

Christoph Levin
Fortschreibungen

Beihefte zur Zeitschrift für die
alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von
Otto Kaiser

Band 316



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2003

Christoph Levin

Fortschreibungen

Gesammelte Studien zum
Alten Testament



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2003

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017160-0

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© Copyright 2003 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikrover-
filmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Meinen Eltern in Dankbarkeit:
Pfarrer Rolf Levin
Elisabeth Levin geb. Rüter

Inhalt

Vorwort	7
Altes Testament und Rechtfertigung	9
Tatbericht und Wortbericht in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung	23
Gerechtigkeit Gottes in der Genesis	40
Dina: Wenn die Schrift wider sich selbst lautet	49
Der Dekalog am Sinai	60
Über den ‚Color Hieremianus‘ des Deuteronomiums	81
Das Deuteronomium und der Jahwist	96
Das System der zwölf Stämme Israels	111
Das Alter des Deboralieds	124
Das vorstaatliche Israel	142
Erkenntnis Gottes durch Elia	158
Die Instandsetzung des Tempels unter Joas ben Ahasja	169
Josia im Deuteronomistischen Geschichtswerk	198
Noch einmal: Die Anfänge des Propheten Jeremia	217
Das Kinderopfer im Jeremiabuch	227
Die Entstehung der Rechabiter	242
Amos und Jerobeam I.	256

Das Amosbuch der Anawim	265
Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter	291
Ps 136 als zeitweilige Schlußdoxologie des Psalters	314
The Poor in the Old Testament: Some Observations	322
Nachweis der Erstveröffentlichungen	339
Register	
Hebräische Wörter und Wendungen	341
Stichworte	343
Autoren	348
Bibelstellen	354

Vorwort

Es war Walther Zimmerli, der den Schlüsselbegriff der *Fortschreibung* in die literar-kritische Arbeit am Alten Testament eingeführt hat (Ezechiel [BK XIII] 1969, 106*). Zimmerli setzte das Wort noch in Anführungszeichen und sprach von einem „eigentümlichen Vorgang“. Dieser Vorbehalt konnte bald entfallen. Heute ist erwiesen, wie angemessen der Begriff seinem Gegenstand ist. Eigentümlich bleibt der beschriebene Sachverhalt gleichwohl: in dem Sinne, daß mit dem Vorgang der Fortschreibung die Eigenart des Alten Testaments besonders treffend erfaßt ist, womöglich besser als mit der Suche nach Quellen und Redaktionen oder dem Interesse an Buch- und Endgestalten – so gut er mit all dem vereinbar ist. Das Alte Testament ist sowohl als literarische Gattung als auch in der Entfaltung seiner Theologie zum überwiegenden Teil die Fortschreibung seiner selbst. Das ist keine neue Einsicht. Durch die analytische Literaturwissenschaft werden die rabbinischen Auslegungsregeln, wie sie in den Middoth Hillels erfaßt sind, ebenso als gegenstandsgerecht erwiesen wie die befreiende reformatorische Erkenntnis, daß die Heilige Schrift sich selbst auslegt.

Die einundzwanzig exegetischen Aufsätze, die in dieser Sammlung vereint sind, befassen sich jeder auf seine Weise mit solchen Fortschreibungen innerhalb des Alten Testaments. Aber nicht nur das: Sie wollen selbst Fortschreibungen sein, die im Rückgriff auf den überlieferten Text dazu beitragen, die Bedeutung des Alten Testaments für unsere Gegenwart zu entfalten. Fortschreibungen sind sie auch im Rückblick auf zwei Jahrhunderte überlieferungskritischer Bibelwissenschaft, in die sie sich einreihen. Fortschreibungen sind sie darin, daß sie die Ergebnisse weiterführen, die ich in meinen größeren Büchern dargelegt habe, voran das Bild der Literatur- und Theologiegeschichte, das in der Dissertation über die Verheißung des neuen Bundes entworfen ist. Schließlich schreiben die Aufsätze sich untereinander fort. Der Leser wird „Fortschreibungsketten“ entdecken, die aus der Arbeit an den Büchern Genesis, Deuteronomium, Könige, Jeremia, Amos und den Psalmen erwachsen sind. Immer wieder auch stieß ich in unterschiedlichen Texten auf dieselben Themen und Motive. Ich nenne vorab nur den Begriff des Wortes Jahwes, das Problem der Gerechtigkeit Gottes und die Geschichte der Frömmigkeit in spätalttestamentlicher Zeit einschließlich ihrer sozialen Voraussetzungen. Solche Zusammenhänge sichtbar und damit die vorgeführten Beweisketten womöglich evidentere zu machen, sind der wichtigste Grund, der mich bewegen hat, die Aufsätze gesammelt noch einmal abzudrucken.

Ohne das Recht der literar-ästhetischen Arbeitsweise zu bestreiten, die gegenwärtig vor allem in der angelsächsischen Forschung ihre Blüte erlebt, bleibe ich bei der Auffassung, daß das Alte Testament literar-historisch gelesen werden will, wenn seine religionsgeschichtliche und seine theologisch-kerygmatische Bedeutung erfaßt werden sollen. Daß die historische Zugangsweise zuletzt etwas in Mißkredit geraten ist, beruht auf falschen Erwartungen: Nicht die Vielfalt der Entwürfe ist es, die die Wissenschaft diskreditiert, in der es keine unbefragten

Sachverhalte geben darf, sondern das Festhalten an vermeintlich lehrbuchreifen Gewißheiten. Gerade um des Glaubens willen darf man im Umgang mit der Heiligen Schrift historische Wissenschaft und Glaubensgewißheit nicht verwechseln.

Der Leser wird nicht übersehen, daß ich dennoch überzeugt bin, daß es Evidenzen gibt. Voraussetzung ist eine gegenstandsgerechte Methode. Ohne (in der Regel schriftliche!) Quellen gibt es keine Geschichte. Arbeit an der Geschichte und Religionsgeschichte Israels ist zuallererst Textarbeit. Es ist unter dem Zugriff der literar-historischen Kritik, daß das Alte Testament sich als Geschichtsquelle ersten Ranges erweist, die unser Zutrauen verdient. Die Analyse ist nicht ins Belieben gestellt, so daß man sie so oder anders betreiben könnte. Ihre Ergebnisse sollten die Grundlage der religionshistorischen Synthesen bilden, auch wo sie dem biblischen Geschichtsbild und der bisherigen Wissenschaftstradition widersprechen. Oder sie gehören nach den Regeln der Kunst widerlegt!

Beim Wiederabdruck blieben die Aufsätze, wie es üblich ist, unverändert; nur daß sie drucktechnisch vereinheitlicht wurden. Allerdings habe ich mir die Freiheit genommen, hie und da in den Wortlaut einzugreifen, um die Lesbarkeit zu verbessern. Das betraf naturgemäß die älteren Aufsätze am stärksten. In dem Aufsatz über die Anfänge Jeremias wurden zwei längere Anmerkungen gestrichen. Wo es sinnvoll schien und möglich war, sind die bezogenen Texte angeführt, um den Nachvollzug zu erleichtern.

Otto Kaiser war sofort bereit, das Buch unter die Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft aufzunehmen. Rudolf Smend beriet mich für den Umfang der Sammlung, Ulrich Nolte für die Anordnung. Den Titel verdanke ich Erik Aurelius. An der Bearbeitung der Vorlagen haben Michaela Fridrich, Okka Kaufmann, Tanja Schultheiß, Christian Wetz und Martina Wolter mitgewirkt. Albrecht Döhnert, Klaus Otterburg und Claus-Jürgen Thornton haben seitens des Verlages die Drucklegung betreut. Ihnen allen danke ich von Herzen.

München, am 11. Oktober 2002

Christoph Levin

Altes Testament und Rechtfertigung¹

I

In der deutschen Fassung der Apologie der Confessio Augustana vom September 1531 ist im Artikel IV „De Iustificacione“ der Definition, die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben sei der „praecipuus locus doctrinae christianaee“, hinzugefügt, sie sei jener Artikel „wilcher auch zu klarem, richtigem verstande, der gantzen heiligen schriffte furnemlich dienet, vnd zu dem vnaussprechlichen schatz, vnd dem rechten erkenntnis Christi, allein den weg weiset, auch jnn die gantzen Bibel allein die thür auffthut“.² Mit diesem zweimaligen „allein“ wird der „höchste, furnemste Artikel der gantzen Christlichen lere“, über den damals wie heute „solcher zanck“ gewesen ist, in besonderer Weise bezogen auf das Verstehen der Heiligen Schrift: als exklusives hermeneutisches Prinzip, das seinerseits das Schriftprinzip dominiert. Die Rechtfertigung des Gottlosen durch den Glauben an Jesus Christus bildet nach diesem Grundsatz das Vorverständnis, unter welchem die biblische Exegese zu geschehen hat. Das gilt auch für die Exegese des Alten Testaments. Es bestimmt bis auf diesen Tag ihre Arbeit und ihr Selbstverständnis, sofern dieser Zweig der semitischen Philologie und der altorientalischen Religionsgeschichte in mitten einer Evangelisch-Theologischen Fakultät ein genuiner Part christlicher Theologie ist.

Rechtfertigung des Gottlosen, das bedeutet im Wesen nichts anderes als die durch den Tod Jesu Christi eingelöste Verheißung „Gott ist Liebe“ in ihrer Auswirkung auf die Welt und den Menschen: die nunmehr bedingungslose Zuwendung Gottes. Diese Zuwendung Gottes ist, so wahr sie bedingungslos ist, notwendig universal. Mit Recht wird darum die Rechtfertigung als „das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens“ bezeichnet.³ Sie gilt, wenn sie gilt, „von Ewigkeit zu Ewigkeit“, seit dem unvordenklichen Anbeginn der Welt bis in jede in Gott noch beschlossene Zukunft, ohne jedes Ansehen der Person, ohne irgendeine Prädisposition und ohne einklagbare Folgen, ohne Bindung an irgendeine Form institutioneller Vermittlung. Sie ist eben darin bedingungslos, daß sie der Wirklichkeit nichts hinzufügt, sondern im Glauben erkennen lehrt, daß und wie Gott in der gegebenen Wirklichkeit von jeher am Menschen handelt. So ist sie das Erkenntnisprinzip schlechthin zur Deutung der menschlichen Existenz coram Deo.

Die Anwendung der Rechtfertigungslehre auf die Exegese der Schrift ist darum kein beliebiger Zusatz zu dem lateinischen Wortlaut der Apologie.⁴ Vielmehr

-
- 1 Antrittsvorlesung an der Ludwig-Maximilians-Universität München am 14. Juli 1998.
 - 2 Vgl. CR 28, 57, 31-42 mit CR 27, 429, 24-29. Ebenso BSLK 159.
 - 3 So der Titel des Arbeitsbuchs von W. HARLE und E. HERMS, Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens (UTB 1016) 1979.
 - 4 Zur verwickelten Textgeschichte der ApolCA vgl. CH. PETERS, Apologia Confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530-1584) (CThM B 15) 1997. Danach geht die Erweiterung als Paraphrase des lateinischen „Quartextes“ vom April /Mai 1531 auf Melanchthon selbst zurück (aaO 211).

ist die Rechtfertigung des Gottlosen das Kriterium, an dem insbesondere die gegebenen Vorstellungen von Gott zu messen sind, das heißt die religiöse Überlieferung. Im Falle des Christentums betrifft das die Überlieferung der Bibel.

Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen als Leseschlüssel ist allerdings für den Exegeten des Alten Testaments nicht nur eine Lösung, sondern schafft auch Probleme. Sie kann schon deshalb kein fragloses Kriterium sein, weil das Alte Testament keine genuin christliche Überlieferung ist. Es ist als die Heilige Schrift des Antiken Judentums entstanden. Damit folgt es von der Wurzel her anderen Vorgaben als der christlichen Theologie. Der Respekt vor der jüdischen Herkunft des Alten Testaments ist ein Erfordernis historischer Wahrhaftigkeit. Keine Exegetenkunst der Welt kann ändern, daß das Alte Testament seinem Wortsinn nach von Jesus Christus schweigt und damit auch von der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus schweigt. Die Anwendung der reformatorischen Rechtfertigungslehre trägt ein Vorverständnis an das Alte Testament heran.

Daß dieses Vorverständnis angemessen ist, ist nicht sogleich ausgemacht. Daß es sich mit den Mitteln historischer Exegese als berechtigt erweisen läßt, darf man allenfalls in Teilen erwarten. Vollends das reformatorische „allein“ überschreitet die Möglichkeiten, die der überlieferte Wortlaut an die Hand gibt. Klaus Koch hat feststellen können, „daß im Alten Testament nur der Gemeinschaftstreue, nie der Gottlose ... gerechtfertigt wird.“⁵ Katholische Exegeten finden für ein Verständnis, das die Rechtfertigung an eine institutionelle Heilsvermittlung bindet und den Rechtfertigungsglauben als *fides caritate formata* mit der Antwort des Gehorsams eng verknüpft, in alttestamentlichen Aussagen über Bund und Tora den besten Schriftgrund.⁶

Andererseits: Wenn die Lehre von der Rechtfertigung nach reformatorischer Auffassung das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens schlechthin bestimmt, schließt das auch das Verständnis jener Wirklichkeit ein, die in der Gestalt des Alten Testaments überliefert ist. Könnte die Rechtfertigungslehre ihre Wahrheit nicht auch gegenüber dem Alten Testament und insbesondere gegenüber seinem Gottesbild erweisen, so geriete ihre universale Gültigkeit an Grenzen. Damit wäre sie in toto als unmöglich erwiesen.

Es liegt im Wesen des Glaubens an die Rechtfertigung des Gottlosen, daß er gerade nicht voraussetzt, daß ein religionsgeschichtliches Dokument wie das Alte Testament, an sich selbst betrachtet, die Rechtfertigung des Gottlosen verkündet;

5 K. KOCH, Art. Rechtfertigung. I. Im AT (EKL III, 1959, 471-472) 472. Vgl. H. SPIECKER-MANN, Art. Rechtfertigung. I. Altes Testament (TRE 27, 1997, 282-286) 283f.: „Bei Gen 15,6 liegt der Gedanke der Rechtfertigung ebensowenig nahe wie bei bestimmten Texten des Deuteronomiums ... oder der Prophetie“.

6 Vgl. H. GROSS, „Rechtfertigung“ nach dem Alten Testament (in: Kontinuität und Einheit. FS F. Mußner, 1981, 17-29); G. BRAULIK, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora (1982; in: DERS., Studien zur Theologie des Deuteronomiums [SBAB 2] 1988, 123-160); DERS., Die Entstehung der Rechtfertigungslehre in den Bearbeitungsschichten des Buches Deuteronomium. Ein Beitrag zur Klärung der Voraussetzungen paulinischer Theologie (1989; in: DERS., Studien zum Buch Deuteronomium [SBAB 24] 1997, 11-27); J. KRAŠOVEC, Der Ruf nach Gerechtigkeit in Gen 18,16-33 (in: M. GÖRG [Hg.], Die Väter Israels, 1989, 169-182).

und sei es dergestalt, daß es – etwa mit der Gerichtsbotschaft der Propheten oder mit der Anthropologie der Urgeschichte – der Rechtfertigungsbotschaft via negativa das Feld bereitete, indem es die Rechtfertigungs*bedürftigkeit* des Menschen aufwies – ein beliebtes, nichtsdestoweniger theologisch dubioses exegetisches Spiel. Vielmehr kann es nur so sein, daß mit der Rechtfertigung des Gottlosen auch das Alte Testament selbst gerechtfertigt wird und so gerechtfertigt seinerseits als Gottes rechtfertigendes Wort gehört werden kann. Das deckt sich mit unser aller Leseerfahrung: Das Alte Testament ist als Heilszusage in keiner Weise defizitär. Gerhard v. Rad: „Es ist einfach eine Tatsache, daß sich der christliche Glaube auch in Alttestamentlichem aussprechen, ja sich erklären kann.“⁷

Odo Marquard hat scherzhaft festgestellt: „Hermeneutik ist die Kunst, aus einem Text herauszukriegen, was nicht drinsteht: wozu – wenn man doch den Text hat – brauchte man sie sonst?“⁸ Tatsächlich ist das christliche Verständnis des Alten Testaments angewiesen auf eine solche Hermeneutik. Die reformatorische Rechtfertigungslehre ist sein hermeneutischer Schlüssel. Dabei sollte sich erweisen, daß das, „was nicht drinsteht“, gleichwohl jenes, was drinsteht, nicht verfälscht, ihm auch nichts unterschiebt, sondern daß es einzig dazu dient, die längst vorhandene Wahrheit ans Licht zu bringen.⁹ Das Alte Testament ist wie ein Resonanzkörper, der, wenn man außerhalb seiner die richtige Saite anreißt, an sich selbst zu schwingen und zu klingen beginnt. Als solcher ist es für den christlichen Glauben unerlässlich. Nur durch die Resonanz des Alten Testaments erhält die Melodie des Evangeliums jenen Klang, der unsere Herzen und am Ende die ganze Welt zu erwecken vermag.

Es ist diese Resonanz des Alten Testaments, die Paulus veranlaßt hat, das Evangelium von der Rechtfertigung aus dem Glauben an Jesus Christus unter ständigem Rückbezug auf das Alte Testament zu entfalten. Für ihn ist die δικαιοσύνη θεοῦ, wie er sie in der Begegnung mit dem auferstandenen Christus als die Wirklichkeit schlechthin bestimmend verstanden hat, offenbart „durch das Gesetz und die Propheten“ (Röm 3,21). Das heißt: Sie ist für ihn identisch mit der überlieferten Botschaft des Alten Testaments.

Man kann auf vielerlei Weise zeigen, wie die neutestamentliche Rechtfertigungsbotschaft in der Botschaft des Alten Testaments bereits aufklingt. Das ist schon oft unternommen worden.¹⁰ Dabei herrscht Einigkeit, daß die Sache nicht an der Übereinstimmung der Begrifflichkeit hängt. Ich will es gleichwohl für diesmal mit dem für Paulus zentralen Begriff der δικαιοσύνη versuchen. Ich gliedere in zwei Abschnitte: palästinische Religion einerseits, jüdischer Glaube andererseits, oder – auf der begrifflichen Ebene – natürliche versus alttestamentliche Theologie.

7 G. v. RAD, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, ⁸1984, 410.

8 O. MARQUARD, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist (PhJ 88, 1981, 1-19) 1.

9 Wenn es sich anders verhielte, wäre die historische Exegese in einer Theologischen Fakultät am falschen Ort.

10 Eine Übersicht bei H. GRAF REVENTLOW, Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments (BEvTh 58) 1971; sowie bei SPIECKERMANN, Art. Rechtfertigung.

II

Paulus greift mit *δικαιοσύνη* einen Begriff auf, der auch im Alten Testament eine umfassende Kategorie zum Verständnis der Welt ist, und zwar eine Heilskategorie: die *דִּקְדָּקָה*. Die übliche Übersetzung „Gerechtigkeit“ bringt den Sinn nur teilweise zur Geltung. Deutlich wird er, wenn der Begriff *מִשְׁפָּט* hinzutritt, mit dem *דִּקְדָּקָה* häufig als Paar erscheint. *מִשְׁפָּט*, Derivat der Wurzel *שפט* „richten“, bezeichnet Vollzug und Ergebnis des Richtens: den Rechtsentscheid sowie das aus der Summe der Rechtsentscheide hervorgegangene, fallbezogene Recht. *דִּקְדָּקָה*, bezogen auf *מִשְׁפָּט*, ist jene Haltung, die sich bei Entscheidungen an das überlieferte Recht gebunden hält. Es bedeutet soviel wie Berechenbarkeit, Ordnungsgemäßheit, aktive Ordnungsliebe. Der Doppelbegriff „Recht und Gerechtigkeit“ bezeichnet die verlässliche Rechtsordnung und darauf aufbauend die verlässliche Lebensordnung. Die frühen Belege beziehen sich auf die Regierungstätigkeit des Königs, von dem man rühmt, daß er *מִשְׁפָּט וְדִקְדָּקָה* übt, oder beklagt, daß er es nicht tut. Gerechtigkeit ist unter diesem Aspekt nicht zuerst eine Anforderung, die jedermann zu erbringen hat. Sie ist die durch die Macht des Königs gewährte Rechts- und Lebensordnung, auf die jedermann angewiesen ist, um ein sicheres und planbares Leben zu führen. Der Begriff gehört im wörtlichen Sinne in den Bereich der Kosmo-Logie.

In der Rückbindung dieser Ordnung an den König spiegelt sich geschichtliche Erfahrung. Israel und Juda sind wie die anderen eisenzeitlichen Flächenstaaten Palästina-Syriens ein Erzeugnis des Königtums.¹¹ Als gegen Ende der Spätbronzezeit der Arm Ägyptens erlahmte, der die Stadtstaaten Palästinas im Machtgleichgewicht hielt, gewann ein Rittertum die Oberhand, das mit Truppen von Berufskriegern größere territoriale Einheiten unter seine Botmäßigkeit brachte. Entweder unterwarfen sich die Städte dem Schutz dieser Krieger, oder sie wurden erobert. Die Entwicklung, deren Anfänge wir dank des Amarna-Archivs schon im 14. Jahrhundert beobachten können,¹² kulminierte um 1000 unter Saul und David und brachte Gemeinwesen hervor, deren Grundmuster durch vier Jahrhunderte bis zur Eroberung durch Assyrer und Neubabylonier wesentlich dasselbe geblieben ist. An moderne Auffassungen von Volk und Staat ist nicht entfernt zu denken.¹³ Die Rolle des Königs war die einer überörtlichen Schutzmacht, die nach außen in Auseinandersetzung mit den Nachbarkönigtümern das Territorium sicherte, nach innen durch die Wahrnehmung des Obergerichts für Befriedung sorgte. Die richterliche Funktion stand dermaßen im Vordergrund, daß hebräisch *שפט* „richten“ soviel wie „regieren“ bedeuten kann.¹⁴ Das Vorherrschen forensischer

11 Soweit die biblische Geschichtsdarstellung ein anderes Bild vermittelt, beruht das auf der Rückprojektion der Lebensbedingungen des nachexilischen Judentums.

12 J.A. KNUDZON, *Die El-Amarna-Tafeln*, 2 Bde., 1915. Übersetzungen kennzeichnender Briefe finden sich in allen Quellensammlungen zur Geschichte Israels.

13 Vgl. R. SMEND, *Der Ort des Staates im Alten Testament* (1983; in: DERS., *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze*, 2002, 174-187).

14 Vgl. H. NIEHR, *Herrschen und Richten. Die Wurzel *špt* im Alten Orient und im Alten Testament* (FzB 54) 1986; DERS., *Art. *שפט* šapat*, ThWAT VIII, 1995, 408-428.

Begriffe, wenn es sich in Wahrheit um die Herstellung und Bewahrung heilvoller Lebensbedingungen handelt – es ist bis in die gegenwärtige Theologie spürbar –, findet hier eine Erklärung.

Selbstverständlich bedurfte eine solche Herrschaft zu ihrer Stützung der Religion. Und ebenso selbstverständlich spiegelten die religiösen Vorstellungen die welthaften Erfahrungen wider. Die Königsherrschaft Gottes wurde zum Ordnungsrahmen, der die Auffassung von der Welt als ganzer zu einem beträchtlichen Teil bestimmte.¹⁵ Man kann die Bedeutung des Königtums für das alttestamentliche Gottesbild nicht leicht überschätzen. Es beherrscht die religiösen Vorstellungen von der Schöpfung bis zur Eschatologie, von der Ordnung der Natur bis zur Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. Es prägt bis in die Einzelheiten auch die Gottesbegegnung im Kult.¹⁶

Die von Gott und König geschaffene Lebensordnung wurde nicht als feste Größe erlebt. Gerechtigkeit war keine vorgegebene Weltordnung, sondern blieb in ständiger Gefährdung, angewiesen auf den immer neuen Sieg der ordnungschaffenden Macht über das Chaos.¹⁷ Das ist im politischen Bereich offenkundig. Die Art der eisenzeitlichen Königtümer ließ selten auf Dauer stabile Herrschaftsverhältnisse entstehen. Aus der Truppe, die die Machtbasis bildete, traten Rivalen für den regierenden König hervor. Die Auseinandersetzungen zwischen Saul und David sowie unter Davids Söhnen, von denen das Alte Testament eindrucksvoll erzählt, auch die mehrfachen Dynastiewechsel des Nordreichs vermitteln einen authentischen Eindruck.

Wie die politische erfuhren die Bewohner Palästinas auch die natürliche Weltordnung als instabil. Das prägte ihr Lebensgefühl. Neben der Gefährdung, die für das Leben in der vormodernen Welt allgemein galt, gab es dafür besondere Gründe: die Erdbebenhäufigkeit in dieser tektonischen Bruchzone und den krassen Wechsel der Jahreszeiten in Abhängigkeit von der klimatischen Westdrift. Schöpfung war für diese Erfahrung nicht zu trennen von steter Erhaltung. Die Erde war eine dünne, wackelige Haut, ausgespannt zwischen den Horizontbergen wie ein Beduinenzelt. Darunter lag Wasser, das chaotische Urmeer. Die Ordnung der Welt beruhte darauf, daß der Gott wie in einem politischen Rivalenkampf das Chaos in Schach hielt. „Jahwe gehört die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis

15 Vgl. H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago und London 1969; W.H. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes* (BZAW 80) 21966; J. JEREMIAS, *Königtum Gottes in den Psalmen* (FRLANT 141) 1987.

16 Die viel bemühte Königskritik ist, aufs Ganze des Alten Testaments gesehen, nur eine Randerscheinung. Sie erklärt sich zur Hauptsache als einer der Versuche, in nachexilischer Zeit den Verlust des Königtums zu kompensieren. Vgl. T. VEIJOLA, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie* (AASF 198) 1977.

17 So mit und gegen H.H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (BHT 40) 1968. Vgl. die Korrektur, die J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, 1990, 34, an Schmidts Darstellung angebracht hat: „Wir halten ... an der Formel ‚Gerechtigkeit und Weltordnung‘ fest und kehren lediglich die logische Beziehung der beiden Begriffe um: statt ‚Gerechtigkeit als Weltordnung‘ heißt es: ‚Weltordnung als Gerechtigkeit‘.“

und die darauf wohnen. Denn er ist es, der sie über den Meeren gegründet und über den Strömen fest hingestellt hat“ (Ps 24,1-2). In dieser Schöpfung und Erhaltung bewährt sich Jahwes הַגְּבוּרָה : „Deine Gerechtigkeit ist wie die Gottesberge“ (Ps 36,7), das heißt wie die Berge, die den Kosmos über dem Abgrund halten.

Alljährlich erwies sich die Gefährdetheit der Lebenswelt zur sommerlichen Trockenzeit, wenn der Regen über Monate ausblieb und das Land dem Tode anheimfiel. Für den Mythos bedeutete das: Der Tod besiegte den Wettergott, der von der Erde verschwand. Mit dem einsetzenden Winterregen trat der Wettergott von neuem die Herrschaft an. Er nahte im Gewitter von Westen, wobei er in dramatischem Kampf über den chaotischen, lebensfeindlichen Meeressgott den Sieg davontrug. Der ugaritische Baal-Mythos, der davon erzählt,¹⁸ bildet trotz der zeitlichen und örtlichen Entfernung wegen der Übereinstimmung der Lebensverhältnisse eine zutreffende Analogie: „Jahwe ist König geworden! Es jauchze die Erde. Die vielen Inseln sollen sich freuen. Wolken und Dunkel sind um ihn. *Gerechtigkeit und Recht* stützen seinen Thron. Feuer geht vor ihm her und verbrennt ringsum seine Feinde. Seine Blitze erleuchten den Erdkreis. Die Erde sieht es und bebt. Die Berge zerschmelzen wie Wachs vor dem Herrn der ganzen Erde. Die Himmel verkünden seine *Gerechtigkeit*. Alle Götter neigen sich vor ihm“ (Ps 97,1-6a. 7b).¹⁹ Es ist wahrscheinlich, daß die Thronbesteigung Jahwes zum herbstlichen Jahresbeginn im Kult begangen wurde – eine Demonstration für den machtvollen Sieg der Gerechtigkeit Gottes über Chaos und Tod.²⁰ „Jauchzt, ihre Söhne Zions, und freut euch über Jahwe, euren Gott, denn er gibt euch den Frühregen zur *Gerechtigkeit*“ (Joël 2,23).

Gerechtigkeit in dieser Dimension ist menschlichem Handeln entzogen, so sehr auch der Mensch auf sie angewiesen ist. Sie entsteht aus einem Machtkampf zwischen Tod und Leben, der den Verfügungsbereich des Menschen von vornherein übersteigt. Das schließt nicht aus, daß der Mensch im Rahmen seiner Möglichkeiten für die Ordnung der Welt Verantwortung trägt: „Du läßt ihm wenig fehlen an einem Gott, mit Ehre und Hoheit krönst du ihn. Du läßt ihn herrschen über die Werke deiner Hände, alles hast du ihm zu Füßen gelegt“ (Ps 8,7). Insoweit sind Recht und Gerechtigkeit ein Anspruch an jedermann. Nur wenn die Weltordnung auch im Kleinen gilt, ist gedeihliches Leben möglich. Diese Verantwortung kann der Mensch zu seinem Schaden und zum Schaden der Gemeinschaft verfehlen. Die im Großen gewirkte Ordnung aber wird damit nicht in Frage gestellt, und die Huld des göttlichen Lehnsherrn bleibt offener Ausweg: „Barmherzig und gnädig ist Jahwe, langmütig und groß an Huld; der dir alle deine Schuld vergibt und dich bekränzt mit Huld und Erbarmen“ (Ps 103,8.3a.4b).²¹

18 Neueste Übersetzung von M. DIETRICH / O. LORETZ, TUAT III/6, 1997, 1091-1198.

19 Die Frühdatierung des Kerns von Ps 97 habe ich in: Das Gebetbuch der Gerechten (unten 291-313) 299f. knapp begründet.

20 Grundlegend nach wie vor S. MOWINCKEL, Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie (SVSK.HF 1921,6) Kristiania 1922.

21 Vgl. H. SPIECKERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“ (1990; in: Ders., Gottes Liebe zu Israel [FAT 33] 2001, 1-18). Ps 103,4 zeigt, daß die Vergebung (סָלַח) in der Rehabilitierung eines Vasallen durch den König ihr anschauliches Vorbild hat.

III

Diese vereinfachte Skizze ist nunmehr zu ergänzen um die dramatische Problemgestalt, die die *δικαιοσύνη* θεοῦ im Alten Testament schließlich erlangt hat und die auch Paulus voraussetzt. Unter dem Ansturm der Neubabylonier zerbrach die politisch-religiöse Ordnung, die durch den Zusammenhang von Davidthron und Jahwealtar bestimmt war. Mit der Daviddynastie verlor die Jahwereligion ihren natürlichen Träger. Die Krise ließ sich nur durch tiefgreifenden Wandel überwinden, der sich als endgültig erwies, als am Ende der sogenannten Exilszeit nicht das jüdische Königtum sich neu etablierte, sondern Palästina an die Perser fiel.

Erst jetzt entstand die im engeren Sinne alttestamentliche Gottesanschauung. Sie war vorbereitet durch zweierlei: durch die Entwicklung der alleinigen Verehrung Jahwes und durch die Gerichtsbotschaft der Propheten des 8. bis 6. Jahrhunderts. Die Einzigkeit des Dynastiegottes, wie sie in ähnlicher Weise auch bei Israels und Judas Nachbarn anzutreffen ist, dürfte seit der Omridenzeit im 9. Jahrhundert mehr oder minder deutlich vorausgesetzt sein.²² Im 7. Jahrhundert gewann sie in Juda programmatische Gestalt. Hinter dem bekannten Glaubenssatz: „Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe als ein einziger“ (Dtn 6,4),²³ steht möglicherweise der Anspruch Judas auf die Erbfolge des untergegangenen Israel, indem man die Identität des Jahwe von Samaria mit dem Jahwe von Jerusalem behauptete. Die theologischen Folgen sind noch nicht sogleich in Erscheinung getreten.²⁴ Ähnlich erwies auch die Botschaft der Propheten erst nach der Katastrophe ihre theologische Kraft. Dann aber war sie das Mittel, das die Erfahrung des Untergangs gültig zu deuten vermochte: Nicht der Gott hatte versagt, sondern im Gegenteil hatte er sich als Herr der Geschichte erwiesen, indem er selber gegen die Treulosigkeit seines Volkes eingeschritten war. Die *δικαιοσύνη* θεοῦ als Lebensordnung war nicht verlorengegangen. Jahwe hatte sie gegen die Judäer ins Feld geführt.²⁵

Das Problem der Gerechtigkeit Gottes gewann seine Schärfe, weil die Erfahrung der geschichtlichen Katastrophe mit der Konzentration des Göttlichen auf den einen Gott einherging. Die Radikalität, mit der die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes sich für das nachexilische Judentum stellte, war der Preis, der für den Glauben an den einzigen Gott zu zahlen war. Die spätalttestamentliche Theologie kann man *cum grano salis* als eine Rechtfertigungslehre verstehen; mit dem Unterschied, daß im Neuen Testament die Rechtfertigung des *Menschen* im Vordergrund steht, im Alten Testament die Rechtfertigung *Gottes*.

22 Wichtiges Indiz sind die Namen der Könige von Israel und Juda, die zuvor nie, seither in der Regel mit Jahwe gebildet werden.

23 Dazu T. VEIJOLA, Das Bekenntnis Israels. Beobachtungen zu Geschichte und Aussage von Dtn 6,4-9 (1992; in: DERS., Moses Erben [BWANT 149] 2000, 76-93).

24 Als Beispiel für die in der gegenwärtigen Forschung geführte Debatte vgl. W. DIETRICH /M.A. KLOPFENSTEIN (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139) 1994.

25 Vgl. L. PERLITT, Anklage und Freispruch Gottes. Theologische Motive in der Zeit des Exils (1972; in: DERS., Deuteronomium-Studien [FAT 8] 1994, 20-31).

Das Beispiel, an dem man die Auswirkung am deutlichsten sieht, ist die Mythe von der Sintflut. In Gestalt des akkadischen Gilgamesch-Epos können wir das polytheistische Gegenstück vergleichen, wie es so nahe bei keinem anderen alttestamentlichen Text möglich ist. Eine sumerische Fassung und der altbabylonische Atramchasis-Mythos kommen hinzu.²⁶

Das Motiv der Flut ist die Angst vor der Vernichtung des Seienden. Diese Urangst gibt es, seit es Menschen gibt. In der Dramatik der Flutmythe wird sie beispielhaft überwunden. Die mesopotamischen Fassungen setzen ein mit einem Götterrat, wie man ihn aus den homerischen Epen kennt. In dem Prolog im Himmel inszeniert sich die Vorstellung, daß das Weltgeschehen von den Göttern bestimmt wird. „Eine Sintflut zu machen, kam den Göttern in den Sinn“ (Gilg. XI 14). Der Beschluß fällt einstimmig. Das kann bei einer so umfassenden Katastrophe nicht anders sein. Im Atramchasis-Mythos meldet aber der menschenfreundliche Gott Ea/Enki Widerspruch an: „Warum wollt ihr mich zum Eid veranlassen? Soll ich meine Hand erheben gegen meine Menschen? ... Soll ich denn die Sintflut zeugen? Dies zu bewirken, liegt bei Enlil! ... Die Haltepflocke reiße Erakal heraus; Ninurta gehe hin, überschwemme das Land!“ (Atr. VII 42-52). Ea/Enki sinnt auf Abhilfe, den Untergang abzuwenden. Er greift zur List. Zwar hält er den Schwur, den Beschluß der Götter nicht zu verraten; doch sagt er das Geheimnis gegen die Wand einer Schilfhütte, hinter der der Flutheld im Schlafgemach weilt: „Rohrhütte, Rohrhütte, Wand, Wand! Rohrhütte, höre, Wand, erinne dich! Mann von Schuruppak, Sohn von Ubar-Tutu, reiße ab das Haus, baue ein Schiff! Gib auf den Reichtum, suche das Leben, den Besitz verachte, erhalte das Leben lebendig!“ (Gilg. XI 21-26). Das Geschehen aus Vernichtung und Bewahrung gilt als der Konflikt widerstreitender Kräfte, die sich in verschiedenen Göttern personalisieren: dem Sturmgott Enlil vor allem, der die Flut betreibt, und dem Süßwassergott Ea/Enki, der seinen Liebling zu retten weiß.

Auch in der biblischen Fassung kehrt der Prolog im Himmel wieder. Doch Beratung und Beschluß geschehen nicht mehr im Rat der Götter. Der Dialog ist zum Monolog im Herzen des Einen geworden. Jahwe allein beschließt die kommende Katastrophe: „Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vom Erdboden vertilgen“ (Gen 6,7a). Derselbe Gott bewirkt aber auch, daß der Flutheld der Katastrophe entkommt. Geradeheraus, ohne daß es der List mit der Rohrwand bedarf, verrät er seinem Schützling die Gefahr: „Und Jahwe sprach zu Noah: Geh in die Arche, du und dein ganzes Haus. Denn noch sieben Tage, und ich will regnen lassen auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte und will alle Wesen, die ich gemacht habe, vom Erdboden vertilgen“ (Gen 7,1a.4).

In dieser Fassung sind die Widersprüche unserer Existenz nicht auf eine Mehrzahl von Göttern projiziert, sondern bündeln sich in dem einen Gott, der die Grundursache und zugleich der Grundwiderspruch alles Seienden ist, der Urgrund, der alles trägt, und die Urangst, die alles verschlingt. So entsteht eine Theologie, die das Göttliche wirklich als Göttliches, als dem Menschen Entzogenes denkt – und zugleich entstehen jene Aporien, die der unerschöpfliche Gegen-

26 W.G. LAMBERT /A.R. MILLARD, *Atra-Hasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969. Die folgenden Zitate nach TUAT III/4, 1994, 636 und 729.

stand einer jeden ernsthaften Theologie sind. Wie kann es sein, daß der vernichtende und der rettende Gott ein und derselbe ist? Die Frage ist unsere eigene, das Denken des Glaubens entkommt ihr nicht. In der Spätzeit des Alten Testaments hat man stetig versucht, das wechselvolle Geschick des Gottesvolkes unter der Prämisse der Gerechtigkeit Gottes begreiflich zu machen. Das literarische Wachstum des Geschichtswerks, das von der Schöpfung bis zum babylonischen Exil reicht, erklärt sich zu einem beträchtlichen Teil aus diesem Bemühen.

Bleiben wir bei der Fluterzählung. Die älteste Lösung des Problems, die sich findet, ist auf den ersten Blick dem Neuen Testament am ähnlichsten: „Noah fand Gnade in den Augen Jahwes“ (Gen 6,8). Die Feststellung ist ohne jede Einschränkung zu lesen. Kein Wort von einer Bedingung, die Noah erfüllt hätte, oder von einer Eigenschaft, die seine Erwählung begründete. Am Werk ist die reine, voraussetzungslose göttliche Liebe. Aber: Sie gilt nur dem einen. Jahwe rettet wie der mesopotamische Ea/Enki seinen Günstling, während er wie Enlil die ganze übrige Menschheit im hereinbrechenden Chaos versinken läßt. Der Weltengott ist Partei.

Der Anlaß dieser Gottesvorstellung wird sichtbar, wenn man die Erzählungen der jahwistischen Pentateuchquelle im Zusammenhang liest. Es ist die Lage dessen, den ein widriges Geschick aus seiner Heimat verschlagen hat, so daß er unter einer übermächtigen und im Zweifel feindlichen Mehrheit leben muß. Der Mob rottet sich vor seinem Hause zusammen und bedroht ihn als Fremden. So geschah es dem Lot. Die Rechtsunsicherheit im Ausland gefährdet sein Leben. So geschah es dem Isaak. Durch mutwillige Beschuldigung gerät er ins Gefängnis. So geschah es dem Josef. Seine Arbeitskraft wird auf brutale Weise ausgebeutet, bis hin zur planmäßigen Dezimierung durch Arbeit. So geschah es den Israeliten in Ägypten. Was sich in den bekannten Erzählungen der Bücher Genesis und Exodus spiegelt, ist die notvolle Situation des Exils und der Zerstreung.

Wer sich in solcher Lage befindet, für den ist lebenswichtig, daß sein Gott Jahwe nicht mehr ein palästinischer Nationalgott neben anderen ist, sondern der Gott „Himmels und der Erde“ (Gen 24,3).²⁷ Dieser universale Gott muß aber gleichwohl bedingungslos auf der Seite seines Anhängers stehen und die anderen, sofern sie ihm übel wollen, aufs schrecklichste strafen: „Ich will segnen, die dich segnen, wer dich aber schmäht, den will ich verfluchen“ (Gen 12,3). Die Sintflut erweist die vorbehaltlose Parteilichkeit Gottes.

Die partikuläre Erwählung, aus der Situation des Exils erklärbar, ist als Theologie höchst unzureichend; und zwar nicht erst unter christlichem Vorzeichen. Der Gedanke des einen Gottes drängt von sich aus auf die Überwindung des religiösen Partikularismus. Über kurz oder lang steht dem einen Gott die Einheit des Menschengeschlechts gegenüber. Wie kann unter diesen Umständen der vernichtende und der rettende Gott ein und derselbe sein?

Will man sich nicht dem Gedanken aussetzen, daß Gott in völliger Willkür handelt, und damit nicht nur die *δικαιοσύνη* θεοῦ aufgeben, sondern letzten Endes überhaupt die Vorstellung eines den Lauf der Welt lenkenden Gottes, liegt eine Antwort nahe, die die Deutung gewöhnlich beherrscht: Die Ursache seines Ge-

27 Vgl. CH. LEVIN, Der Jahwist (FRLANT 157) 1993, 423-426.

schicks ist Sache des Menschen und seines Verhaltens. Diese Lösung begegnet erstmals im Flutbericht der Priesterschrift. Ehe die Katastrophe sich auch nur andeutet, wird dem Fluthelden das Zeugnis ausgestellt: „Noah war ein untadeliger Mann unter seinem Geschlecht. Mit Gott wandelte Noah“ (Gen 6,9).²⁸ So ist die Bewahrung des Einen kein Rätsel mehr.

Deutlicher ist folgende Aussage: „Und Jahwe sprach zu Noah: Geh in die Arche, du und dein ganzes Haus. Denn dich habe ich gerecht gesehen vor mir unter diesem Geschlecht“ (Gen 7,1a.b). Um seiner Gerechtigkeit willen wird Noah gerettet. Diese steht in zweifacher Relation: „vor mir“ und „unter diesem Geschlecht“. Sie betrifft das Gottesverhältnis Noahs, und sie unterscheidet ihn von den Zeitgenossen; von jener Generation, von der im Prolog die vollständige, bis in die Wurzel des Subjektseins reichende Verderbnis festgestellt wird: „Und Jahwe sah, daß die Bosheit der Menschen groß war auf der Erde und daß jegliches Gebilde der Pläne seines Herzens ausschließlich böse war allezeit“ (Gen 6,5a.b).²⁹

Diese Feststellung, die so sehr an Röm 7 erinnert, wurde in der protestantischen Bibelauslegung mit Vorliebe als Schlüssel zum Menschenbild des Jahwisten angesehen.³⁰ Die Urgeschichte vom Sündenfall bis zum Turmbau, ein lawinenartiges Anwachsen der Sünde, sei als ganze unter diesen tief pessimistischen Gesichtspunkt gestellt, bis endlich in der Erwählung Abrahams die Wende erfolge. Es ist, als solle die Sünde mächtig werden, auf daß die Gnade desto mächtiger werde.

Höchst eindrucksvoll versteht Luther in der Genesisvorlesung den Satz: „Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“, als exegetischen Beweis seiner Lehre vom unfreien Willen: „Hic est locus, quo nos sumus usi contra Liberum arbitrium.“³¹ Er gelte nicht nur für die Generation der Flut, sondern für den Menschen überhaupt, da Gott die Feststellung ja nach der Flut unverändert bekräftigt. Charakteristisch für Luther: Noah selbst ist nicht davon ausgenommen. Somit bilden die Sätze: „Noah fand Gnade in den Augen Jahwes“, und: „Dich habe ich gerecht ersehen vor mir“, keinen Widerspruch. Die Gerechtigkeit Noahs ist die *iustitia aliena*. Sie beruht, wie Hebr 11,7 sagt, auf dem Glauben.

Vielleicht ist Luthers Deutung vom Text der Genesis gar nicht so weit entfernt. Gleichwohl ist das vordergründige Ziel hier ein anderes: nicht *Iustificatio hominis*, sondern *Iustificatio Dei*. Die Aussage über die umfassende Bosheit des

28 Das weitere Attribut ׁוְיָצַד „gerecht“ ist ein späterer, asyndetischer Zusatz. Der Begriff ist im Rahmen der Priesterschrift singular, vgl. SCHMID, Gerechtigkeit als Weltordnung (s. Anm. 17) 110.

29 Zur Literarkritik vgl. LEVIN aaO 114f. Die beiden Hälften von Gen 6,5 unterscheiden sich: V. a betrifft die Sünde aller Menschen und beschreibt deren Ausmaß, V. b hingegen bezieht sich auf die Sünde jedes einzelnen und behauptet deren Ausschließlichkeit. Die entsprechende Feststellung im Epilog (8,21a β) trennt die beiden parallelen Zusagen: „Ich will hinfort nicht mehr den Erdboden verfluchen um des Menschen willen und will hinfort nicht mehr schlagen alles, was da lebt, wie ich getan habe.“ Über Gen 6,5b.9 (nur ׁוְיָצַד); 7,1b; 8,21a β hinaus rechne ich jetzt auch 6,6a und 6,7b zu dieser Bearbeitung.

30 C. WESTERMANN, Genesis (BK I/1) 1974, 550f., hat dagegen wohlbegründeten Einspruch erhoben.

31 WA 42, 289, 32.

Menschen ist eine Ausflucht, die umfassende Dimension des Strafgerichts nachträglich plausibel zu machen.

Daß diese Rechtfertigung nachträglich geschah, erweist die literarkritische Analyse. Wir finden hier eine Bearbeitung vor, die für das jahwistische Geschichtswerk ebenso untypisch ist wie für die Priesterschrift und die deren literarische Verbindung voraussetzt. Sie steht in der Nachwirkung der Prophetie. Hinter dem Wortlaut ist Jeremias Gleichnis vom Töpfer erkennbar (vgl. Jer 18,7-12). Der heutige Flutprolog will eine Sünde schildern, die der prophetischen Gerichtsankündigung genau entspricht. Wir sehen den Bearbeiter mit der Waage der theologischen Iustitia hantieren, um das umfassende Gottesgericht mit der *δικαιοσύνη* θεοῦ auszutarieren. Wellhausen hat in dieser Bemühung einen Grundzug der jüdischen Frömmigkeit erkannt: „Was in Wahrheit auf dem Spiel steht, ist ... die Gerechtigkeit Gottes. Um diese festhalten zu können, greift man zu allen Mitteln der Apologetik. Man sucht die Erfahrung möglichst zu modeln und in die Dogmatik einzuzwängen. ... man nimmt selber in Not und Trübsal alle Schuld auf sich, um Gott keine Torheit beizumessen und seine Gerechtigkeit anzuerkennen; man übertreibt die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen, um das Prinzip zu retten.“³² Die Dringlichkeit erklärt sich auch, weil diese Urteile nicht nur die immanente Pragmatik betreffen: Die Sintflut ist für die Spätzeit der Typos des Endgerichts.

Die Bearbeitung meldet sich regelmäßig in den Erzählungen der Genesis zu Wort, wenn die *δικαιοσύνη* θεοῦ zum Problem wird.³³ Das ausführlichste Beispiel ist Abrahams Gespräch mit Jahwe vor der Zerstörung von Sodom (Gen 18,23-33).³⁴ Die übliche Deutung als „Fürbitte für Sodom“ ist falsch. „Abraham bittet nicht, wie man gewöhnlich meint, für Sodom, ihn ängstigt vielmehr die Möglichkeit, dass in einem Falle wie dem von Sodom Gerechte mit den Gottlosen umkommen könnten.“³⁵ Das Stück „ist aus einer Stimmung erwachsen, die schweren Anstoss daran nahm, dass eine ganze Stadt oder Gegend mit einem Male untergegangen war: da musste doch Gott auch Unschuldige unter der Masse mit fortgerafft haben.“³⁶ Das umfassende Gericht steht in Gefahr, den einzelnen nicht an seinem Verhalten zu messen, sondern mitsamt der *Massa perditionis* in den Untergang zu reißen. Für diesen Fall gibt es zwischen dem Geschick des Gerechten und dem Geschick der Gottlosen keinen Unterschied. Von diesem Unterschied aber hängt *sub specie aeternitatis* alles ab. „So wäre ja der Gerechte wie der Frevler“, ruft Abraham aus (Gen 18,25).

Das Problem, das im Falle der Sintflut durch die kühne Aussage von der abschließlichen Bosheit des Menschen zu lösen versucht worden ist, wird diesmal auf quantitativem Wege angegangen. Daß das eher unangemessen ist, liegt auf der Hand. Warum stellt Abraham bei zehn sein Bemühen ein? Schon ein einziger

32 J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, ⁷1914, 204. Dazu in Anm.: „Das wird *Rechtfertigung* genannt.“

33 Vgl. vorläufig LEVIN, *Jahwist*, 114f. 151. 168-170. 179. 194f. 242f. 289f. 295. 299. 310 u.ö.

34 Daß dieser theologische Exkurs ein Zusatz ist, hat J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, ⁴1963, 25, gezeigt.

35 R. SMEND, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, ²1899, 309 Anm. 2.

36 WELLHAUSEN, *Composition*, 26.

Gerechter, der umkommt, wäre zuviel. Ez 14,13-14 zieht die weitere Folgerung: „Menschensohn, wenn ein Land an mir sündigt und Treubruch begeht und wenn ich meine Hand dagegen ausstrecke ... und wenn dann diese drei Männer im Lande wären: Noah, Daniel und Hiob, so würden sie durch ihre Gerechtigkeit allein ihr Leben retten.“ Eine grausame, aber unvermeidliche Zuspitzung.

Einen dritten Beleg der Bearbeitung will ich nennen, den berühmtesten. Aus dem Gespräch mit Jahwe folgt, daß neben Lot auch Abraham zu den Gerechten gezählt haben muß. Tritt er doch als der Anwalt der Gerechten auf. Worin besteht Abrahams Gerechtigkeit? Die Lösung mußte im Vortext gefunden werden. Das herrschende Thema in Gen 12 bis 18 ist Jahwes Verheißung. Abraham antwortet darauf in der Weise, daß er seine Existenz auf die Verheißung Jahwes gründet. Die Schlußfolgerung: „Er glaubte Jahwe, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit an“ (Gen 15,6). Der alttestamentliche locus classicus der paulinischen wie der lutherischen Rechtfertigungslehre ist ebenfalls nachgetragen. Das ist an dem Anschluß mit *Perfectum copulativum* und an der Spannung zum Folgetext zu sehen, in welchem gerade der Zweifel Abrahams das Motiv ist. Der Satz steht als theologischer Kommentar außerhalb der Szene.³⁷ Man hat dem Wortlaut entnehmen wollen, hier sei gesagt, *Abraham* habe die Verheißungen Gott als Gerechtigkeit zugerechnet.³⁸ Mag das syntaktisch möglich sein – theologisch ist es unmöglich: Die Gerechtigkeit Gottes ist stets die Prämisse, die als solche erst die theologischen Probleme gebiert. Diesmal geht es vielmehr um die *Iustificatio hominis*. Doch wird, wohl mangels berichteter Taten Abrahams, nicht festgestellt, er sei gerecht *gewesen*. Daß er seine Existenz an der Verheißung festmachte, wird ihm als Gerechtigkeit *angerechnet*.

Gerhard v. Rad hat wahrscheinlich gemacht, daß hinter diesem Sprachgebrauch ein deklaratorischer Akt steht, den der Priester im Auftrag der Gottheit im Kult zu vollziehen pflegte, zum Beispiel bei der Anrechnung eines Opfers.³⁹ Wenn statt des Opfers oder einer vergleichbaren Leistung der Glaube zum Grund der Gerechtigkeit erklärt wird, wird der Gedanke der *Iustitia aliena* zumindest gestreift. V. Rad hat diese Folgerung ausdrücklich gezogen: „Nur der Glaube, das Ernstnehmen der Verheißung Jahwes, bringt den Menschen ins rechte Verhältnis, ihn ‚rechnet‘ Jahwe ‚an‘.“⁴⁰ Ebenso Martin Noth: „Es wird deutlich, daß die Menschen in dieser Welt nur durch freies Handeln Gottes selbst gerettet werden können, nicht durch irgendeine eigene Gerechtigkeit, mit der sie sich selbst und andere vor dem göttlichen Gericht bewahren könnten.“⁴¹

Ein solches „*sola fide*“ ist gewiß zu lutherisch gedacht. Doch wird die Deutung des Glaubens auf Abrahams gehorsame Tat, wie sie unter Verweis auf die

37 Er hat „fast schon den Charakter eines allgemeinen theologischen Lehrsatzes“ (G. v. RAD, Das erste Buch Mose [ATD 2/4] 91972, 143f.). Vgl. R. SMEND, Zur Geschichte von $\text{יָצַדְתָּ} \text{ (in: DERS., Die Mitte des Alten Testaments [s. Anm. 13] 244-249)}$.

38 M. OEMING, Ist Genesis 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit? (ZAW 95, 1983, 182-197).

39 G. v. RAD, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit (1951; in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament [TB 8] 41971, 130-135).

40 AaO 134.

41 M. NOTH, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948, 259, zu Gen 18,22b-33.

Erzählung von Isaaks Opferung – die sogenannte Aqeda – die jüdische Exegese und der Jakobusbrief (Jak 2,21) vertreten,⁴² durch den Wortlaut ebensowenig gedeckt. Der Zusammenhang unserer Bearbeitung belegt: Abrahams Gerechtigkeit wird nicht als Vorbild eingeführt, sondern um Gottes Handeln an Abraham mit der – theologisch vorausgesetzten – *δικαιοσύνη θεοῦ* in Übereinstimmung zu bringen. Dabei hält sich der Bearbeiter an den gegebenen Text: an die Verheißung und an Abrahams Vertrauen auf die Verheißung – sonst nichts.

Noch einmal anders begegnet das Motiv in dem berühmten Fazit, das die *Confusiones hominum* der Josefsgeschichte beschließt. Wie die sprachliche Übereinstimmung mit dem Flutprolog und wiederum mit Jeremias Töpfergleichnis zeigt, geht es ebenfalls auf unsere Bearbeitung zurück: „Was ihr gegen mich gedachtet zum Bösen, das gedachte Gott zum Guten“ (Gen 50,20). Diese Freiheit Gottes, Böses zum Guten zu lenken, ist als Gedanke unerlässlich, wenn überhaupt sub specie aeternitatis von Rechtfertigung und Heil des Menschen die Rede sein soll. Insofern steht das Alte Testament der neutestamentlichen Deutung jedenfalls offen.

IV

Ich komme zum Schluß. Ich wollte zeigen, daß das Alte Testament sowohl in seiner natürlich-religiösen Auffassung von der Gottesgerechtigkeit als dem Bestandsgrund der Welt als auch in der kritisch reflektierten Sicht der Gottesgerechtigkeit, wie sie aus dem krisenhaften Wandel in der exilischen Zeit hervorging und in der spätnachexilischen Eschatologie zur Entfaltung kam, eine Prädisposition für das rechtfertigende Handeln Gottes und damit für die Rechtfertigung *sola fide* besitzt.

Die paulinische Rechtfertigungsbotschaft kann man in gewissem Sinne als eine Rückkehr zu der natürlichen Gottesgerechtigkeit ansehen, unter eschatologischem Aspekt. Allerdings kann weder im Alten Testament noch bei Paulus die Rede davon sein, daß die Rechtfertigung auf nichts beruhe als auf einem deklaratorischen Akt. Die jüdische Auslegung ist in vollem Recht, die anlässlich der Glaubensgerechtigkeit Abrahams nach dem Preis fragt, der dafür zu entrichten ist, und auf die Bereitschaft zum Opfer des eigenen Sohnes verweist – des größten Werkes nächst der Selbstaufgabe, das der Mensch der Gottheit darzubringen vermag. Tatsächlich hängt die Glaubensgerechtigkeit aufs engste mit der Werkgerechtigkeit zusammen. Nur so wird sie soteriologisch plausibel. Aber bei Paulus ist es das Werk Gottes, „welcher seines eigenen Sohnes nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben; wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken!“ (Röm 8,32). Ohne daß Gott im Tod seines Sohnes den Grundwiderspruch unserer Existenz in sich selbst aufgehoben hat, ist eine Rechtfertigung *sola fide* undenkbar. Nur mit dem Blick auf den gekreuzigten Christus läßt sich die überwäl-

42 Dazu F. HAHN, Genesis 15,6 im Neuen Testament (in: H.W. WOLFF [Hg.], Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, 1971, 90-107) 92-97. Das rabbinische Material zu Gen 15,6 bei Bill. III, 186-201. Vgl. auch T. VEIJOLA, Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter (ZThK 85, 1988, 129-164) 131-134.

tigende Befreiung nachvollziehen, die die Rechtfertigungsbotschaft für Paulus wie für die Reformatoren bedeutet hat und, wo sie recht verkündet wird, auch heute bedeutet. Die derart bedingte Unbedingtheit des Evangeliums ist tatsächlich das Einzige, was das Neue Testament dem Alten voraus hat. Unter seiner Prämisse hat sich für die Urchristenheit das Alte Testament als das Evangelium erwiesen und erweist sich auch heute das im Alten Testament allenthalben vorhandene Ja als das unbedingte Ja Gottes.

Tatbericht und Wortbericht in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung¹

Als der Doktor Faust vom Osterspaziergang nach Hause kehrt, eilt er ohne Verzug in das Studierzimmer, zurück zu den Büchern. Beseelt vom Eindruck der erwachenden Natur, zugleich beunruhigt vom Schwanken seiner Gefühle, drängt es ihn, sich der Offenbarung zu vergewissern, die er verspürt zu haben glaubt. Da Faust – „leider auch“ – Theologie studiert hat, weiß er, daß Prüfstein aller natürlichen Offenbarung die Heilige Schrift ist. Für einen Theologen versteht sich von selbst, daß die eindringende Suche nach der Wahrheit sich nicht mit irgendeiner Übersetzung begnügt. Faust greift zum Urtext, dem „heiligen Original“, und schickt sich an, es in sein geliebtes Deutsch zu übertragen.²

Er beginnt mit dem Anfang des Evangeliums nach Johannes: „Geschrieben steht: Im Anfang war das Wort!“ Er stockt, und schon beginnt die Exegese. Die Gleichung von λόγος und „Wort“ scheint zu einfach. Die gewöhnliche Übersetzung erfaßt das semantische Feld nur zum Teil: Das griechische λόγος umfaßt mehr als das deutsche „Wort“. Die Res significans und die Res significata werden nicht streng unterschieden. Fausts Spiritus rector Goethe wußte das aus den „Erläuterungen zum Neuen Testament“ seines Freundes Johann Gottfried Herder.³ In Herders Worten: „Es ist bekannt, daß λογος das *innere und äußere Wort, Vorstellung* von innen und *Darstellung* von außen bedeute.“ In seiner Ausdeutung von Joh 1,1 nennt Herder den λόγος „das Bild Gottes in der menschlichen Seele, Gedanke! Wort! Wille! That! Liebe!“⁴

Goethe hat bühnenwirksam vereinfacht und überspitzt. Faust nennt für sein Stocken einen eher theologischen als semantischen Grund: „Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen, ich muß es anders übersetzen.“ Das hätte der Teufel nicht besser sagen können, der hinter dem Ofen in Gestalt des Pudels auf seinen Auftritt wartet. Anders als Herder gebraucht Faust den Begriff „Wort“ nicht einschließend, sondern ausschließend – und schließt ihn aus. Das Wort nämlich zielt auf den Glauben. Darauf mag Faust sich bei seiner Wahrheitssuche nicht einlassen. Er versucht weitere Äquivalente zu λόγος. Über die Zwischenstufen „Sinn“ und „Kraft“ gelangt er zu der Fassung: „Im Anfang war die Tat“ – womit er es bewenden läßt.

Das ist nun freilich ein eigentümlicher Beginn des Evangeliums: „Im Anfang war die Tat“, statt: „Im Anfang war das Wort“ – das Factum, nicht das Verbum als Principium. Eine Theologie, die verkehrter nicht sein kann. Der Exeget, um

1 In gekürzter Fassung vorgetragen am 24. April 1992 vor dem Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg sowie am 14. April 1994 vor der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität Kiel.

2 J.W. v. GOETHE, Faust. Eine Tragödie. Erster Teil. Studierzimmer.

3 Vgl. G. JACOBI, Herder als Faust, 1911, 222-227.

4 J.G. HERDER, Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten Morgenländischen Quelle, 1775 (Herders Sämtliche Werke, hg. v. B. SUPHAN, VII, 1884, 335-470) 356.

nur ihn hier zu nennen, erkennt den Fehler daran, daß die Wende vom Wort zur Tat ein gegebenes und auch sachnotwendiges traditionsgeschichtliches Gefälle auf den Kopf stellt. Der erste Satz des Evangeliums beruht auf dem ersten Satz der Tora: 'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος – 'Εν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“⁵ In diesem Rückbezug, der jedem aufmerksamen Bibelleser deutlich ist, ist der λόγος an die Stelle der ποιήσις gesetzt, das Wort an die Stelle der Tat. Die Korrektur, die genau entgegengesetzt verläuft wie bei Faust, vollzieht einen theologischen Erkenntnisschritt von Belang.

Dieser Schritt geschah im Rückbezug des Neuen Testaments auf das Alte nicht das erstmal. Er ist bereits innerhalb des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts angelegt. Die Schöpfungstat Gottes und die Schöpfung durch das Wort Gottes stehen hier in einem spannungsvollen, theologisch höchst belangreichen Nebeneinander; und zwar nicht von vornherein.

I

Ich beginne die traditionsgeschichtliche Untersuchung mit einer gekennzeichneten Übersetzung, die das Ergebnis anschaulich machen soll:

¹Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. ²Die Erde aber war wüst und öde. Und Finsternis lag über der Urflut; und der Geist Gottes bewegte sich über dem Wasser.

³Und Gott sprach: *Es werde Licht! Und es ward Licht.* ⁴Und Gott sah, daß das Licht gut war.

Da schied Gott das Licht von der Finsternis. ⁵Und Gott nannte das Licht Tag, die Finsternis aber nannte er Nacht.

Und es ward Abend und ward Morgen: der erste Tag.

⁶Und Gott sprach: *Es sei eine Feste inmitten des Wassers, daß sie scheide zwischen Wasser und Wasser.*

⁷Und Gott machte die Feste und schied das Wasser unter der Feste von dem Wasser über der Feste.

Und es geschah so.

⁸Und Gott nannte die Feste Himmel.

Und es ward Abend und ward Morgen: der zweite Tag.

⁹Und Gott sprach: *Das Wasser unter dem Himmel sammle sich an Einen Ort, daß das Trockene sichtbar werde. Und es geschah so.*

(LXX: Und das Wasser unter dem Himmel sammelte sich in seine Sammelbecken, und das Trockene wurde sichtbar.) ¹⁰Und Gott nannte das Trockene Erde, das Sammelbecken des Wassers aber nannte er Meer.

Und Gott sah, daß es gut war.

5 Vgl. H. GESE, Der Johannesprolog (in: DERS., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge [BEvTh 78] 1977, 152-201).

¹¹Und Gott sprach: Die Erde lasse Grün sprossen: Kraut, das Samen bildet, Fruchtgehölz, das Frucht trägt, nach seinen Arten, in welchem sein Same ist auf der Erde. Und es geschah so.

¹²Und die Erde brachte Grün hervor: Kraut, das Samen bildet, nach seinen Arten, und Gehölz, das Frucht trägt, in welcher sein Same ist, nach seinen Arten.

Und Gott sah, daß es gut war.

¹³Und es ward Abend und ward Morgen: der dritte Tag.

¹⁴Und Gott sprach: Es seien Lichter an der Himmelsfeste, zu scheiden den Tag von der Nacht, und sie sollen dienen als Zeichen und für Zeiten und für Tage und Jahre. ¹⁵Und sie sollen dienen als Lichter an der Himmelsfeste, zu leuchten auf die Erde. Und es geschah so.

¹⁶Und Gott machte die beiden großen Lichter: das große Licht zur Herrschaft über den Tag und das kleine Licht zur Herrschaft über die Nacht, und die Sterne. ¹⁷Und Gott setzte sie an die Himmelsfeste, zu leuchten auf die Erde ¹⁸und zu herrschen über Tag und Nacht und zu scheiden Licht und Finsternis.

Und Gott sah, daß es gut war.

¹⁹Und es ward Abend und ward Morgen: der vierte Tag.

²⁰Und Gott sprach: Es wimmele das Wasser von Gewimmel, lebenden Wesen, und Vögel sollen fliegen über der Erde vor der Himmelsfeste.

²¹Und Gott schuf die großen Seeungeheuer und alle lebenden Wesen, die sich regen, von denen das Wasser wimmelt, nach ihren Arten und alle geflügelten Vögel nach ihren Arten.

Und Gott sah, daß es gut war.

²²Und Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt das Wasser in den Meeren, und die Vögel sollen sich mehren auf der Erde.

²³Und es ward Abend und ward Morgen: der fünfte Tag.

²⁴Und Gott sprach: Die Erde bringe hervor lebende Wesen nach ihren Arten: Vieh und Kriechtiere und das Wild des Landes nach seinen Arten. Und es geschah so.

²⁵Und Gott machte das Wild des Landes nach seinen Arten und das Vieh nach seinen Arten und alle Kriechtiere des Erdbodens nach ihren Arten.

Und Gott sah, daß es gut war.

²⁶Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen in unserer Gestalt als unser Abbild, daß sie herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen.

²⁷Und Gott schuf den Menschen in seiner Gestalt. In der Gestalt Gottes schuf er ihn. Männlich und weiblich schuf er sie. ²⁸Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und unterwerft sie und herrscht über die Fische im Meer und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über alles Getier, das auf der Erde kriecht.

²⁹Und Gott sprach: Siehe, ich gebe euch alles Kraut, das Samen gibt, das auf der Fläche der ganzen Erde ist, und alle Bäume, an denen Baumfrüchte sind, die Samen geben; euch sollen sie zur Nahrung dienen; ³⁰und allem Wild des Landes und allen Vögeln des Himmels und allen Kriechtieren auf der Erde, in denen ein lebendes Wesen ist, alles Grün des Krautes zur Nahrung.

Und es geschah so. ³¹Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.

Und es ward Abend und ward Morgen: der sechste Tag.

¹So wurden vollendet Himmel und Erde und ihr ganzes Heer.

²Und Gott vollendete am siebten Tage seine Arbeit, die er getan hatte, und ruhte am siebten Tage von all seiner Arbeit, die er getan hatte. ³Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn. Denn an ihm hatte er geruht von all seiner Arbeit, die Gott geschaffen hatte, indem er sie tat.

⁴Das ist die Entstehung von Himmel und Erde, als sie geschaffen wurden.

II

Zur Zeit, als Goethe in Weimar am ersten Teil der Tragödie schrieb, hatte an den deutschen Universitäten die Epoche der modernen historischen Bibelkritik begonnen. Die Exegese befreite sich von der Beschränkung, eine Art Hilfswissenschaft der Dogmatik zu sein. Sie entdeckte das eigene Recht und die historische Bedingtheit der biblischen Literatur, und sie nahm deren Zusammenhang mit der Überlieferung der Alten Welt bewußt zur Kenntnis. Die Urgeschichte stand dabei sogleich im Brennpunkt, weil hier die Verwandtschaft der Bibel mit den Mythen der Völker deutlicher ist als irgendwo sonst, und der Schöpfungsbericht insbesondere, weil er, historisch gelesen, mit dem dogmatischen Artikel von der Schöpfung kollidiert.

Die erste bahnbrechende exegetische Entdeckung beruhte auf einem religionsgeschichtlichen Problem, das noch heute Gültigkeit hat.⁶ Johann Gottfried Eichhorn hatte in seiner 1775 geschriebenen Urgeschichte⁷ auf Gen 1-3 den Begriff des „Mythischen“ angewendet, den der klassische Philologe Christian Gottlob Heyne entdeckt hatte. Danach beruht die Art der Welterklärung, die wir in den biblischen Schöpfungsberichten vorfinden – und ihr Gegensatz zur modernen Weltansicht – auf einer eigenen Denkweise, die gemeinsamer geistiger Besitz der frühen Menschheit gewesen ist und sich etwa in der griechischen Mythologie ebenfalls findet.⁸

Mit dieser Deutung stimmt nicht zusammen, daß Gen 1 zugleich eine Ätiologie des Sabbats ist, eines sehr besonderen religiösen Besitzes der Judenheit: Die Einteilung der Schöpfung nach sechs Tagen mündet in die Ruhe Gottes am sieb-

6 Vgl. die Darstellung der Forschungsgeschichte bei W.H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift (WMANT 17) ³1973, 9-20.

7 1779 ohne Verfasseramen erstmals erschienen in EICHHORNS Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur, IV, 129-256: „Urgeschichte. Ein Versuch“.

8 Vgl. CH. HARTLICH /W. SACHS, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft (SSEA 2) 1952, 20-38.

ten Tag, den Gott segnet und heiligt. Der Sabbat ist keine mythische Vorgabe, sondern, wie man damals sagte, ‚mosaischen‘ Ursprungs.

Das Problem trat in seiner Schärfe zutage, als Eichhorns Schüler Johann Philipp Gabler die Urgeschichte in zweiter Ausgabe herausbrachte.⁹ Gabler löste es so, daß er den Bezug des siebentägigen Ablaufs auf den Sabbat bestritt.¹⁰ Da der Begriff nicht fällt, ist diese Notlösung möglich. Im Jahr darauf wies Werner Carl Ludwig Ziegler nach, daß das Problem sich auch literarkritisch lösen läßt.¹¹ Der Text enthält eine tiefgreifende Diskongruenz: den sechs Schöpfungstagen steht ein Rhythmus von acht Werken gegenüber. Das veranlaßte Gabler, der Eichhorn'schen Urgeschichte einen Nachtrag folgen zu lassen und seine frühere Deutung zu korrigieren.¹² Bei ihm finden sich im wesentlichen alle Argumente, die man noch heute für die Aussonderung der Tageszählung anführen kann. Während Gabler – zutreffend – mit einer Bearbeitung rechnete, setzte Karl David Ilgen die These in die Anschauungen der Urkundenhypothese um.¹³ Für ihn besteht Gen 1 aus zwei Quellen.

Anfangs konnte die These sich nicht durchsetzen. De Wette lehnte sie ab, Heinrich Ewald versuchte eine sozusagen überlieferungsgeschichtliche Lösung.¹⁴ Wellhausen aber erkannte: „Die von Gabler und Ziegler und besonders von Ilgen erhobenen Bedenken gegen die Originalität der Einteilung der Schöpfung in sechs Tagewerke sind gegründet. Sie ... verträgt sich ... nicht mit der angelegten Natur des Stoffes.“¹⁵ Später konnte Budde volltönend behaupten: „Diese Beobachtung gehört geradezu zu den ältesten Erbstücken wirklicher Kritik am A. T.“¹⁶ Die Tageszählung 1,5b.8b.13.19.23.31b und die Ätiologie des Sabbats 2,2-3 sind literarische Zutat aus sehr später Zeit.

Die Spannung zwischen sechs Tagen und acht Werken ist dabei nicht das Hauptargument, ebensowenig daß Tag und Nacht bereits wechseln, ehe Sonne und Mond geschaffen sind, die sie beherrschen sollen, ebensowenig daß der vergangene Tag erst gezählt wird, wenn durch Abend und Morgen der nächste begonnen hat. Den Ausschlag gibt vielmehr, wie schon Ilgen gesehen hat,¹⁷ daß die Bearbeitung in 2,2-3 den vorgegebenen Text aufnimmt und sich damit literarisch von ihm abhebt: Sie wiederholt das Verb der summarischen Unterschrift: וַיִּכְלֶם „sie wurden vollendet“, um daran die Datierung zu schließen: וַיִּכְלֶם אֱלֹהִים „Gott

9 J.G. EICHHORN'S Urgeschichte. Herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von J.PH. GABLER, 1790, 1792, 1793.

10 Einleitung zum ersten Theil der Urgeschichte, 101-133.

11 W.C.L. ZIEGLER, Kritik über den Artikel von der Schöpfung nach unserer gewöhnlichen Dogmatik (in: Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte, hg. v. H.PH.C. HENKE, II, 1794, 1-113).

12 J.PH. GABLER's Neuer Versuch über die Mosaische Schöpfungsgeschichte aus der höhern Kritik. Ein Nachtrag zum ersten Theil seiner Ausgabe der Eichhorn'schen Urgeschichte, 1795.

13 K.D. ILGEN, Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, 1798, 4-12.

14 W.M.L. DE WETTE, Kritik der Mosaischen Geschichte, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament II, 1807, 34-43; H. EWALD, Erklärung der Biblischen Urgeschichte 1 (in: DERS., Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft 1 [1848] 1849, 76-95) 89-94.

15 J. WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuchs, ⁴1963, 185.

16 K. BUDE, Die Biblische Urgeschichte, 1883, 487.

17 ILGEN, Urkunden, 434.

vollendete am siebten Tag sein Werk, und darum heiligte er ihn.“ Die breiten Dubletten in V. 2-3 lassen erkennen, daß die Bearbeitung nicht einheitlich ist: Daß Gott am siebten Tage geruht habe, ist verdeutlichend hinzugefügt. Auf den Widerspruch, der daraus erwächst, weisen die Lesarten des Samaritanus und der Septuaginta: Sie lassen Gott am *sechsten* Tag sein Werk vollenden. Wellhausen hat aus den Ergänzungen geschlossen, daß die Schöpfung erst mit diesem zweiten Schritt in sechs Tagewerke eingeteilt worden sei.¹⁸ Wie dem auch sei: Das Motiv des siebten Tages ist sekundär. Es ist ein Irrtum, den Sabbat als Ziel der Schöpfung für das grundlegende Theologumenon des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts zu halten.

Das kritische Ergebnis bewährt sich über Gen 1 hinaus. Die ursprüngliche Priesterschrift hat den Sabbat nirgends erwähnt. Das Sabbatgesetz Ex 31,12-17 einschließlich des Echos in Ex 35,1-3 gehört zu den Anhängen des Gesetzes über die Stiftshütte, das in Ex 29 geendet hat.¹⁹ Die Bezüge auf den Sabbat in der Manna-Perikope Ex 16 stammen nicht aus der Priesterschrift, sondern setzen die Verbindung der beiden Pentateuchquellen voraus.²⁰

III

Der formelhafte Aufbau suggeriert auf den ersten Blick einen sorgfältig konstruierten Bericht, in dem jedes Glied unentbehrlich ist und seinen wohlüberlegten Platz hat. „Hier ist nichts von ungefähr; alles ist überlegt, ausgewogen und präzise zu nehmen.“²¹ Werk für Werk setzt ein mit Gottes Befehl: „Und Gott sprach“. Die Vollzugsbestätigung „Und es geschah so“ leitet zur Umsetzung über. Wenn sie geschehen ist, folgt regelmäßig die Billigung: „Und Gott sah, daß es gut war“. Den ersten drei Werken gibt Gott auch den Namen. Am Schluß steht die Zählung der Tage: „Es ward Abend und ward Morgen: der erste Tag.“

Doch das Schema ist voller Haarrisse. Sollte das erste Werk der Norm folgen, hätte es lauten müssen: „Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es geschah so. Und Gott schuf das Licht. Und Gott nannte das Licht Tag. Und Gott sah, daß es gut war. Und es ward Abend und ward Morgen: der erste Tag.“ Stattdessen lesen wir neben der Erschaffung des Lichts von der Scheidung von Licht und Finsternis. Beides ergänzt sich nur scheinbar. Im einen Fall ruft Gott das Licht, daß es sei. Im anderen Fall sind Finsternis und Licht in ungeordneter Mischung zuvor schon vorhanden. Sie werden nicht geschaffen, sondern voneinander nach Tageszeiten getrennt: Das Licht soll am Tag leuchten, die Finsternis wird auf die Nacht

18 WELLHAUSEN, Composition, 186.

19 Vgl. WELLHAUSEN, Composition, 137; A. KUENEN, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments, I, 1, 1887, 69-73; K. ELLIGER, Sinn und Ursprung der priesterschriftlichen Geschichtserzählung (1952; in: DERS., Kleine Schriften zum Alten Testament [TB 32] 1966, 174-198) 175; N. LOHFINK, Die Priesterschrift und die Geschichte (1977; in: DERS., Studien zum Pentateuch [SBAB 4] 1988, 213-253) 222f.

20 Vgl. CH. LEVIN, Der Jahwist (FRLANT 157) 1993, 353-355.

21 G. V. RAD, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4) ⁹1972, 29.

eingeschränkt. Beide erhalten einen Namen – auch die Finsternis, die ihrem Wesen nach kein Geschöpf, sondern Überrest des chaotischen Zuvor ist.

Beim zweiten Werk, der Erschaffung der Himmelsfeste, folgt die Vollzugsbestätigung „Und es geschah so“ erst nach der Tat, nicht wie sonst zwischen Befehl und Ausführung. Die Billigungsformel „Und Gott sah, daß es gut war“ fehlt. Beim dritten Werk, der Scheidung von Land und Meer, fehlt im Masoretentext der Ausführungsbericht. Er wird durch die Formel „Und es geschah so“ vertreten. Beim sechsten Werk, der Erschaffung der Wassertiere und Vögel, fehlt die Vollzugsbestätigung „Und es geschah so“. Beim achten Werk, der Erschaffung des Menschen, steht die Vollzugsbestätigung erst ganz am Schluß, als bezöge sie sich auf den Segen und das Speisegebot.

Es gibt zwei gegensätzliche Haltungen, mit den Unstimmigkeiten umzugehen. Die eine hält trotz allem an der Auffassung fest, „daß Gen 1 ein in jedem Aspekt seiner Anlage und in jedem Einzelzug seiner Formulierung gleichgewichtiges ... Sinnganzes darstellt“.²² Dann werden die Abweichungen teils als bewußt eingesetzte Darstellungsmittel gedeutet, teils ausgeglichen. Eine Stütze findet diese Haltung im Text der Septuaginta, die die Lücken regelmäßig ergänzt. Die gegenteilige Haltung sieht in den Unstimmigkeiten den Anlaß einer mehr oder weniger tiefgreifenden traditionsgeschichtlichen Analyse.

Es ist unübersehbar, daß der vervollständigte griechische Text gegen die beiden Hauptkriterien der Textkritik verstößt: Er bietet sowohl die längere als auch die glattere Fassung. Das erlaubt nur die Folgerung, die Wellhausen klar und hart gezogen hat: „Also die Varianten der Sept. beruhen auf systematischer Überarbeitung.“²³ Doch fällt es den Exegeten schwer, sich dieser einfachen Wahrheit zu beugen.

Die größte Spannung erwächst nicht aus den Unregelmäßigkeiten des Schemas, sondern daraus, daß Gott den Befehl, den er gibt, auch ausführen muß. Nur das dritte und vierte Werk, die Scheidung von Land und Meer und die Entstehung der Vegetation, haben ein eigenes Subjekt: Das Wasser und die Erde sind die Ausführenden. So stimmig ist das Verhältnis von Befehl und Vollzug nicht wieder. Gott ist es, der die Himmelsfeste und die Gestirne macht, er schafft die Tiere des Meeres und der Luft, macht die Landtiere und schafft den Menschen. Gleichwohl befiehlt er: „Es sei eine Feste, es seien Lichter, es wimmele das Wasser, die Erde bringe hervor.“ Nur bei der Erschaffung des Menschen greifen Befehl und Ausführung ineinander: „Laßt uns Menschen machen.“ Dieser Kohortativ sollte auch sonst stehen: „Laßt uns eine Feste machen.“ Daß es anders ist, will offenbar die Erschaffung des Menschen hervorheben. Nur ihn schafft Gott unmittelbar. Doch für die Ausführung des übrigen fehlen die Subjekte. Ans Absurde grenzt die Erschaffung der Landtiere: Die Erde bringe hervor – und Gott machte. „Wenn Gott der Erde befiehlt, lebendige Wesen hervorzubringen, so beabsichtigt er nicht, selbst als Bildner der Tiere aufzutreten, er beschränkt sich vielmehr darauf, der Materie durch sein Machtwort den Anstoß zu geben, die Materie bringt

22 O.H. STECK, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (FRLANT 115) ²1981, 272.

23 WELLHAUSEN, Composition, 184.

hierauf die Werke aus sich allein hervor.²⁴ In diesem Befehl ist das Werden der Vegetation nachempfunden: „Die Erde brachte Grün hervor“.

Die Unterscheidung von Befehlendem und Ausführenden, wiewohl unmöglich, ist auch die Voraussetzung der Billigungsformel: „Gott sah, daß es gut war.“ Sie kann nämlich nichts anderes bedeuten als: Gott sah, daß sein Befehl zur Zufriedenheit ausgeführt war. Auch darin sind allein das dritte und vierte Werk stimmig: „Das Wasser sammelte sich, die Erde brachte die Vegetation hervor, und Gott sah, daß es gut war.“ Es ist kein Zufall, daß die Billigungsformel nach dem zweiten Werk fehlt, dem ersten unmittelbaren „Gott machte“. Und nicht umsonst bezieht die Billigungsformel nach der Erschaffung des Menschen sich auf die Schöpfung als ganze. Der Ablauf: „Gott sprach: Laßt uns Menschen machen. Und Gott schuf den Menschen. Und Gott sah, daß es gut war“, ginge am Sinn der Billigung vorbei.

G. v. Rad hat im Anschluß an F. Schwally diese Widersprüchlichkeit dahin gedeutet, daß in Gen 1 zwei unabhängige Schöpfungsberichte ineinander verflochten seien: ein „Befehlsbericht“ und ein „Tatbericht“.²⁵ Voraussetzung ist, daß die Vollzugsbestätigung „Und es geschah so“ an die Stelle der Ausführung treten kann. Nur wenn וַיִּהְיֶה־כֵן die Ausführung des im Wort Befohlenen aussagt, läßt sich ein ehemals selbständiger Wortbericht aus dem Tatbericht herauslösen. Zugunsten dieser Möglichkeit läßt sich anführen, daß der Masoretentext beim dritten Werk, der Scheidung der Wasser, auf eine besondere Ausführung verzichten konnte. Allerdings ist der Tatbericht in der Septuaginta vorhanden. Man könnte ferner auf die Erschaffung des Lichts verweisen, wo die Wendung $\text{וַיִּהְיֶה־אֹר$ „Es ward Licht“ zweifellos die Entstehung des Lichts berichtet. Aber: וַיִּהְיֶה־אֹר ist nicht וַיִּהְיֶה־כֵן .

Um einem Zirkelschluß zu entkommen, ist es geraten, die Beispiele heranzuziehen, in denen die Formel וַיִּהְיֶה־כֵן außerhalb von Gen 1 gebraucht wird: Ri 6,38; 2 Kön 7,20; 15,12. O.H. Steck hat das in großer Ausführlichkeit getan und dabei gefunden, daß die Formel nicht einfach besagt, daß das Wort eintrat, sondern herausstellt, „daß das vorangehende Wort in einem ebenfalls ... berichteten Geschehen eine ihm entsprechende, also folgerichtige Verwirklichung erfahren hat.“²⁶ Die Formel betont die Entsprechung von Wort und Geschehen, tritt aber nicht an die Stelle des Geschehens. Damit ist ein selbständiger Wortbericht ausgeschlossen. Indessen folgt daraus nicht die literarische Einheitlichkeit. Steck fragt, „ob die Verwendung der Formel ... hier nicht aus Gründen einer Überlieferungsgeschichtlichen Differenz zwischen vorgegebenen Tatschöpfungsaussagen und zugefügten Akzenten einer Schöpfung durch Gottes anordnendes Sprechen erfolgt ist, um diese Spannung im Sinne einer neuen Sacheinheit aufzuheben.“²⁷

Die Entscheidung fällt an den Inkongruenzen zwischen Befehl und berichteter Ausführung. Es läßt sich zeigen, daß die Befehle die Ausführung voraussetzen und weiterführen. Sie tragen neue Gesichtspunkte ein. Gelegentlich verderben sie die genaue Ordnung, die den Tatbericht auszeichnet.

24 F. SCHWALLY, Die biblischen Schöpfungsberichte (ARW 9, 1906, 159-175) 162.

25 G. v. RAD, Die Priesterschrift im Hexateuch (BWANT IV, 13) 1934, 13.

26 Schöpfungsbericht, 35.

27 AaO 45.

Bei der Erschaffung der Vegetation unterscheidet der Tatbericht V. 12 das samenbildende Kraut von den Bäumen, die Früchte bilden, in welchen ihr Same ist. Im Befehl V. 11 wird der Relativsatz *אֲשֶׁר וַיְרַעֲבוּ בוֹ* „in welchem sein Same ist“ abgerückt, erweitert um *עַל-הָאָרֶץ* „auf der Erde“ und auf das Ganze bezogen: Kraut und Bäume sind Arten, in welchen ihr Same ist auf der Erde. Offenbar soll damit der Gedanke der Mehrung unterstrichen sein. Die klare Einteilung aber ist verwischt.

Bei der Erschaffung der Gestirne beschränkt der Verfasser des Befehls V. 14-15 sich nicht darauf, daß Sonne und Mond Tag und Nacht beherrschen. Er weiß um die Bedeutung der Astronomie für den Kalender. Der Begriff *מְאֹרֹת* „Lichter“ schließt für ihn auch die Sterne ein: den Tierkreis, der die Jahreszeit zeigt; die Fixsterne, die den Seefahrern als Zeichen dienen. Er vermeidet deshalb als Zielsetzung den Begriff *מְשֻׁלָּת* „Herrschaft“ und spricht allgemeiner von der *Scheidung* zwischen Tag und Nacht. Dafür hat selbstverständlich das erste Schöpfungswerk Pate gestanden – mit dem der Ergänzter ins Gehege gerät: Die Scheidung von Licht und Finsternis, nämlich Tag und Nacht, ist Gottes Werk, nicht Aufgabe der Gestirne. Im Anhang des Tatberichts gleicht ein törichter Zusatz V. 18a vollends an den Wortlaut des ersten Werkes an.

Bei der Erschaffung der Tiere setzt der Befehl beide Male einen neuen Oberbegriff: *נֶפֶשׁ חַיָּה* „lebendes Wesen“ (V. 20.24), den der Verfasser der Erschaffung der Wassertiere entnehmen konnte (V. 21), der dort aber eine bestimmte Spezies betrifft.

Der Befehl zur Erschaffung der Menschen V. 26 gleicht den gestuften Text von V. 27 aus und bezieht den Herrschaftsbefehl aus dem späteren Segensspruch V. 28 bereits ein.

Die Beobachtungen erlauben, das Schema von Befehl, Vollzugsbestätigung und Billigung als ganzes herauszulösen. Gegen die Wiederherstellung eines bloßen Tatberichts spricht zuletzt nur, daß die Ausführung des dritten Werkes, die Scheidung von Land und Meer, im hebräischen Text fehlt. Doch ist diese Lücke wahrscheinlich sekundär. Wellhausen macht darauf aufmerksam, daß dem griechischen Text eine hebräische Vorlage zugrunde liegt, „wie der auf τὸ ὕδωρ (hebräisch Plural) bezügliche Plural αὐτῶν in v. 9 klar beweist.“²⁸ Eine bloße Spiegelung des vorangehenden Befehls ist ausgeschlossen. Dort steht für den Ort des Wassers *אֶל-מְקוֹם אֶחָד* „an einen Ort“, hier εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν „in seine Sammelbecken“, was auf hebräisches *אֶל-מְקוֹנֵיהֶם* zurückweist. Die Vorlage dürfte der Urtext sein.

IV

Der Schöpfungsbericht, der am Beginn der Entwicklung von Gen 1 gestanden hat, beruht auf einer schriftlichen Quelle, die der Verfasser der Priesterschrift für den Anfang seines Werkes verwendet hat. Das Indiz ist die Toledotformel: „Das ist die Entstehung von Himmel und Erde, als sie geschaffen wurden“, die den Bericht im heutigen Zusammenhang beschließt. Sie stammt wie alle diese Formeln

²⁸ WELLHAUSEN, Composition, 184.

von der Hand des priesterlichen Redaktors, der mit ihnen sein Geschichtswerk nach Epochen gliedert hat. Gehört sie zum ältesten Textbestand, muß dieser ebenfalls vom Verfasser der Priesterschrift herrühren, setzt sie sich hingegen von ihm ab, war der Schöpfungsbericht – wenigstens sein Kern – vorgegeben.

Seit Ilgen wird vermutet, die Toledot-Formel habe ursprünglich die Überschrift gebildet, wie sie es in allen anderen Fällen tut.²⁹ Erst der „Sammler“, nach heutigem Begriff die Endredaktion, habe sie an ihre Stelle zwischen erstem und zweitem Schöpfungsbericht gerückt. Indessen ist ein Grund für die mutmaßliche Umstellung nicht zu sehen. Auch weist die Umstandsbestimmung **וְהָיָה אֲדָמָה** „als sie geschaffen wurden“ auf den vorangehenden Bericht, insbesondere auf den Wortlaut der Überschrift 1,1 zurück. Die Toledot-Formel des Schöpfungsberichts war immer Unterschrift.³⁰

Als solche bildet sie ein Doppel zu der Unterschrift „So wurden vollendet Himmel und Erde und ihr ganzes Heer“, die ihr in 2,1 vorausgeht. Die Naht ist sichtbar. Diese erste Unterschrift muß der Toledot-Unterschrift vorgegeben gewesen sein. Wenn die Toledot-Formel mit **וְהָיָה אֲדָמָה** zugleich auf die Überschrift zurückgreift, ist diese ebenfalls literarisch vorangegangen. Die Überschrift „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ und die Unterschrift „So wurden vollendet Himmel und Erde und ihr ganzes Heer“ bilden einen vorredaktionellen Rahmen. Der gerahmte Bericht lautete:

Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Die Erde aber war wüst und öde.

Da schied Gott das Licht von der Finsternis. Und Gott nannte das Licht Tag, die Finsternis aber nannte er Nacht.

Und Gott machte die Feste und schied das Wasser unter der Feste von dem Wasser über der Feste. Und Gott nannte die Feste Himmel.

Und das Wasser unter dem Himmel sammelte sich in seine Sammelbecken, und das Trockene wurde sichtbar. Und Gott nannte das Trockene Erde, das Sammelbecken des Wassers aber nannte er Meer.

Und die Erde brachte Grün hervor: Kraut, das Samen bildet, nach seinen Arten, und Gehölz, das Frucht trägt, in welcher sein Same ist, nach seinen Arten.

Und Gott machte die beiden großen Lichter: das große Licht zur Herrschaft über den Tag und das kleine Licht zur Herrschaft über die Nacht, und die Sterne. Und Gott setzte sie an die Himmelsfeste, zu leuchten auf die Erde.

Und Gott schuf die großen Seeungeheuer und alle lebenden Wesen, die sich regen, von denen das Wasser wimmelt, nach ihren Arten und alle geflügelten Vögel nach ihren Arten.

Und Gott machte das Wild des Landes nach seinen Arten und das Vieh nach seinen Arten und alle Kriechtiere des Erdbodens nach ihren Arten.

Und Gott schuf den Menschen in seiner Gestalt.

So wurden vollendet Himmel und Erde und ihr ganzes Heer.

Mit der Deutung der Überschrift hat die Exegese sich viel Mühe gemacht, wozu die Vorstellung der *Creatio ex nihilo* und eine übertriebene, dem alttestamentlichen Denken fremde Logik das meiste beitrugen. Die Entsprechung von Über-

²⁹ ILGEN, Urkunden (s. Anm. 13), 4. 351-358.

³⁰ Die nächstfolgende und ebenfalls in ihrer Art ungewöhnliche Toledot-Formel **וְהָיָה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת** „Das ist die Liste der Nachkommenschaft Adams“ (5,1) dürfte deshalb so betont vorausweisen, weil in der noch selbständigen Priesterschrift die beiden Toledot-Formeln aufeinandergetroffen sind.

schrift und Unterschrift als Rahmen gibt die Handhabe, das Problem zu lösen. Sie zeigt, daß die Aussage „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ nicht einen ersten Schöpfungsakt betrifft, eine *Creatio immediata*, die den chaotischen Stoff geschaffen hätte, aus dem in der *Creatio mediata* die geordnete Welt hervorgegangen wäre. Sie umgreift vielmehr den Bericht als ganzen, wie auch der Begriff „Himmel und Erde“ im Hebräischen das Ganze der Welt begreift. Folglich muß auch die Zeitangabe „am Anfang“ den ganzen Schöpfungsbericht betreffen, nicht etwa, wie Raschi vorschlug, nur die Erschaffung des Lichts, der daraufhin alles, was zwischen **בְּרֵאשִׁית** „am Anfang“ und **וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים** „sprach Gott“ steht, als Parenthese verstand.³¹ Diese Folgerung fällt um so leichter, als die Schöpfung nur genealogisch nach acht Akten, nicht aber zeitlich nach sechs Tagen gegliedert war. Von **בְּרֵאשִׁית** abgesehen, fehlt der zeitliche Aspekt. Es geschieht alles „am Anfang“.

Die Quelle ist ein Stück spekulative Naturerklärung, *θεωρία* im Sinne der eindringenden Beobachtung, man kann sagen: frühe Naturwissenschaft. Die vorsokratische Philosophie unterscheidet sich lediglich im Grade der Abstraktion. Während nach der überlieferten Deutung Thales von Milet und seine Nachfolger nach dem Urstoff fragen, nehmen die Orientalen den Stoff als gegeben. Die ungeschaffene Welt wird gedacht als die Negation der vorhandenen Welt, als **בְּטָרָם** „noch nicht“. Wir kennen dieses „noch nicht“ aus dem Anfang des jahwistischen Schöpfungsberichts (Gen 2,5). Sein Vorbild hat es in dem babylonischen Welterschöpfungsepos *Enuma elisch*³² und in ägyptischen Kosmogonien.³³ Gen 1 sagt es so: Die Erde vor der Schöpfung war **תוהו וָבוהו**. Das deutet sich im Rückschluß als „ungeschiedenes Durcheinander und Abwesenheit der Kreatur“, kurz: als das Chaos.

Wellhausen hat mit dem Blick für das Wesentliche den Ablauf beschrieben: Der Verfasser „will ohne Zweifel den tatsächlichen Hergang der Entstehung der Welt naturgetreu schildern, er will eine kosmogonische Theorie geben. ... Er sucht die Dinge so wie sie jetzt sind aus einander abzuleiten; ... Nimmt man ... das Chaos als gegeben, so ist von hier aus das Ganze entsponnen; alles Folgende ist Reflexion, systematische Konstruktion, der man mit leichter Mühe nachrechnen kann. ... Die Anordnung der zu erklärenden Dinge, die Classification, gilt ... für die Erklärung selbst.“³⁴ „Der Urstoff enthält unterschiedslos alle Einzelwesen in sich, aus ihm geht stufenweise die geordnete Welt hervor, und zwar durch Entmischung ... Das chaotische Urdunkel weicht dem Gegensatze von Licht und Finsternis, das Urwasser wird durch das Himmelsgewölbe geteilt in das himmlische, woraus die unseren Blicken entzogene Welt jenseit des Firmaments konkrescirt, und in das irdische; die letztere endlich wird aus schlammiger Mischung zu Meer und Land geschieden, worauf alsbald das Land sein grünes Kleid anzieht. Die so

31 Raschis Pentateuchkommentar. Vollständig ins Deutsche übertragen von S. BAMBERGER, ³1935, 1f.

32 AOT 109; ANET 60f; W. BEYERLIN (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (GAT 1) 1975, 108 (H. SCHMÖKEL).

33 Vgl. bes. die Lehre von Hermopolis in der Darstellung von K. SETHE, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis (APAW.PH 1929 Nr. 4) § 120-124 (S. 61-63).

34 J. WELLHAUSEN, Prolegomena zur Geschichte Israels, ⁶1905, 296f.

entstandenen Elemente, Licht Himmel Wasser Land, werden darauf, etwa in der Ordnung wie sie geschaffen sind, mit Einzelwesen belebt“.³⁵

Die Ableitbarkeit schließt nicht aus, daß die Spekulation im Erbe altorientalischer Welterschöpfungsvorstellungen steht. Am nächsten steht der Bericht des babylonischen Marduk-Priesters Berossos, der sich bei Euseb erhalten hat. „Es habe, so sagt er, eine Zeit gegeben, in welcher das All Finsternis und Wasser war ... Da habe Bêl, den man mit Ζεύς übersetzt, die Finsternis mitten durchgeschnitten und so Erde und Himmel voneinander geschieden und die Welt geordnet.“³⁶ Ähnlich der Anfang des Enuma elisch: „Als droben der Himmel nicht genannt, drunten der Grund nicht benannt war, als der uranfängliche Apsu, ihr Erzeuger, und Mummu-Tiamat, die lebenspendende, ihre Wasser in eins mischten“.³⁷ Hier ist auch der Zusammenhang von Scheidung und Benennung belegt, der die ersten drei Werke des biblischen Berichts, die Opera distinctionis, vor den anderen auszeichnet. Der hohe Grad der Abstraktion läßt freilich die Vorgänger eher errahnen als triftig belegen. Die Gattung der Mythe ist verlassen.

Der Bericht ist sich der Abstraktion bewußt und darin erstaunlich modern. Er will die Entstehung der Welt insgesamt darstellen: Himmel und Erde und ihr ganzes Heer, zählt aber nur wenige Akte der Scheidung und Belebung auf. Das geschieht nicht exemplarisch wie im Mythos, sondern nach Kategorien – nach Art der im Alten Orient verbreiteten Listenwissenschaft. In den ersten drei Akten vollzieht sich die grundlegende Einteilung der Welt in Licht und Finsternis, himmlischen und irdisch/unterirdischen Ozean sowie bewohnbares Festland. Die Wesen, die sodann Himmel und Erde beleben, werden nicht im einzelnen benannt, vielmehr „nach ihren Arten“ klassifiziert: die Vegetation (אֲשָׁר) nach nicht holzenden und holzenden Pflanzen, die sich zugleich nach samenbildenden und Früchte bildenden einteilen, die Tierwelt nach den Biotopen: Wassertiere und Vögel, Wild, Vieh und Gewürm. Der Unterschied zu den modernen Systemen der Botanik und Zoologie ist kein grundlegender. Nur die Seeungeheuer (תַּיִם) werden nicht „nach ihren Arten“ aufgeführt, da sich diese Fabeltiere, die größten Wesen unter dem Himmel, der Kategorisierung entziehen. Selbst für Sonne und Mond ist ein Oberbegriff gefunden: Sie sind קְאָרֵת „Lichter“, nämlich das große und das kleine Licht. Und der Mensch tritt nicht als individueller Urmensch, sondern als Gattungswesen auf. Werden Pflanzen und Tiere „nach ihren Arten“ geschaffen, so der Mensch „in seiner Gestalt“.

Wellhausen sagt mit feinem Spott: „Die geheime Wurzel ... der sichtlichen Vorliebe, welche die weiland historisch-kritische Theologie für Gen. 1 gehegt hat, scheint da zu liegen, daß man sich selber für das was die Bibel sagt verantwortlich fühlt und sich darum freut, wenn sie möglichst wenig behauptet, was gegen die allgemeine Bildung verstößt.“³⁸ Warum Gen 1 so unanständig ist, liegt zutage: Die Urgestalt ist kein im engeren Sinne theologischer Text.

35 AaO 295.

36 AOT 137. Vgl. P. SCHNABEL, Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur, 1923, 254f.; FrGrHist III C, 1958, Nr. 680 (S. 370-373).

37 S. Anm. 32.

38 WELLHAUSEN, Prolegomena, 307.

V

Der Verfasser der *Priesterschrift* hat daran zunächst wenig geändert. Die sprachlichen Berührungen mit dem Gesamtwerk zeigen, daß auf ihn außer der Toledot-Unterschrift die Segenssprüche über die Wassertiere und Vögel und über die Menschen zurückgehen. Das Speisegebot ist späterer Nachtrag.

Die Zurückhaltung versteht sich bei einem Blick auf das Geschichtswerk als ganzes. Im Zentrum der *Priesterschrift* steht die Einrichtung des Kultes in der sinaitischen Stiftshütte sowie der Weg in das verheißene Land. Beidem geht voraus die Erwählung Abrahams und seiner Nachkommen zu Gottes Bundesvolk, die Verheißung von Mehrung und Land und die Befreiung aus Ägypten. Ein erster Bundesschluß folgt auf die Sintflut, die sich vor dem Hintergrund der Gerichtsprophezie als verschlüsselte Darstellung des Untergangs Judas erweist.³⁹ Wenn Gott am Ende der Flut verheißt, eine Katastrophe wie diese nicht zu wiederholen, stellt sich die Geschichte des Gottesvolkes schon seit der Urzeit als Neuanfang dar (Gen 9,9.11aßb). Ein zweiter Neuanfang ist die Berufung Abrahams mitten in der Zerstreung des Fremdlandes (Gen 17,6-8), ein dritter die wunderbare Herausführung des Volkes unter Mose (Ex 6,4-7), ein vierter die Begründung des Kultes am Sinai (Ex 29,44a.45-46). Zuletzt erleben wir das Volk auf dem Weg in das Land, der freilich gegen heftige Widerstände von Jahwe und Mose durchgesetzt werden muß. Es gibt Anzeichen, daß die *Priesterschrift* sich an die jüdische Diaspora wendet und deren Übersiedlung in das Land Jahwes propagiert.⁴⁰

Die Weltschöpfung ist kein unmittelbarer Bestandteil dieses Programms. Sie stellt den notwendigen universalen Rahmen, innerhalb dessen die Aussage der Erwählung möglich wird. Der Segen, der auf die Mehrung zielt, hebt das hervor. Durch Gottes Zutun füllt die ganze Welt sich mit Wesen: Tieren wie Menschen. Alle sind seine Geschöpfe.

In diesem Zuge ist die besondere *Anthropologie* des Schöpfungsberichts entstanden: als Voraussetzung für den Bund, den Gott mit seinem Volk schließen wird. Sie schildert den Menschen als Gottes verantwortliches Gegenüber. Auch der Gedanke der Erwählung spielt schon hinein: Dem Menschen wird die Herrschaft über die übrige Kreatur zugesprochen. Er wird ihr vorgezogen.

Die Erschaffung des Menschen ist in einem auffallenden Dreischritt berichtet: „Gott schuf den Menschen in seiner Gestalt. In der Gestalt Gottes schuf er ihn. Männlich und weiblich schuf er sie.“ Dreimal steht das Prädikat **בְּרָא** oder **יָבֵרָא** „er schuf“. Es sind drei vollständige, stufenweise aufeinander aufbauende Sätze. Karl Barth beobachtet eine „geradezu definitionsmäßige Erklärung des Textes selbst“.⁴¹ Wäre er in einem Zuge geschrieben, sollten wir folgenden Wortlaut vorfinden: „Gott schuf den Menschen männlich und weiblich in Gottes Gestalt“. Nicht umsonst zieht die Septuaginta **בְּצַלְמוֹ אֱלֹהִים** „in seiner Gestalt“ und **בְּצַלְמוֹ אֱלֹהִים** „in der Gestalt Gottes“ ineins: *κατ' εἰκόνα θεοῦ*. Zuvor schon hat der Wortbericht

39 Vgl. R. SMEND, „Das Ende ist gekommen“. Ein Amoswort in der *Priesterschrift* (1981; in: DERS., *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze*, 2002, 238-243).

40 Vgl. LOHFINK, *Die Priesterschrift und die Geschichte* (s. Anm. 19).

41 K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik III/1*, 1945, 219.