

**„Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst?“ (Ps 8,5)
Zur Hermeneutik biblischer Schöpfungsrede**

Hubert Irsigler

Katholische Akademie Freiburg i.Br., 16. März 2011

1. Zugang und Anfragen an biblische Schöpfungsrede

Im sog. Apostolischen Glaubensbekenntnis wie auch im großen Symbolum von Konstantinopel (381 n. Chr.) bekennen wir Gott, den allmächtigen Vater als den „Schöpfer des Himmels und der Erde“ (creatorem bzw. factorem caeli et terrae bzw. ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς).

Mit dem Bekenntnis zu Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde nehmen wir Christen bekanntlich das Bekenntnis des Melchisedek und des Abram zum „höchsten Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde“ in der berühmten Begegnungsszene von Gen 14 (V. 18-20, erweitert in V. 21-24) auf (14,19.22). Weniger bekannt ist, dass wir damit tief in die altorientalische Religionsgeschichte hinabgreifen. Denn sprachlich direkt ist die Prädikation „El / Gott, Schöpfer der Erde“ (*ʿL qnh ʿrs*), allerdings mit EL als eigentlicher Gottesname, nicht als Appellativ, im gesamten nordwestsemitschen Raum und sogar bei den Hethitern äquivalent belegt; erweitert durch die Nennung des Himmels begegnet im Akkadischen das Götterepitheton „Erbauer / Erschaffer von Himmel und Erde“.¹

Schon diese wenigen Bemerkungen, welche die tiefe altorientalische Verwurzelung biblischer Vorstellungen von der Erschaffung von Mensch und Welt nur andeuten, weisen auf eine Grundfunktion der Schöpfungsrede in der Bibel hin: Sie öffnet biblischen Befreiungs-, Rettungs- und Heilsglauben hin auf die Religionen und das Weltwissen letzten Endes der Menschheit insgesamt. Denn Schöpfungsthematik, freilich nicht auch schon Inhalt und Sinn spezifischer biblischer Schöpfungsrede, ist international, interreligiös und interkulturell. In eben dieser Hinsicht trifft sich biblische Schöpfungsrede mit der Weisheitsrede und Weisheitstradition im alten Israel. Was beide Bereiche – Schöpfungsrede und Weisheitsrede – verbindet, ist das Ordnungsdenken. Die Weisen wollen Ordnungen in Gesellschaft und Welt aufdecken, um zu gelingendem Leben im Rahmen der tragenden Ordnungen führen zu können. Noch die personifizierte Weisheit von Spr 8,22-31 versteht sich als direkte Zeugin beim Schöpfungswerk Gottes und als geradezu lustvoll und heiter erfahrbare Sinnhaftigkeit der geordneten Schöpfung Gottes.² Wesentlich um die

¹ Vgl. Nachweise bei C. WESTERMANN, Genesis: BK I/2, Neukirchen-Vluyn 1981, 243; F. STOLZ, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996, 105f.; HAL s.v. קבה 3b, S. 1039. Auch bei B. VAWTER, C.M., Yahweh: Lord of the Heavens and the Earth: CBQ 48 (1986) 465 (461-467) nach P.D. MILLER, allerdings mit der kaum überzeugenden These, dass hebr. *QNY [qnh]* durchwegs „erwerben“ und nie „erschaffen“ bedeute.

² Vgl. H. IRSIGLER, „Meine Wonne ist es, bei den Menschen zu sein“ (Spr 8,31). Welt-Weisheit im Glauben des biblischen Israel, in: BÖHM, Th. (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit B. BARTH, Glaube und Kultur! Begegnung

Deutung der Welt als einen sinnvollen Ordnungszusammenhang, der stabilen Lebensraum und Halt gibt, geht es in biblischer Schöpfungsrede! So sind Schöpfungs- und Weisheitsrede in enger Verschränkung je auf ihre Weise „Fenster zur Welt“ im religiösen Glauben und Leben Israels.

Vom Weltbezug biblischer Schöpfungsrede her ergaben und ergeben sich nun allerdings auch *kritische Anfragen an biblische Schöpfungsrede und Schöpfungstheologie*. Ich kann sie hier nur resümierend andeuten.

(1.) *Eine erste Anfrage an die Schöpfungstexte ergibt sich von den unterschiedlichen methodischen Zugängen und Verstehensweisen der Texte her.* Längst ist in der wissenschaftlichen Exegese und Hermeneutik erkannt, dass auch traditionelle Textzugänge wie z.B. eine sog. kanonische Lektüre nicht ohne historisch-kritische, sprach- und literaturwissenschaftliche Methoden der Auslegung auskommen können. Dann jedenfalls, wenn sie in Verantwortung vor der historisch gewordenen Gestalt biblischer Texte und des Kanons den konstitutiven Textsinn und seine Transformationen von seinen primären literarischen und situativen Kontexten her bis hin zu heutigen Verstehenshorizonten und Auslegungskontexten verstehbar und mitteilbar machen wollen.³ Gleichwohl machen immer noch *fundamentalistische Verstehensweisen* der Bibel gerade auch in der Auslegung biblischer Schöpfungstexte von sich reden. Es sind Textzugänge, die den geschichtlichen Charakter biblischer Offenbarungsbezeugung ablehnen oder verkennen. Zu nennen sind da die Vertreter *des sog. Kreationismus und der Intelligent-Design-Lehre*, entstanden vorab in Kreisen evangelikaler Christen Nordamerikas. Die Problematik ihrer Auseinandersetzung mit moderner Evolutionstheorie ist vorzüglich dargestellt zuletzt in dem 2009 erstmals und 2010 schon in 3. Auflage erschienenen Buch von Hans KESSLER „Evolution und Schöpfung in neuer Sicht“ (ebd. 17-48).⁴

(2.) Damit ist auch schon der zweite und weitaus gewichtigere Komplex von Herausforderungen an biblisch-jüdische und biblisch-christliche Schöpfungsrede genannt, *Herausforderungen aus naturwissenschaftlicher Sicht*, von Evolutionstheorie und Biogenetik wie auch von modernen kosmologischen Theorien her. Sie werden z.T. mit dem Pathos eines dezidiert atheistischen Bekenntnisses vorgetragen. Ich erinnere nur an Richard DAWKINS Buch „Der

zweier Welten?, Freiburg u.a. 2009, 39-70, ebd. 50-57 zu Spr 8,23-31 mit Hinweis auf die ägyptische Göttin der Weltordnung Ma'at und ihre enge Zuordnung zum Schöpfergott Amun-Re(-Harachte).

³ Vgl. insgesamt die im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23.4. 1993 „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ vorgestellten und gewerteten Zugänge und Methoden der Interpretation der Bibel als Heiliger Schrift, hrsg. Mit einer kommentierenden Einführung von L. RUPPERT und einer Würdigung durch H.-J. KLAUCK: SBS 161, Stuttgart 1995.

⁴ Sogar auch der Wiener Kardinal Christoph Schönborn hat in einem Kommentar der „New York Times“ vom 7. Juli 2005 mit der Intelligent-Design-Lehre geliebäugelt, dann aber seine irritierenden Äußerungen revidiert, vgl. H. KESSLER, Evolution und Schöpfung in neuer Sicht, Kevelaer (Butzon & Bercker) 2009, 3. Aufl. 2010, 24f. und Anm. 98, S. 206; vgl. auch H.-D. MUTSCHLER, Intelligent Design. Spricht die Evolution von Gott?: Herder Korrespondenz 59,10 (2005), 498 (497-500).

Gotteswahn“ (Berlin 2007, engl.: *The God Delusion*, London 2006), etwas milder im Ton in dem 2008 auf Deutsch erschienenen Werk „Geschichten vom Ursprung des Lebens“.⁵

(3.) Eine dritte Herausforderung an biblische Schöpfungstheologie ist mit der gesteigerten *Sensibilisierung für Ökologie und Umweltschutz* in neuerer Zeit verbunden. Besonders von Carl AMERY wurde 1972 massiv der Vorwurf an die christliche Schöpfungslehre erhoben, sie habe im Gefolge von Gen 1,26-28 (Schlagwort: „Macht euch die Erde untertan“) wesentlich zur Ausbeutung der Natur in der Neuzeit beigetragen.⁶ Dieser „Stachel“ hatte einen positiven Effekt insofern, als sich Exegese, biblische und systematische Theologie in neuerer Zeit intensiver mit biblischer Schöpfungsrede befassten. Und das nicht nur um diesen Vorwurf weitgehend zu widerlegen, sondern um zu einem neuen Bewusstsein von Bedeutung und Würde von Welt und Natur als Schöpfung Gottes in Kirche und Gesellschaft beizutragen.⁷ Ein verheißungsvolles Aufbruchszeichen war die Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ 1989 in Basel, in der die Kirchen sich intensiv mit den Themen „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ auseinandersetzten. Othmar KEEL und Silvia SCHROER sprechen in ihrer richtungsweisenden Schöpfungstheologie geradezu von der „Sakramentalität der Schöpfung“, da alles Geschaffene durchsichtig werden kann auf die göttliche Wirklichkeit hin und die Natur nicht Besitz und Eigentum des Menschen, sondern Wohnung aller Lebewesen und Wohnung auch des trinitarischen Gottes nach christlichem Verständnis sei.⁸

2. Grundlegung des Verstehens biblischer Schöpfungsrede

Die Herausforderungen an biblische Schöpfungsrede aus naturwissenschaftlicher und ökologischer Sicht wie der fundamentalistische Umgang mit biblischen Texten bei sog. Kreationisten stellen nachdrücklich die hermeneutische Frage: Wie sind biblische Schöpfungstexte textgemäß zu verstehen? Wie kann der Weg vom Verstehen des ursprünglichen Textsinns

⁵ R. DAWKINS, *Geschichten vom Ursprung des Lebens. Eine Zeitreise auf Darwins Spuren*. Aus dem Englischen von S. VOGEL, Berlin [Ullstein] 2008. Ausgezeichnet besprochen von C. RIECHELMANN in der Süddeutschen Zeitung Nr. 242, 17. Oktober 2008, S. 14.

⁶ C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1972.²1974.

⁷ Grundlegend zur ökologischen Herausforderung vgl. G. ALTNER (Hrsg.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1989. Vgl. u.a. S.M. DAECKE, *Schöpfungsglaube als Gotteserkenntnis, Selbstverständnis, Weltverantwortung und Umweltbewußtsein*: WPKG 67 (1978) 398-411.588-594; G. LIEDKE, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Stuttgart / Berlin 1979; J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.⁴1994.

⁸ Aus alttestamentlicher Sicht auf dem Hintergrund heutigen Wissens von altorientalischer Kultur und Religion will das Werk von O. KEEL / S. SCHROER, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen* (Göttingen 2002), die fundamentale Schöpfungsverwiesenheit auch des christlichen Glaubens neu bewusst machen und von der Engführung der Schöpfungstheologie fast ausschließlich auf Gen 1-3 wie ihrer Unterordnung unter den Primat der Exodus-/ Befreiungstradition befreien, vgl. ebd. 12f. 32-36, Zitat S. 33.

(was nicht schon identisch ist mit einer Autoren-Absicht!) hin zum Verständlichmachen für heutige Menschen gelingen?⁹

Fundamentale Hinweise zum Verstehen alttestamentlicher Schöpfungstexte erschließen sich schon, wenn wir auf *den literarischen Horizont, das Alter und die Vielgestalt der Schöpfungsvorstellungen* achten.

(1.) Da fällt sogleich auf, dass *den narrativen Schöpfungstexten von Gen 1-3*, die üblicherweise als die für die Bibel typische Schöpfungsrede gelten, eine Sonderstellung im *literarischen Horizont* ankommen. *Weitaus mehr poetische oder poetisierende Textbereiche enthalten Schöpfungsrede*, so die Psalmen¹⁰, (spätere) Prophetentexte¹¹ und vor allem auch Weisheitsliteratur bis hin zu hellenistisch geprägten religiös-belehrenden Texten¹².

Schon diese allgemeine literarische Beobachtung lässt erkennen: Ein großer Teil biblischer Schöpfungsrede ist im komplexen Sprechakt des Lobpreises des Schöpfergottes formuliert. Es muss als Lob der alles überragenden Souveränität Gottes, aber auch des alles menschliches Begreifen letzten Endes immer übersteigenden Gottes verstanden werden. Das gilt nicht nur für hymnische Texte in den Psalmen, sondern etwa auch für die große Gottesrede in Ijob 38-39 mit ihren lobenden Beschreibungen, verknüpft mit weisheitlich-pädagogischer Ironie, und mit ihrem mytho-empirischen, aber auch naturkundlichen Wissen. Und es gilt insbesondere auch für das weit ausladende und zugleich verdichtete Lob des Schöpfers in seinen Werken noch im spätalttestamentlichen (hebr.) Ben Sira / (griech.) Jesus Sirach 42,15-43,33.

(2.) Was *das Alter der Schöpfungsrede* in der alttestamentlichen Bibel angeht, hat historisch-kritische Forschung längst schon die eigentümliche Tatsache erkannt, dass der größte Teil gerade der *Weltschöpfungs*-Texte erst seit der Zeit des babylonischen Exils im 6. Jh. v. Chr. datiert. Darin liegt ein eklatanter Unterschied biblischer Schöpfungsrede zu jener in den großen Kulturvölkern des alten Vorderen Orients. Denn in Mesopotamien, bei Sumerern wie insbesondere Akkadern, und im alten Ägypten haben Welt- und Menschenschöpfungsvorstellungen und entsprechende Texte seit alter Zeit einen höchst bedeutsamen Stellenwert für die Begründung und Legitimierung der kosmischen und staatlichen Ordnung.¹³ Freilich sind Vorstellungen und

⁹ G. KRAUS, Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre: Grundrisse zur Dogmatik, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1997, 30-34, nennt als hermeneutische Grundansätze: die Begrenztheit des Wortes Gottes durch das menschliche Wort, die Zeitgebundenheit der biblischen Texte und fundamentale Auslegungsorientierungen wie die Grundregel, dass der Sinn über dem Wortlaut steht, die Grundunterscheidung von Aussageform und Aussageinhalt (hier wäre Textebene und theologische Deutungsebene allerdings zu unterscheiden) sowie das Grundziel, die Übersetzung biblischer Aussageinhalte in die Gegenwart.

¹⁰ Bes. Hymnen wie Ps 19A (V. 2-7); 93; 104; 148 bzw. hymnische Teiltexthe in Ps 74,12ff.; 77,15ff.; 89,6ff.

¹¹ Wie Jer 5,21-25; 14,19-22 u.a.; Ez 28,17-19, insbesondere Deuterocesaja: Jes 40,12-31; Jes 43,1-7; 44,1-5; 45,7! Vgl. die Neuschöpfung in Tritocesaja: Jes 65,17-25; 66,22.

¹² Vgl. nur im Buch Ijob: 10; 26,5-14; 38-39 (38-41); in Ben Sira / Jesus Sirach 17,1-10; 18,1-14, 33,10-13; 42,15-43,33! Weish 1,13f.; 2,23f.; 7,1-6; 13,1-9; 2 Makk 7 (V. 22f.28)!

¹³ Auf diesen unterschiedlichen Stellenwert des Themas „Schöpfung“ in Ägypten und Mesopotamien einerseits und dem Alten Testament andererseits hat mit Recht bes. J. JEREMIAS hingewiesen: ders., Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments: JBTh 5 (1990), Neukirchen-Vluyn 1990, 12f. (11-36).

Traditionen von einer Erschaffung der Erde / Welt sicher für das Südreich Juda mit seinem Zentrum Jerusalem durch kanaanäische Vermittlung anzunehmen.¹⁴ Ebenfalls sicher aus der vorexilischen Königszeit Judas und Israels stammen Menschenschöpfungstexte wie der „jahwistische“ Grundtext von Gen 2-3 und die wichtigen sozialkritischen Sprucheinheiten in der älteren Spruchweisheit, die den Reichen und Mächtigen einschärfen, dass die Armen in gleicher Weise und mit der gleichen Menschenwürde von Gott erschaffen sind: „Wer den Geringen bedrückt, schmäht dessen Schöpfer, ihn ehrt aber, wer Erbarmen hat mit dem Armen“ (Spr 14,31).¹⁵

Die Frage, weshalb auffälligerweise gerade erst mit der exilischen Katastrophe des Staates Juda im 6. Jh. v. Chr. **Weltschöpfungsrede** in der JHWH-Religion hervortritt, lässt sich nur mit der Erfahrung beantworten, dass in dieser Zeit bisher tragende Institutionen und Traditionen als gescheitert oder fraglich geworden erscheinen. So die beiden Königsstaaten Israel (722) und Juda (586 v. Chr.), ja die alten Verheißungen an die davidische Dynastie in Jerusalem, der Tempel und die Zionstradition und das doch von Gott nach der Exodus- und Landgabetradition zugesprochene Land. Was gibt da noch Halt? Es ist buchstäblich der Blick auf den gestirnten Himmel wie in Ps 8, ja auf die herrliche wenngleich letztlich unbegreifbare Weite und Ordnung der Welt als Schöpfung Gottes. Darauf wendet der sog. Deuterojesaja den Blick der Exilierten in Babylonien. Der Glaube an den Schöpfer der Welt gewinnt eigentliche Heilsqualität.¹⁶ Der gewaltige Schöpfergott, er ist auch Herr der Menschengeschichte, Herr über die Völker.¹⁷ Ja, er ist jetzt programmatisch und definitiv der eine und einzige Gott, „keiner sonst“ (Jes 45,6 u.a.). Das Geschichtshandeln Gottes ist bei Deuterojesaja nur eine Form des schöpferischen Handelns JHWHs, der sich sein Volk „erschaffen“ hat (Jes 43,1), dessen „Schöpfer“ JHWH ist „im Mutterleib“ (44,2), als ob vom Werden bzw. von der Erschaffung des einzelnen Menschen die Rede sei. Wenn JHWH den Exilierten einen neuen Exodus schenkt durch eine aufblühende Wüste zurück in das Land der Väter und Mütter Israels, so ist dies selbst eine kreative Tat, eine schöpferische Gestaltung der Zukunft Israels¹⁸. Seither gewinnt in der

¹⁴ Dies dürfte sich noch in der Prädikation des „höchsten Gottes“ als „Schöpfer des Himmels und der Erde“ in Gen 14,19.21 widerspiegeln. Für Weltschöpfungstradition im vorexilischen Jerusalem spricht z.B. eine 1971 von N. AVIGAD im jüdischen Viertel von Jerusalem ausgegrabene, in das 7. Jh. v. Chr. datierte Scherbe eines Vorratskruges mit der Tinten-Aufschrift [L ?] qn 'rs, am wahrscheinlichsten auf JHWH bezogen: „[Gott ?], Schöpfer der Erde“, vgl. ders., Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1971: IEJ 22 (1972) 195f. (193-200).

¹⁵ Vgl. Spr 17,5, 22,2; 29,13, dazu bes. P. DOLL, Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit: SBS 117, Stuttgart 1985, 15-39; auch H. IRSIGLER, Zur Interdependenz von Gottes- und Menschenbildern im Kontext alttestamentlicher Anthropologien, in: Chr. FREVEL (Hrsg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament: QD 237, Freiburg u.a. 2010, 350-389, ebd. 359 mit Anm. 27 und Verweis auch auf Ijob 31,13-15; 33,6.

¹⁶ Vgl. Jes 40,12-17.21-24.25-26.27-31, bes. V. 21f.26.28!; 42,5; 44,24 (24-28); 45,7: der allumfassende Schöpfer!

¹⁷ Vgl. zu Dtjes kurz resümierend z.B. auch U.B. MÜLLER, biblischer Schöpfungsglaube in der Spannung zwischen Schöpfung und Neuschöpfung, in: K. HILPERT / G. HASENHÜTTL (Hrsg.), Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften, Paderborn u.a. 1999, 57 (54-67).

¹⁸ Jes 40,3-5; 41,17-20; 42,10-13.14-16, 43,16-21.

Psalmensprache der nachexilischen Jahrhunderte das Bekenntnis zu dem Gott „der Himmel und Erde gemacht / erschaffen hat“ geradezu formularischen Charakter.¹⁹

Was aus dieser knappen Skizze zum Alter der Texte von der (Welt-)Schöpfung Gottes in Israel in hermeneutischer Hinsicht folgt, liegt auf der Hand: *Biblische Schöpfungsrede ist nicht nur ganz selbstverständlich je zeitgebunden zu verstehen, geprägt von den Wissenstraditionen, den Sprach- und Denkformen bzw. den Lebenswelten Israels. Vielmehr ist es wichtig, jeweils auf ihre textlichen und situativen Ziele und Funktionen zu achten.* So dient, wie schon angedeutet, in Deuterocesaja die Welt- und Menschenschöpfungsrede dazu, verschüttetes Glaubenswissen zu wecken und aus Resignation und kollektiver Depression zu neuem Vertrauen auf den doch geschichtlich wirksamen und befreienden Gott zu führen.

(3.) Neben dem jeweiligen literarischen Horizont und dem Alter biblischer Schöpfungsrede ist **die Fülle und Vielgestaltigkeit der Schöpfungsvorstellungen** mit ihrer weitreichenden Verwurzelung im vorderorientalischen Raum von Kulturen und Religionen hermeneutisch bedeutsam. Die Skala reicht von anthropozentrisch bis kosmozentrischen Schöpfungstexten, von mythisch begründeten Schöpfungsvorstellungen wie einer Entstehung durch Zeugung und Geburt oder einem urzeitlichen Kampf der Gottheit, in der Bibel in aller Regel ein Meereskampf, der nicht primär auf Entstehung, sondern auf Stabilisierung der schon bestehenden Welt zielt (wie im Baal-Mythos von Ugarit), über eine Schöpfung durch handwerksanaloges Handeln, zumal eines Baumeisters, bis hin zum Erschaffen durch befehlendes Gotteswort oder einem völlig analogielosen göttlichen Erschaffen, ausgedrückt durch das Verb *barā*(ʾ) / *BR*²⁰.

Erst in der Septuaginta von 2 Makk 7,28, und zwar in einer jüngeren Lesart, erschafft Gott οὐκ ἐξ ὄντων „nicht aus Seiendem / schon Bestehendem“.²¹ Der Text ist im Anschluss an die Vulgata-Version eine der Grundlagen für die spätere dogmatische Lehre von der creatio ex nihilo geworden. Doch muss sogleich hinzugefügt werden, dass auch ältere Welterschöpfungstexte wie besonders die Priesterschrift in Gen 1,2 in ihrem Verstehenshorizont nicht weniger von einer vollen und ganzen Schöpfung Gottes reden, wenn sie nach altorientalischen Vorbildern von einem öden und finsternen Vorweltstadium (unscharf üblicherweise „Chaos“ genannt) ausgehen. *Allein die Bandbreite der verschiedenartigen Vorstellungen und textlichen Ausprägungen von*

¹⁹ Vgl. Ps 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 146,6.

²⁰ Gen 1,1.21.27; 2,4a; Jes 40,28; 42,5 u.a.

²¹ Codex Alexandrinus (5. Jh.) und Codex Venetus (8. Jh. n. Chr.) vertreten in 2 Makk 7,18 die oben angegebene Lesart. Die Lukian-Rezension (Ende 3. Jh.) hingegen liest ἐξ οὐκ ὄντων. Diese Variante lässt formal noch eine Art „Materialangabe“ zu: aus Stoffen, die im Verhältnis zu Geschaffenem / Seiendem „nicht seiend“ sind. Dies lässt an eine formlose ewige Materie nach griechischem Muster denken (Philo von Alexandrien, *Vita Mosis*) bzw. an eine Art „vorweltliches“ Material wie in Gen 1,2. Die Vulgata „quia ex nihilo fecit illa Deus“ übersetzt diese letztere griechische Variante, in eindeutiger Weise. Vgl. im NT Röm 4,17; Hebr. 11,3, aber auch noch im AT: Ijob 26,7.

Schöpfungsvorgängen verweist auf ihre Relativität, ihre Zeit- und Situationsabhängigkeit. Keine der Vorstellungen von der Art und Weise des Schöpfungsvorgangs kann hermeneutisch als überzeitlich gültiges Offenbarungszeugnis gelten, auch nicht etwa die Schöpfung durch (befehlendes) Gotteswort. Allerdings ist im intertextuellen Vergleich eine Tendenz erkennbar hin zur offensichtlich als angemessener verstandenen weniger anthropomorphen Redeweise vom Schöpfungsakt Gottes. Von daher dürfte sich die Dominanz der „Schöpfung durch das Wort“ in nachexilischen schöpferbezogenen Texten erklären.²²

Auch im Blick auf die unterschiedlichen Schöpfungsvorstellungen ist auf die jeweilige Textfunktion zu achten. Nehmen wir zum Beispiel den Text von der wunderbaren Erschaffung des Menschen von seinen allerersten Anfängen im Mutterleib an in Ps 139,13-16:²³ „Ja, du hast meine Nieren [das Organ innerster Empfindungen wie das Gewissen] geschaffen, mich gewoben im Leib meiner Mutter“ (V. 13). Als wunderbar gestaltetes Werk Gottes (V. 14) verdeutlicht der Psalmist das Geheimnisvolle seiner gottgewirkten Entstehung sogar mit Hilfe der mythologischen Vorstellung von der Menschenbildung in den Tiefen des Leibes der Mutter Erde (V. 15). Mit einem Wort, das ganze wunderbare Entstehen des Menschen im Mutterleib dient dazu, den tiefsten Grund für die Erfahrung des Beters in Ps 139 vor Augen zu führen, nämlich bis ins Innerste von Gott erkannt und von ihm ganz umschlossen zu sein (V. 1-6).

(4.) Das Merkmal der Relativität, Zeitbezogenheit, lebensweltlicher Abhängigkeit und situativer Funktionalisierung trifft selbstverständlich auch für die durchaus *unterschiedlich akzentuierten Weltbilder in der Bibel* zu. Das eine geschlossene Weltbild der Bibel oder des Alten Orients gibt es nicht.²⁴ Charakteristisch sind in den Anschauungen vom Weltganzen immer Perspektivität und Offenheit, die sich etwa in der Unterscheidung von vertikalen (Jes 6,1-5) und horizontalen (Ps 46,2-8) Weltbildern zeigt.²⁵

Im Folgenden wende ich mich einigen exemplarischen Schöpfungstexten des Alten Testaments zu. Es geht darum, die Art, Bedeutung und Funktion der jeweiligen Schöpfungsrede zu verdeutlichen. Ich setze bewusst nicht mit den meist zitierten Texten Gen 1-3 ein, sondern mit hymnischen Texten, die durch ihren liturgischen Gebrauch in der Gemeinschaft wie durch ihren Ort auch in der persönlichen Frömmigkeit wohl weithin bewusstseinsprägend in Israel gewirkt haben: Ps 8 und Psalm 104.

²² So in Psalmen (Ps 33,6.9; 147,15.18; 148,5 u.a.); Jdt 16,14; Sir 39,17; 42,15; 43,9-10, Weish 9,1, aber auch schon in Gen 1,1-2,4a und Dtjes: Jes 40,26; 45,12; 48,13.

²³ Vgl. H. IRSIGLER, Zur Interdependenz 2010 (s.o. Anm. 15), 360-362

²⁴ Ein vorzügliche Darstellung und Analyse von Weltbildern in der Bibel und im Alten Orient liegt vor in dem Sammelwerk: B. JANOWSKI / B. EGO (Hrsg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte: FAT 32, Tübingen 2001.

²⁵ Vgl. B. JANOWSKI, Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: ders. / B. EGO (Hrsg.), Das biblische Weltbild 2001 (s.o. Anm.22), 13, wo mit Recht auf die Problematik, unterschiedliche Elemente und Kontexte zu einem einzigen Bild zusammenzufassen, hingewiesen wird.

3. Psalm 8: Die Frage nach dem Menschen und seinem Ort in der Welt als Schöpfung Gottes²⁶

Psalm 8 ist eine Perle religiöser Dichtung. Er hat es verdient, als erster biblischer Text dank moderner Raumfahrt und der Initiative von Papst Paul VI. im Jahre 1969 auf dem Mond deponiert worden zu sein.²⁷ Hier meine Übersetzung:

1 <Dem Chorleiter. Nach der gittischen Weise. Ein Psalm Davids.>

2a JHWH, unser Herr, / wie herrlich ist dein Name/ auf der ganzen Erde!

2b Der du deine Hoheit [gelegt hast] über den Himmel hin –

3 aus dem Mund von Kindern und Säuglingen / hast du eine Macht begründet deiner Widersacher wegen, / um zum Aufhören zu bringen Feind und Rächer.

4 Wenn ich deinen Himmel sehe, das Werk deiner Finger, /
Mond und Sterne, die du befestigt hast –

5a Was ist (da doch) der Mensch,

b dass du an ihn denkst, /

c ja, ein Menschenkind,

d dass du fürsorglich nach ihm schaust?

6a So liebst du ihm nur wenig fehlen zu einem Gott, /

b indem du ihn mit Ehre und Herrlichkeit krönst:

7a Zum Herrscher machtest du ihn über das Werk deiner Hände, /

b alles hast du unter seine Füße gelegt:

8 Kleinvieh und Rinder, sie alle, / und auch (sogar) Wildtiere der Flur;

9 Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, / was auf Wegen
der Meere dahinzieht.

10 JHWH, unser Herr, / wie herrlich ist dein Name / auf der ganzen Erde!

Der berühmte Psalm, kann als „eine kleine Theologie der Menschenwürde“ bezeichnet werden.²⁸ In der Analyse des Psalms gehe ich, abgesehen vom

²⁶ Die folgende Darstellung schöpft wesentlich aus meinen Beiträgen zu Ps 8: H. IRSIGLER, Die Frage nach dem Menschen in Psalm 8. Zu Bedeutung und Horizont eines kontroversen Menschenbildes im Alten Testament, in: ders., Vom Adamssohn zum Immanuel. Gastvorträge Pretoria 1996: ATS 58, St. Ottilien 1997, 1-48; ders., Zur Interdependenz 2010 (s.o. Anm. 15), ebd. zu Ps 8 S.370-377. Für Einzelnachweise muss ich hier auf diese beiden Beiträge verweisen. Vgl. bes. auch Ute NEUMANN-GORSOLKE, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten: WMANT 101, Neukirchen-Vluyn 2004; H. SCHNIERINGER, Helmut, Psalm 8. Text – Gestaltung – Bedeutung: ÄAT 59, Wiesbaden 2004.

²⁷ Vgl. S. BARTINA, El salmo 8 en la luna: CuBi 26 (1969) 384-350.

²⁸ So treffend Frevel, „Eine kleine Theologie der Menschenwürde“. Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob, in: F.-L. HOSSFELD, / L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, (Hrsg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS Erich ZENGER: HBS 44, Freiburg u. a. 2004, 244-272.

Rahmenvers, von einer zweiteiligen Struktur des vorliegenden Psalmtextes aus, in der V. 2b-3 und V. 4-9 parallel laufen. Sie kontrastiert jeweils JHWHs Schöpferwirken am gestirnten Himmel mit seinem schöpferischen Wirken an und durch Menschen auf Erden. Auf letzterem liegt der Akzent. Basis und Ziel des ganzen Textprozesses ist der Lobpreis des göttlichen ruhmvollen Namens in der direkten Anrede an JHWH durch eine bekennende „Wir“-Gruppe. Das Textkorpus weist gattungskritisch auf einen Hymnus des Einzelnen, freilich in einem gemeindlichen gottesdienstlichen Rahmen.²⁹

*Den Zusammenhang von Gott und Mensch und kosmischer Schöpfung in Ps 8 will ich in sechs Punkten skizzieren:*³⁰

(1.) Gott ist in Ps 8 eindeutig aus beschreibenden Elementen und Prädikationen als königlicher Souverän erkennbar (Wurzelmetapher!). Dies geht *direkt* aus dem Rahmenvers 2a.10 hervor, wie längst nachgewiesen.³¹ Gegenüber ihrem herrscherlichen Gebieter (אֲדֹנָיִם) versteht sich die bekennende Wir-Gruppe als Diener / Knechte JHWHs (vgl. Ps 123,2). *Konnotativ und indirekt*, aber nicht weniger deutlich, bezeugen die beiden parallel laufenden Redeteile V. 2b-3 und V. 4.5-9 als lobende JHWH-Bekennnisse Gottes Königtum.³² *Vor allem setzt die königlich-herrscherliche Stellung des Menschen in der Welt nach V. 6-7 eindeutig die originäre herrscherliche Kompetenz des überragenden Souveräns JHWH voraus.*³³ Dagegen vermeidet es biblische Topik insgesamt, Gott eine „Krone“ (כִּתְרֵי נֹר עֲטָרָה) aufs Haupt zu setzen, also eine Krönungsaussage von Gott zu machen. Wohl aber formuliert der Psalm in Satz 6b eine solche ungewöhnliche Krönungsaussage vom Menschen (‘TR-D). Und Gott legt sich auch nicht selber zu Beherrschendes unter seine Füße, sondern dem König (Ps 110,1; 1 Kön 5,17) oder dem Volk (Ps 47,4), wie in Ps 8,7b dem mit Herrlichkeit und Hoheit gekrönten Menschen.

(2.) Die Wurzelmetapher von Gott als königlichem Herrscher mit ihren Königsattributen und Regalia, ausgenommen einem himmlischen Hofstaat, der aber durch die preisende Wir-Gemeinde ersetzt wird (2a.10), ist demnach *in Ps 8 textlich direkt und dominant vertreten. Ihr gegenüber erscheint die Metapher vom Welt-Schöpfer in Ps 8 textlich untergeordnet, subsidiär* – anders als in Gen 1. JHWH hat seine Hoheit, den Glanz der Sterne, auf den Himmel „gegeben“ (cj. *natattā*) 2b. Er hat im Psalm aber nicht etwa die Erde gegründet (das wäre

²⁹ Die Bezeichnung „Gemeindeloblied“ bei H. SCHNIERINGER, Psalm 8 2004, 480f. wird dem strukturalen Charakter des Psalms kaum hinreichend gerecht, auch wenn er davon ausgeht, dass der Psalm situativ von einem einzelnen Sprecher vorgetragen worden sein dürfte (480).

³⁰ Im Folgenden schließe ich mich eng an meine Darlegung in H. IRSIGLER, Zur Interdependenz 2010 [s.o. Anm. 15], 373-377, an.

³¹ Vgl. zu „unser Gebieter“, „gewaltig / herrlich“, „Name / Ruhm“ sowie die ganze Erde als Herrschaftsgebiet z.B. U. NEUMANN-GORSOLKE, Herrschen 2004 [s.o. Anm. 26], 43-46; H. IRSIGLER, Psalm 8 1997 [s.o. Anm. 26], 16f.

³² Vgl. „Hoheit / Glanz“ (*hōd*) 2b; die von JHWH gegründete Machtstellung (‘oz) gegen Feinde V. 3.

³³ Die Hoheits- und Herrlichkeitstermini *kabōd*, *hadar*, *MŠL* werden direkt auch vom göttlichen König ausgesagt, vgl. z.B. Ps 29,1.4; 96,6; 104,1; 111,3; 145,12; zu *MŠL* bes. Ps 22,29; 59,14; 66,7; 89,10.

mit *YSD-G* ausgedrückt), sondern eine fundamentale Machtposition gegen Feinde aus Kindermund begründet (*YSD-D*) V. 3. Der Himmel ist, ganz ungewöhnlich, „*Werk seiner Finger*“ wie ein Kunstwerk; Mond und Sterne hat er fest hingestellt V. 4. Das Werk seiner Hände, über das der Mensch herrscherlich walten soll, wird präsentiert als die Tierwelt, die Mitgeschöpfe des Menschen, vom Nahen zum Fernen hin aufgezählt V. 7.8-9. Die anthropomorphen Metaphern („Finger“ Gottes, seine „Hände“) verlebendigen die Vorstellung von der souveränen Leichtigkeit, aber auch Sorgfalt und Macht göttlichen Schaffens.

(3.) *Alles ist und empfängt der Mensch von Gott her.* Kompositionell wird dies besonders deutlich, wenn wir den Rahmenvers 2a.10 um den zentralen Teil V. 5-9 herumgelegt sehen: Ganz umgeben vom Preis des ruhmvollen, auf der ganzen Erde herrlichen Namens JHWHs, „unseres Gebieters“, – nur in solcher ‚Umgebung‘ kann *das ideale königliche Bild vom Herrscher Mensch in V. 6-9* möglich sein und sich bewähren. Nur weil der souveräne Herrscher und Schöpfer JHWH sich dem Menschen, nicht nur der Gattung Mensch, sondern jedem Einzelnen (בְּיָדָיו) ständig freundlich zuwendet, seiner gedenkt und sich seiner annimmt (*ZKR, PQD* V. 5), kann der Mensch als königlicher Statthalter Gottes auf Erden gegenüber den Mitgeschöpfen funktional und repräsentativ, nicht schon wesensgemäß sogar „*fast als ein Gott / eine Gottheit (Elohim) auf Erden*“ erscheinen.³⁴

Was sich in V. 5.6-9 zeigt, ist ein geradezu pharaonisches Bild von der Würde und göttlich verliehenen Herrscherstellung des mit Herrlichkeit und Ehre gekrönten Menschen in der Welt. Dieses Königsbild vom Menschen hat gewiss einen wichtigen Hintergrund in israelitischer Königstheologie.³⁵ Es hat aber m. E. ein ungewöhnlich treffendes Gegenstück in einem altägyptischen Text, den Jan ASSMANN den locus classicus für die repräsentative Theologie des pharaonischen Königtums nennt.³⁶ Die letzten Verse (31-44) dieses kulttheologischen Traktats vom Pharao als Priester des Sonnen- und Schöpfergottes *Re* handeln von der dem König durch *Re* verliehenen Stellung im Kosmos.

Ich zitiere aus der Übersetzung von Jan ASSMANN:³⁷
 „*Re hat den König N.N. eingesetzt
 auf der Erde der Lebenden*“

³⁴ Eine im Psalm abgeschwächte Königsprerogative, die auch in Israel für den davidischen und messianischen Herrscher belegt ist: Ps 45,7; Jes 9,5. Elohim ist in Ps 8,6a ein Appellativ, kein Eigenname. Es bedeutet nie das abstrakte Wesen der Gottheit. Auf Elohim-Wesen im Plural, himmlische „Göttersöhne“ wie in Ps 29 oder Ijob 1-2 bzw. auf „Engel“ (so Septuaginta z.St.) führt in Ps 8,6 nichts. Mensch und Gott, nicht „Götter“ kontrastieren, auch wenn die Formulierung von ihrem königstheologischen Traditionshintergrund her (s.u. Ziffer 3), die geläufige Redeweise von Göttern nicht ausschließt.

³⁵ Vgl. zum göttlichen Anspruch des Jerusalemer Königs in der Königstheologie bzw. in höfischer Königsideologie Ps 45,7; Jes 9,5; dazu bes. Ps 2; 110; 72.

³⁶ Nach J. ASSMANN, *Der König als Sonnenpriester*. Ein kulttheologischer Traktat: TUAT II/6, Gütersloh 1991, 836, wurde der kulttheologische Traktat vom König als Sonnenpriester vom 15. bis zum 7. Jahrhundert immer wieder abgeschrieben und überliefert.

³⁷ J. ASSMANN, *Der König als Sonnenpriester* 1991 (s.o. Anm. 36), 838; vgl. ders., *Ägyptische Hymnen und Gebete* (ÄHG), Zürich / München 1975 [21999] Nr. 20, S. 120.

für unendliche Zeit und unwandelbare Dauer
 beim Rechtsprechen den Menschen, beim Zufriedenstellen der Götter,
 beim Verwirklichen der Wahrheit [$m^3't$], beim Vernichten der Sünde (*jsft*); ...
 Der Name des Königs N.N.
 ist im Himmel, wie *Re*;
 er lebt in Herzensweite
 wie *Re-Harachte*...“

Ähnlich wie im ägyptischen Text steht auch in Psalm 8, V. 6-7, *der Gedanke der göttlichen Einsetzung* – dort des Königs, hier des königlichen Menschen – *im Vordergrund, noch vor seiner herrscherlichen Aufgabe in der Welt*. Ähnlich ist auch des Königs und des Menschen Stellung und Rolle als Statthalter Gottes auf Erden, in unüberbietbarer Gottesnähe. Im Traktat ist der König berufen, als Stellvertreter des Sonnengottes auf Erden *Ma'at* ($m^3't$), „Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung“ zu verwirklichen und so die Schöpfung am Leben zu erhalten. Nach Psalm 8 ist der Mensch zwar nicht wie im Traktat Mittler zwischen Gott und den Menschen, *er vermittelt aber als Repräsentant JHWHs, des einen Gottes schlechthin, göttliche Herrschaft hin zu den Tieren als Mitgeschöpfen*.

Traditionsgeschichtlich dürfte Ps 8,6-9 nicht nur eine zur Gottesbildlichkeit des Menschen in Gen 1,26-28 parallele, sondern auch ältere und eigenständige Ausprägung gemeinsamer Königstradition bezeugen. Dies schließt nicht aus, dass Psalm 8 *textlich wahrscheinlich jünger* ist als Gen 1,1-2,4a. Sowohl Ps 8 wie auch die Priesterschrift in Gen 1 setzen mit ihrer Universalisierung von Königsprärogativen hin auf alle Menschen keinen regierenden König mehr in Juda und Jerusalem voraus, damit aber auch die Krise der exilischen Epoche.

(4.) Gegenüber der Auslegung bzw. der Antwort in V. 6-9 auf die erstaunte echte Frage nach dem Menschen von V. 5 *wird diese Frage hingegen von V. 4 her anders akzentuiert, nämlich als rhetorische Frage: Was ist denn schon der (kleine) Mensch angesichts der Unendlichkeit des gestirnten Himmels!* Man spürt das Gegengewicht, die Balance, die schon V. 4 zu dem hohen Bild vom Menschen in V. 6-9 hinzusetzt. *Vor dem unendlich tiefen und weiten Nachthimmel und sinngemäß auch vor dem unendlich erhabenen Gott wird der Mensch zum kleinen, so bedeutungslos erscheinenden Menschlein*. Doch JHWH wendet sich ihm mit seinem Gedenken zu und nimmt sich seiner freundlich und fürsorgend an.

(5.) Wenn wir in Ps 8 von V. 4.5-9 aus weiter zurückgehen, *so wird in V. 2b-3 ein (gegenüber V. 4) weiteres, anders geartetes Gegengewicht zu der überragenden herrscherlichen Würde und Stellung des Menschen in der Welt sichtbar*: JHWH selbst wirkt in paradoxer Weise *gewaltlos mächtig* „vom Mund / von Äußerungen von Kindern und Säuglingen her“, um die Feindschaft seiner und der Menschen Feinde untereinander „zum Aufhören zu bringen“. Was traditionsgeschichtlich für das Menschenbild in Ps 8,6-9 zutrifft, gilt m.E. auch

für V. 2b-3, genauer für die paradoxe Formulierung von der aus Kindermund gegründeten Machtstellung in V. 3. Sie hat einen Anhalt in Jerusalemer Königs- und Zionstradition, allerdings königskritisch transformiert.³⁸ *Königskritik deutet sich an*, wenn in V. 3, traditionell göttlich autorisiertes königliches Machtwort zur „Macht“ (bzw. „Bollwerk“ oder „Schutzwehr“) wird, die JHWH selbst *gewaltfrei* von Kindermund her begründet.³⁹ Dies ist nun *eine schöpfungstheologische Aussage*, auch wenn die Art dieser *geschöpfllich vermittelten gewaltlosen Gottesmacht gegenüber Feinden* nicht näher erläutert wird.⁴⁰

(6.) Beide Teile des Psalms aber, V. 2b-3 einerseits und V. 4.5-9 andererseits, dienen in gleicher Weise der Bekundung geschöpflich vermittelter herrscherlicher Macht Gottes auf der Erde: zum einen durch die kleinen Kinder, die Schwächsten der Menschen, durch die Gott selbst *ein gewaltloses Machtzeichen* setzt, zum anderen durch den (erwachsenen) Menschen in seiner „Pracht“ (vgl. Ps 49,13.21), der als Statthalter Gottes *herrscherlich und nicht völlig gewaltfrei* (Ps 8,7!) eingesetzt ist. *Solche Bekundung aber ist Bekenntnis und Lob JHWHs zugleich.* Darin hat die Wiedergabe von hebr. לָב V. 3 in Septuaginta (entsprechend auch Peschitta, Hieronymus) mit αἶνον „Lob“ ihren konnotativen Anhalt, ohne diese Bedeutung kontextuell zu erzwingen. *So verwirklichen die beiden Teile des Psalms den Sinn des rahmenden Kehrverses, indem sie JHWHs Namen als Ruhm auf der ganzen Erde bezeugen.*

4. Psalm 104: Die Welt als gute Schöpfung des fortwährend kreativen Gottes und der integrative Ort des Menschen in ihr

Eine durchaus andere Sicht von der Stellung des Menschen in der weiten Welt von Gottes Schöpfung als Ps 8 (und besonders auch Gen 1,26-28) zeigt sich in Ps 104, der Gattung nach ein Hymnus des Einzelnen wie Ps 8. Dieser großartige weisheitlich geprägte Hymnus stellt eindrucksvoll *das Geheimnis des Lebens auf dieser Erde und Gott als den wahren einzigen und allumfassenden Lebensspender* vor, ähnlich wie noch später die Gottesreden im Ijobbuch. Die vorliegende Gestalt des Psalm entstammt nachexilischer Zeit, ist aber gleichwohl unabhängig vom sog. Schöpfungsbericht in Gen 1 und hat Traditionsstoffe aufgenommen, die erheblich älter sind als die schriftliche

³⁸ So auch Ute NEUMANN-GORSOLKE, Herrschen 2004 [s.o. Anm. 26], 64f.

³⁹ U. NEUMANN-GORSOLKE, Herrschen 2004 [s.o. Anm. 26], 64: „Was sonst nur dem irdischen König auf dem Zion zukam, wird jetzt paradoxerweise auf Kleinkinder und Säuglinge als schwächste Glieder der Gesellschaft übertragen.“ Sie erkennt darin mit Recht Königskritik (65).

⁴⁰ Die „Offenheit“ der Rede in Ps 8,3 wird nicht absichtslos sein. Sie regt zu interpretierenden „Eintragungen“ an, die nicht „falsch“ sein müssen, solange sie dem schöpfungstheologisch apostrophierten Sinngefälle von Ps 8,2b-3 im Ganzen des Psalms entsprechen. Vgl. z.B. F. CRÜSEMANN, Die Macht der kleinen Kinder Ein Versuch Psalm 8,2b.3 zu verstehen, in: ders. / C. HARDMEIER, / R. KESSLER (Hrsg.), Was ist der Mensch? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. FS Hans Walter WOLFF zum 80. Geburtstag, München 1992, 48-60. (1992), 48-60; dagegen, aber nicht überzeugend U. NEUMANN-GORSOLKE, Herrschen 2004 [s.o. Anm. 26], 68f.

Endgestalt.⁴¹ Der Psalm ist vorab berühmt geworden durch seine *auffälligen Beziehungen zu ägyptischen Hymnen auf den Sonnen- und Schöpfergott und insbesondere zum „Großen Hymnus“ des Pharao Amenophis IV. Echnaton* (um 1340 v. Chr.).⁴² Diese mythopoetischen Hymnentraditionen Ägyptens treten im Mittelteil des Psalms hervor in den Versen 10-30 mit ihrer Schilderung der von Gott geordneten Welt und der wunderbaren Versorgung allen Lebens. Zu Anfang jedoch, in den Versen 1-9 ist der Text *von alter kanaanäischer und vorderorientalischer Chaoskampf bzw. Meereskampfthematik beeinflusst*.⁴³ Jedoch hat Gott längst seit Gründung der Erde den chaotischen Mächten ihre Grenze gesetzt (V. 9). Sie sind domestiziert und können die verlässliche Ordnung und Festigkeit der Welt nicht schädigen oder zerstören. Die abschließenden Wünsche und Bitten des Psalmisten in den Versen 31-35 sind geprägt von spezifisch israelitischer Theophanie- und Gebetstradition. *Wer könnte die schöne Schöpfung gefährden?* Gewiss zum einen Gott selbst, wenn er auf die Erde blickt und sie erbeben lässt (V. 32), vor allem aber menschliche Schuld, konkret die „Sünder“ und „Frevler“, die für den Psalmisten ein reiner Störfaktor sind in Gottes guter Schöpfung (V. 35).

Überblicken wir die kosmischen Räume der Schöpfung in Ps 104, so begegnen wir einer *dreiteiligen Welt*. Der Blick geht vom *Himmel* mit dem Lob des königlich in Hoheit und Pracht thronenden Weltenherrschers in V. 1-4 hin auf die von Gott gegründete *Erde und all ihre Lebewesen* in V. 5-24; diese, Menschen und Tiere, sind von Gott wunderbar vor allem durch das lebensspendende Wasser versorgt, während Mond und Sonne, längst keine Götter mehr, die zeitliche Ordnung ihres Lebens bestimmen. Schließlich geht in V. 25-26 der Blick auf das *Meer mit seinem Gewimmel und dem „Leviatan“*, dem mythischen Monster, der seine mythische Macht ganz verloren hat und nur noch als „Spielzeug“ des Schöpfers dient.

Art und Funktion der Schöpfungsrede in Ps 104 treten klar hervor:

Der Text spricht zwar von einer urzeitlichen Schöpfung, er stellt sie aber gegenwartsbezogen dar.⁴⁴ Alles Gewicht liegt auf der allgegenwärtigen Fürsorge Gottes, zu dem sich alle Geschöpfe in Erwartung von Nahrung und Leben zuwenden (V. 27). Alle Wirklichkeit lässt die Nähe, Zuneigung und Freundlichkeit ihres Schöpfers erfahren.

⁴¹ Zur traditionsgeschichtlichen Gliederung von Ps 104 vgl. insgesamt die knappe und treffende Exegese des Psalms bei J. JEREMIAS, *Schöpfung* 1990 [s.o. Anm. 13], 19-24.

⁴² Zum Text dieses berühmten Hymnus vgl. bes. die Übersetzung von Jan ASSMANN in: TUAT II/6, Gütersloh 1991, 848-853; entsprechend auch die Übersetzung von Helmut BRUNNER in: RTAT (1975), 43-46, einige wichtige Parallelen des Hymnus zu Ps 104 ebd. S. 43. Einen prägnanten Vergleich bieten O. KEEL / S. SCHROER, *Schöpfung* 2002 [s.o. Anm. 8], 163-166.

⁴³ Zum ägyptischen und kanaanäischen Erbe in Ps 104 und dem religionsgeschichtlichen Zusammenhang von Sturmgott und Sonnengott vgl. P.E DION, *YHWH as Storm-god and Sun-god. The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104*: ZAW 103 (1991) 43-71.

⁴⁴ Partizipien in perfektischer Funktion V. 2-4 (und cj. 5a); Suffixkonjugationen in perfektischer Funktion, bes. V. 6a.9.24.26.

Weder ist je für sich genommen von einer *creatio primordialis oder originalis*, noch von einer *creatio continua* die Rede, *vielmehr von dem einen umfassenden weisen Schöpferwirken* (V. 24!), das den Kosmos, Himmel, Erde und Meer ordnet und allen Lebewesen zusammen mit dem Menschen Raum und Nahrung zum Leben und zum Tun nach ihrer eigenen Bestimmung gibt. Für den Psalmisten waltet in der ganzen Welt als Schöpfung weise Ordnung und Sinn. Ein Ijob wird am Ende lernen, dem Sinn der Schöpfung und vorab dem sinnstiftenden Gott zu vertrauen und so sein wahres Menschenmaß als kleiner Mensch in der weiten Schöpfung zu finden, auch wenn er den Sinn überhaupt nicht erfassen kann (vgl. Ijob 42,1-6).⁴⁵

Auch der Tod (von einer Unterwelt ist nicht die Rede) ist nach V. 29-30 ein Handeln des einen alleinwirksamen Gottes, weil das Leben nie aufhört, geschöpfliches und damit begrenztes Leben zu sein: Nimmt JHWH den Lebensatem der Geschöpfe weg, so lässt er sie zum Staubdasein zurückkehren (V. 29). Sendet er den *göttlichen* Lebensatem aus, lässt er die Kreaturen erschaffen werden (*BR'-N*) und erneuert das Angesicht, die Fläche des Erdbodens (V. 30).⁴⁶ Eben das Lebenspenden und Lebenerneuern ist das größere und eigentliche Kennzeichen Gottes, nicht das Wegnehmen des Lebensatems.

In die Reihe der Geschöpfe, denen der Schöpfer Leben gibt und Leben nimmt, gehört der Mensch. Aber so, dass dominant die Geborgenheit im weisen Schöpferwirken hervortritt. Der Mensch, wie alle Geschöpfe ganz abhängig von Gott, ist durch den Schöpfer wohlversorgt mit allem, was er zum Arbeiten und zur Lebensfreude braucht: Saatgrün für die Feldarbeit (V. 14), die Tageshelle für sein Werken (V. 23), Brot als tägliche Nahrung, Wein, der das Herz erfreut, und Öl, welches das Gesicht glänzen lässt (V. 14-15). Mit seiner integrativen Sicht vom Weltverhältnis des Menschen, der ganz in der Welt als guter Schöpfung Gottes eingebettet ist, zeigt der Psalm dem *homo faber* seine Grenzen, wenn der sich auf Kosten seiner Mitgeschöpfe als ‚Krone der Schöpfung‘ in den Mittelpunkt stellen will.

Wenn die Welt den bezeugt, der für sie sorgt, so führt „das wache Beobachten der Welt“ nach Ps 104 „*automatisch zum Lobpreis des Schöpfers*“.⁴⁷ Das ist die entscheidende Funktion der Schöpfungsrede in Ps 104. So bekennt der zentrale Vers 24 voller Bewunderung und Lob: „*Wie zahlreich sind deine Werke, JHWH! Sie alle hast du in Weisheit gemacht! Die Erde ist voll von deinen Geschöpfen!*“ Die Freude an der kosmischen Schöpfung wird für den Psalmisten zur Freude an JHWH selbst (V. 34).

⁴⁵ Für die Naturwissenschaft ist freilich „Sinn“ keine operable Kategorie. Aber gerade im Bekenntnis einer göttlich der Welt eingestifteten Sinnhaftigkeit liegt ein wichtiges Merkmal des Schöpfungsglaubens.

⁴⁶ In V. 29-30 scheint noch die Motivik vom Sonnengott auf, der sich im Wechsel von Nacht und Tag ab- und wieder zuwendet und so ein „rhythmisches Sterben und Wiedererstehen“ der Geschöpfe bewirkt. Vgl. O. KEEL / S. SCHROER, Schöpfung 2002 [s.o. Anm. 8], 165f. Dass jedoch an „ein Sterben im engeren, realen Sinn“ in Ps 104,29 nicht gedacht sein soll (ebd. 165) ist ganz unwahrscheinlich. Dagegen spricht die eindeutige Rede von der Rückkehr zum Staub. Der Psalmtext ist überformt von der Lebensatem- und Todesmotivik, wie sie sich in Gen 2-3 (2,7; 3,19) zeigt.

⁴⁷ So mit Recht J. JEREMIAS, Schöpfung 1990 [s.o. Anm. 13], 22.

5. Ein Ausblick auf die Schöpfungstexte in Genesis 1-3

(1.) Werfen wir zum Abschluss einen Blick auf Gen 1-3⁴⁸, Texte, die meist viel zu isoliert von den übrigen wichtigen Schöpfungstexten der Bibel als die faktisch verbindlichen Texte zum biblischen Schöpfungsverständnis angesehen werden. Da ist zum einen *der sog. „jahwistische“ Grundtext von Gen 2,5-3,24*, eine traditionsgeladene sehr komplexe mythisch-ätiologische Erzählung vom Garten (in) Eden, der Erschaffung und Verfehlung des Menschen und deren Folgen. Ihr ist zum anderen *der jüngere priesterschriftliche Weltschöpfungsbericht Gen 1,1-2,4a* vorangestellt, ein theologischer Lehrtext par excellence, streng gegliedert und bewundernswert folgerichtig. Beide Texte sind jetzt redaktionell (z.B. durch Gen 2,4b mit dem für die Redaktion charakteristischen Kompositnamen „JHWH Elohim“) zu einem Schöpfungsproömium der biblischen Urgeschichte in Gen 1-9/11 verknüpft. Daher erscheint die Erschaffung des „Erdling“-Menschen in Gen 2-3 nun als Explikation und als eine Art Gegengewicht zur Rede vom gottesbildlich erschaffenen Menschen in Gen 1,26-28. Was die beiden so unterschiedlich gearteten Texte verbindet, ist die Tatsache, dass sie jeweils einen fundamentalen Kontrast darstellen bzw. voraussetzen.⁴⁹ *Die beiden Texte in Gen 1-3 verbindet grundlegend der Kontrast zwischen einem idealen Einst der urzeitlich-urbildlichen Erschaffung und dem in der Gegenwart in gewisser, nicht genereller Hinsicht als defizitär erfahrenen Zustand von Welt und Mensch. Das ist allerdings nicht nur ein Kontrast zwischen Einst und Jetzt. Vielmehr ist mit dieser Entgegensetzung unlöslich der weitere Kontrast und die bleibende Ambivalenz verknüpft zwischen einerseits der idealen urbildlich-potenziellen Schöpfungswirklichkeit, die ja auch gegenwärtig als Potenzialität gegeben ist, und andererseits der tatsächlich verwirklichten Schöpfung, also des tatsächlich erfahrenen Zustands von Welt und Mensch.*

(2.) **Gen 2,5-3,24:** Dieser so beschriebene Grundkontrast ist ja *in Gen 2-3* ohne weiteres einsichtig. Charakteristisch ist die anthropologische Ambivalenz des Menschen als Naturwesen und Kulturwesen. *Gott erschafft den Erdling-Menschen (ha=’adam Gen 2,7), nicht schon als Kulturwesen. Gott stellt aber die Bedingungen dafür bereit, dass das Naturwesen Mensch zum selbstbewussten, erkenntnisfähigen und d.h. mit Gut und Schlecht umgehenden Kulturwesen Mensch werden kann.* Und diese Bedingungen liegen in der Bereitstellung des Eden-Gartens, ursprünglich des Gottesgartens, als Versorgungsgarten für den Menschen, in dem dieser als eine Art königlicher

⁴⁸ Im Folgenden greife ich bes. zurück auf meine Beiträge zu Gen 2,5-24 und Gen 1,1-2,4a in: H. IRSIGLER, Zu Interdependenz 2010 [s.o. Anm. 15], 354-359 und 364-370. Vgl. auch H. IRSIGLER, Welt-Weisheit 2009 [s.o. Anm. 2], 47-49 zu Gen 1,1-2,4a.

⁴⁹ Ich meine nicht den Kontrast zwischen einem Vorweltzustand und der erschaffenen Welt. Ein „Nichts“ gegenüber der erschaffenen Welt kann man sich da wie ähnlich in altorientalischen Schöpfungstexten eben nicht anders als durch Abzug aller *geschaffenen* Wesen vorstellen.

Gärtner tätig werden soll (Gen 2,15), in der Erschaffung der Tiere, die der Mensch benennt und so in seine Lebenswelt einordnet, in der Erschaffung der Frau, um „dem Menschen“ (*ha= 'adam*) die Einsamkeit zu nehmen, ihm ein ebenbürtiges Gegenüber zu verschaffen und ihn so zum „Mann“ werden zu lassen. Ja selbst das spezielle Essensverbot (Gen 2,17) ist eine solche Bedingung. Denn gerade durch die Übertretung dieses Verbots, das den Menschen aus der gottunmittelbaren Gemeinschaft herausreißt, wird der Mensch zum Kulturwesen mit der Fähigkeit, das eigene Leben klug und eigenverantwortlich zu gestalten. Allerdings liegt auf dieser Fähigkeit von Anfang an ein Schatten: von der Erkenntnis eigener Nacktheit, die bekleidet werden muss, bis hin zur harten Kulturarbeit am Ackerboden und zur erfahrenen eigenen Sterblichkeit (Gen 3,7.14-19.23). So erzählt Gen 2-3 den Übergang vom nichtautonomen Zustand ungebrochener Gottesnähe des Menschen, in der er vor dem Tod geschützt sein sollte, zur tragischen autonomen *conditio humana* in gebrochener Gottesnähe. Aber nicht alles, was in den *negativen Folgebestimmungen* von Gen 3,14-19 (streng genommen keine Sündenstrafen!) als in der Gegenwart negativ erfahrener Schöpfungszustand erscheint, muss tatsächlich immer so verwirklicht sein. *So leuchtet etwas von der urbildlichen potenziell immer vorhandenen positiven Schöpfungswirklichkeit in der echten Liebe von Mann und Frau auf.* In ihr sind die Einseitigkeit des Verlangens und das Herrschaftsverhältnis in der Geschlechterbeziehung von Gen 3,16 zugunsten engster verwandtschaftlicher Zusammengehörigkeit der ganz ebenbürtig Liebenden aufgehoben. Deshalb kann man die im „Lied der Lieder“, im „Hohenlied“, geschilderte Liebe als eine Rückkehr ins Paradies bezeichnen.⁵⁰

(3.) Gen 1,1-2,4a: Anders als es für Gen 2-3 zutrifft, ist der kontrastive Zusammenhang, von dem her *der priesterschriftliche Schöpfungstext Gen 1,1-2,4a* gestaltet ist, erst ersichtlich, wenn wir die gegenwartsbezogene nachsintflutliche Welt und Menschheit in der priesterschriftlichen Darstellung von Gen 6-9* mit in den Blick nehmen.⁵¹

Der Schöpfungstext in Gen 1 synthetisiert geradezu eine Summe vorgegebener Schöpfungsvorstellungen und -theologien und ordnet sie dem Wirken des für ihn einen und einzigen Gottes (Elohim) zu.⁵² Die auf sechs Tage verteilten acht Schöpfungswerke im Wort- und Tatbericht dieses Textes führen sukzessive Phänomene der beobachteten Natur wie des vorgestellten Weltbildes in einer Aufeinanderfolge ein, die auch für heutige Leser sinnvoll erscheint. Gleichwohl hat dies nichts mit dem Gedanken einer Evolution einer Art aus einer anderen zu tun. Alles Geschaffene, jedes Phänomen, jede Art wird ja als Teil eines großen Ganzen der primordialen Schöpfung verstanden. Sehr wohl aber tritt da zeitgenössische Naturbeobachtung und Listenwissenschaft hervor. Kurz: die

⁵⁰ Vgl. H. IRSIGLER, Zur Interdependenz 2010 [s.o. Anm. 15], 358f. mit Anm. 26 (O. KEEL zu Hld 7,11).

⁵¹ Zum literarischen und theologischen Charakter von Gen 1,1-2,4a vgl. bes. L. RUPPERT, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26: FzB 70, 2., korr. u. ergänzte Aufl., Würzburg 2003, 60-62.98 (57-104!).

⁵² Das Folgende im engen Anschluss an H. IRSIGLER, Welt-Weisheit 2009 [s.o. Anm. 2], 48f.

Priesterschrift formuliert in Gen 1 mit Mitteln der Naturkunde ihrer Zeit.⁵³ Doch es kommt dem priesterlichen Verfasser darauf an zu sagen, was das göttliche Erschaffen bewirkt und was es kennzeichnet, *nämlich dass alles Geschaffene für Gott und für die Geschöpfe von seinem Ursprung her „sehr gut“, ja auch „schön“ ist (Gen 1,31). Diese urbildliche und gegenwärtige und als solche potenziell erfahrbare Qualität der Schöpfung weist auf ihren Urgrund zurück: auf das unbedingte Gut-Sein des Schöpfergottes.*

*Zugleich setzt der Text aber voraus, dass wir dieses Urteil über das Gut-Sein des Geschaffenen in der vorfindlichen Wirklichkeit nicht schlechthin bestätigt finden können, sondern **nur in gebrochener Form**. Und dafür ist entscheidend der Mensch verantwortlich, der durch Gewalttat die Erde verdirbt.* Das lässt die Priesterschrift vor der Sintflutzerzählung Gott selbst feststellen (vgl. Gen 6,11-13 „P“). Von der Schöpfung kann man eben nicht ohne die Sintflut reden. *Nach der durch die zerstörerische Gewalttat der Menschen heraufbeschworenen Sintflut ist die Welt nicht mehr die gleiche wie vorher. Obwohl der Mensch, nach Gen 1,26-28 erschaffen als **Bild Gottes** (nicht nach einem Bild Gottes wie im Septuaginta-Text), auch nach der Sintflut Bild Gottes bleibt!* Diese Gottesbildlichkeit des Menschen macht seine besondere Würde aus aufgrund der damit gegebenen außerordentlichen Gottesnähe. Anders als in Ps 8 stoßen wir spezifisch auf eine Universalisierung der *Prädikation des Königs als **Bild der Gottheit*** in ägyptischer und insbesondere auch assyrischer Tradition.⁵⁴ *Das Bild-Gottes-Sein stellt keine Festlegung des innersten Wesens des Menschen, sondern eine Kompetenzbeschreibung dar, die den Gottesbezug wie den Weltbezug des Menschen betrifft.*⁵⁵ Als Bild Gottes hat der Mensch zuallererst die Kompetenz, Gott als den wahren Souverän und unvergleichlichen Schöpfer und Ordner der Welt in analoger Weise in der Welt zu repräsentieren. Das schließt gewiss eine Herrschaft über die Tierwelt ein, nicht aber des Menschen über den Menschen. Und es schließt die Aufgabe des Menschen ein, die Erde als seine Lebensgrundlage zu kultivieren und dienstbar zu machen. Der Gedanke, dass der Mensch seine eigene Lebensgrundlage, seine Mit- und Umwelt zerstören könnte, ist da ganz ausgeschlossen.

In Gen 1 schließt die Herrschaft über die Tiere als Mitgeschöpfe deren Tötung gerade *nicht* ein (beide, Mensch und Tier leben von vegetarischer Kost, vgl. Gen 1,28-29). Nach der Sintflut aber wird dem Menschen das Töten von Tieren zum Zweck seiner Ernährung erlaubt, gewissermaßen als Ventil und Kanalisierung seiner Gewalttätigkeit.⁵⁶ Und nun liegt ein Schrecken vor den Menschen auf der ganzen Tierwelt (Gen 9,1-7!).

⁵³ Dabei konzipiert sie selbstverständlich keine naturwissenschaftliche Theorie. Die Deutungskategorie „Schöpfung“ hat eine von einer solchen Theorie unabhängige eigene Basis und Plausibilität. So mit Recht H. SEEBASS, Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 95.

⁵⁴ Vgl. die Nachweise bei H. IRSIGLER, Zur Interdependenz 2010 [s.o. Anm. 15], 366, bes. Anm.39-41.

⁵⁵ Vgl. bei H. IRSIGLER, Zur Interdependenz 2010 [s.o. Anm. 15], 369f.

⁵⁶ Vgl. J. JEREMIAS, Schöpfung 1990 [s.o. Anm. 13], 36.

6. Ein Fazit

- (1.) *Biblisch-christlicher Heilsglaube ist fundamental verwiesen auf den Schöpfungsglauben.* Exemplarisch verdeutlicht dies Ps 136: Das Korpus des Psalms spricht von den Heilstaten JHWHs für Israel in der Geschichte (V. 10-24); es wird aber eingerahmt vom Lobpreis der Weltschöpfung (V. 5-9) und Lebenserhaltung durch Gott (V. 25).
- (2.) *Biblische Schöpfungsrede integriert je zeitgenössisches mytho-empirisches Welt-Wissen bzw. Naturkunde als Naturweisheit* (z.B. Gen 1; Ijob 38-39). Sie motiviert daher, naturwissenschaftliches Wissen unserer Zeit im theologischen Diskurs wahrzunehmen, um die ganzheitliche Perspektive des Schöpfungsglaubens als Welt- und Lebensdeutung heute angemessen zur Sprache zu bringen. Der Dialog von Theologie und Naturwissenschaften / Lebenswissenschaften ist schöpfungstheologisch notwendig.
- (3.) *Der Zusammenhang von Gott, Welt und Mensch in biblischer Schöpfungsrede:* Schöpfungsrede zielt entscheidend auf *Gottes Souveränität* über die von ihm getragene Welt als Schöpfung. *Gottes Freiheit* im kreativen Handeln und seine *bleibende Weltzugewandtheit* gehören zusammen. Umgekehrt sind Welt und alle Geschöpfe bleibend an das kreative Wirken Gottes gebunden. *Des Menschen Ort* in der Welt ist ambivalent: einerseits integrativ allen Geschöpfen zugehörig (z.B. Ps 104), andererseits zugleich aus ihnen herausgehoben (z.B. Ps 8; Gen 1,26-28). *Insgesamt tendiert alttestamentliche Weltschöpfungsrede zum Deutungsmodell des Pan-en-theismus.* Prägnant in Sir 43,27-28: „...er [Gott] ist das All (*hū(ʿ) ha=kol*, Ms B)“, zugleich aber: „... er ist größer als all seine Werke“. Gott ist als der unbedingte Seinsgrund wie der bergende Raum, der alles Bedingte, Geschaffene durchwirkt und umschließt, vgl. auch Apg 17,28(22-31)!
- (4.) Von Gott als ihrem unbedingten Urgrund her aber hat die Schöpfung, die „bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ (Röm 8,22), nicht nur ihr *urzeitlich-urbildliches ideales Gut-Sein*, das in unserer ambivalenten und gebrochenen Schöpfungserfahrung *doch immer gegenwärtig als eine Potenz der Schöpfung gegeben ist* (vgl. z.B. Gen 1,31; Ps 104). Vielmehr entfaltet der Glaube an ein solches ideales Gut-Sein der Schöpfung von ihrem Ursprung im Schöpfer her auch *die Hoffnung auf eine endzeitlich-endgültige Offenbarung der guten Schöpfung, wenn die gegenwärtig erfahrene Welt neu geschaffen wird zu „einem neuen Himmel und einer neuen Erde“*, wie es Tritojesaja verheißt in Jes 65,17-25; 66,22. Diese Verheißung wird in der Vision in Offb 21,1-22,5 aufgenommen: Der „Ort“ seligen Lebens in einem neuen Himmel und einer neuen Erde wird das neue Jerusalem sein, das von Gott her aus dem Himmel herabkommt, die Wohnung Gottes unter den Menschen, erfüllt von Gottes Herrlichkeit.