

Orientierungen zur Biblischen Urgeschichte (Gen. 1—11)

Die Texte der sogenannten „Biblischen Urgeschichte“ in Gen 1—11, die das große Portal zur Bibel darstellen, sind zwar kein ‚heiße Eisen‘ der Exegese mehr; denn die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung von 1965 mit ihrer Aussage von der Heilswahrheit der Hl. Schrift¹ hat auch für Gen 1—11 die Aussageebene grundsätzlich klargestellt und Fragen naturwissenschaftlicher oder profanhistorischer Art in diesem Zusammenhang an den Rand verwiesen. Die Bedeutung dieser Texte, die zu den fundamentalsten, aber auch mißverstandensten der Bibel gehören, sowie das Interesse daran sind jedoch nicht geringer geworden. Wissenschaftler verschiedenster Disziplinen entdecken den Reichtum dieser Texte und suchen darin ein Wort zum Verständnis der Welt und des Menschen².

Der geplagte Praktiker, der in Predigt, religiöser Erwachsenenbildung und Katechese immer wieder mit diesem Abschnitt der Bibel konfrontiert wird, mag darum vielleicht für eine exegetische Orientierung dankbar sein, die inmitten einer unübersehbaren Fülle wissenschaftlicher und auch popularisierender Literatur³ einige Grundlinien heutigen Verständnisses sowie des Kerygmas von Gen 1—11 zu skizzieren versucht⁴. Dies soll in 4 Schritten geschehen: Themen von Gen 1—11 im Alten Orient (I). Die Urgeschichte im Pentateuch: Stellung und Struktur (II). Aussagen und Themen von Gen 1—11 (III). Vorwort und Beginn einer Heilsgeschichte (IV).

¹ Entscheidende Etappen auf diesem Weg waren für die kath. Exegese die Bibelenzyklika Pius XII. „Divino afflante Spiritu“ von 1943; für die Erklärung von Gen 1—11 auch das Schreiben der Bibelkommission an Kardinal Suhard von Paris 1948: Text s. Endhiridion Bibicum, ed. quarta aucta et recognita, Reimpresio Rom 1965, 237—241. Die bedeutsame Aussage der Konzilskonstitution Dei Verbum, Art. 11, daß die Bücher der Hl. Schrift „veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit“, sicher, getreu und ohne Irrtum lehren, s. LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg 1976, 548 f.

² Vgl. z. B. die Beiträge aus Naturwissenschaften, Psychologie und Literatur zu Gen 3; 4, 1—16 und 11, 1—9 in den Sammelbänden: J. Illies (Hg.), *Die Sache mit dem Apfel*. Eine moderne Wissenschaft vom Sündenfall, Herder TB 447, Freiburg 1972; Chr. Meves, *Die Bibel antwortet uns in Bildern. Tiefenpsychologische Textdeutungen im Hinblick auf Lebensfragen heute*, Herder TB 461, Freiburg 1973; J. Illies (Hg.), *Brudermord. Zum Mythos von Kain und Abel*, München 1975; A. Rosenberg (Hg.), *Der babylonische Turm. Aufbruch ins Maßlose*, München 1975 (abgek.: Rosenberg, *Der babylonische Turm*); P. Ricoeur, *Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du Mal*, Paris 1960, bes. 218—260; Le Mythe „Adamique“ et la Vision „Eschatologique“ de l’histoire.

³ Eine Aufarbeitung der bisherigen Forschung zu Gen 1—11 bietet Cl. Westermann, *Gen 1—11, Erträge der Forschung 7*, Darmstadt 1972, sowie der monumentale Kommentar: Cl. Westermann, *Genesis*, 1. Teilband: *Genesis 1—11*, BK I/1, Neukirchen 1974 (abgek.: Westermann, BK I/1). Empfehlenswerte Kommentare sind außerdem vor allem: G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2/4, Göttingen 1972 (abgek.: v. Rad, *Das erste Buch Mose*); L. Ruppert, *Das Buch Genesis, Teil 1: Kap. 1—25, 18, Geistliche Schriftlesung 6/1*, Düsseldorf 1976 (abgek.: Ruppert, *Genesis*); W. Zimmerli, *1 Mose 1—11. Die Urgeschichte*, Zürcher Bibelcommentare, Zürich 1967. — An Monographien zur gesamten Urgeschichte seien u. a. genannt: J. B. Bauer, *Die biblische Urgeschichte. Vorgeschichte des Heils. Gen 1—11*, Paderborn 1964; E. Drewermann, *Strukturen des Bösen, Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborner Theologische Studien 4, Paderborn 1977 (abgek.: Drewermann, *Strukturen*); H. Werner, *Uraspekte menschlichen Lebens nach Texten aus Gen 2—11*, Exempla Biblica V, Göttingen 1971.

⁴ Die folgenden Darlegungen wurden zuletzt bei einer Arbeitstagung für Religionslehrer an AHS im Feber 1977 in Graz vorgetragen und in einem atl Seminar „Verkündigung der biblischen Urgeschichte“ im SS 1977 an der Universität Graz nochmals durchgesprochen. Den Teilnehmern sei hier für ihr Interesse und vor allem für ihre Fragen gedankt.

I. Themen und Fragen von Gen 1–11 im Alten Orient (= AO)

Wie sehr es in den Kapiteln der Urgeschichte um Probleme geht, die die Menschheit längst vor Israel beschäftigt haben, zeigt die Verwandtschaft von Struktur und Einzelthemen von Gen 1–11 mit Überlieferungen des AO, z. T. mit Menschheitsüberlieferungen überhaupt. Kein Text der Bibel weist „eine solche Offenheit des Redens von Gott, der Welt und der Menschheit zur Umwelt und zur Vorwelt der Bibel“ auf wie Gen 1–11⁵, der Teil der Bibel, „der am tiefsten in die Religionsgeschichte der Menschheit hineinragt“⁶. So begegnet die grundlegende Struktur der Urgeschichte bereits im altbabylonischen Atrahasisepos aus ca. 1600 v. Chr.⁷ mit den Elementen: Erschaffung von Mann und Frau – Vermehrung und Errungenschaften der Menschen – Einschreiten der Götter gegen die Menschen – Vernichtungsbeschuß – Flut und Rettung des Atrahasis. – Die Fluterzählung auf Tafel XI des Gilgameshepos⁸ ist ursprünglicher Bestandteil des Atrahasisepos.

Neben dem urmenschlichen Anliegen von Bedrohung und Bewahrung der Schöpfung, das hinter der Struktur dieser Erzählungen steht, reichen auch andere Themen von Gen 1–11 in die Welt des AO zurück: z. B. die Erfahrung der Todesgrenze und die Sehnsucht nach Unsterblichkeit, wie sie bei Gilgamesch im Wort der Schenkin Siduri und im tragischen Schluß zum Ausdruck kommt, wo das nach langer Mühe gefundene Lebenskraut in einem unbewachten Augenblick von einer Schlange gefressen wird⁹; auch im Adapamythos begegnet der Mensch, dem diese Hoffnung durch Neid der Götter oder Mißtrauen gegen sie verwehrt ist¹⁰.

Wichtiger als eine weitere Aufzählung einzelner Motive sind auch für das Verständnis von Gen 1–11 Anliegen und Ziel der außerbiblischen Mythen. Der *Mythos* entspringt der Erfahrung der Ungesichertheit, des Gewordenseins der Welt und der Existenz des Menschen. Er dient nach B. S. Childs¹¹ dem Verständnis und der Erhaltung der lebensbestimmenden Wirklichkeiten. Dies geschieht im Kult, wo die Beziehung der gegenwärtigen Wirklichkeit auf ein göttliches Tun am Anfang erneuert und aktualisiert wird; vielzitiertes Beispiel ist die Rezitation des babylonischen Weltschöpfungsepos Enuma elisch am babylonischen Neujahrsfest, wobei durch den Lobpreis Marduks und seines Sieges über die Chaosmächte bei der Schöpfung der gegenwärtige Bestand der

⁵ Cl. Westermann, Die theologische Bedeutung der Urgeschichte, in: *ders.*, Forschung am Alten Testament, GesSt Bd. II, TheolB 55, München 1974, 99 (abgek.: Westermann, Urgeschichte).

⁶ Westermann, BK I/1, 5.

⁷ Erste Fragmente des Epos wurden zwar bereits 1853 ausgegraben, aber erst 1956 gelang dem Dänen Laessoe die Zuordnung einer Reihe von Fragmenten zu einem Erzählungszusammenhang. Der erhaltene Text, dessen Interpretation noch keineswegs einhellig akzeptiert ist, ist derzeit nur in einer englischen Edition vollständig zugänglich: W. G. Lambert / A. R. Millard, *Atra-Hasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.

⁸ Eine praktische Synopse außerbiblischer Parallelen zu den Schöpfungs- und Fluterzählungen der Bibel bieten: O. Keel / M. Küchler, *Synoptische Texte aus der Genesis*, 1. Teil: Die Texte, Bibl. Beitr. 8, 1, Freiburg 1971 (abgek.: Keel / Küchler, *Synoptische Texte*); vgl. ThPQ 120 (1972) 365 f.

⁹ Gilgameshepos T. XI, 286–289, ANET³, Princeton 1969, 96.

¹⁰ Vgl. H. Gese, Der bewachte Lebensbaum und die Heroen: zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J, in: *ders.*, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, BEvTh 64, München 1974, 99–112 (abgek.: Gese, Lebensbaum).

¹¹ Vgl. Westermann, BK I/1, 26–30, zu den Schöpfungsmythen. Anregend und hilfreich für das Verständnis von Mythos und dessen Verhältnis zur Bibel ist die Darstellung von B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, Studies in Biblical Theology 27, London 1968, auf die mich Assistent Dr. F. Hubmann aufmerksam machte; vgl. zum Mythosbegriff 13–16, 29 f. — Ausführlicher vgl. J. W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation*, BZAW 134, Berlin 1974. Zur Vieldeutigkeit des Mythosbegriffes im Laufe der Geschichte s. die Beispiele bei F. Schupp, *Mythos und Religion*, Texte zur Religionswissenschaft und Theologie 1, Düsseldorf 1976.

Welt und auch der politischen Ordnung gesichert werden sollte. Daß nicht Fragen naturwissenschaftlicher Kosmologie, sondern Anliegen der Existenz hinter den Schöpfungsmythen stehen, ist auch für die biblischen Erzählungen bedeutsam, in denen die Mythen freilich transformiert sind.

Ähnliches wäre auch zur Frage des ‚Weltbildes‘ des AO und der Bibel zu sagen, das keineswegs so schlackenlos profan, transparent und leblos ist, wie es die gebräuchlichen Skizzen in katechetischen Handbüchern erscheinen lassen¹². Solche klaren physikalisch-geographischen Modelle verfälschen das Eigentliche des altorientalischen Denkens über die Welt bzw. lassen nicht genügend ahnen, wie sehr dem Menschen des AO die Frage nach den Fundamenten des Alls ein Problem blieb. Der Alltag, die Welt, waren für ihn immer auf das Überirdisch-Göttliche wie auf das bodenlos Verächtliche hin offen. Aussagen zum „Weltbild“ reichen darum stets über das Vordergründige hinaus und sind sich bewußt, keine letzte Antwort darauf zu wissen, wie Gott nach Ijob 26, 7 die Erde am Nichts aufgehängt hat¹³.

II. Gen 1–11 im Pentateuch: Stellung und Struktur¹⁴

A) Stellung im Pentateuch

Nach dem Modell konzentrischer Kreise stellen die Errettung Israels aus Ägypten und die Berufung in den Dienst seines Gottes am Sinai nach dem Buch Exodus Kern und Mitte der Mosebücher dar. Dem vorgelagert ist der Kreis der Patriarchenerzählungen Gen 12–50 als Vorgeschichte Israels vor der Volkswerdung. Die Urgeschichte in Gen 1–11 weitet als äußerster Kreis den Horizont des Handelns Gottes auf die Menschheit und die Schöpfung überhaupt.

B) Die literarische Struktur

Die Frage nach dem Aufbau von Gen 1–11 kann sich in synchroner Betrachtung dem Text als Ganzheit aus verschiedenen literarischen Elementen zuwenden oder diachron die zeitliche Schichtung der verschiedenen Teile verfolgen.

1) Die Urgeschichte als Ganzheit ist literarisch gekennzeichnet vom ausgewogenen Wechsel zwischen *erzählenden* und *aufzählenden Elementen*. Die *Genealogien* als aufzählende Elemente stellen als literarisches Grundgerüst der Urgeschichte den Zusammenhang zwischen den einzelnen Teilen von Gen 1–11, aber auch mit der Gen 12 einsetzenden Vätergeschichte her. – Ursprünglich im nomadischen Milieu als Darstellung verschiedenster Beziehungen einer Sippengemeinschaft beheimatet, betonen die Genealogien für die Urgeschichte das Weiterwirken des Schöpfersegens durch die Kontinuität der Geschlechter, hinein in die Tiefe der Zeit nach der Seitenliste Gen 5 und in die Weite der Völkerwelt nach der Völkertafel Gen 10. Auch menschlicher Kulturfortschritt ist in dieses Wachstum eingeslossen (z. B. Gen 4, 2. 17–22; 9, 20; 10, 8 f). Von daher kann Gen 1–11 keineswegs mehr einseitig bloß als Geschichte des wachsenden Unheils und der Sünde dargestellt werden¹⁵.

Die genannten Genealogien verbinden eine Reihe von *Erzählungen* zur Ganzheit der Urgeschichte: die Erzählungen von Welt- und Menschenschöpfung, Notizen von den Kulturrungenschaften sowie die Gruppe der Erzählungen von Schuld – Strafe und Bewahrung.

2) Offenkundige Doppelungen, Spannungen und auch Widersprüche zwischen einer

¹² Vgl. z. B. bei A. Höfer, *Glaubensbuch* 8, Graz - Wien - Köln o. J., 15.

¹³ Wertvolle Ausführungen und Illustrationen zum Thema Weltbild s. bei O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Einsiedeln - Neukirchen 1972, 13–52, bes. 47 f; H. Gese, *Die Frage des Weltbildes*, in: ders., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, BEvTh 78, München 1977, 202–222, bes. 211 ff.

¹⁴ Dazu vgl. Westermann, BK I/1, 1–26.

¹⁵ So mit Recht Westermann, BK I/1 24, gegenüber G. von Rad und R. Rendtorff.

Reihe von Texten – und dies jeweils über einen größeren sprachlichen und theologischen Zusammenhang hin – lassen auch nach zeitlich und verfassermäßig verschiedenen Schichten fragen. Bekanntestes Beispiel aus Gen 1–11 sind die sich widersprechenden Doppelungen in der Fluterzählung, z. B. die verschiedene Anzahl der in die Arche mitzunehmenden Tiere in Gen 6, 19 f; 7, 15 f und 7, 2 f, im Zusammenhang verschiedener Konzeptionen über das Opfer oder die Daten über die Dauer der Flut (vgl. Gen 7, 10, 12; 8, 6–12, 13 b und 7, 24; 8, 3, 5).

Auch wenn derzeit gegenüber einer allzu problemlos und selbstsicher gehandhabten Quellenscheidung im Pentateuch ein Prozeß der Revision und der Überprüfung der Kriterien neu in Gang gekommen ist¹⁶, ja R. Rendtorff die Urkundenhypothese überhaupt in Frage stellt¹⁷, dürfte die Annahme der Quellenschichten von Jahwist (J) und Priesterschrift (P) den Gegebenheiten des Textes gerade von Gen 6, 5–9, 17 immer noch am besten gerecht werden^{17a}.

Die weithin akzeptierte Datierung des *Jahwisten* in die Zeit des davidisch-salomonischen Großreiches¹⁸, die ebenfalls derzeit zur Diskussion ansteht¹⁹, ergäbe zweifellos einen plausiblen Hintergrund für die charakteristischen Erzählungen menschlicher Grenzüberschreitung bei J, dessen Interesse ja sehr stark den Beziehungen, Möglichkeiten und Grenzen des Menschen in allen seinen Dimensionen gilt: den Beziehungen zur Ackererde, zum Tier, zur Kultur, der Existenz als Mann und Frau, als Bruder, als organisierte Gemeinschaft, genau so selbstverständlich aber auch der Existenz vor Jahwe.

Die ziemlich einhellig exilisch-nachexilisch angesetzte *Priesterschrift* (P) stellt für Israel in der Diaspora die Gemeinschaft mit Gott im Gottesdienst am hl. Ort als Ziel alles Geschehens hin (vgl. Ex 29, 45). Sie bildet das Grundgerüst der Urgeschichte mit ihrer Struktur Schöpfung – Genealogie – Flut – Genealogie. Charakteristisch für die Darstellung sind demnach die aufzählenden Teile, das Motiv des Segens über die Generationen hin, sowie der Befehl, das Wort Gottes als ordnende und bestimmende Macht in Schöpfung und Geschichte²⁰.

III. Themen und Aussagen von Gen 1–11

Im folgenden kann und soll keine Einzelexegese zu Gen 1–11 geboten werden, wie sie ohnehin in den Kommentaren und Monographien zu finden ist²¹. Der Beitrag

¹⁶ Vgl. zur Urgeschichte Westermann, BK I/1, 762–776; grundsätzlich s. z. B. W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971, 49–72.

¹⁷ R. Rendtorff, Der „Jahwist“ als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik, in: Congress Volume. Edinburgh 1974, Supplements to VT 28, Leiden 1975, 158–166; ders., Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW 147, Berlin 1977.

^{17a} P. Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, 1977, weist neuestens der sogen. jehowistischen Geschichtsdarstellung einen bedeutsamen Anteil innerhalb der Urgeschichte zu: vgl. 112–152 u. 161.

¹⁸ Von den neueren Kommentaren z. B. Westermann, BK I/1; Ruppert, Genesis; vgl. auch L. Schmidt, Überlegungen zum Jahwisten, EvTh 37 (1977), 230–247; W. von Soden, Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten? WdO (1974), 228–240.

¹⁹ H. H. Schmid, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976, möchte das sogen. jahwistische Geschichtswerk in die Nähe der deuteronomisch-deuteronomistischen Traditionsbildung und literarischen Arbeit verweisen. Eine Spätdatierung vertritt z. B. auch J. Becker, Messiaserwartung im Alten Testament, SBS 83, Stuttgart 1977, 27 f.

²⁰ Westermann, BK I/1, 790–797. – In einer sehr interessanten Konzeption im Zusammenhang mit dem Atrahasispos sieht N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, StdZ 99 (1974), 435–450, die Stabilisierung des Kosmos im Kult in der geschenkten Nähe Gottes als Ziel der Welt und des menschlichen Zusammenlebens.

²¹ Vgl. Anm. 3. – Literaturhinweise sollen vor allem auf neuere Arbeiten und Aspekte aufmerksam machen, die über die bekannten Auslegungen hinausgehen, denen ich mich dankbar verpflichtet weiß, auch wenn dies nicht jedesmal vermerkt ist.

möchte vielmehr auf gedrängtem Raum als Orientierungshilfe für die Verkündigung grundlegende Themen und Aussagen von Gen 1–11 skizzieren²². Die folgende Entfaltung einzelner Themen wird anschließend noch durch einen Blick auf das Ganze von Gen 1–11 im Kontext des Pentateuchs zu ergänzen sein. Denn der geschaffene, schuldige und bewahrte Mensch von Gen 1–11 steht darin unlösbar im Horizont des Gottes der Segensverheißung an Abraham Gen 12, 1–3 und des rettenden und erwährenden Handelns an Israel im Buch Exodus.

1) Welt- und Menschenschöpfung

Wie vielfach diese Texte auch schon abgehandelt worden sind, so unverzichtbar für das Verständnis von Welt und Mensch sind einige ihrer theologischen Linien.

A) Welt und Mensch nach der Priesterschrift (Gen 1, 1–2, 4 a)

Fundamentale Aussage von Gen 1 mit seiner kunstvollen Fügung aus lehrhaft-systematischen, aber auch hymnischen Elementen²³ ist die Gen 1, 1 grundsätzlich angesprochene und in monotoner Eindringlichkeit durchgehaltene Unterscheidung von Gott und Welt. Ein Bereich der Welt nach dem anderen wird als „geschaffen“ deklariert und jedweden göttlichen Glanzes beraubt, vor allem die Gestirne in Gen 1, 14–19. Das Wort vom einen Schöpfer konzipiert zum ersten Mal die Einheit alles Weltlich-Geschöpflichen. Über dieser Ganzheit steht in der steten Wiederholung der Billigungsformel (vgl. Gen 1, 4 ... 1, 31) das Wort von der guten Schöpfung, vom Sinn und auch vom Ziel, auf das die ganze Schöpfung zugeht: auf den siebten, den geheiligten Tag Gottes (Gen 2, 1–3). Letzte Bestimmung des Menschen ist demnach nicht der Zwang der Leistung, die sehr leicht zum Sklaven macht, wenn sie zum Maßstab für Wert oder Unwert eines Menschen wird, sondern das Leben in der Teilnahme an der Ruhe des Schöpfers als Garantie seiner Würde und Freiheit (vgl. auch Ex 20, 8–11)²⁴.

Auch das vieldiskutierte Wort vom Menschen als Bild und Gleichnis Gottes (Gen 1, 26 ff) ist eine hohe Aussage über die Würde jedes Menschen, wie immer der Ausdruck gedeutet werden mag: als Stellvertreter Gottes (Wildberger, W. H. Schmidt), als Partner und Gegenüber Gottes (Westermann) oder als Kind bzw. Sohn Gottes²⁵. Diese Einzigartigkeit des Menschen, der als Herrscher an die Welt verwiesen wird, ist in ihrer Neuheit und Bedeutsamkeit erst auf dem Hintergrund der mesopotamischen Menschenschöpfungsmythen zu verstehen, wo die Menschen zur Entlastung und Bedienung der Götter geschaffen sind. So verkündet im Atrahasisepos die Geburtsgöttin Mami den Göttern: „Eure schwere Fronarbeit schaffte ich ab, euren Tragkorb lud ich den Menschen auf; ihr habt das Geschrei der Menschheit beschert. Ich löste das

²² Vgl. in dieser Zeitschrift zuletzt J. B. Bauer, Die biblische Urgeschichte, ThPQ 117 (1969), 190–197.

²³ Gegenüber der üblich gewordenen Scheidung traditionsgeschichtlich verschiedener in Spannung zueinander stehender Elemente (Wortbericht — Tatbericht; Verteilung von acht Schöpfungswerken auf 6 Tage) vertritt O. H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1–2, 4a, FRLANT 115, Göttingen 1975, die These einer überaus kunstvollen ursprünglichen Einheit und Ganzheit von Gen 1; vgl. 244–255.

²⁴ Westermann, BK I/1, 235 ff.

²⁵ So neuerdings Cl. Schedl, Urstandstheologie, Vorlesungsskriptum, Graz 1976, 21 ff, mit einer Diskussion der bei Westermann, BK I/1, 203–214, ausführlich dargestellten Forschungsgeschichte. — Von orientalischen Texten her legt sich m. E. vor allem der Gedanke eines göttlichen Modells nahe, der auch sonst bei P eine bedeutsame Rolle spielt (vgl. Ex 25, 9, 40); vgl. G. Pettinato, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., Heidelberg 1971, 39 f (abgek.: Pettinato, Menschenbild); N. Lohfink, Macht euch die Erde untertan, Orientierung 38 (1974), 137–142; T. Mettinger, Abbild oder Urbild? „Imago Dei“ in traditionsgeschichtlicher Sicht, ZAW 86 (1974), 403–424.

Joch (und) erwirkte die ‚Lastenbefreiung‘²⁶. Der Schöpfergott der Bibel hingegen erklärt seinen Menschen zum freien Geschöpf und zum verantwortlichen Herrscher in der Schöpfung, die dessen denkendem und schöpferischem Zugriff offensteht.

B) Die Menschenschöpfung nach dem Jahwisten (Gen 2, 4 b–15. 18–24)

Gegenüber dem Interesse von P am Weltganzen stellt der Jahwist anschaulich erzählend dar, was Menschsein in der Welt bedeutet: Gebundensein an die Ackererde, Belebtsein von Gott (Gen 2, 7). Der Mensch ist verwiesen an seine Umwelt und Mitwelt: er bedarf der Nahrung und hat im Bearbeiten und Pflegen des Gartens Eden (Gen 2, 15) an der Schöpfung seinen Dienst zu tun, wie es auch der Kulturauftrag Gen 1, 28 sagt, der ebenfalls keineswegs mit Ausbeutung der Welt und ihrer Geschöpfe verwechselt werden darf. Mitwelt des Menschen im eigentlichen Sinn ist jedoch nicht die untermenschliche Schöpfung, auch nicht das domestizierte Tier (Gen 2, 19 f), Partner des Menschen ist der Mensch, und erst in der Gemeinschaft wird er voll Mensch: die bildhafte Erzählung über die Erschaffung der Frau sagt dies unüberholbar (2, 18–24).

Darüber hinaus betont das auch Ez 28, 12–17 ausführlich aufgenommene Motiv vom Gottesgarten ein Letztes: zum Menschsein gehört vom Ursprung her auch das Leben in der Nähe und im Segen Gottes (Gen 2, 9 f. 10–14. 16 f). Die Erzählung enthält sich aller Ausschmückungen des „Paradieses“, dessen Grund und eigentliche Wirklichkeit im ungebrochenen Verhältnis des Vertrauens zum Schöpfer und Herrn besteht, wie auch aus dem Bild dieses gebrochenen Verhältnisses Gen 3 ersichtlich ist.

2) Die Erzählungen von den Kulturerrungenschaften

Neben den für die Struktur der Priesterschrift bedeutsamen Genealogien, die den Strom des Schöpfersegens durch die Geschlechter hin darstellen, enthalten vor allem die Notizen des Jahwisten über die Errungenschaften menschlicher Arbeit weitere positive Aussagen zur Anthropologie, die besonders Westermann herausgestellt hat²⁷: so im Kainitenstammbaum Gen 4, 17–22, wo von entscheidenden Schöpfungen menschlicher Kultur die Rede ist: vom Ackerbau, von der Städtegründung, der Metallbearbeitung und Musik. Gen 9, 20 begegnet Noach als Erfinder des Weinbaues und Gen 11, 1–9 spricht vom Turm- und Festungsbau. Ein Blick auf den altorientalischen Hintergrund profiliert die Aussagen der Bibel. Im Zusammenhang sumerischer Schöpfungserzählungen erwachsen die grundlegenden Kulturschöpfungen aus Göttergebürgen; die Götter geben diese Güter an die Menschen weiter²⁸. Gen 1, 26 ff und 4, 17 ff wird der Mensch selber in seine schöpferische Funktion eingesetzt. Durch den Einbau dieser Notiz zwischen die Szene vom Brudermord (4, 1–16) und das Rache lied des Lamech (4, 23 f) verrät der Jahwist freilich auch gegenüber einem naiven Fortschrittsglauben sein Wissen um die Gefährdung, die aus dem selbstverantworteten Tun des Menschen erwachsen kann; auch die Turmbauerzählung wäre hier zu nennen.

3) Erzählungen von Schuld – Strafe und Bewährung

Die klassischen Erzählungen der Urgeschichte mit einer unausschöpfbaren Dichte menschlicher Erfahrung und theologischer Tiefe sind die jahwistischen Texte über das Paradox des Menschen, der sich in einer erschreckenden Vielfalt von Möglichkeiten gegen Gott verfehlten kann und vom Anfang an verfehlt. Zur Struktur dieser Erzählungen gehört nach Westermann das Sich-Verfehlten – die strafende (eingrenzende) Reaktion Gottes – aber genau so das göttliche Bewahren und Begnadigen. Die Szenen

²⁶ Pettinato, Menschenbild, 21–29, den Text s. 28.

²⁷ Westermann, BK I/1, 77–86, sowie zur Exegese der einzelnen Stellen.

²⁸ Entsprechende sumerische Texte zum Geschenk der Landwirtschaft und der Spitzhacke s. bei Pettinato, Menschenbild, 32–35; W. Beyerlin (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Grundrisse zum Alten Testament 1, Göttingen 1975, 101 (abgek.: Beyerlin, Textbuch).

zeigen, wie sich die Verfehlung in den Grundverhältnissen menschlicher Gemeinschaft vollzieht. Auch wenn die Erzählungen (Gen 3; 4, 1–16; 6, 1–4; 6, 5–9, 17; 9, 20 ff; 11, 1–9) kein unmittelbares historisches „Nacheinander“ eines ersten „Sündenfalls“ und seiner Wirkungen meinen, soll dennoch über bloß exemplarische Möglichkeiten der Schuld hinaus auch auf die Wirklichkeit und die Geschichte der Schuld verwiesen werden.

a) Mensch, wo bist du? (Gen 3)

Am Anfang und Ende der jahwistischen Urgeschichte (Gen 3 und 11, 1–9) stehen Grenzüberschreitungen, die direkt gegen Gott gerichtet sind, in Gen 3 innerhalb der Partnerschaft von Mann und Frau, in Gen 11, 1–9 in einer organisierten politischen GröÙe.

Wollte die Paradieserzählung durch das Gebot Gen 2, 16 f sagen, daß der Mensch vor Gott zur Entscheidung gerufen ist, zum vertrauenden Gehorsam, symbolisch dargestellt im Verzicht auf das eigenmächtige Essen vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, so bezeugt Gen 3 die Erfahrung der Gebrochenheit des Menschen und die Reflexion Israels über die Ursachen der gegenwärtigen Wirklichkeit.

Die Auslegung der vielen Ebenen des schwierigen und dichten Textes hat vor allem zwei Extreme zu meiden: das historisierende Verständnis der mit 4 Esr 7, 118 beginnenden jüdischen und christlichen Tradition als Bericht vom (ersten) Sündenfall, andererseits das nicht präzis zu fassende urgeschichtliche Verständnis bei Westermann²⁹, wo Schuld und Sünde m. E. zu sehr auf die Ebene der übrigen geschöpflichen Begrenzungen reduziert werden und die zweifellos hinter dem Text stehende Erfahrung einer Geschichte der Schuld, die auf den Menschen von Anfang an ausgedehnt wird³⁰, zu kurz kommt. — Auch wenn Gen 3 das Rätsel des Bösen nicht restlos ‚erklärt‘, macht darin der Glaube Israels einige sehr eigenständige und bedeutsame Aussagen.

Die Szene von Versuchung und Sünde (3, 1–6) zeigt, daß das Böse nicht zum Entwurf des von Gott geschaffenen Menschen gehört, wie immer die Rolle der Schlange als Verführerin verstanden werden mag³¹. Das Ziel der raffiniert erzählten Verführung, durch das Essen ‚Gut und Böse zu erkennen‘, d. h. umfassend, in totaler Emanzipation zu bestimmen, was dem Menschen guttut bzw. für ihn schlecht ist, richtet sich als ‚Sein wie Elohim‘ eindeutig gegen Gott selbst³².

Zur Erkenntnis der eigenen Armut und der gestörten Beziehung der Partnerschaft („Nacktheit“) als erster Konsequenz kommt die Gebrochenheit des Gottesverhältnisses (Furcht: 3, 10). Gottes bleibend gültige Frage an Adam ‚wo bist du?‘ (3, 9) deckt diese tiefste Dimension der Verfehlung auf, offenbart aber auch in der Frage nach der Verantwortung ein letztes Ernstnehmen des schuldigen Menschen.

Akkadische Schöpfungsmythen stellen die Schuld des Menschen, der z. B. im Enuma elisch aus dem Blut des Kingu, des getöteten Anführers einer Revolte gegen Marduk geschaffen wird, als tragisches Verhängnis dar. Er ist durch die Schuld der Götter zur

²⁹ Westermann, BK I/1, 374–380.

³⁰ Zur Auslegung von Gen 3 sei u. a. besonders hingewiesen auf L. Ruppert, Die Sündenfallerzählung (Gen 3) in vorjhwistischer Tradition und Interpretation, BZ 15 (1971), 185–202 (abgek.: Ruppert, Sündenfallerzählung); O. H. Steck, Die Paradieserzählung Eine Auslegung von Genesis 2, 4b–3, 24, BSt 60, Neukirchen 1970; Drewermann, Strukturen, 27–110; Cl. Schedl, Sieben Thesen zur Urstandstheologie, Christl. päd. Bl. 90 (1977) 238–246.

³¹ Eine Spurte gegen die Funktion der Schlange als Fruchtbarkeits- bzw. Weisheitstier im kanaanäischen Raum ist zwar nicht zwingend, aber m. E. vom religionsgeschichtlichen und archäologischen Befund her naheliegend: vgl. z. B. neuerdings K. R. Joines, The Serpent in Gen 3, ZAW 87 (1975), 1–11; ders., Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archeological and Literary Study, New Jersey 1974; Ruppert, Genesis 57; ders., Sündenfallerzählung, 198; Drewermann, Strukturen, 54 f.

³² Dieser Zug scheint bei Westermann, BK I/1, 337. 377, unterbewertet.

Rebellion gegen den Schöpfer verurteilt³⁸. Dem Menschen von Gen 3 wird die Schuld nicht wegerklärt; er ist gerade dadurch in seiner Freiheit ernst genommen und durch die Frage des Gegenübers Gottes vor Selbsttäuschung bewahrt. Das Abschieben der Schuld (Adam – Frau – Schlange: Gen 3, 11–13) zeigt, wie die Gemeinschaft der zur gegenseitigen Hilfe (2, 18) geschaffenen Menschen durch die Hilfe zur Emanzipation vom Gehorsam gegen Gottes Gebot (Verführung – Sich-verführen-lassen) zerbricht.

Die Strafsprüche (3, 14–19) bringen die bittere Erfahrung der geschöpflichen Grenzen des Menschen mit seiner Verfehlung gegen Gott in Zusammenhang. Auch hier dürfte über die bloße Feststellung dieser Tatsache bei Westermann³⁴ hinaus gesagt sein, daß der Mensch im gebrochenen Vertrauensverhältnis zu Gott den kreatürlichen Erfahrungen von Schmerz, Vergeblichkeit und Tod anders gegenübersteht, als dies in Harmonie mit Gott der Fall wäre. Neben der eigentlichen Strafe der Vertreibung aus der vertrauten Nähe Gottes (3, 23) begegnet in Gen 3, 22, 24 das im Zusammenhang schwierige Motiv, daß Gott den Menschen vom Essen vom Lebensbaum fernhält. Offenbart sich in dieser Verweigerung der Unsterblichkeit Gottes Erbarmen mit dem bemitleidenswerten gegenwärtigen Zustand des Menschen³⁵? Oder soll, wie H. Gese³⁶ meint, in Abgrenzung zu altorientalischen Darstellungen gesagt werden, daß Gott auch nach dem Versuch des Menschen, zu sein wie Gott, die Ordnung nicht entglitten ist, und der Ausschluß von der göttlichen Eigenschaft und Welt der Unsterblichkeit nicht bloßes tragisches Verhängnis ist wie im Gilgameschepos³⁷ oder im Mißtrauen gegenüber dem Angebot der Götter gründet³⁸, sondern der Ordnung Gottes für den Menschen entspricht? Die Erzählung enthält auch ein Wort des Bewahrens und der Hoffnung: trotz der Schuld darf der Mensch das Leben weitergeben (3, 20), Gott bekleidet die Nacktheit des Menschen (3, 21) und spricht im sogenannten Protoevangelium (3, 15) nicht bloß das Wort einer währenden Feindschaft zwischen Schlange und Mensch: da beim Jähwisten im Zusammenhang der Heilsverheißung an Abraham das Thema der Nachkommenschaft, des ‚Samens‘ (Gen 12, 7; 13, 15 f.; 15, 18), eine große Rolle spielt, dürfte in der Aussage, daß die Nachkommenschaft der Frau die Schlange am Kopf trifft, eine verhaltene Verheißung einer Überwindung des Bösen, wenn auch noch keineswegs eines ‚Messias‘, zu lesen sein³⁹.

b) *Wo ist dein Bruder? – Kain und Abel. (Gen 4, 1–16)*

Gegenüber der vielschichtigen Erzählung von Gen 3 mit ihrer subtilen Psychologie wirkt Gen 4, 1–16 wortkarg, hart und monumental. Diese erste Szene „jenseits von Eden“, die mit Absicht nicht bloß neben, sondern auch nach Gen 3 steht⁴⁰, enthält m. E. stammesgeschichtliche Elemente, die jedoch im jahwistischen Kontext ins

³⁸ „... sie luden ihm die Strafe auf und schnitten seine Blut(ader) durch: aus seinem Blut schuf (Ea) die Menschheit.“ Zu Text und Interpretation s. Pettinato, Menschenbild, 44–46.

³⁴ Westermann, BK I/1, 349–363. 377 f.

³⁵ v. Rad, Das erste Buch Mose, 70; Ruppert, Genesis, 68.

³⁶ Gese, Lebensbaum, 99–112.

³⁷ Vgl. Gilgameschepos, T. 10, III, 1–5; T. 11, 266–291: Text s. ANET³, 90 u. 96.

³⁸ Vgl. den Adapamythos: ANET³, 101–103, sowie die ugaritische Aqhatlegende: den Text von Aqhat II D, VI, 25–40 bei J. Aistleitner, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, Budapest²1964, 72.

³⁹ Gegen die weithin üblich gewordene Unterbewertung von Gen 3, 15 (zuletzt bei Westermann, BK I/1, 354 f.), vgl. J. Scharbert, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre, Quaest. disp. 37, Freiburg 1968, 71, mit Verweisen auf weitere Literatur; seither N. Füglister, Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie, in: Mysterium Salutis 3/1, Köln – Einsiedeln 1970, 110 f.; Ruppert, Sündenfallerzählung, 200 ff.; N. Wifall, Gen 3, 15 – A Protoevangelium? CBQ 36 (1974), 361–365; Schedl, Sieben Thesen, a. a. O. 243 ff.; vorsichtig auch Drewermann, Strukturen, 87–90.

⁴⁰ Darauf verweist im Anschluß an G. von Rad mit Recht neuerdings wieder Drewermann, Strukturen, 87–90.

Allgemeingültige erhoben werden⁴¹. Der von Gott abgefallene Mensch verhält sich gegenüber dem ‚Bruder‘, einem Leitwort der Erzählung, als Kain, und dieses Brudersein bedeutet u. U. eine Existenz als Abel (Hauch!), als Gemordeter. Die durch das Ausbleiben des Erfolges im Zusammenhang des Erstlingsopfers aufbrechende, trotz Gottes Mahnung (4, 6 f) kurzsinnig – brutal gelöste, nicht bewältigte Rivalität reicht hinein in den Bereich Gottes. Gottes Frage nach dem getöteten Bruder (4, 9) und Kains Ausflucht erinnern an das Modell von Gen 3, ebenso Gottes unbegreifliches Bewahren: der Mensch als Kain wird zwar in den ungeschützten Raum der Welt verwiesen, doch des Menschen Unmenschlichkeit findet ihre Grenzen an Jahwes Menschenfreundlichkeit, die selbst noch den durch Neid, Haß und Mord entstellten ‚Bruder‘ in seinen Schutz nimmt⁴².

c) *Versuche biologischer und technisch-politischer Grenzüberschreitung (Gen 6, 1–4 und 11, 1–9)*

Das rätselhafte kurze Fragment Gen 6, 1–4 von der Ehe der Göttersöhne mit den Menschentöchtern greift wohl ein Mythenfragment über die Entstehung von halbgöttlichen Riesen auf⁴³, die Gese als Heroen präzisieren möchte: auch über den Kult der Heroen, die ebenfalls sterblich sind, gibt es keinen Zugang zu Kräften der Unsterblichkeit⁴⁴.

Neben diesem Nein Gottes zum Versuch einer biologischen Übermächtigkeit und Lebenssteigerung steht in der Turmbauerzählung (11, 1–9) eine weitere vorbeugende Maßnahme Gottes. Eine Reihe von Motiven begegnen außerhalb des AT getrennt: die Zerstörung eines Bauwerkes durch die Gottheit (in Afrika und in vedischen Erzählungen), die Zerstreuung im Zusammenhang mit der Fluterzählung, und die Hoffnung auf eine Sprache für die Menschheit, also eine ‚Sprachentwirrung‘ in Sumer⁴⁵. Die nach Westermann literarisch einheitliche Erzählung⁴⁶, die mit ihrem Ziel, einen Turm bis zum Himmel zu bauen, an Gen 3, 5 erinnert, veranschaulicht unter dem Aspekt der Technik (Ziegelbrennen, Asphalt als Mörtel, Stadt und Turmbau) und des politischen Zusammenschlusses das nach dem Jahwisten offenbar gefährlichste Bestreben des Menschen, seine geschöpfliche Grenze zu durchbrechen. Gottes Eingreifen wehrt einer solchen drohenden Maßlosigkeit durch die Vielheit der Sprachen, und Babylon in seiner Größe und mit der Vielfalt der Sprachen gibt den Hintergrund des Bildes ab⁴⁷, das wie eine Illustration zu Ps 9, 20 f anmutet: „Erheb dich, Jahwe, damit nicht der Mensch triumphiert...“ oder wie ein Gegenstück bzw. die Umkehrung zu Spr 18, 10 a mit den Themen Name und Turm: „Ein starker Turm

⁴¹ S. die neueste literarkritische und traditionsgeschichtliche Studie von W. Dietrich, „Wo ist dein Bruder?“ Zur Tradition und Interpretation von Gen 4, in: H. Donner / R. Hanhart / R. Smend (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS f. W. Zimmerli, Göttingen 1977, 94–11 (abgek.: Dietrich, Wo ist dein Bruder), worin D. eine antikenitische Überlieferung als Grundbestand erschließt; vgl. auch Ruppert, Genesis, 69.

⁴² Dietrich, Wo ist dein Bruder, 110. – Zu Gen 4, 1–16 bietet Illies, Brudermord, gute Anregungen für die Verkündigung: s. meine Rez., ThPQ 124 (1976) 293.

⁴³ Scharbert, Rez. zu Drewermann, ThPQ 125 (1977), spricht sich gegen eine Zuordnung zu J aus, ebenso Gese, Lebensbaum, 112 und Weimar, BZAW 146, 35–39.

⁴⁴ Gese, Lebensbaum, 108–112.

⁴⁵ So die neueste Übersetzung und Interpretation des Textes von H. Schmökel im Anschluß an B. Alster, in: Beyerlin, Textbuch, 112 f.

⁴⁶ J. Schreiner, Heilos verwirrt und zerstreut (Gen 11, 1–9), in: Rosenberg, Der babylonische Turm, 16–34, unterscheidet neuestens wieder eine jahwistische und eine jehowistische Turmbauerzählung und deren Redaktion mit je verschiedener Akzentsetzung. Vgl. neuestens K. Seybold, Der Turmbau zu Babel. Zur Entstehung von Genesis XI, 1–9, VT 26 (1976) 453–479 sowie Weimar, BZAW 146, 150–152.

⁴⁷ Ob die babylonische Zikkurat tatsächlich die Erzählung sehr stark bestimmt hat, scheint mir mit Westermann, BK I/1, 719 ff, und Drewermann, Strukturen, 277 f, fraglich; die sakrale Funktion der Tempeltürme wäre jedenfalls in Gen 11, 1–9 völlig umgedeutet.

ist der Name Jahwes . . .“ (vgl. auch Ps 61, 4). — Versuche des Menschen, ohne diesen Grund der Sicherheit und Einheit eigene Türme um des eigenen Namens willen zu bauen, werden immer wieder in der ‚Sprachverwirrung‘, im Nichtgelingen der Stadt ihr Ende finden (vgl. Jes 2, 15; 30, 25). Die Aktualität dieses Textes, der fast eine Vision zu nennen ist, wird vielleicht erst heute voll verständlich⁴⁸.

d) *Die Fluterzählung: Bedrohung – Bewahrung aus Gnade – Neuschöpfung (Gen 6, 5–9, 17)*

Das über die ganze Erde verbreitete Flutmotiv der Sintfluterzählung, des umfangreichsten Komplexes der Urgeschichte, drückt über die menschheitliche Erfahrung von Katastrophen hinaus das grundsätzliche Wissen um die Möglichkeit von Bedrohung, Vernichtung und Bewahrung der Schöpfung aus⁴⁹. Die biblische Fluterzählung, die zweifellos die mesopotamische Linie der Tradition gekannt hat⁵⁰, beschäftigt vom Bekenntnis zum einen Gott her das Problem von Gericht und Rettung als Tat des einen Gottes. Die Motivierung durch die Radikalisierung menschlicher Schuld wird gegenüber den altorientalischen Mythen zentral, wo die Rivalität der Götter entscheidend mitspielt.

Der Jahwist bezeugt Gottes Ringen mit sich selbst gegenüber der total verdorbenen Menschheit (6, 5 ff), das Unterlaufen des eigenen Gerichtsbeschlusses durch die Bewahrung Noachs und mit ihm der Schöpfung in der Arche. Grundlegend ist bei J, wie aus dem Schluß (8, 21 f) hervorgeht, das unbegreifliche Erbarmen Gottes als tragender Grund der Geschichte: die Menschheit lebt, weil Gott nicht tut, was sie verdient. Gott hat sich die Möglichkeit der Vernichtung der Schöpfung grundsätzlich genommen, er erbarmt sich unsrer, weil wir Sünder sind⁵¹.

Die Priesterschrift⁵² sagt auf ihre Art, daß die Gewalttat des Menschen (6, 11) die gute Schöpfung von Gen 1 ins Chaos zurückstürzt (7, 11) und daß Rettung Neuschöpfung ist (vgl. die Zeitangaben 8, 13 a und den neuerlichen Schöpfungssegen in 8, 17 ff) und durch Ausführung des Befehles Gottes an Noach geschieht (6, 13 f; 8, 15 f; 7, 13 f). Sie wird endgültig besiegelt durch Gottes feierliche Selbstverpflichtung im Bund (9, 8–17) gegenüber der Schöpfung, die freilich nach den noachitischen Geboten in 9, 1–6 die Spuren der Gebrochenheit an sich trägt (vgl. dagegen Gen 1, 29 f).

Wir müssen auf Hinweise zu weiteren interessanten Einzelfragen verzichten, wie etwa der symbolischen Bedeutung der Zahlen der Vorflutpatriarchen in Gen 5 und ihrer Beziehung zu den außerbiblischen Texten⁵³, der Erzählung von Noachs Fluch und Segen mit ihrem Doppelgesicht von Urgeschichte und Stammesgeschichte⁵⁴, oder der Weltkunde mit universalem Horizont in der Völkertafel von J und P in Gen 10, diesem ersten großen Zeugnis der Einheit der Menschheit in einer Vielfalt von Völkern. — Abschließend sei der größere Zusammenhang von Gen 1–11 noch ange deutet.

⁴⁸ Versuche vielfältiger Aktualisierung s. den in Anm. 2 u. 46 genannten Sammelband; *Drewermann, Strukturen*, 277, nennt die Erzählung eine „Apokalypse der Geschichte“.

⁴⁹ Fragen nach Datierung und Ausdehnung der Sintflut sind bereits vom religionsgeschichtlichen Horizont her fehl am Platz: vgl. ausführlich *Westermann*, BK I/1, 536–546.

⁵⁰ Zum Vergleich von Einzelzügen des Atrahasis- bzw. Gilgameschepos mit Gen 6, 5–8, 22 s. *Keel / Küchler, Synoptische Texte*, 24–40, sowie *Beyerlin, Textbuch*, 115–118 (Atrahasis) u. 118–122 (Gilgamesch T. XI).

⁵¹ Dies betont *Drewermann, Strukturen*, 206 f, 228 f.

⁵² Eine Aufgliederung von J und P s. bei *Keel / Küchler, Synoptische Texte*, 24–40.

⁵³ Dazu vgl. im Anschluß an M. Barnouin, *Recherches numériques sur la généalogie de Gen V*, RB 77 (1970), 347–365, die Ausführungen von *Schedl, Urstandstheologie*, über die kosmische Bedeutung dieser Zahlen.

⁵⁴ *Ruppert, Genesis*, 118 f.

IV. Gen 1–11 im Kontext einer Heilsgeschichte

1) Verschiedene Elemente in Gen 1–11 zeigen, daß es über verschiedene zeitlose Aspekte und Möglichkeiten menschlicher Existenz hinaus um den Menschen in und mit einer fortschreitenden Geschichte geht⁵⁵.

Bereits innerhalb der Urgeschichte begegnet der Mensch als einer, der auf Grund des Schöpfungssegens in Zeit und Raum hineinwächst (Gen 5 u. 10), der in der Bewältigung der Welt schöpferisch voranschreitet, der aber auch bei J bereits von der Last einer Geschichte der Schuld gezeichnet scheint, ohne daß wir die Erzählungen auf historische Einzelfakten fixieren müssen.

Gen 1–11 als Prolegomenon zur folgenden Väter- und Volksgeschichte (Gen 12–50; Exodus) weist bereits verschiedentlich über sich hinaus. P hebt dies neben den Genealogien vor allem durch das Element des göttlichen Wortes hervor, das von Gen 1 an alles Geschehen strukturiert und bestimmt (vgl. Gen 1; 7, 13–16 a; 8, 15–19; 17; Ex 6; 24, 15 b–18; 25, 1 ff). J läßt das für ihn wichtige Thema der Nachkommenschaft bereits in Gen 3, 15 anklingen und umgreift mit dem Wort vom Abrahamssegen für alle Sippen der Erde im Neueinsatz 12, 1–3 auch die in der Urgeschichte gezeichnete und nach 11, 1–9 zerstreute Menschheit⁵⁶.

Der Mensch ist demnach nicht nur bestimmt vom Segen des Schöpfers, von Möglichkeiten und Wirklichkeiten des Widerspruches, sondern wesentlich auch von den in der Geschichte Israels ergangenen und erfahrenen Verheißenungen Gottes. Er ist nicht bloß trotz seiner Anlage zum Bösen (8, 21) getragen und bewahrt: er hat trotz dieser Anlage von Gott her Ziel und Zukunft⁵⁷.

2) Die Urgeschichte war innerhalb des AT ein Wort über den Menschen auch außerhalb und vor Israel, d. h. daß Gott auch jenseits aller Grenzen am Werk ist. Als bleibend gültiges Wort Gottes ist Gen 1–11 Botschaft der Hoffnung, daß er es auch über die Geschichte und den Raum der Kirche, des Israels Gottes im NB hinaus bleiben möge. Sinnvolles Arbeiten in der Kirche ist nur möglich im Glauben, daß Gottes segnendes und bewahrendes Handeln immer noch die ganze Welt meint, daß der Schöpfer, der das erste Wort zum Sein über die Welt gesprochen hat, über alle Katastrophen und Gerichte hinweg auch ein letztes Wort der Bewahrung und Neuschöpfung des Ganzen sprechen wird (vgl. Jes 65, 17; Offb 21, 1–6)⁵⁸.

3) Gen 1–11 bleibt so grundlegend auch für unser christliches Reden von der Welt und vom Menschen. Darüber hinaus sind gerade diese Texte in der heutigen geistigen Situation geeignet, die vielfältigen Stimmen über Welt und Mensch vor dem Gott von Gen 1–11 zusammenzuführen und Brücken zu schlagen zwischen den Einzeldisziplinen, die im Zuge ihrer gewiß notwendigen, aber zugleich gefährlichen Separierung und Eigenentwicklung die Welt und den Menschen in unendlich viele Bereiche aufgeteilt, ja z. T. zerrissen haben. Viele haben so ihren ‚homunculus‘ vor sich, der mit feinsten Methoden betrachtet wird: der Chemiker, der Biologe, der Chirurg auf dem Operationstisch, der Verhaltensforscher und Psychologe in Beobachtungen, Tests und Analysen von Verhaltensweisen, ähnlich der Soziologe; wahrscheinlich ist auch die Theologie mit ihrer teilweisen Separierung eines religiösen Bereiches davon nicht ausgeschlossen.

⁵⁵ So Ruppert, Genesis, 15; Drewermann, Strukturen, 313, mit Recht gegenüber manchen Akzenten bei Westermann.

⁵⁶ Vgl. O. H. Steck, Gen 12, 1–3, und die Urgeschichte des Jähwisten, in: H. W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, München 1971, 525–554.

⁵⁷ Diese wesentliche Bestimmung und Prägung des Menschen von Gen 1–11 durch die Geschichte Israels betont übrigens auch Westermann, BK I/1, 92. 783. 805.

⁵⁸ Vgl. Westermann, Urgeschichte, 114.

Die biblische Urgeschichte gibt im Lichte des Gottes Israels vor allen diesen Sonderungen den *Blick auf den ganzen Menschen* frei: in seiner Hineingebundenheit in den Kosmos, bzw. an die Erde, in der Beziehung zum Tier, im Kulturfortschritt, in seiner Partnerschaft als Mann und Frau, als Bruder, aber genau so selbstverständlich auch als einer, zu dem von Anfang an als Bild Gottes der Anruf Gottes (2, 16 f; 3, 9; 4, 9 u. a.) und die Anrufung Gottes (4, 26) gehört, die in Jahwe, dem Gott Israels, der für uns der Vater Jesu Christi ist, ihr Ziel erreicht.

Verkündigung der Urgeschichte und Gespräch darüber können über alle Teilbereiche hinweg — gerade dessen bedürfen wir — vom Ganzen der Welt und des Menschen sprechen, weil der Gott, von dem dort die Rede ist, der Gott und Schöpfer von Himmel und Erde, d. h. eben dieses Ganzen ist⁵⁹.

⁵⁹ Dies nachdrücklich wieder bewußt gemacht zu haben, ist ein Verdienst der Arbeiten von Westermann zu Gen 1–11.

GERHARD SCHNEIDER

Die theologische Sicht des Todes Jesu in den Kreuzigungsberichten der Evangelien

1. Crucifixus etiam pro nobis

Das Verständnis des Heilswerkes Jesu Christi ist in der christlichen Überlieferung schon sehr früh mit der Deutung des Kreuzestodes verbunden worden¹. Diese Tatsache ist freilich nicht so selbstverständlich, wie es uns Heutigen scheinen mag. „Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verlorengehen, eine Torheit; uns aber, die wir gerettet werden, ist es eine Kraft Gottes“ (1 Kor 1, 18). Paulus ist sich dessen durchaus noch bewußt, was wir heute meist übersehen: Die Weisheit der Welt vermag im Kreuzesgeschehen kein Heilsereignis zu sehen. Ein als Verbrecher am Kreuz Hingerichteter kann nur dann als Heilbringer erkannt werden, wenn man die „Torheit“ der christlichen Predigt anzunehmen bereit ist. „Denn während Juden Zeichen fordern und Griechen nach Weisheit fragen, predigen wir Christus, den gekreuzigten, für Juden ein Ärgernis, für Heiden aber eine Torheit, für die Berufenen selbst aber, sowohl Juden als Griechen, Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1, 22–24).

Im Neuen Testament gibt es „Modelle“, die das Heilswerk Christi nicht exklusiv an den Kreuzestod gebunden sehen. Im lukanischen Werk wird dem Gekommensein Jesu als solchem Heilsbedeutung zugeschrieben. Simeon, der das Jesuskind auf seinen Armen hält, kann bereits dankbar sagen: „Meine Augen haben dein Heil gesehen“ (Lk 2, 30). Jesus selbst sagt nach seiner Einkehr bei Zachäus: „Heute ist diesem Haus Heil widerfahren . . . ; denn der Menschensohn ist gekommen, um das Verlorene zu suchen und zu retten“ (19, 9 f). Der vierte Evangelist sieht das Heil wesentlich in der Inkarnation des ewigen Logos grundgelegt, der uns die Offenbarung brachte

¹ Siehe dazu neuerdings G. Delling, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, Göttingen 1972; H.-W. Kuhn, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, in: ZThK 72 (1975) 1–46; K. Kertelge (Hg.), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament (Qu. Disp. 74), Freiburg 1976; O. Knoch, Zur Diskussion um die Heilsbedeutung des Todes Jesu, in: ThPQ 124 (1976) 3–14; M.-L. Gubler, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu (Orbis Bibl. et Orientalis 15), Fribourg/Göttingen 1977.