸⁷ erkennen lassen.

Abb. 8, ein persisches Siegel (5.Jh. v.Chr.), zeigt in einer kunstvollen Komposition die kraftvolle königliche Gestalt eines (göttlichen) Helden, der die Tierwelt beherrscht und bändigt. Daß dieser »König der Tiere« auf dem Siegel von üppigen Lebensbäumen flankiert wird, erschließt die tiefere Bedeutung des

¹⁸⁵ J.Ebach, Ursprung und Ziel (s. Anm. 10) 78f.

¹⁸⁶ Vgl. dazu E.Zenger, »So betete David für seinen Sohn Salomo und für den König Messias.« Überlegungen zur holistischen und kanonischen Lektüre des 72. Psalms: JBTh 8,1993,57-72; B.Janowski, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997, 41-66.

¹⁸⁷ Abbildungen aus O.Keel, Jahwes Entgegnung (s. Anm. 34): Abb. 8 vgl. ebda. 121; Abb. 9 vgl. ebda. 121; Abb. 10 vgl. ebda. 89.

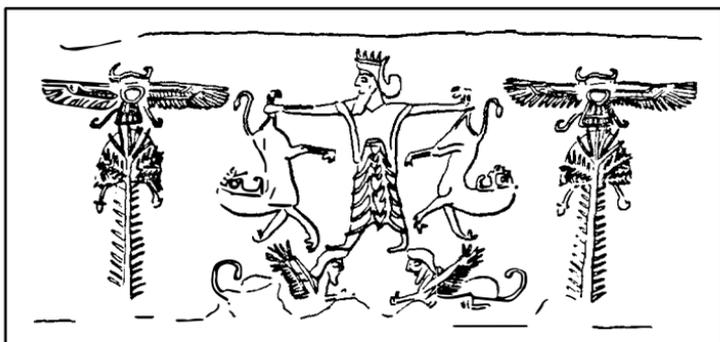


Abb. 8

Motiv: Der »König der Tiere« ordnet die Welt und fördert so das heilvolle Leben.

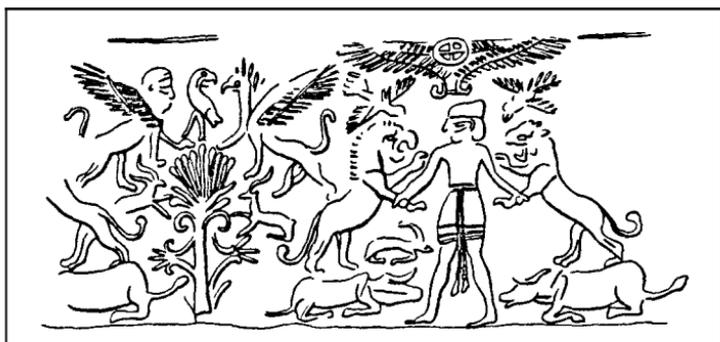


Abb. 9

Abb. 9, ein mittlassyrisches Siegel (14./13.Jh. v.Chr.), zeigt den »Herrn der Tiere« inmitten der Tiere in einer »paradiesischen« Landschaft.

Abb. 10, ein syrisches Siegel (um 800 v.Chr.), zeigt links einen sechslockigen Helden (vgl. den biblischen Simson), der

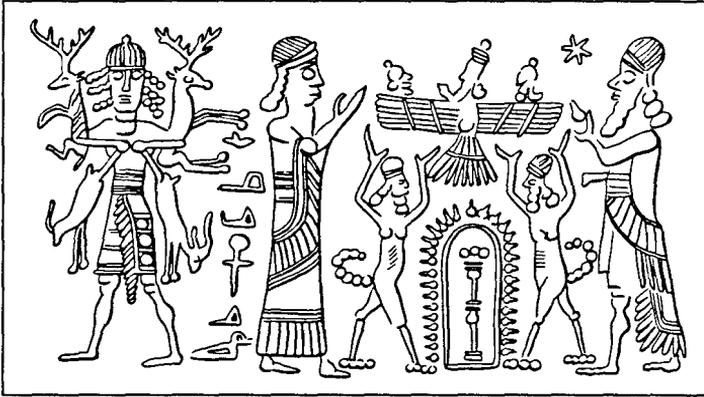


Abb. 10

mit den zwei Amen jeweils einen Hirsch festklemmt und mit jeder Hand eine Gazelle an ihren Hinterbeinen hält. Daneben ist eine Figurenkonstellation mit dem Motiv der »heilen Welt« gesetzt. Diese umfaßt zum einen den stark symbolisierten Lebensbaum in der Mitte, der die Erde bzw. deren heilvolle Ordnungen repräsentiert. Über dem Lebensbaum/der Erde schwebt zum anderen der von zwei Himmelsträgern gehaltene Himmel, auf dem die Köpfe der drei uranischen Götter (Himmelsherr, flankiert von Sonnen- und Mondgott) zu sehen sind. Zwei Adoranten flankieren die Szene. Nimmt man die beiden Szenen dieses Siegels zusammen, so kann die Komposition nur bedeuten: Der mit ordnender Gewalt die Wildtiere »weidende« Held leistet so seinen Beitrag, damit die Erde insgesamt ein heilvoller Raum wird.

Diesem Motiv vom »König der Tiere« zum Heil der Welt sind wir auch schon oben bei der Interpretation von Gen 1,26-30 bzw. Gen 9,1-7 begegnet.¹⁸⁸ Es steht auch im Hintergrund

¹⁸⁸ Vgl. oben S. 152-155 und S. 171.

von Gen 2,15-20. Zu dieser Vorstellungswelt gehört auch die besonders in der assyrischen, persischen und hellenistischen Königsideologie entfaltete Idee von den königlichen paradiesischen Parks als »Miniaturen« der durch den König geordneten und befriedeten Schöpfung.¹⁸⁹

In dieser Leseperspektive erhofft also Jes 11,1-9, daß JHWH seinem Volk ein neues Königtum schenken werde, dem er die Vollmacht gibt, in seinem Reich und auf seinem heiligen Berg die Heilsordnung der Schöpfung durchzusetzen.

Auf der Ebene des Endtextes kommt Jes 11,1-9 freilich, wie wir oben gesagt haben, erst mit Jes 11,10 zu seinem eigentlichen Höhe- und Zielpunkt. Und hier wandelt sich die königliche Gestalt zur Metapher für das auf dem Zion und in Israel lebende königliche/messianische Volk, das zum Schöpfungsmittler für die Völker und die Nationen werden wird.¹⁹⁰ In dieser Perspektive korrespondiert die Utopie Jes 11,1-10 mit der Utopie Jes 2,1-5, mit der sie durch Stichwortbezüge *und* durch die gemeinsame Idee vom Frieden durch Verwandlung (Schwerter zu Pflugscharen und Lanzen zu Winzermessern: Umwandlung von Waffen des Todes zu Instrumenten des Lebens) verbunden ist.

4.3 Die Vollendung der Schöpfung beginnt mit der Neuschöpfung des Gottesvolks

Gegenüber jenen Deutungen, die in Jes 11,1-9 die Utopie von der *universalen* Vollendung der Schöpfung sehen, ist mit O.H.Steck¹⁹¹ zu betonen, daß hier (wie in Jes 2,1-5) »nur« vom Zion und seinem Umland die Rede ist. *Hier* wird JHWH

¹⁸⁹ Vgl. Ch.Uehlinger, Vom dominium terrae zu einem Ethos der Selbstbeschränkung. Alttestamentliche Einsprüche gegen einen tyrannischen Umgang mit der Schöpfung: BiLi 64,1991,59-74.

¹⁹⁰ Auf dieser Ebene der Lektüre sind dann auch der Immanuel von Jes 7,14-16 und das Königskind von Jes 9,1-6 Figurationen des königlichen Gottesvolks.

¹⁹¹ O.H.Steck, »... ein kleiner Knabe« (s. Anm. 182) 109-113.

durch die Ausgießung seines schöpferischen Geistes damit beginnen, seine Rechts- und Friedensordnung als Vollgestalt seiner Schöpfung durchzusetzen.

Mit Bildern, die sich mit der Bildwelt von Jes 11 berühren, wird diese Utopie in Jes 32,15-20 folgendermaßen gezeichnet:

32,15 Wenn der Geist über uns ausgegossen wird aus der Höhe:
Dann wird die Wüste zu einem Garten,
und der Garten wird zu einem Park,
32,16 in der Wüste wird Recht zelten,
und Gerechtigkeit wird wohnen in den Gärten.
32,17 Dann wird das Werk der Gerechtigkeit Friede sein,
und der Ertrag der Gerechtigkeit wird Ruhe und Sicherheit für immer sein.
32,18 Und mein Volk wird wohnen auf einer Aue des Friedens,
in sicheren Wohnungen und an ungestörten Ruheplätzen.
32,20 Selig seid ihr: Ihr könnt an wasserreichen Feldern säen,
und Ochs und Esel könnt ihr frei herumlaufen lassen.

Die Ausgießung des Geistes führt hier zu paradiesischer Fruchtbarkeit und zu einem Frieden, der auch die Tiere miteinschließt (man kann die Haus- und Nutztiere umherlaufen lassen, ohne Angst, daß sie von Raubtieren angefallen oder gefressen werden). Wenn und wo dies geschieht, versetzt es die Völker in Erstaunen - und diese ziehen zu diesem wundervollen Ort hin, um dort den Frieden zu lernen (vgl. Jes 2,1-5) und um dort das Ziel der Schöpfung zu erleben - und sich von der dort erscheinenden »Herrlichkeit« des Schöpfergottes (vgl. Jes 11,10) verwandeln zu lassen.

5. Erneuerung der Schöpfung und Wiederherstellung Israels (Apostelgeschichte)

Mit einer großen Vision von der Vollendung der Schöpfung beginnt die Apostelgeschichte, das zweite Buch des lukanischen Geschichtswerks. Obwohl hier nicht auf Jes 11 Bezug genommen wird, bestehen der Sache nach durchaus Verbindungen zwischen beiden Texten. Auch die lukanische Darstellung des Pfingstereignisses verknüpft schöpfungstheologische Motive mit der Konzeption der Wiederherstellung Israels im Horizont der Davidstradition. Auch hier wird die Erneuerung der Schöpfung mit dem Regierungsantritt des endzeitlichen Davididen in Zusammenhang gebracht und die Kraft des schöpferischen Geistes Gottes als die Gabe verstanden, die die in Jerusalem zusammengeströmte Menge frommer Juden aus aller Welt zum Zeugen des Handelns Gottes für die Völkerwelt bestimmt. Die Erneuerung der Schöpfung im Geist beginnt, so die These der Apostelgeschichte, als die Erneuerung der geschichtlichen Rolle des Judentums als Volk Gottes zum Zeichen für die Völker.

Der geschichtliche Prozeß, den die Apostelgeschichte darstellt, verläuft allerdings faktisch anders, als es der verheißungsvolle Beginn vorsieht. Das nachösterliche Regiment des erhöhten Messias Jesus wird zwar im Wort der Zeugen Jesu die Grenzen der Erde erreichen. Aber diese Geschichte ist zugleich die der Entzweiung von Juden und Christen, verursacht durch die Konflikte, die das Wort der Zeugen Jesu in Jerusalem und in der jüdischen Diaspora auslöst. Ist also nach lukanischer Auffassung der Traum von der Wiederherstellung der Schöpfung über die Wiederherstellung Israels geplatzt? Welchen Sinn hätte dann aber, wenn dies so wäre, überhaupt die große Vision der Vollendung der Schöpfung am Anfang des Buches? Ist das zweite Buch des lukanischen Geschichtswerks die Bilanz des Scheiterns dieser Hoffnung? Oder ist der ideale Anfang für Lukas der Beginn eines unaufhaltsamen und gewissen guten Endes, das noch aussteht? Oder hat Lukas lediglich ein Interesse

daran, der christlichen Kirche einen theologisch legitimierenden Gründungsmythos zu geben?

5.1 Die Wiederherstellung des Königtums für Israel

Das erste Thema der Apostelgeschichte ist die Erwartung der Wiederherstellung des Königtums für Israel. Es wird formuliert als Frage der Apostel (Apg 1,6) im Kontext einer vierzig Tage dauernden Belehrung »über das Königtum Gottes« durch den auferweckten Jesus (1,3). Die Frage, ob die Gottesherrschaft das Königtum für Israel »in dieser Zeit« wiederbringt, wird in der Antwort Jesu (1,7f) zum Teil zurückgewiesen (»Nicht euch ist es gegeben, Zeiten oder Fristen zu kennen, die der Vater in seiner Vollmacht gesetzt hat...«), zum Teil aber auch bestätigt (»...sondern ihr werdet empfangen die Kraft des Geistes, der auf euch herabkommt.«). Die Antwort läßt vieles offen. Die Zurückweisung der Frage nach dem Termin der Wiederherstellung des Königtums für Israel kann auch als Bestätigung dafür verstanden werden, daß diese im Heilsplan Gottes verankert und daher mit Gewißheit zu erwarten ist.¹⁹² Offen bleibt auch, was die »Kraft des Geistes«, mit der die Apostel ausgestattet werden sollen, mit der Wiederherstellung der Königsherrschaft für Israel zu tun hat. Im unmittelbaren Kontext ist an die Bevollmächti-

¹⁹² Darauf deutet der Zusammenhang von Apg 3,21 hin: Die »Apokatastasis« (vgl. Apg 1,6 ἀποκαθιστάνεις) als Schlüsselbegriff der exilisch-nachexilischen Hoffnung auf die endzeitliche »Wiederherstellung« des davidischen Reiches aus der Zerstörung hat über seine politische Konnotation hinaus die übergreifende Bedeutung der umfassenden Heilswende Gottes im neuen Äon, der endgültigen Restitution der Schöpfung. Daß sie - besonders vor apokalyptisch-weisheitlichem Hintergrund - mit *Sicherheit* eintreten wird, verbrieft der direkt angeschlossene Hinweis auf Gottes Selbstbindung an das einmal gegebene Wort im »Mund seiner heiligen Propheten«; vgl. außerdem F. Mussner, Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte, in: ders., Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments, Düsseldorf 1967, 223-234, zuerst in: FS-H. Junker, Trier 1961, 283-306.

gung der Apostel zu Zeugen des Auferweckten gedacht, dessen Zeugnis, von Jerusalem ausgehend, weltweit verkündet werden soll. Aber in den Abschiedsreden Jesu vor seinem Tod »vermacht« er denselben Aposteln die »Königsherrschaft«, die der Vater ihm »vermacht« hat, und verheißt ihnen außer der Teilnahme am messianischen Mahl das Amt der Richter über die Zwölf Stämme des Gottesvolkes (Lk 22,29f). Diese Funktion ist zwar nicht dieselbe, die ihnen in Apg 1,8 zugewiesen wird. Dennoch ist klar, daß die Frage nach der Wiederherstellung der Königsherrschaft für Israel nicht töricht ist. Sie enthält vielmehr den eigentlichen Sprengstoff der Exposition der Apostelgeschichte, die Energie, die die Spannung erzeugt bis zum Ende des Buches.

Im Sinne der Erwartungen, die in der Exposition der Apostelgeschichte angelegt sind, wird in der ersten Episode ein Vorgang dargestellt, der die vollständige Restituierung des Zwölf-Stämme-Volkes Israel symbolisch antizipiert: die Wiederherstellung des Kreises der designierten Richter Israels, des Zwölfer-Kreises, durch die Nachwahl des Matthias (1,15-26). Der Ersatz des Judas durch einen anderen Zeugen Jesu (vgl. V.21f) wird mit einem Zitat aus Ps 109,8 (»sein Aufseheramt übernehme ein anderer«) begründet. Dies besagt nach der Schrifthermeneutik des Lukas,¹⁹³ daß die Restituierung des Zwölferkreises zum ewigen Plan Gottes zur Rettung seines Volkes gehört. Die Verwirklichung der in Gottes Heilsplan vorherbestimmten Wiederherstellung Israels beginnt mit dem Pfingstereignis.

5.2 Die ideale Rolle des Judentums

Die Ausgießung des Geistes Gottes über alles Fleisch (vgl. Apg 2,17 = Joel 3,1) schildert die Apostelgeschichte als das Daher-

¹⁹³ Vgl. dazu K.Löning, *Geschichtswerk* (s. Anm. 162) 26-47.

fahren eines kosmogonischen Sturms vom Himmel her, der zugleich ein Ereignis der Mitteilung und des Redens ist.¹⁹⁴ Das Tosen des Sturms erfüllt das Haus, in dem alle gemeinsam sitzen (V.2). Sich teilende Feuerzungen erscheinen und setzen sich auf jeden einzelnen im Haus (V.3). Diese werden erfüllt vom Geist und beginnen zu reden. Das Pfingstereignis ist demnach vor allem das Ereignis der Freisetzung der Sprache der Zeugen Jesu. Durch ihre Rede wird die Erneuerung der Schöpfung durch Gottes Geist verkündet.¹⁹⁵

Zum Pfingstereignis gehört das Verstehen dieser Rede. Auch sie wird als Wunder der Erneuerung der Menschenwelt dargestellt. Mit dem Sprachenwunder des Verstehens der geistgewirkten Rede (1,5-11) öffnet sich die Haus-Szene. Eine große Menge hört und versteht die Worte der Rede der galiläischen Zeugen des Geistes, jeder in der eigenen Sprache, »in unseren Zungen« (V.11). Das Wunder der Mitteilung Gottes zur Erneuerung der Schöpfung setzt sich fort auf der Ebene der rezeptiven sprachlichen Kompetenz.

Die Völkerliste (1,9-11a), die die Herkunftsgebiete der polyglotten Hörerschaft des Pfingstereignisses und der Pfingstrede des Petrus benennt, wird vom Erzähler durch die szenische

¹⁹⁴ Die lukanische Darstellung des Pfingstereignisses berührt sich in zentralen Motiven mit der Darstellung der Sinaitheophanie (Ex 19,16ff) und insbesondere ihrer Nachgestaltung bei Philo, Decal. 11: »Eine Stimme ertönte darauf mitten aus dem vom Himmel herabkommenden Feuer, alle mit ehrfurchtsvollem Schrecken erfüllend, indem die Flamme sich zu artikulierten Lauten wandelte, die den Hörenden vertraut waren, wobei das Gesprochene so deutlich klang, daß man es eher zu sehen als zu hören glaubte...«. Die Stimme Gottes wird hier der sichtbaren Erscheinung zugeordnet. Bei Lukas ist es umgekehrt. Die Feuerzungen »erscheinen« zwar. Für den Fortgang der Handlung bedeutsam ist daran aber nicht das Visible, sondern daß es sich um »Zungen« handelt, die zum charismatischen Reden befähigen. Vgl. die Stichwortverbindung zwischen V.3a und V.4b. Auch wenn Lukas mit seiner Darstellung des Pfingstereignisses auf eine Sinai-Tradition angespielt haben könnte, ist dennoch seine Vorstellung von dem endzeitlichen Offenbarungsereignis nicht primär die einer Theophanie.

¹⁹⁵ Vgl. dazu insgesamt den Beitrag von U.Busse, Aspekte biblischen Geistverständnisses: BN 66,1993,40-57.

Einleitung (V.5) in einer bestimmten Weise interpretiert. Es handelt sich danach um »fromme« Juden aus der Diaspora, die in Jerusalem ansässig sind.¹⁹⁶ Sie repräsentieren nicht die Völker, deren Sprache sie sprechen, sondern umgekehrt sind sie mit ihrer nichtjüdischen Muttersprache die geborenen sprachlichen Vermittler der Offenbarung des Geistes Gottes an alle Völker unter dem Himmel. Sie könnten als Zeugen Gottes das Werk der Erneuerung der Schöpfung verkünden, Gottes Mitteilung an alle Menschen bis an die Enden der Erde vermitteln.¹⁹⁷

Die Petrusrede bringt die Entscheidung darüber, ob diese ideale Rolle auch wirklich übernommen wird. Diese Rede will nicht nur sprachlich verstanden, sondern inhaltlich akzeptiert werden. Sie entfaltet die große Utopie eines vom Geist Gottes inspirierten Israel. Sie formuliert andererseits die Bedingungen für die Übernahme dieser Rolle.

Das Idealbild des vom Geist ganz erfüllten Volkes entspricht der Vorstellung, die in Num 11,29 von einem zornigen Mose zuerst entworfen wird: »Möchte doch JHWH das ganze Volk zu Propheten machen!« Das Exordium der Rede des Petrus (2,14b-21) interpretiert das Pfingstereignis in seiner Duplizität als Wunder des Redens und des Verstehens als Verwirklichung dieser Ideale. Dabei beruft sich der Redner auf Joel 3,1-5aG, einen eindeutig eschatologischen Text, der den großen Tag des Herrn ankündigt. Zwei Aspekte werden in dem umfänglichen Zitat (Apg 2,17-19) sichtbar. Einerseits wird mit Joel 3,1f das Pfingstereignis als eschatologische Erfüllung des ganzen Volkes Gottes mit dem Geist der Prophetie verstanden. Andererseits wird mit Joel 3,3-5 der eschatologische Tag Jahwes als Erschüt-

¹⁹⁶ Ihre Frömmigkeit und ihr Wohnen in Jerusalem sind Hinweise auf ihre messianische Hoffnung. Um diese und das Sprechen der fremden Sprache geht es positiv, ohne exkludierende Konnotation. Die gebürtigen Jerusalemer sind in der Petrusrede mit angesprochen (vgl. V.22f).

¹⁹⁷ Vgl. K.Löning, Das Verhältnis zum Judentum als Identitätsproblem der Kirche nach der Apostelgeschichte, in: FS-A.Th.Khoury, Würzburg - Altenberge 1990,304-319,308.

terung des Kosmos dargestellt, als kosmische Katastrophe, aus der jeder gerettet wird, der den Namen des Herrn anruft. Die Petrusrede interpretiert die mit dem Pfingstereignis eingetretene Situation demnach als Krisensituation, in der auch Israels ideale prophetische Rolle auf dem Spiel steht.

Die Petrusrede setzt sich damit auseinander. Sie formuliert die Bedingung, die aus lukanischer Sicht erfüllt werden muß, als Schlußsatz der Rede: »Mit aller Sicherheit erkenne also das ganze Haus Israel, daß Gott ihn zum Herrn und Messias gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt« (Apg 2,36). Die ideale Rolle des Zeugen Gottes unter den Völkern soll das Judentum nach dieser Aussage dadurch übernehmen, daß es im Pfingstereignis den Beginn der wiederhergestellten davidischen Königsherrschaft erkennt. Das Wissen um diesen Neubeginn ist es, das den Prozeß der Erneuerung der Schöpfung in Bewegung bringt, eben das Wissen, das die Petrusrede erstmals vor dem Volk verkündet.

5.3 Das Judenchristentum als Zeichen für die Völker

Die Pfingstrede stellt die Apostelgeschichte als großen Erfolg dar. Die Zahl der Getauften wird nach Tausenden gezählt (Apg 2,41), am Ende der Apostelgeschichte nach Zehntausenden (Apg 21,20). Aber die von Lukas genannten Zahlen symbolisieren nicht die Vollzahl der Zwölf Stämme Israels. Die Vision des Pfingsttages wird nicht realisiert, jedenfalls nicht in den in der Apostelgeschichte berichteten Ereignissen. Dafür macht Lukas die Tempelaristokratie verantwortlich. Nach seiner Darstellung vereitelt sie, daß der Tempel sich in den Dienst der Erneuerung der Welt stellt (vgl. Apg 3-4). Das durch den zum Herrn und Messias erhöhten Jesus erneuerte Regiment der Weisheit Gottes über seine Schöpfung wird zwar die Völker erreichen, aber nicht vom Tempel aus. Dennoch ist damit die große Vision von Apg 2 nicht aufgegeben. Der Sinn dieses Konzepts wird erst in

seiner Relevanz deutlich, wenn man bedenkt, daß das lukanische Geschichtswerk bereits mit einem Abstand von etwa einer halben Generation auf den Jüdischen Krieg und die Zerstörung des Tempels zurückschaut. Die Vision von der Wiederherstellung der Schöpfung und der Zeugenrolle Israels in diesem Prozeß ist eine Auseinandersetzung auch mit dem Faktum der Katastrophe des Tempels und der Stadt Jerusalem. Lukas stellt die Frage nach Israels Rolle im eschatologischen Prozeß der Erneuerung der Schöpfung auf diesem Hintergrund. Wie kommt die Geschichte Israels an das visionär entworfene gute Ende?

Eine Antwort auf diese offene Frage bietet die Apostelgeschichte ihren Lesern in der Darstellung des Apostelkonvents (Apg 15), und zwar in der Rede des Jakobus. Sie stellt die Beziehung her zwischen der neuen Erfahrung des rettenden Handelns Gottes an den Heiden und dem kanonischen Wissen der jüdischen Religion.¹⁹⁸ Zitiert wird Am 9,11f, eine Textstelle, die im Buch Amos anschließt an die Androhung der Zerstörung des Tempels (von Bet-El). Der Ankündigung der Zerstörung des Tempels wird die Verheißung der Wiedererrichtung gegenübergestellt.

Und ich werde wiederaufbauen das zerfallene Zelt Davids,
und seine Trümmer will ich wieder aufbauen (Apg 15,16).

Was im Buch Amos als Verheißung angekündigt ist, ist im Kontext der Jakobusrede keine Vision, sondern eingetretene Realität. Das aus den Trümmern wiedererstandene Heiligtum ist die judenchristliche Gemeinde Jerusalems. Sie wird hier als der

¹⁹⁸ Ausgangspunkt der Apg 15,5-21 geschilderten Debatte ist die im Anschluß an die Cornelius-Taufe virulent gewordene Frage nach der Legitimität der gesetzefreien Heidenmission. Ihre Lösung in den »Jakobusklauseln« normiert das »Nebeneinander zweier Ausprägungen der *vita christiana* unterschiedlicher Kulturtraditionen« und befreit es von einer möglichen soteriologischen oder ekklesiologischen Relevanz, vgl. K.Löning, Das Evangelium und die Kulturen. Heilsgeschichtliche und kulturelle Aspekte kirchlicher Realität in der Apostelgeschichte, in: ANRW II.25.3,1985,2604-2646,2627.

Ort verstanden, an welchem die Weisheit Gottes wieder auffindbar geworden ist für die Völker:

... damit die übrigen Menschen den Herrn suchen
und alle Völker, über die (es heißt), daß mein Name angerufen ist
über sie (Apg 15,17 = Am 9,12G).

Das lukanische Geschichtswerk ist für eine heidenchristliche Leserschaft geschrieben und stellt eine Antwort dar auf deren Frage nach ihrer christlichen Identität. Der Kern dieser Antwort wird hier formuliert, und zwar mit nüchternem Blick auf die Brüche und Katastrophen, die die Verwirklichung der großen Vision von der Erneuerung der Schöpfung im Geist und der idealen Rolle Israels bisher verhindert haben. Die Antwort wird aus dem kanonischen Wissen der jüdischen Religion gegeben. Sie zeigt der heidenchristlichen Leserschaft, daß sie ein Verhältnis zu Gott nur deshalb gefunden hat, weil Gott sich von ihnen hat finden lassen inmitten seines Volkes.¹⁹⁹

¹⁹⁹ Daß die Einholung der Heiden in die Basileia Gottes programmatisch erst im zweiten Teil der Apostelgeschichte entfaltet wird und Lukas an keiner Stelle den heilsgeschichtlichen Primat Israels fallen läßt, ist so erstmals beobachtet worden von G.Lohfink, Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie (STANT XXXIX), München 1975.

Ausblick
Anstöße zu einer biblisch inspirierten
Schöpfungskultur

Bei unseren Blicken auf die vielgestaltigen Welt-Sichten der zwei-einen christlichen Bibel haben wir immer gesehen: In den biblischen Schöpfungstheologien sprechen sich keineswegs unkritische Naivität und kindlicher Optimismus von antiken Menschen aus, deren wir Menschen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend angesichts der erlittenen und zu befürchtenden Katastrophen nicht mehr fähig sind. Historisch richtig ist, so halten wir abschließend fest: Die biblische Schöpfungstheologie ist gerade angesichts erlittener Katastrophen zu ihrer Reife und Dichte gelangt. Die großen schöpfungstheologischen Entwürfe sind erstmals in der Krise des babylonischen Exils im 6.Jh. v.Chr. formuliert worden. Danach haben die sozialen Verwerfungen des 5. und 4.Jh. v.Chr. im Buch Ijob, aber auch in zahlreichen Psalmen zu einer schöpfungstheologischen Auseinandersetzung mit Krankheit, Not und Leid der einzelnen geführt. Schließlich haben die ab dem 2.Jh. v.Chr. auftretenden gesellschaftlichen und religiösen Erschütterungen eine apokalyptische Verschärfung der schöpfungstheologischen Überlieferungen ausgelöst, in deren Horizont auch die neutestamentlichen Texte zu lesen sind: Gott und die Menschenwelt werden nun als derart einander entfremdet erfahren, daß der Weg zu einer schöpfungsgerechten Lebenswirklichkeit nur noch als Kommen Gottes zur Rettung und Befreiung seiner Schöpfung aus der Macht des Bösen erhofft wird. Es ist die Hoffnung, daß der »als Anfang« vom Schöpfergott gewollte Ursprung endlich zu seinem Ziel gelange, nicht im Prozeß einer linearen Evolution, sondern durch das schöpferische Eingreifen Gottes selbst. Das Neue Testament dokumentiert auf verschiedenste Weise, daß *der Grund* dieser Hoffnung für die Urchristenheit Jesus von Nazaret ist.

Gemeinsam ist den biblischen Stimmen, die wir gehört haben, daß sie allen schmerzlichen, chaotischen Erfahrungen zum Trotz sich ihr grundlegendes Ja zur Welt und zum Leben in dieser Welt abringen. Inmitten von Not und Angst, Zweifel und Verzweiflung suchen die biblischen Menschen die Erde als Ort der rettenden Gottesherrschaft und als Raum geschenkten Lebens, als Kosmos inmitten des Chaos, wahrzunehmen, mitzugestalten und zu feiern. Die biblischen Schöpfungstheologien sind so einerseits Ausdruck einer realistisch-kritischen Welt- und Menschen-Sicht, *und* sie sind andererseits Ausdruck eines entschlossenen Vertrauens in die Souveränität Gottes als des Schöpfers und Vollenders der Welt. Die biblischen Schöpfungstheologien sind so ein leidenschaftliches Ja zum Leben - angesichts und trotz des vielfältigen Todes. Im *gesamtbiblischen* Zusammenhang sind deshalb Schöpfungstheologie und Soteriologie unauflösbar verbunden. Gerade in den neutestamentlichen Texten sind wir immer wieder darauf gestoßen, daß es Gott mit der Sendung Jesu um die Erneuerung und Vollendung der *Welt als Schöpfung* geht. Nach *gesamtbiblischem Zeugnis* ist die Aufrichtung der Gottesherrschaft in Israel und in der Kirche als lebensschaffendes Handeln Gottes gegen die scheinbar noch ungebrochene Gewalt der Todesmächte zu begreifen und so anzunehmen, daß schon jetzt ein Leben aus der Kraft des angebrochenen Gottesreichs gelebt wird - in der Nachahmung des barmherzigen Schöpfergottes.

Von den biblischen Schöpfungstheologien her ist angesichts der sich verschärfenden ökologischen Krise ein neues Leitbild unseres Umgangs mit der Schöpfung gefordert. Das Leitbild der letzten Jahrhunderte war das Prinzip »Fortschritt«, das unsere Welt global verändert hat, wobei der »Fortschritt« massiv von anthropozentrischen Maßstäben her definiert und gerechtfertigt wurde. Daß dabei die Natur und auch viele Dimensionen des menschlichen Lebens Schaden genommen haben, ist keine Frage. Daß die biblisch inspirierten Gemeinschaften Judentum und Christentum ihre ureigenen Traditionen zu wenig eingebracht

haben, um die destruktiven Konsequenzen des Fortschritt-Modells aufzudecken und zu bekämpfen, ist ebenfalls keine Frage. So ist es an der Zeit, daß wir das biblisch dominierende Leitbild »Leben« als Interdependenzzusammenhang des Ganzen wiederentdecken und dieses Leitbild zum Grundansatz unserer Kultur machen. Das ist weder als nostalgische Beschwörung von Naturromantik noch als kämpferischer Ruf »Zurück zur Natur!« gemeint. Es meint vielmehr eine Option, die die Welt als Lebensorganismus und in dessen vielfältigen Lebensvollzügen das Geheimnis der rettenden Gottesherrschaft selbst wahrzunehmen sucht. Die Schöpfung *ist* der Ort, an dem der heilende und rettende Gott offenbar werden und begegnen will. Die Erde *ist* der Raum, in dem sich die Königsherrschaft Gottes als »Leben in Fülle« mitteilen will. An und in diesem Geschehen sollen die Menschen mitwirken.

Daß die Erde der Erfahrungsort des rettenden Gotteshandelns ist, betont die Osterliturgie, wenn sie in der Osternacht als erste Lesung die biblische Schöpfungsgeschichte Gen 1 wählt. Dies ist nicht naiv linear-heilsgeschichtlich zu verstehen, sondern hier wird deutlich: In der Auferweckung Jesu wird der in Gen 1 als »Anfang« erzählte *Ursprung* der Welt endgültig als *Sinn und Ziel* der Schöpfung offenbar. Christliche Liturgie ist deshalb zutiefst schöpfungstheologisch bestimmt. Wir brauchen kein besonderes »Schöpfungs-Fest« im liturgischen Kalender, wohl aber müßten wir die Schöpfungsdimensionen unserer großen Feste Weihnachten, Ostern und Pfingsten sowie unserer Eucharistiefeier (Brot und Wein als Lebensgaben) intensiver zum Strahlen bringen. Schöpfung und Heil sind nicht zwei disparate Dimensionen des Gotteshandelns, sondern sie sind »in unseren zentralen Feiern ... ineinandergeblendet. Keines kann mehr ohne das andere gefeiert werden.«²⁰⁰

²⁰⁰ N.Lohfink, Altes Testament und Liturgie. Unsere Schwierigkeiten und unsere Chancen: Liturgisches Jahrbuch 47,1997,12.

Die Botschaft der biblischen Schöpfungstheologie, daß Gott seine Schöpfung *nie* aufgibt, weil er sie liebt, will unseren Umgang mit der Schöpfung inspirieren und verändern:

Wenn jemand sagt: ich liebe Gott,
aber seine Schwester, die Erde, haßt,
ist er ein Lügner.

Denn wer seine Schwester nicht liebt, die er sieht,
kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht.

Wer Gott liebt,
wird auch seine Schwester, die Erde, lieben
(vgl. 1 Joh 4,20f).