

Schöpfung und Sintflut in der Urgeschichte des AT

I

Es ist eine Binsenweisheit, dass jede neue Generation von Lesern die Texte der Bibel mit anderer Auswahl und mit anderen Akzenten als die vorhergehende Generation liest, weil sie sie mit anderen Problemen der Gegenwart im Ohr als diese vernimmt.¹ Ein rein objektives Lesen der biblischen Texte gibt es nicht; sie wollen ja Hilfe bieten für die Fragen der jeweiligen Gegenwart. Das Buch Hiob etwa hat über Jahrzehnte in der Lektüre von Juden und Christen eher eine Rolle am Rande gespielt, bevor es nicht zufällig in der Verfolgungssituation des Dritten Reichs ins Zentrum der Lektüre rückte.

Wenn wir in diesen Tagen – aufgeschreckt durch den Klimaschutzbericht der Vereinten Nationen oder auch ganz unabhängig von ihm – die großen Texte vom Anfang der Bibel über die Schöpfung der Welt und die Verantwortung des Menschen neu lesen, dann gewiss nicht ohne Ehrfurcht vor den zweieinhalb Jahrtausenden, in denen Juden und Christen mit diesen Texten gelebt und mit ihnen ihre Welt zu verstehen versucht haben, aber doch in dem Bewusstsein, dass wir sie für unsere Zeit noch einmal neu lesen müssen. Die früheren Generationen haben die Texte ja keineswegs falsch gelesen, sondern allenfalls einseitig, wenn sie etwa der Vorgabe des Paulus gefolgt sind und ein Leben „in Adam“ einem Leben „in Christus“ gegenübergestellt haben. Allerdings fällt bei dieser paulinischen Konfrontation von Adam und Christus der besondere Inhalt des Alten Testaments fort: Abraham als Gottes Gegenentwurf zu Adam, Mose und die Propheten finden keinen Raum. Außerdem geht bei einer solchen Typisierung des Menschen der Bezug der urgeschichtlichen Texte zur Welt als ganzer verloren. Der Blick bleibt auf den Menschen als Einzelnen konzentriert.

M.E. ist es vordringliche Aufgabe heute, theologisch neu nachzuvollziehen, dass die Urgeschichte literarisch eine Einheit bildet. Hat man bislang die Erzählung von der Schöpfung der Welt (Gen 1) und die Paradieserzählung (Gen 2-3) zumeist als separate Texte gelesen, so müssen wir verstärkt die theologische Konsequenz aus der literarischen Erkenntnis ziehen, dass im AT in beiden Erzählfäden, die die klassische Forschung „Jahwist“ und „Priesterschrift“ zu nennen pflegt, Schöpfung und Sintflut jeweils aufeinander bezogen dargestellt

¹ Vortrag am 9. April 2008 anlässlich der Eröffnung des Sommersemesters 2008 am Theologischen Seminar Elstal und der Ehrung Prof. Dr. Martin Metzgers zu seinem 80. Geburtstag. Der Charakter des Vortrags wurde auch in der schriftlichen Form beibehalten.

werden. Sachlich heißt das, dass man nicht separat von der Welt erzählt hat, wie Gott sie meinte, sondern immer zugleich von der Welt, wie sie durch den Menschen geworden ist.

Ich nenne dafür den wichtigsten Beleg. Bevor Gott nach dem Werk der sechs Tage ruht, fällt er über seine Schöpfung ein gewichtiges Urteil (Gen 1, 31):

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

Wenige Kapitel später nennt der gleiche Erzähler ein genau konträres Urteil Gottes (6, 13):

Gott sah die Erde an, und siehe sie war verderbt, denn alles Fleisch hatte seinen Weg verdorben auf Erden.

Die Konsequenz dieses neuen Urteils Gottes ist, dass die Welt, wie Gott sie als eine „sehr gute“ geschaffen hat, für den Menschen nicht mehr bzw. nur noch partiell erfahrbar ist. Die „sehr gute“ Welt Gottes ist eine Welt ohne schuldhaftes menschliches Eingreifen. Die Welt, in der wir leben, ist für die Priesterschrift keineswegs „sehr gut“. Sie ist immer beides: die Welt, wie Gott sie meinte, und die Welt, wie sie durch das schuldhaftes Eingreifen des Menschen geworden ist. Gewiss ist sie zuerst gute Schöpfung, wie sie sich ganz Gott verdankt; aber sie ist immer auch Produkt des egoistischen und gewalttätigen Menschen. Eine Stunde Null im Licht der ersten Schöpfungswoche gibt es in der Erfahrung der Menschen nicht. Ganz im Gegenteil: Die Sintfluterzählung, und zwar in beiden Fassungen, sagt letztlich nur eines über die erfahrbare Welt des Menschen: Wäre Gott ein konsequenter Richter, müsste er die korrupte Welt ständig neu vernichten, denn die zweite Menschheit ist in keiner Hinsicht anders oder gar besser als die erste. Es liegt allein an Gott und an seiner Selbstbindung an diesen gewalttätigen Menschen, dass die Erde, wie sie durch den Menschen geworden ist, eine Zukunft hat. Anders ausgedrückt: Für beide Erzähler der Urgeschichte hat die Sintflut nicht den Menschen geändert, wohl aber Gott, insofern er sich bindet, die Sintflut ein einmaliges Geschehen bleiben zu lassen.

2

Gedanklich bin ich nun freilich den folgenden Ausführungen vorausgeeilt. Denn es stellt sich ja die Frage, aus welchem Grunde die biblischen Erzähler ein derart negativ geprägtes Bild von der Welt und vom Menschen an den Anfang der Bibel stellen. Es ist ja ein Bild, das sich keineswegs jedem die Welt betrachtenden reflektierenden Menschen sogleich zwingend aufdrängt, und auch keines, das den alttestamentlichen Erzählern generell von Anbeginn vertraut und selbstverständlich gewesen wäre. Vielmehr verbirgt sich hinter diesem Bild das Rätsel, dass die alttestamentlichen Erzähler erstaunlich lange zugewartet haben, bis sie sich an die Deutung ihrer Welt als ganzer und des Wesens des Menschen als solchen herangewagt haben.

Die frühen Mythen Mesopotamiens jedenfalls waren in ihrer Weltdeutung viel weniger zurückhaltend. Unter den allerältesten (sumerischen) Mythen des 3. und beginnenden 2. Jahrtausends finden sich mehrheitlich Schöpfungsmythen, die die Alltagserfahrung des Menschen unmittelbar religiös interpretieren. Diese Mythen sprechen etwa von einer Getreidegottheit, einer Pflanzengöttin, einer Viehgottheit, und sie erörtern dann etwa, in welchem Verhältnis diese Götter zueinander stehen, welchen Rang sie in der Hierarchie der Götter einnehmen. In dieser frühen Weltdeutung wird von der Komplexität der Alltagserfahrung direkt auf eine analog komplexe Götterwelt rückgeschlossen.

Eine vergleichbar „primitive“ Weltdeutung sucht man im AT vergeblich, so gewiss die biblischen Hymnen Gott seit alter Zeit als Schöpfer der Welt rühmen. Aber die Erzähler haben sich erst relativ spät an die Deutung der Welt herangewagt, erst als das biblische Israel in seiner Geschichte viel von Gott erfahren hatte und deshalb über andere und sicherere Maßstäbe verfügte als die frühen Mythen Mesopotamiens. Vor allem aber waren es seine großen Propheten, die mit ihrer kritischen Analyse ihrer gesellschaftlichen Zustände das Wissen von den hohen Maßstäben des göttlichen Willens schärften. Sie haben den Keim gelegt für das überaus kritische Menschenbild der biblischen Urgeschichte.

An dieser Stelle muss ich (neben der literarischen Zusammengehörigkeit der biblischen Urgeschichte) an eine zweite moderne Erkenntnis erinnern. Je mehr der Spaten der Archäologen neue Texte der biblischen Umwelt ans Licht befördert hat, desto mehr wurde deutlich, wie sehr beide Fassungen der biblischen Urgeschichte sich im Gespräch mit vorgegebenen älteren Weltdeutungen befinden, und zwar wesentlich in einem polemischen Gespräch. Das biblische Israel trat ja in eine kulturelle Welt ein, die von einer hohen Kultur und einer tiefen Reflexion über das Wesen der Welt geprägt war; die ältesten Texte dieser Welt reichen über eineinhalb Jahrtausende vor die ältesten biblischen Zeugnisse zurück. Den wichtigsten Gesprächspartner für die biblische Urgeschichte kennen wir allerdings erst seit knapp vier Jahrzehnten. Ende der 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts gelang es zwei Engländern, zuvor unverständliche Fragmente zu einem Epos zusammenzufügen. Einmal entdeckt, fand man dieses Epos in immer neuen Fassungen. Heute kennen wir zehn solcher Fassungen, von denen eine in unmittelbarer Nähe zum Land der Bibel, im syrischen Ugarit entdeckt wurde. Es handelt sich um das sog. *Atrachasis* – Epos, benannt nach dem Sintflut – „Helden“ des Epos.² Seine Eigenart besteht darin, dass es – wie die biblischen Erzählungen der Urgeschichte – Schöpfung, genauer: die Erschaffung des Menschen, und Sintflut in unlöslicher Bezogenheit aufeinander erzählt, und das ein Jahrtausend vor den Zeugnissen der biblischen Urgeschichte. Es beginnt folgendermaßen:

² Vgl. LAMBERT, W. G./MILLARD, A. R., *Atrachasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969 und dazu die deutsche Bearbeitung von W. VON SODEN, *Der altbabylonische Atrachamsis – Mythos*, TUAT III,4, Gütersloh 1994, 612 ff.

*Als die Götter (auch noch) Menschen waren,
trugen sie die Mühsal, schleppten den Tragkorb.
Der Tragkorb der Götter war groß,
die Mühsal schwer; es gab viele Beschwerden.*

Die großen Götter, die Anunnaki, werden die schwere Arbeit leid und teilen sie den niederen Göttern, den Igigu, zu. Sie selber teilen sich das Universum auf: Anu, der Himmelsgott, geht in den Himmel, Enlil, der Sturm- und Wettergott, erhält die Erde als Herrschaftsbereich, der Gott der Weisheit, Enki (sumerisch) bzw. Ea (akkadisch) wohnt unter der Erde im Bereich des Apsu, des Süßwasser-ozeans.

Nach 2.500 Jahren wird auch den Igigu die Arbeit zu schwer. Sie rufen auf zum Kampf gegen die großen Götter. Enlil wird im Schlaf überrascht und findet seinen Palast umzingelt; angstvoll verriegelt er das Tor. Seine Verhandlungen mit den Igigu bleiben erfolglos. Aber Anu und Ea erkennen die Beschwerde der Igigu an. Als Gott der Weisheit fasst Ea zusammen mit der Muttergöttin Nintu den Plan zur Menschenschöpfung. Die Menschen sollen die Arbeit tragen. An der Schaffung des Menschen sind sowohl Nintu als auch Ea beteiligt; der Mensch wird (wie im Welterschöpfungsepos *enuma elisch*) aus Ton und Götterblut erschaffen, hat somit schöpfungsmäßig zwei Naturen, eine sterbliche und eine ihn mit den Göttern verbindende.

Aber die Menschheit vermehrt sich rapide und seufzt unter der Arbeit; damit macht sie Lärm und stört die Götter beim Schlaf. Sie planen daraufhin Strafaktionen gegen die Menschen in Gestalt von Pest, Dürre und Seuchen. Aber diese Strafaktionen verfehlen ihr Ziel. Jeweils betet der König Atrachasis zu Ea, und dieser rät ihm, wie der jeweilige Pestgott zu besänftigen ist.

Jetzt beschließen die Götter die Vernichtung der Menschen in einer Sintflut; der Hauptverantwortliche ist der emotionale Sturmgott Enlil. Aber wieder boykottiert der weise Gott Ea den Beschluss des Götterrats. Er gibt dem König Atrachasis im Traum den Befehl, sich aus der Schilfhütte, in der er wohnt, ein Boot zu bauen und es dicht zu verpichen. Es soll seine Familie und von jeder Tierart ein Paar aufnehmen. Er hat sieben Tage Zeit. Es folgen Abschiedsfeier, Bootsbau und Einzug der Familie und der Tiere in das Boot. Dann öffnen sich die Schleusen des Himmels, und Enlil lässt sieben Tage und sieben Nächte Finsternis, Sturm und Regen auf die Erde los.

Ein kurzer Szenenwechsel lässt die Leser einen kurzen Blick auf die bedauernde Lage der Götter werfen: Voll Durst und Hunger klagen und weinen sie. Sie sind unversorgt.

Ein erneuter Szenenwechsel führt zu Atrachasis zurück, der die Fülle der Leichen beklagt, als sich der Sturm nach sieben Tagen legt. Sein Schiff landet auf dem Berg Nisir in Kurdistan, d.h. in unmittelbarer Nachbarschaft zum Ararat, dem Berg, auf dem nach der Priesterschrift die Arche Noahs landet. Atrachasis will wissen, ob auch andernorts Land existiert und sendet eine Taube, eine Schwalbe und einen Raben aus; der Rabe kehrt nicht wieder. Dann steigt er aus

dem Schiff und opfert als erstes. Die Götter scharen sich „wie Fliegen“ in ihrem Hunger um das Opfer.

In der Schlusszene herrschen Reaktionen auf die Sintflut vor. Als erstes spricht die Muttergöttin Nintu eine große Selbstanklage aus, weil sie einem letztlich sinnlosen Götterbeschluss zur Vernichtung der Menschen kurzzeitig zugestimmt hat. Sie schwört bei ihrem Halsschmuck, dass sie der schlimmen Tage der Sintflut stets gedenken und ihre Wiederholung verhindern will. Dann tritt Enlil heran, erbost darüber, dass ein Mensch überlebt hat. Aber Ea übernimmt dafür die Verantwortung und klagt Enlil wegen der Sinnlosigkeit der Flut an. Eas Überlegungen führen zuletzt auch zur Lösung der Frage, wie künftig eine Überbevölkerung der Erde vermieden werden soll: Die Götter werden einige Frauen kinderlos bleiben lassen, andere werden als Priesterinnen freiwillig auf Kinder verzichten, dazu werden Dämonen Babys töten (es herrschte eine hohe Kindersterblichkeit) etc.

3

Im Vergleich des weit älteren akkadischen Epos mit den biblischen Berichten der Urgeschichte ist immer wieder (und mit Recht) die Überlegenheit des biblischen Gottesverständnisses herausgestellt worden. In der Tat kennt die Bibel keinen Gott, der angstvoll vor der Flut in den Himmel flieht, dem das Geschehen der Flut aus den Händen gleitet oder der sich angesichts fehlender Versorgung durch die Menschen auf ein Opfer stürzt. Aber solche Unterschiede führen nicht an den Kern des Problems heran: warum gerade die Sintfluterzählung so kontinuierlich in Mesopotamien (über zwei Jahrtausende) überliefert worden ist, und warum gleich zwei biblische Berichte an diese überraschend lange Überlieferung anknüpfen und nun ihrerseits mit sehr andersartigen Akzenten von dem Plan ihres Gottes zur Sintflut berichten. Die wichtigste Einsicht zur Beantwortung dieser Frage besteht in einer wesenhaften Gemeinsamkeit beider Traditionsbereiche miteinander: Sowohl in Mesopotamien als auch im AT ist nicht die Sintflut als solche das Thema, sondern die Rettung der Menschheit aus der Sintflut, das Weiterleben der Menschheit trotz der Sintflut. Ja, man muss noch weitergehen: Hier wie dort liegt der eigentliche Skopos der Überlieferung in der Gewissheit, dass die Sintflut ein einmaliges Geschehen der Urzeit bleibt. Die zweite Menschheit darf ohne die Bedrohung ihres Untergangs leben. Von der Sintflut wird gerade erzählt, um eine mögliche Wiederholung für alle Zeiten auszuschließen.

Erst wenn diese grundlegende Gemeinsamkeit des Atrachasis – Epos mit den urgeschichtlichen Erzählungen der Bibel klar erkannt ist, treten die wesentlichen Unterschiede zwischen beiden Überlieferungen klar hervor. Sie liegen einmal im Gottesbild. Die Errettung der Menschen ist in Mesopotamien charakteristisch polytheistisch vorgestellt. Mit der Sintflut wird der mesopotamische Mensch an zahlreiche schreckliche und für ihn unerklärliche Alltagserfahrungen zurück-

erinnert, die er auf den launischen und gefährlich emotionalen Sturmgott Enlil zurückführt. Aber das Atrachasis – Epos vergewissert ihn sogleich, dass er wissen darf, dass hinter dem unberechenbaren Enlil der Weisheitsgott Ea (und die Muttergöttin Nintu) steht, der auch dann noch Wege zu Rettung findet, wenn Enlil die gesamte Menschheit vernichten will. Demgegenüber müssen die biblischen Erzählungen den Plan zur Vernichtung der Menschen und deren Rettung von ein und demselben Gott berichten! Nicht weniger gewichtig sind die Unterschiede beider Überlieferungen, wenn es um die Frage nach dem Grund der Sintflut geht. Das Atrachasis – Epos antwortet auf diese Frage unumwunden, dass die Sintflut einem Irrtum des Götterrats entsprang, einer Überreaktion auf den Lärm und das Seufzen der Menschen. Weil die Sintflut ein Irrtum war, schwört die Muttergöttin, dass sie nie wieder einem analogen Ratschluss zustimmen werde. Die Einsicht in den Irrtum kommt zu spät; nur noch die Wiederholung kann vermieden werden (durch Verhinderung der Überbevölkerung der Erde). So können die biblischen Berichte aus ihren Voraussetzungen nicht von einem Irrtum Gottes reden. Wie haben sie dann den Grund für die Sintflut gesehen?

4

Ich beginne mit der vermutlich älteren Sintfluterzählung des sog. Jahwisten (J). Sie setzt mit einem Menschenbild ein, das man nur provokant nennen kann (Gen 6, 5f):

Als aber JHWH sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und jedes Gedankengebilde seines Herzens ausschließlich böse war, alle Zeit, da reute es ihn, dass er den Menschen auf Erden gemacht hatte, und er war bis in sein Herz hinein betrübt.

Die Sintfluterzählung des J beginnt mit einem der ganz seltenen frei formulierten Reflexionsstücke, die die Ansicht des Erzählers unmittelbar widerspiegeln als alle eigentlichen Erzählzüge. Nicht der Lärm einer sich vermehrenden und unter ihrer Arbeit seufzenden Menschheit führt hier zur Sintflut, sondern die entsetzte Erkenntnis Gottes, dass ausnahmslos alle Menschen vom Wurzelgrund ihrer Entscheidungen her – das „Herz“ ist im Hebräischen nicht der Ort des Gefühls, sondern des Planens und Entscheidens – böse sind, und zwar nicht je und dann, nicht aufgrund eines sie gelegentlich überkommenden Affektes, sondern permanent und ausschließlich. Gottes Plan zur Vernichtung dieser Menschen erfolgt damit nahezu zwangsweise für den Erzähler, auch wenn er hervorhebt, welche Überwindung der Plan Gott gekostet hat, da er „bis in sein Herz hinein betrübt“ war.

Die Überlieferung von der Sintflut hat diesen Erzähler zu einer illusionslos negativen Beschreibung des Menschen geführt, wie sie nicht einmal in der kritischen Prophetie eine wirkliche Parallele findet (am relativ nächsten kommt Jer 13, 23: „Kann ein Neger seine Hautfarbe ändern oder ein Panther seine Flecken?

Dann könntet auch ihr Gutes tun, die ihr an das Böse gewohnt seid!“ Aber hier geht es um den Prozess der Gewöhnung, nicht um wesensmäßige Bosheit). Allerdings kommt das illusionslose Urteil von Gen 6, 5f nicht unvorbereitet. Schon in Gen 4, in der Erzählung von Kain und Abel, hatte der gleiche Erzähler den Menschen als einen potentiellen Brudermörder geschildert, weil er unfähig ist, mit Ungleichheit umzugehen, und in Gen 2-3, in der Paradieserzählung, hatte er das negative Wesen des Menschen mit dessen Bedürfnis, sich aus Gottes Fürsorge zu lösen, zu erklären versucht.

Aus den letztgenannten Beobachtungen geht deutlich hervor, dass noch nicht die Paradieserzählung als solche im Sinne des J zureichend das (negative) Wesen des Menschen beschreiben kann, sondern erst Gen 2-3 zusammen mit Gen 4 und Gen 6. Die Paradieserzählung liefert die Grundlage der Anthropologie, indem sie das Gottesverhältnis des Menschen thematisiert, aber sie muss mit ihren Steigerungen in Kap. 4 und 6 zusammen gedeutet werden. Wollte man die Paradieserzählung isoliert lesen, müsste man sie mit Johannes Hempel als eine große Theodizee verstehen, die dem Adam, der wir alle sind, erklären will, warum er seine *ʾadamah*, sein bäuerliches Ackerland, nur im Schweiß seines Angesichts beackern kann, mit einer Fülle an Misserfolgserfahrungen („Disteln und Dornen“), bzw. warum die Frau das große Geschenk der Möglichkeit, Leben weiterzugeben, nur unter Schmerzen erlebt und zugleich unter gesellschaftlicher Unterordnung unter ihren Mann. Aber der Erzähler zielt erkennbar auf mehr als nur auf den Gegensatz zwischen idealer Arbeit unter Gottes Fürsorge im Garten und mühseliger Arbeit auf dem Acker, zwischen dem idealen Verhältnis des Menschen zu den Tieren, die Gott ihm im Garten zuführt und die er sich zuordnen darf, und der Feindschaft zu den Tieren, wie sie durch die Schlange repräsentiert wird, zwischen dem idealen Verhältnis der Geschlechter, auf das Gott im Garten abzielte („sie schämten sich nicht voreinander“ 2, 25), und dem Verhältnis gegenseitiger Scham, bei dem keiner zu seiner Verantwortung zu stehen vermag, sondern der Mann seine Schuld auf die Frau bzw. die Frau ihre Schuld auf die Schlange abschiebt.

Ganz anders stellt sich Gen 2-3 dar, wenn die Erzählung in ihrem urgeschichtlichen Kontext gelesen wird. Dann nennt sie die theologischen Voraussetzungen dafür, dass der Mensch nach Gen 4 ein potentieller Brudermörder und nach Gen 6 jederzeit sintflutreif ist. Dann wird deutlich, dass die Versuchung der Schlange („des klügsten Tieres, das JHWH Gott gemacht hatte“, also eines göttlichen Geschöpfes) mehr und anderes meint als eine beliebige Gehorsamsprobe Gottes. Vielmehr geht dem Verbot Gottes in 2, 16f ausdrücklich die Aufforderung voran: „Von allen Bäumen im Garten sollst / darfst du essen ...“ Gottes Verbot, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, wird dadurch als eine Grenzziehung erkennbar, die im Kontext besagt, dass Gott dem Menschen seine eigene Fürsorge erhalten will, die zum Geschenk des Gartens für die Arbeit, der Tiere als Gefährten und der Partnerin als höchste denkbare Beglückung und Lösung seiner Einsamkeit geführt hat. Der Mensch, der „Gut und Böse erkennt“,

bestimmt selbst, was ihm förderlich und was schädlich ist, was von Nutzen, was von Nachteil. Im Sinne des Erzählers erreicht der Mensch insofern ein „Sein wie Gott“ (3,4.22), als er Gottes Fürsorge nicht mehr benötigt und für sich selbst und seine Welt zu sorgen beginnt. Mit dieser, nicht mit jeder beliebigen Gehorsamsverweigerung, hängt für Gen 2-3 alle Leiderfahrung zusammen. Um es mit Dietrich Bonhoeffer (in seinem Buch „Schöpfung und Fall“)³ zu sagen: Gen 2-3 meint einen Menschen, der sich in dem Sinne von Gott emanzipiert, als er künftig unfähig ist sich noch als Geschöpf und sich nicht als Schöpfer zu wissen. „Mit der Grenze verliert Adam seine Geschöpflichkeit“ (91). Wo er aber mit seiner Geschöpflichkeit sein Gottesverhältnis verliert, verliert er auch sein Verhältnis zur Welt: sein Verhältnis zu den Tieren, die ihm zu Feinden werden, sein Verhältnis zur Arbeit, die ihm Mühe und Plage wird, und sein Verhältnis zur Partnerin, indem statt gegenseitigen Vertrauens („sie schämten sich nicht voreinander“) Macht und Einfluss herrschen. An diese Sicht des Menschen schließt Gen 4 unmittelbar an.

Denn Gen 4 ist durch eine Fülle an literarischen Bezugnahmen steigernd auf Gen 2-3 bezogen. Ich nenne nur einige der wichtigsten Bezüge. Auch Kain ist der Versuchte – aber die Versuchung tritt an ihn nicht von außen heran, sondern steigt in seinem Herzen auf. Und Gott geht jetzt dem Versuchten nach und weist ihm Wege, mit der Versuchung fertig zu werden – aber er erreicht das genaue Gegenteil, die Verhärtung Kains. Die eigentliche Tat Kains erfolgt nicht wie in Gen 3 in einer Gemütsaufwallung (der Baum ist „eine Augenlust und begehrenswert“), sondern in eiskalter Berechnung: Der Mörder führt seinen Bruder aus dem Heiligtumsbereich hinaus. Die folgende Frage Gottes lautet nicht länger: „Adam, wo bist du?“ sondern: „Wo ist dein Bruder Abel?“ und Kain antwortet nicht wie Adam in Gen 3 verlegen und sich mühsam entschuldigend, sondern er lügt Gott frech an („Sollte ich meines Bruders Hüter sein?“). So ist es kein Zufall, dass der Erzähler auch die Strafe Kains steigert: Er wird noch von der *'adamah* fort vertrieben, die die Lebensgrundlage des Adam ist.

So ist für den Erzähler noch nicht unmittelbar an Adam ablesbar, dass „der Mensch ausschließlich böse ist alle Zeit“ (Gen 6,5), wohl aber an Adam und Kain, dem Brudermörder, in einander steigender Verbundenheit miteinander.

5

Aber nun gibt es neben dem zuvor behandelten Jahwisten noch einen zweiten Erzähler, dessen (wahrscheinlich) jüngere Version von Schöpfung und Sintflut um des universalen Horizontes der Darstellung willen an den Anfang der Bibel gestellt wurde. Wir nennen ihn „Die Priesterschrift“ (P), weil priesterliches Interes-

³ Vgl. BONHOEFFER, D., Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Gen 1-3, München 1955.

se seine Darstellung beherrscht, die weit reflektierter und geordneter erfolgt. Was sagt er mehr und anders, so dass es überhaupt einer zweiten Version bedurfte?

Ich beschränke mich auf drei Aspekte und behandle den ersten nur in aller Kürze. P kennt in Gottes Schöpfung, die am Ende das Urteil „sehr gut“ von Gott erhält (1, 31), Elemente, die dem Menschen Angst bereiten. Bevor Gott sein erstes Schöpfungswerk vollbringt, ist von ungeordnetem Wüsten (hebr.: *Tohuwabohu*) auf der Erde die Rede, von Finsternis und von chaotischen Wassern. Das sind Wesenheiten, die den Alten Angst und Schrecken bereiteten. Sie gehören auch für P von sich aus nicht auf die Ebene der Schöpfung, sondern ragen drohend aus dem Ungeschaffenen in die Schöpfung hinein. Aber P liegt nun theologisch alles daran zu betonen, dass sie unter Gottes Kontrolle stehen. Um das erste Schöpfungswerk als Modell zu nehmen: Auch wenn P hervorhebt, dass allein das geschaffene Licht – eine fast abstrakte Größe, denn die Gestirne werden weit später erschaffen – „gut“ ist und als solches von der vorgeschaffenen Finsternis „getrennt“ werden muss, so wird doch mit dem neuen Schöpfungsakt des „Benennens“ aus Licht und Finsternis in Gestalt von „Tag“ und „Nacht“ etwas Neues, das Element der Zeit, wie es Vorbedingung allen Lebens ist.

P sagt also in sehr reflektierter Sprache ein Doppeltes: Einerseits gibt es in dieser geschaffenen Welt Wesenheiten, die nicht einfach von Gott sind. Es gibt damit im Leben der Menschen auch dunkle Erfahrungen, die nicht einfach auf die Seite ihrer Schuld zu verrechnen sind. Andererseits aber gibt es keinerlei Elemente, die außerhalb der Macht und Kontrolle Gottes sind und als solche die Schöpfung in irgendeiner Weise gefährden könnten. Eine Gefahr für die Schöpfung von außen gibt es schlechterdings nicht, die einzige Gefahr, die ihr droht, kommt von innen; sie kommt vom Menschen.

Damit bin ich beim zweiten Aspekt, mit dem P den älteren Bericht korrigieren und präzisieren möchte. Der Mensch als das letzte und höchste Schöpfungswerk Gottes ist engstens mit den Tieren verbunden und doch gleichzeitig von ihnen abgehoben. Verbunden ist er mit ihnen insofern, als er wie sie die höchste Kategorie der Schöpfung, „Leben“, darstellt, für dessen Erschaffung mit *bara'* ein Kunstverb verwendet wird, das ganz Gott vorbehalten bleibt. Mit dieser höchsten Kategorie der Schöpfung hängt der Segen zusammen, „Leben“ weitergeben zu dürfen und „die Erde (bzw. die Wasser) füllen“ zu dürfen, sich also auszubreiten.

Getrennt und unterschieden ist der Mensch von den Tieren vor allem durch die Ebenbildlichkeit im Verhältnis zu Gott. Wie wichtig dem Text dieser Unterschied ist, wird schon daran deutlich, dass Gott sich einzig bei seinem letzten Werk feierlich selbst zum Handeln auffordert und dabei den Plural *maiestatis* verwendet: „Lasset uns Menschen schaffen, als unser Bild, uns ähnlich!“ (V. 26). Über wenige Verse der Bibel ist in der Geschichte ihrer Auslegung so viel geschrieben worden wie über diesen. Zahlreiche Auslegungen sind der Frage nachgegangen, ob die Ebenbildlichkeit des Menschen in seinem aufrechten Gang, in seiner Möglichkeit, komplexe Beziehungen einzugehen, oder eher in seiner Geistigkeit zu suchen sei. Den ersten Lesern des biblischen Textes war die Begrifflichkeit des „Ebenbil-

des“ gut vertraut. Es war ein Lehnwort und entstammte ebenjener Religion, mit der sich die exilierten Israeliten in der Verbannung auseinandersetzen mussten, der babylonischen. Hier war *zalmu*, aus dem hebräisches *zālām* wurde, ein term. technicus für die Funktion des Königs in seiner Stellvertretung der Gottheit. Die Bedeutung des Bildes ergibt sich in Ägypten etwa daraus, dass der Pharao überall an den Grenzen seines Landes seine Statue aufrichten ließ. In diesem Bild war die ganze Gewalt und kriegerische Macht des Pharao gegenwärtig und hinderte jeden Feind am Überschreiten der Grenze. Ganz entsprechend, sagt die religiöse Tradition Mesopotamiens und Ägyptens, ist im König als Bild Gottes die gesamte Gewalt und Macht der Gottheit gegenwärtig.

Erst auf dem Hintergrund dieser Tradition werden der polemische Grundton der biblischen Aussage und ihre Kühnheit erkennbar. Nicht der König ist für P „Bild“ Gottes, d. h. Verkörperung der göttlichen Macht, Repräsentant des göttlichen Auftrags, sondern jeder einzelne Mensch steht in dieser königlichen Funktion, d. h. in der Aufgabe, die Welt im Namen Gottes zu verwalten. Darum „herrscht“ der Mensch über die Tierwelt und über die gesamte Schöpfung: nicht, weil er sich seine Welt zu schaffen vermöchte, sondern weil Gott ihm seine – Gottes – Schöpfung und seinen – Gottes – Herrschaftsbereich in seine Hände gibt.

Der Mensch verwaltet für Gott, im Auftrag Gottes, die Schöpfung Gottes: Darauf sind im AT zwei Reaktionen belegt. Das eine ist das verwunderte und ungläubige Staunen von Psalm 8. Wie ist es möglich, dass der große Gott, der mit einer Bewegung seiner Finger das Universum schuf (eine Übersteigerung der Aussage der Tradition vom Werk der Hände Gottes), sich zu dem winzigen Menschen herabneigt („Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst ...?“) und ihn mit seinem Herrschaftsauftrag in eine nahezu göttliche Stellung gesetzt hat („Du hat ihn wenig geringer gemacht als Gott ...“)! Die andere Reaktion besteht in dem Entsetzen, mit dem P auf den Herrschaftsauftrag erzählerisch antwortet. Es ist ja der durch und durch von Gewalt (*chamas*) bestimmte Mensch, wie ihn die kritischen Propheten geschildert haben, der sich anschickt, im Namen Gottes die Welt zu verwalten, der sie aber in seinem egoistischen Streben nach Selbstdurchsetzung nur mit sich in den Untergang ziehen kann (6, 12f). Als Ebenbild kann der Mensch gar nicht nur in seinen privaten Relationen schuldig werden; vielmehr reißt er in seinem gewalttätigen Wesen notwendig die Welt als seinen Herrschaftsbereich mit sich in den Abgrund. Deshalb heißt Gottes schon oben zitiertes Urteil über seine Schöpfung nun so:

Und Gott sah die Erde an, und siehe sie war verderbt; denn alles Fleisch hatte seinen Weg verderbt auf Erden. (Gen 6, 12f)

Für einen Leser der Urgeschichte, der den Herrschaftsauftrag an den Menschen (P) im gewachsenen Endtext vor der Paradieseserzählung (J) liest, wird das Erschrecken der P über den Menschen noch größer. Jetzt ist das Ebenbild Gottes nicht nur um seiner egoistischen Gewaltbereitschaft unfähig zur Weltverwaltung, sondern weil es nicht willens ist, sich als Geschöpf zu verstehen und selber

Schöpfer sein möchte. Der von Gott gelöste Mensch soll die Welt verwalten – erst in dieser letzten Zuspitzung wird für die biblischen Erzähler die Sintflut als Reaktion auf menschliche Schuld voll verständlich.

Aber auch das Gottesbild am Ende der Urgeschichte versieht P mit neuen Akzenten; das ist der dritte Aspekt, den ich tangieren möchte. Der ältere Erzähler, J, hatte dem Menschen in Gen 8,21 f einen Gott gegenübergestellt, der – dem schuldigen Menschen völlig unverständlich – sich feierlich an den unverändert sintflutreife Menschen binden will. J erzählt (wie schon das Atrachasis – Epos) von der Sintflut nur, um sie als mögliche göttliche Reaktion auf den Menschen in der Zukunft für alle Zeiten auszuschließen. Zwar ist für ihn die Welt keineswegs ewig („solange die Erde steht, sollen nicht aufhören Saat und Ernte ...“), aber sie steht unter der Garantie Gottes, sie trotz der gleich bleibenden Bosheit des Menschen („obwohl das Trachten des Menschenherzens böse von Jugend auf ist...“) dauerhaft zu erhalten. Das Evangelium der Urgeschichte lautet für J, dass zwar die Sintflut den Menschen nicht verändert hat, aber dass sie Gott verändert hat, der mit diesem sintflutreife Menschen für alle Zukunft handeln will. Das AT kennt keinen anderen Menschen als diesen. Eine Motivation für dieses Verhalten Gottes nennt J nicht. Der Mensch kann es nur als ein pures Wunder begreifen. Er steht künftig einem Gott gegenüber, der freiwillig zugunsten des Menschen auf eine Vernichtung der Menschheit verzichtet und damit sich selbst und seinem Handeln Grenzen zieht, die ihn dauerhaft verpflichten und festlegen. Im philosophischen Sinne allmächtig ist dieser Gott, der sich derart an den Menschen bindet, nicht mehr.

P versucht, diese Selbstbindung Gottes auf den Begriff zu bringen, indem sie von einem „Bund“ Gottes mit Noah und seinen Nachkommen spricht (Gen 9), der dem „Bund“ Gottes mit Abraham (Gen 17) vorangeht. Und doch liegen beide so deutlich aufeinander bezogenen „Bundesschlüsse“ für P nicht auf einer Ebene. Denn so gewiss der „Bund“ Gottes mit Abraham ganz von der vielfältigen göttlichen Verheißung her entworfen ist, erwartet er doch ganz selbstverständlich eine Reaktion Abraham – Israels, mit der der Text einsetzt („wandle vor mir und sei ganz / ungeteilt“). Von einer derartigen Reaktion ist im Falle der Nachkommen Noahs auch nicht andeutend die Rede. Der Text vermeidet bewusst jegliche Anspielung auf eine gegenseitige Bindung zwischen Gott und Mensch. (Die sog. noachitischen Gebote sind nicht Voraussetzungen des Bundes, sondern des Weiterlebens der Menschheit; daher werden sie in Gen 9 vor dem Bundschluss behandelt.) Binden tut sich allein Gott; der Mensch darf zu seiner Vergewisserung dieser göttlichen Selbstbindung den Regenbogen anschauen. Weil die Bindung eine einseitige auf Seiten Gottes ist, ist sie gewiss: Der Mensch kann sie nur als ein Wunder betrachten.

Vor allem in der Spätzeit des AT finden sich zahlreiche Texte, die analog zur Urgeschichte nach weiteren verbindlichen Aussagen über Gott suchen, nach Selbstbindungen Gottes, hinter die er nicht mehr zurück kann. Die Mehrzahl dieser Texte redet allerdings komparativisch, um auszudrücken, dass Zorn und Güte

Gottes nie gleichwertige Handlungsweisen Gottes sind. So heißt es etwa in Psalm 30, 6: „Sein Zorn währt einen Augenblick, sein Güte aber lebenslang“, oder in Jesaja 54, 7 f: „Ich habe dich einen kleinen Augenblick verlassen, aber mit großer Barmherzigkeit will ich dich sammeln“. Aber es gibt einige wenige Texte, die über derartige komparativische Formulierungen hinausgehen. Der berühmteste Beleg knüpft sachlich bewusst an die Formulierung der Urgeschichte an (Jes 54, 9 f):

Ich halte es wie zur Zeit Noahs, als ich schwor, dass die Wasser Noahs nicht mehr über die Erde gehen sollten.

So habe ich jetzt geschworen, dass ich dir nicht mehr zürnen will und dich nicht mehr angreifen will.

*Denn es mögen wohl Berge weichen und Hügel hinfallen,
aber meine Gnade soll nicht von dir weichen und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen,*

spricht JHWH, dein Erbarmer.

Hier schränkt der Gott der Bibel seine Handlungsmöglichkeiten weiter ein und verzichtet für alle Zukunft auf ein zorniges Verwerfen seines erwählten Volkes.

Diese Kategorie der göttlichen Selbsteinschränkung ist aus meiner persönlichen Sicht letztlich auch sehr geeignet, das Verhältnis der beiden Testamente der Bibel zu umschreiben. Sie besagt in einer solchen Verwendung für die neutestamentliche Gemeinde, dass Gott sich für alle Zeiten an das Handeln Jesu gebunden hat, d. h. dass er künftig nicht mehr anders sein kann, als er sich in seinem Sohn gezeigt hat: eine denkbar radikale Einschränkung göttlicher Handlungsmöglichkeiten und göttlicher Allmacht.

Abstract

Throughout history theologians have emphasized different texts of the bible. One of the more important tasks today is to understand the biblical account of primeval history as a literary unit. When creation and the flood are considered together, the question arises: Why does God, whose good creation was and is still being corrupted by mankind, desist from destroying the earth again?

Archaeological finds show that the same question was being asked in the more ancient flood stories of Israel's neighbours, which also seek to give a reason why a repetition of the flood catastrophe will not take place.

Whereas the polytheistic epics conclude that the flood was a result of mistakes on the part of the gods, the later and theologically more mature biblical account arrives at another result.

Examining the Yahwist and Priestly threads of the biblical narrative, the author traces the escalation of man's corruption from creation to the flood and thereafter, and shows that God holds back his anger, because He enters into a sovereign, unilateral, covenantal commitment with mankind – a commitment which is developed in the writings of the prophets and which also describes the relationship between the Old and New Testaments.

Prof. Dr. Jörg Jeremias, Geyersbergstraße 52a, 80689 München