

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.

Israels aus ihr herauswächst - als Segensgeschichte, die der in der Urgeschichte ausgebrochenen Fluch- und Unheilsdimension der Schöpfung entgegenwirken kann und soll. Diese Sicht, deren exegetisch-literarische Fragwürdigkeit hier nicht diskutiert werden kann, hat nicht unwesentlich dazu beigetragen, daß die Urgeschichte meist in der Perspektive »Schöpfung und Fall« gelesen und die »eigentliche« Schöpfungstheologie in den beiden Schöpfungserzählungen Gen 1-2 gesucht wurde. Vor allem die Sintfluterzählung Gen 6-9 hatte deshalb auch kaum größere schöpfungstheologische Relevanz. Zumindest in systematisch-theologischen Entwürfen spielt diese Erzählung praktisch keine Rolle.

Falls das Ende der Urgeschichte, wie hier angenommen wird, bereits in Gen 9,29 vorliegt¹⁰¹, hat dies weitreichende schöpfungstheologische Konsequenzen.

Zum *einen* markiert Gen 9,28f eine erzählerische Zäsur, die der Urgeschichte eine relative Eigenständigkeit gibt und eine Interpretation verlangt, die zunächst einmal Gen 1-9 als eine in und aus sich selbst heraus lesbare Konzeption zu begreifen versucht. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß in Gen 10-11 der Hintergrund bzw. die Bühne für die mit Gen 12,1-9 programmatisch einsetzende Geschichte JHWHs mit Abraham und Sara als den Stammeltern Israels aufgebaut wird. Die Kapitel Gen 10-11, die die geographische und sprachliche Aufteilung der Völker erzählen (wozu auch die Turmbauerzählung Gen 11,1-9 thematisch gehört), bilden in *kompositorischer Hinsicht* nicht die Fortsetzung bzw. den Abschluß der Urgeschichte, sondern den Auftakt der Erzelternerzählungen. »Die JHWHrede Gen 12,1-3 und die anschließende Darstellung von Abrahams Zug nach und durch Kanaan (Gen 12,4-9) setzen eine erzählte Welt voraus, die die Genealogie der Völker und die Turmbauerzählung entfaltet haben. Gen 10-11 stellen so den Hintergrund für einen Werdegang dar, bei dem es über die Väter zur Volk-

¹⁰¹ Vgl. den detaillierten Nachweis bei N.Baumgart, Das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9,29: BN 82,1996,27-58.

werdung Israels kommt (Gen 12 ...). Die Vätergeschichte wurzelt in einem Szenario, bei dem sich bereits die nachsintflutliche Menschheit zu ›Völkern‹, ›Sprachen‹ und ›Stämmen‹ entwickelt hat und bei dem der Weltenkreis unter dieser Menschheit in feste Wohnsitze aufgeteilt worden ist. - Eine Linie in der Entwicklung der Menschheit wird zunächst sorgsam ausgeklammert, u.z. die, die von Sem über Eber zu Abram reicht, die bei der Aufteilung der Welt keinen Anteil erhalten hatte und die auf das Volk des Pentateuch, Israel, gezielt zuläuft. Die besondere Entstehung des ›Volkes‹ Israel, mit einem von Gott erschaffenen großen ›Namen‹ und eigenem ›Land‹ im Gebiet der ›Kanaaniter‹, und die Bedeutung Israels für andere ›Völkerstämme‹ können so innerhalb des vorgestellten Szenarios aufgezeigt werden.«¹⁰² Welche Bedeutung die in Gen 1-9 entworfene Schöpfungstheologie für das Verständnis der Rolle Israels inmitten dieser Völkerwelt hat, muß dann aus der *Korrelation* der zunächst einmal *in sich selbst* gedeuteten Einheit Gen 1-9 mit der ab Gen 10-12 erzählten Geschichte Israels erschlossen werden.

Zum anderen ergibt sich von Gen 9,28f her eine dreiteilige Kompositionsstruktur Gen 1,1-2,3; 2,4-4,26; 5,1-9,29, wodurch - abweichend von der üblichen Lektüre - der dritte Teil dieser Komposition, nämlich die Sintfluterzählung, zur *theologischen Spitzenaussage* über die Welt als Schöpfung Gottes avanciert.

1.2 Die drei Teile der Urgeschichte Gen 1-9

Als wichtige Struktursignale dieser Komposition, die in der demnächst erscheinenden Münsteraner Habilitationsschrift von N.Baumgart detailliert beschrieben wird, sind folgende Beobachtungen zu nennen:

¹⁰² N.Baumgart, Das Ende (s. Anm. 101) 38.

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 bedeutsamen 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 1981, 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 gemäße 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 Gottebenbildlichkeit 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 *šælēm* 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 Friedensherrschaft 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 Beizöne, 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, Weinärten 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 ⁶1964 (= 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 Ein-
würfe 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 Para-
diesgeschichte (Gen 2) Metapher für die gottgegebene Lebens-
fülle der Ur-Zeit. Der Erzähler dehnt diese Vorstellung aus-
drücklich 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 gemein-
te 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 wer-
den. 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 herr-
schaftskritische Dimension mit. »Vegetarisch zu leben bedeutet
in der Tradition des Altertums, sich der mit dem Fleischverzehr
gesetzten Hierarchie zu enthalten ... Im Anteil am Fleisch mani-
festiert sich die Stellung eines Menschen in der gesellschaftli-
chen 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 hingeordnet, 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 Traungsbaldachin machte und ihn mit Figuren und Bildern wundervoll schmückte. Was fehlte noch? Nichts, als daß die Braut unter den Traungshimmel trat. Ebenso, was fehlt noch an der Welt? Der Schabbat.« Und der ganz große Bibelausleger des Judentums, Rabbi Schlo-mo Jizchaqi (abgekürzt: Raschi), schrieb dazu im 11.Jh.: »Was

fehlte (nach den sechs Tagen der Schöpfung) noch dem Universum? 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 Menschnähe 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 Vernichtungsflut 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 Verdoppelungen 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 *mehreren* 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 Ishtar, 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 Ishtar 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 Lapislazuliamulets
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 9,1-7¹²⁴ 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 Weltsicht 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 Weltsicht 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. Priestergrundschrift 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 Grundschrift konzipiert. Begreift man die priesterschriftliche Grundschrift 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 aufruht, 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.