

Schöpfung und Verantwortung im Alten Testament

Jörg Jeremias

Vorbemerkung

Es gehört zu den Grundüberzeugungen des Alten Testaments, daß Menschen, die sich mit schwerer Schuld beladen, nicht nur sich selber Schaden zufügen, sondern auch ihrer Umgebung. Dabei ist keineswegs nur an die Familie als unmittelbar betroffene zu denken, sondern etwa an die Stadt, in der der Schuldige lebt; ja, im Extremfall ist es die gesamte Volksgemeinschaft, die durch das Vergehen des einzelnen Täters am Erfolg gehindert und ins Unglück gestürzt wird, wie z.B. in der Erzählung von Achans Diebstahl in Jos 7. Im bekannten Fluchritual von Dtn 27, in dem Menschen, die im Verborgenen Verbrechen ausüben, also nicht belangt werden können, mit dem Fluch bedroht werden, spricht daher die Gemeinde nach jedem Fluch ihr "Amen", um sich mit ihm aus dem Wirkungsfeld der bösen Tat zu lösen. Spräche die Gemeinde ihr "Amen" nicht, wäre sie hilf- und hoffnungslos dem Unheil, das der schuldhaften Tat entspringt, ausgeliefert.

Die hier nur kurz angedeuteten Vorstellungen gehen weit über das hinaus, was man gemeinhin mit den Begriffen des "Tun-Ergehen-Zusammenhanges" oder der "corporate personality" zu bezeichnen pflegt. Der erstgenannte Begriff¹ ist geprägt, um westlichem Denken zu verdeutlichen, daß insbesondere die alttestamentliche Weisheit – aber keineswegs nur sie – den Zusammenhang zwischen Schuld und Unheil im Leben nicht juristisch versteht – ein schuldig Gewordener wird nicht in einem unabhängigen zweiten Akt von der Gottheit "bestraft" –, sondern vielmehr als eine unlösliche Einheit innerhalb der Erfahrung: Die Schuld setzt einen Wirkungszusammenhang aus sich heraus, der in der bösen Tat angelegt ist. Darum bedeutet ein hebräischer Begriff wie *'awôn* "Schuld" und zugleich "Unheil"; beides sind nur Aspekte ein und derselben Tat. Noch sprechender ist die gebräuchliche Wendung "den *'awôn* tragen". Vom Täter ausgesagt heißt sie: Unter der Last des Unheils, das die Schuld ausgelöst hat, zu leiden haben; von Gott ausgesagt heißt sie: den *'awôn* wegetragen, d.h. vergeben. Hier wie dort ist die Schuld als objektiver Sachverhalt,

¹ Ihn hat KLAUS KOCH grundlegend erarbeitet und seinerseits "schicksalwirkende Tatsphäre" genannt (Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?, ZThK 52,1955,1-42, wieder abgedruckt in: DERS., Hg., Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des AT [WdF 125], Darmstadt 1972, 130-180). Unglücklich an dieser Bezeichnung ist die unbiblische Vorstellung eines "Schicksals".

geradezu dinghaft, vorgestellt, der seine Wirkung zwangsweise ausübt. Wo die Wendung "Tun-Ergehen-Zusammenhang" am Platz ist, geht es um die Zusammengehörigkeit von Schuld und Unheil, vor allem mit Blick auf den auslösenden Täter, nicht aber um den Kreis der vom Unheil Betroffenen.

Anders ist der Blickwinkel dort, wo der Begriff der "corporate personality"² gebraucht wird. Bei ihm geht es wesentlich darum, daß einzelne herausragende Persönlichkeiten die Gemeinschaft bis hin zum Volksganzen repräsentieren können, und das nicht nur der Idee nach, sondern in ihrem gesamten Verhalten, sei es zum Guten oder zum Bösen. Solche Einzelnen bringen die Gemeinschaft durch ihre Taten ins Heil oder aber ins Unheil. Die biblische Vorstellung der Stellvertretung eines Kollektivs durch ein Individuum hängt mit diesem Grundgedanken unlöslich zusammen. Der häufig beobachtete Sachverhalt, daß der Gottesknecht im Buch Deuterocesaja sowohl Israel repräsentieren als ihm auch gegenüberreten kann, ist von ihm aus zu verstehen. Der Begriff der "corporate personality" ist am Platz, wo das Verhältnis von einer Gemeinschaft und ihrem Repräsentanten zur Diskussion steht.

So gewiß aber die Begriffe "Tun-Ergehen-Zusammenhang" und "corporate personality" für wesentliche Teilaspekte der Folgen einer Tat stehen, so wenig vermögen sie das Wirkungsfeld einer bösen Tat im AT schon umfassend zu umschreiben. Das geschieht vielmehr erst dort, wo die Wirkung der Tat auch im außermenschlichen Bereich mitbedacht wird. Besonders geläufig ist diese Sicht im Buch des Propheten Jeremia. In einem seiner Gebete heißt es (Jer 12,4):

Wie lange soll das Land vertrocknen
und das Gras auf jedem Feld verdorren?
Wegen der Bosheit seiner Bewohner
schwinden Vieh und Vögel dahin...

An anderer Stelle gebraucht der Prophet verzweifelte Klage:

Wie ist das Land voll von Ehebrechern!
Ja, ihretwegen vertrocknet das Land,
verdorren die Weideplätze der Steppe,
ist doch ihr Streben (allein) Bosheit
und ihre Stärke Unrecht (23,10).

Bei diesen Belegen des Jeremiabuches werden primär der Erdboden und die ihm entsprossenen Pflanzen durch das Unrecht der Menschen in Mitleidenschaft gezogen. Man wird unmittelbar an den Brudermord Kains erinnert, der dazu führt, daß der bebaute Acker seinen Ertrag verweigert (Gen 4,12). Aber während in Gen 4 noch sehr urtümliche Vorstellungen verwendet werden – die Verweigerung des Ertrages wird darauf zurückgeführt, daß die Erde das vergossene Bruderblut trinken muß (V.11) –, ist die Verbindung zwischen menschlicher Schuld und

2 Vgl. grundlegend WHEELER ROBINSON, The Hebrew Conception of Corporate Personality, in: PAUL VOLZ/FRIEDRICH STUMMER/JOHANNES HEMPEL (Hg.), Werden und Wesen des AT (BZAW 66), Berlin 1936, 49-62.

negativer Folge für den Erdboden im Jeremiabuch eher als etwas für die Leser Selbstverständliches vorausgesetzt. Eine gewisse Brücke bietet Jer 5,23f., wo der Prophet die Gabe des Früh- und Spätregens und der rechtzeitigen Ernte auf den Geber, Gott, zurückführt, der sie den Gottesfürchtigen gewährt, den Widerspenstigen aber versagt:

Eure Verschuldungen haben das verhindert,
eure Vergehen das Gute von Euch ferngehalten (V.25).

Andere Texte gehen noch weiter und beziehen nicht nur den Erdboden, sondern auch die Tierwelt in die Wirkung menschlicher Schuld mit ein. Ich wähle als Beispiel Hos 4,2f.:

Fluchen und Betrügen,
Morden, Stehlen und Ehebrechen sind ausgebrochen;
es reiht sich Blutschuld an Blutschuld.
Daher verdorrt die Erde,
verschmachtet alles, was auf ihr wohnt,
samt dem Wild der Flur, den Vögeln des Himmels;
selbst die Fische im Meer gehen ein.

Deutlich ist an diesen Versen, daß sie sowohl die Schuld als auch deren Wirkung umfassend beschreiben wollen.³ Ersteres wird an der Reihung der Vorwürfe, die sich teilweise mit dem Dekalog berühren, deutlich, vor allem aber an der härtesten Anklage der "Blutschuld", ist doch nach gemeinorientalischer Vorstellung der Sitz des Lebens im Blut, mit dessen Vergießen also der Geber des Lebens, Gott, unmittelbar betroffen ist. Kurz, das Gottes- und Menschenverhältnis der so Charakterisierten ist total zerrüttet. Der Wille zur umfassenden Beschreibung der Wirkung geht vor allem aus dem Schlusssatz hervor. Er verdeutlicht, daß in Hos 4,2f. die Erde und die Tiere nicht darum in die Wirkung einbezogen sind, weil wie in Gen 4 die Kategorie der "Blutschuld" genannt ist und die Erde Blut "getrunken" hat⁴, vielmehr zeigen die Fische im Meer, daß die gesamte Schöpfung mit betroffen ist. Warum?

Es gibt im AT zwei unterschiedliche Antworten. Die erste, die hier kürzer behandelt werden soll, steht in den Psalmen, die zweite in den Schöpfungsberichten am Anfang der Bibel.

³ Vgl. die Parallelen bei JÖRG JEREMIAS, *Der Prophet Hosea (ATD 24/1)*, Göttingen 1983, 62f. sowie jüngst RAINER STAHL, "Deshalb trocknet die Erde aus und verschmachten alle, die auf ihr wohnen...", in: JUTTA HAUSMANN/HANS-JÜRGEN ZOBEL (Hg.), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*, Fs Horst-Dietrich Preuß, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 166-73.

⁴ Zur Kühnheit prophetischer Verschärfung der Tradition gehört es, daß die Propheten keineswegs nur dort von "Blutschuld" sprechen, wo ein schwerwiegender Verstoß gegen Opfervorschriften (vgl. etwa Lev 17,4) oder etwa Mord geschehen ist, wo also real Blut geflossen ist, sondern auch schon bei unblutigen Gewalttaten, die das Leben anderer einschränken. Vgl. etwa Ez 22.

Die Gefährdung der Weltordnung

Wo in den älteren Psalmen von der Schöpfung gesprochen wird, ist nie der Vorgang der Entstehung der Welt im Blick, sondern es wird die Festigkeit und Stabilität der Welt gerühmt. Sie ist eine bewohnbare und sichere Welt, weil sie Gott gehört und von ihm fest gegründet wurde (Ps 24,1f.). Vor allem aber ist sie eine zuverlässige Welt, weil Gott als ihr König allen Mächten gegenüber, die sie gefährden könnten, unendlich überlegen ist; so hat die Welt in ihrer Festigkeit Anteil an der Festigkeit der Weltherrschaft Gottes (Ps 93). Die Erde "kann nicht wanken" (Ps 93,1).

Solche Sätze des Hymnus betrachten die Welt unter dem Gesichtspunkt der souveränen Kontrolle Gottes. Dem stehen jene Klagen gegenüber, die ausdrücklich feststellen, daß die Erde nun doch "wankt" (vgl. etwa Ps 75,4; 82,5). Dann ist die Schöpfungsordnung in Gefahr; das Chaos droht einzubrechen. Jedoch sind die betreffenden Psalmen voller Hoffnung, daß Gott dieses "Wanken" bald beenden wird und bitten ihn um Beschleunigung dieses Tuns (Ps 60,4; 82,8), oder sie drücken die Gewißheit aus, daß Gott die Erde in Kürze wieder ins Lot bringen wird (Ps 75,10f.). Dazu muß er die Ursache des "Wankens" beseitigen, d.h. das Unrecht der Gewalttätigen (Ps 75,5ff.) bzw. der sie stützenden Mächte (Ps 82,1f.6). Die Götter, die das Unrecht fördern, werden gerichtet werden und müssen wie Menschen sterben, bevor Gott die alleinige Weltherrschaft antreten wird, bei der es dann kein "Wanken der Grundfesten der Erde" mehr gibt (Ps 82,5-7); die Gewalttäter werden ultimativ verwarnt, von ihrem gottlosen Vertrauen auf eigene Macht abzulassen, wenn sie nicht Gottes Zornesbecher trinken wollen (Ps 75,5.9).

Die Überzeugung dieser Psalmen ist es, daß mächtige Menschen, die ihren Vorteil in der Durchsetzung eigener Interessen mit Gewalt sehen, nicht nur die Gemeinschaft, in der sie leben, akut gefährden, sondern die Weltordnung als ganze mit sich in den Abgrund zu ziehen drohen. Wäre das Gottesvolk nicht von der Gewißheit geleitet, daß keine Macht der Welt Gott seine Herrschaft über den Kosmos entreißen kann, müßte ständige Angst vor dem Weltuntergang das Denken prägen, angesichts vielfältiger Erfahrung von Gewalt und Schuld. Wohl aber wird verständlich, wie selbst der heiterste Schöpfungpsalm der Bibel, der gar nicht genug die Durchsichtigkeit der Welt und ihre für den menschlichen Verstand durchschaubare wunderbare Ordnung preisen kann, die Zeugnis für ihren Schöpfer ablegt, in dem Wunsch endet, die Schuldigen möchten von der Erde verschwinden (Ps 104,35). Erst dann wäre diese Welt wirklich zuverlässig. Gott hat sie sinnvoll geordnet, aber der Mensch in seinem Durchsetzungswillen bleibt ihre ständige Gefahr.

Egoismus und Schuld des Menschen sind welt- und schöpfunggefährdend: In dieser Grundüberzeugung treffen sich die genannten

Psalmen mit den Schöpfungsberichten der Genesis. In dieser unlöslichen Zusammenbindung von Mensch und Welt liegt es begründet, daß das AT nie und nirgends einen Begriff hervorgebracht hat, der unserem Begriff der "Natur" auch nur annähernd vergleichbar wäre. Es ist besonders das Verdienst Gerhard von Rads, in einer Fülle von Arbeiten⁵ immer wieder darauf beharrt zu haben, wie unmöglich ein solch distanzierender Begriff, der die außermenschliche Welt zum isoliert betrachtbaren Gegenüber des Menschen macht, der Sicht des AT war. Vielmehr kommt hier die unlösliche Verbundenheit von Mensch und Schöpfung schon darin zum Ausdruck, daß der Mensch sein "Leben" nicht anders hat als die Tiere (Gen 1; s.u.), daß Mensch und Schöpfung im Lobpreis des Schöpfers vereint sind (Ps 89,6; 145,10), beide von Gottes Wundern "erzählen" (Ps 19,1ff.). Die spätere Weisheit spricht dem Menschen, der so Staunenswertes wie die Anlage von Bergwerken vermag, ab, je in Gottes Schöpfungsgeheimnis eindringen zu können (Hiob 28), weil die Welt als Schöpfung verborgen auf Gottes Herrlichkeit hin transparent ist (Spr 8,22ff.). Der in der Welt handelnde Mensch stößt in alttestamentlichen Texten stets auf Gottes Schöpfung, die von ihrem Schöpfer Zeugnis ablegt, tangiert bzw. verletzt sie, nie aber auf eine "Natur", die einzig das Objekt seiner Taten wäre.

Schöpfung und Sintflut

Wenden wir uns den viel verhandelten Schöpfungsberichten am Anfang der Bibel zu, so ist mir für die gegenwärtige Debatte ein Aspekt am wichtigsten, der zumeist sträflich vernachlässigt wird. Man hat zu biblischen Zeiten nie isoliert von der Schöpfung erzählt, sondern stets a) Schöpfung und Sintflut aufeinander bezogen und dazu b) Schöpfung und Sintflut thematisch mit der folgenden Geschichte Israels verbunden.⁶ Der zweite Gesichtspunkt mag hier auf sich beruhen. Der erstgenannte aber, der unbestritten sowohl für den älteren Bericht des Jahwisten als auch für die jüngere Darstellung der Priesterschrift zutrifft, ist für die theologische Deutung der biblischen Schöpfungsberichte von

⁵ Vgl. etwa das Register in seiner "Theologie des AT" s.v. "Natur"; oder den Aufsatz "Natur- und Welterkenntnis im AT", in: DERS., Gottes Wirken in Israel, hg. von ODIL HANNES STECK, Neukirchen 1974, 119-140; ferner im Anschluß an von Rad: O.H. STECK, Welt und Umwelt, Kohlhammer Tb 1006, 1978, 22f. u.ö.; zuletzt TRAU GOTT KOCH, Das göttliche Gesetz der Natur. Zur Geschichte des neuzeitlichen Naturverständnisses und zu einer gegenwärtigen theologischen Lehre von der Schöpfung (ThSt 136), Zürich 1991.

⁶ Der Versuch FRANK CRÜSEMANNs, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte, in: JÖRG JEREMIAS/LOTHAR PERLITT (Hg.), Die Botschaft und die Boten, Fs Hans Walter Wolff, Neukirchen 1981, 11-29, für die ältere Quelle des Jahwisten eine ursprünglich isolierte Erzählung von der Urgeschichte zu rekonstruieren, ist m.E. nicht gelungen.

großem Gewicht.⁷ Sachlich zeigt die Verbindung von Schöpfung und Sintflut vor allem, daß man im biblischen Israel nie von der Schöpfung erzählt hat, ohne von der menschlichen Schuld zu erzählen. Man hat sich also nie mit der Reflexion über Gottes Schöpfung in eine heile Welt geflüchtet, sondern man hat immer zugleich bedacht, was denn aus der Welt als Gottes Schöpfung durch des Menschen Wirken in dieser Schöpfung geworden ist. Man hat damit zugleich intensiv bestritten, daß die gegenwärtig erfahrbare Welt unmittelbar das Handeln des Schöpfers widerspiegele und in ihrer Gänze Ergebnis dieses Handelns sei. So gewiß die Welt für das AT insgesamt ohne das Reden vom Schöpfer überhaupt nicht verständlich ist und in vieler Hinsicht auf diesen Schöpfer hinweist – man denke nur an den schon kurz berührten Ps 104 –, so gewiß steht zwischen Schöpfung und gegenwärtiger Welterfahrung wie ein "eiserner Vorhang" (von Rad) die Sintflut. Schmerz, Mühe, Vergeblichkeitserfahrung und Feindschaft mit den Tieren (Gen 3) sind genauso unvereinbar mit Gottes Schöpfungswillen wie die brutale Gewalt des Menschen, mit der er seinen Mitgeschöpfen begegnet, sie in Furcht und Schrecken versetzt, sie tötet und aufgrund derer er immer neu in der Gefahr steht, auch Menschen zu töten (Gen 9,1-6). Für die Priesterschrift gehört der Auftrag zur Herrschaft des Menschen über die Tiere zum Schöpfungswillen Gottes (Gen 1,28); das Töten der Tiere ist demgegenüber eine nachsintflutliche Konzession Gottes an das gewalttätige Wesen des Menschen, das dieses Ventils bedarf (Gen 9,1ff.).

Wie genau insbesondere der jüngere Bericht der Priesterschrift zwischen Gottes Schöpfungsabsicht und gegenwärtiger Welterfahrung unterscheidet, zeigen zwei Verse, die genau aufeinander zu formuliert sind, der eine im Schöpfungs-, der andere im Sintflutbericht. Bevor Gott in Gen 2,1ff. nach der Schöpfung ruht und diesen Ruhetag für den Menschen vorsieht, indem er ihn segnet und heiligt, faßt er sein Urteil über die abgeschlossene Schöpfung so zusammen, daß alle vorhergehenden Urteile über einzelne Tageswerke erkennbar gesteigert werden:

Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut (Gen 1,31).

Zu Beginn der Sintflut fällt Gott wiederum ein Urteil, das der Leser im Kontrast zu Gen 1,31 lesen soll:

Gott sah die Erde an, und siehe, sie war verderbt (Gen 6,12).

Beide Male wird im Erzähltempus von Gottes Anblicken mit demselben

⁷ Vgl. dazu bes. ERICH ZENGER, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1983 sowie HORST-DIETRICH PREUSS, Biblisch-theologische Erwägungen eines Alttestamentlers zum Problemkreis Ökologie, ThZ 39, 1983, 68-101; JÜRGEN EBACH, Schöpfung in der hebräischen Bibel, in: GÜNTER ALTNER (Hg.), Ökologische Theologie, Stuttgart 1989, 98-129.

Verb berichtet, beide Male das Ergebnis des Anblickes durch ein “und siehe” in seiner Bedeutung hervorgehoben. Allerdings sind auch die Unterschiede deutlich. Im ersten Fall ist die gesamte Schöpfung, “alles, was er gemacht hatte”, Objekt des göttlichen Anblicks und Urteils, im letzteren Fall ist es nur “die Erde” als derjenige Bereich, den der Mensch nach Gen 1,28 königlich verwalten, d.h. “beherrschen” darf (s.u.). Diesen Bereich aber hat er so verändert, daß das Gegenteil der Schöpfungsabsicht Gottes das Ergebnis war. Er hat die Erde, die wie die übrige Schöpfung “sehr gut” war, pervertiert, indem er sie mit *ḥāmās* erfüllte (Gen 6,11). Wie Rolf Knierim für den Begriff und Norbert Lohfink vertiefend für die Priesterschrift gezeigt haben⁸, ist in P *ḥāmās* die Grundsuld des Menschen schlechthin. Der Begriff bedeutet von Haus aus “lebensbedrohende Gewalttat” (Knierim), die wie der oft – etwa bei Ezechiel – analog verwendete und schon genannte Begriff “Blutschuld” unmittelbar den Geber des Lebens, Gott, tangiert. Die Propheten haben ihn – wie den Begriff “Blutschuld” – insofern verschärfend verwendet, als sie ihn auch auf Situationen bezogen, in denen Leben nicht im Wortsinn gefährdet, sondern nur, etwa durch soziale Unterdrückung (Am 3,10 etc.), eingeschränkt und gemindert wurde. Diese generalisierende Verschärfung, die bei Ezechiel ihren Höhepunkt findet, setzt die Priesterschrift schon voraus. Gen 6,11f. sagt ausdrücklich: Der Mensch, der mit solcher Gewalttat sein Verhalten verdirbt, verdirbt damit nicht nur das gedeihliche Miteinander unter den Menschen (V.12b), sondern er verdirbt die ihm anvertraute Erde (V.11-12a). Eine Schuld, die fein säuberlich auf den zwischenmenschlichen Bereich beschränkt bliebe und den Herrschaftsbereich Erde unberührt ließe, kennt die Priesterschrift nicht. Vielmehr zieht der gewalttätige Mensch – und einen anderen Menschen gibt es für P nicht – aufgrund seiner Gewalttat seinen Verantwortungsbereich, die Erde, mit sich in den Abgrund.

Mit etwas anderen Vorstellungskategorien formuliert schon der ältere, P vermutlich bereits bekannte Bericht des Jahwisten Ähnliches. In dem berühmten Kapitel Gen 3 will er zeigen, wie der sich selbst verabsolutierende Mensch, der Gott nicht mehr braucht, weil er selber “gut und böse”, d.h. förderlich und hinderlich, nützlich und unbrauchbar etc., für sich bestimmen kann, mit seinem Gottesverhältnis auch sein Verhältnis zum anderen Menschen – und sei es die intimste Partnerschaft in der Ehe – verliert (Gen 3,7), sein Verhältnis zu den Tieren (V.15), sein Verhältnis zur Arbeit (V.17f.), kurz: sein Weltverhältnis. Nur redet J vom Weltverhältnis des Menschen eben in der Kategorie von Gemeinschaftsbezügen, vermag diese unterschiedlichen Bezüge allerdings genausowenig wie P isoliert zu sehen. Sie sind vielmehr allesamt Folgen, die sich aus dem Gottesverhältnis des Menschen ergeben, mit diesem

8 ROLF KNIERIM, Studien zur israelitischen Rechts- und Kultusgeschichte I: *Cbt'* und *Chms*. Zwei Begriffe für Sünde in Israel und ihr Sitz im Leben, Diss. Heidelberg 1957 (vgl. HANS-JOACHIM STOEBE, THAT I, 583-87; HERBERT HAAG, ThWAT II, 1050-61; CLAUS WESTERMANN, BK I/1, 559); NORBERT LOHFINK, Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung (1970), in: DERS., Studien zum Pentateuch (SBA.AT 4), Stuttgart 1988, 169-89; 180-84.

geschenkt und ohne es verloren sind. Der von Gott gelöste Mensch ist für J letztlich der in zerbrochenen Bezugsverhältnissen lebende Mensch. In Gen 4 wird, diese Grundaussagen steigernd, die Neigung zu tödlicher Gewalt als konstitutiv für das erfahrbare Menschsein hinzuerzählt, bevor der Mensch in seiner Bosheit als sintflutreif erklärt wird (Gen 6,5ff.).

Einen anderen Menschen als den, über den Gott in Gen 6-8 die Sintflut bringt, kennen also weder J noch P; der ältere Bericht schließt eine Änderung des Menschen ausdrücklich aus (8,21). Das Leben der Menschen hängt für J und P seitdem nur an einer unerklärlichen Bindung Gottes an diesen sintflutreife Menschen. Wäre Gott konsequent, müßte er täglich neu die Sintflut heraufführen. Die Sintflut wandelt Gott, der seine Allmacht zugunsten des Menschen einschränkt; sie wandelt nicht den Menschen.

Ebenbildlichkeit und Verantwortung

Daß der Mensch in seiner Schuld die Erde "verdirbt" und mit sich in den Abgrund reißt, hängt unlöslich mit seiner Bestimmung als Ebenbild Gottes in Gen 1,26ff. zusammen. Für den Sinn dieser Bestimmung ist zunächst wichtig, daß sie im Kontext von Sätzen steht, die Mensch und Tier engstens zusammenbinden. Beide werden aufgrund ihrer besonderen Gabe "Lebewesen" genannt, beide werden mit dem Segen Gottes bedacht, aufgrund dessen sie fruchtbar sein und sich vermehren dürfen. In diesen Hinsichten ist der Mensch durch nichts vom Tier geschieden, Geschöpf wie es, mit Gaben versehen, die er Gott verdankt. Erst auf dem Hintergrund dieser betont hervorgehobenen Gemeinsamkeiten wird mit der Ebenbildlichkeit, die in der feierlichen Selbstanrede Gottes eingeführt wird, die unterscheidende Besonderheit des Menschen genannt. An diesem so viel diskutierten Begriff kann in unserem Zusammenhang nicht seine reiche Wirkungsgeschichte interessieren, sondern nur seine Bedeutung auf der Primärebene der Priesterschrift. Für diese Ebene ist von Gewicht, daß der Begriff *šälām* den ersten Lesern sehr vertraut war, war er doch ein Lehnwort aus ebenjener Weltreligion, mit der sich die Israeliten im Exil auseinandersetzen mußten, der babylonischen. Hier aber war *šalmu*, "Bild", ein terminus technicus für die Funktion des Königs in seiner Stellvertretung der Gottheit.⁹ Es ist die Besonderheit des AT, daß es diesen Begriff nie für

⁹ Noch häufiger findet sich die analoge Begrifflichkeit für den Pharao in Ägypten, der seinerseits "Bilder", d.h. Statuen – nun von sich – errichten ließ, in denen seine ganze Macht und Göttlichkeit gegenwärtig war. Vgl. zum ganzen Sachverhalt etwa WERNER H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift (WMANT 17), Neukirchen ³1973, 132-44.

den König, sondern nur für den Menschen allgemein in seiner königlichen Stellung vor Gott gebraucht.

Mit der Wahl dieses Begriffs hängt zusammen, daß Gen 1 mit ihm nicht die Qualität des Gottesverhältnisses des Menschen expliziert, sondern die Funktion des Menschen in der Welt. Gott übergibt ihm die Erde und die ihr zugeordnete Tierwelt als seinen königlichen Herrschaftsbereich. Dabei impliziert der Begriff der Ebenbildlichkeit, daß sich der Mensch diesen Herrschaftsbereich nicht selbst geschaffen hat, sondern ihn stellvertretend für Gott verwaltet. Er impliziert aber gleichzeitig, daß Gott die gesamte Erde dem Menschen als Treuhänder übergibt – ein Auftrag, über den man nur mit Ps 8 in ungläubiges Erstaunen geraten kann (“Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst...? Du hast ihn [dennoch] wenig niedriger gemacht als Gott...”, V5f.) oder aber mit P in tiefstes Entsetzen versetzt werden kann, wenn man bedenkt, daß der Gott vertretende Mensch eben der gewalttätige, Leben bedrohende Mensch ist, von dem Gen 6,11f. spricht, d.h. der zu dieser Verwaltung letztlich wegen seines gewalttätigen Egozentrismus völlig ungeeignete Mensch.

Nicht verwunderlich ist, daß für den Akt der Verwaltung Verben gebraucht werden, die wie der Begriff des Ebenbildes ebenfalls dem königlichen Traditionsbereich zugehören. Allerdings sind diese Verben sehr unterschiedlich gedeutet worden. Als repräsentativ für den Anfang unseres Jahrhunderts mag die unverdächtige Stimme des wichtigsten wissenschaftlichen jüdischen Kommentars zur Genesis gelten: “Mit diesem einen Worte (gemeint ist: ‘macht euch die Erde untertan’, V28) ist dem Menschen die uneingeschränkte Herrschaft über den Weltkörper Erde verliehen, deshalb kann keine Arbeit an ihr, z.B. Durchbohrung oder Abtragung von Bergen, Austrocknen oder Umleiten von Flüssen u.dgl. als gottwidrige Vergewaltigung bezeichnet werden.”¹⁰ Aus dem Auftrag zum dominium terrae hörte man allgemein zu jener Zeit die uneingeschränkte Verfügungsgewalt des Menschen heraus. Die Sätze aus Gen 1, die den Menschen mit dem Tier verbinden, blieben weithin vergessen. Im letzten Jahrzehnt schlug das Pendel der Deutung radikal um. Jetzt betonte man etwa, daß schon die Übersetzung Luthers: “Macht euch die Erde untertan!” insofern zu stark sei, als das Verb *kbš* in seiner Grundbedeutung “den Fuß auf etwas setzen” heiße¹¹, was nur bei Personen als Objekt zur Bedeutung “unterwerfen” führe (der Pharao etwa setzt seinen Fuß in vielen Abbildungen auf den Nacken eines Feindes), mit Ländern als Objekt aber den Akt der Inbesitznahme bezeichne. Folglich gehe es in Gen 1,28 darum, daß die Erde als Wohnort

¹⁰ BENNO JACOB, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, 61.

¹¹ NORBERT LOHFINK, “Macht euch die Erde untertan”? (1974), in: Studien zum Pentateuch (o. Anm. 8) 11-28; 19f.

der sich ausbreitenden Menschheit dienen solle; im Blick seien primär Viehzucht und Landwirtschaft.¹²

Zutreffend ist an dieser Deutung, daß *kbš* mit Ländern als Objekt deren Einnahme und Inbesitznahme bezeichnet. Freilich ist damit durchaus auch die "Zunutzemachung aller Potenzen und Möglichkeiten, die ökonomisch und kulturell mit dem Begriff 'Land' verbunden sind"¹³ eingeschlossen. Die gegenwärtige Problematik des Raubbaus der Menschheit an der Erde kann nicht ohne Gewalt in den Text hineingelesen werden. Wohl aber haben die genannten neueren Arbeiten wahrscheinlich gemacht, daß für die Herrschaft des Menschen über die Tiere ein Verb (*rdh*) gewählt ist, das zwar königliche Herrschaft bezeichnet, diese aber mehrfach speziell im Bild des Hirten beschreibt.¹⁴ Trifft das zu, wäre schon mit der Wahl des Verbes verdeutlicht, daß die dem Menschen anvertraute stellvertretende Herrschaft über die Tierwelt primär Fürsorge meint.¹⁵

Wie immer die Verben genau zu deuten sind: Sicher ist, daß der Herrschaftsauftrag an den Menschen unter das "sehr gut" fällt, mit dem Gott abschließend die Schöpfung beurteilt, während die gewalttätige Durchführung dieses Auftrags die Revozierung der Schöpfung durch Gott mit sich bringt. Schon das Jagen und Schlachten der Tiere gehört nicht zum Schöpfungsauftrag, weil der Mensch in etwas eingreift, das nur Gott zusteht: Leben zu geben und zu nehmen. Das Töten von Tieren führt dazu, daß "Furcht und Schrecken" vom Menschen auf die Tierwelt ausgehen (Gen 9,2) – Gottes Herrschaftsauftrag zielte letztlich auf Fürsorge. "Furcht und Schrecken" dagegen sind Begriffe aus der Erfahrung des Krieges. So pervertiert der königliche Mensch die ihm aufgetragene Fürsorge um der Befriedigung seiner Genußsucht willen zur kriegerischen Gewalt, mit der er nicht in sein eigenes, sondern in Gottes Eigentum eingreift. Wieviel mehr gilt Entsprechendes dann für das Zurückdrängen der Tierwelt bis zur Verminderung der Arten! Das im Hintergrund aller urgeschichtlichen Texte stehende pessimistische Menschenbild aber, das sich charakteristisch vom optimistischen Men-

12 Vgl. bes. KLAUS KOCH, Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Gen 1, in: Wenn nicht jetzt, wann dann? Fs Hans-Joachim Kraus, Neukirchen 1983, 23-36 = DERS., Spuren des hebräischen Denkens, Ges. Aufs. Bd. I, Neukirchen 1991, 223-37, im Gefolge von JOSEPH BLENKINSOPP, The Structure of P, CBQ 38, 1976, 275-92, und NORBERT LOHFINK, Die Priesterschrift und die Geschichte (1978), in: DERS., Studium zum Pentateuch (o. Anm.8) 213-54; 245-48.

13 SIEGFRIED WAGNER, ThWAT IV, 54-60; 56.

14 Vgl. zuletzt OTTO KAISER, Der Mensch, Gottes Ebenbild und Statthalter auf Erden, NZStH 33, 1991, 99-111; 107.

15 ODIL HANNES STECK, Welt und Umwelt, Kohlhammer Tb 1006, 1978, 78-82, hat für die Fürsorge für die Tiere, wie sie P meint, mit Recht auf das Modell Noahs verwiesen, der im Auftrag Gottes für das Überleben aller Tierarten Sorge trägt.

schenbild Mesopotamiens unterscheidet¹⁶, ist ein biblisches Proprium. Es verdankt sich tiefer Reflexion über Israels Geschichte und sein Versagen in dieser Geschichte, wie es Israel besonders seine Propheten lehrten, die das Verhalten des Gottesvolkes zu ihrer Zeit am Maßstab der Erfahrungen von Gottes Hilfe und Güte maßen.

Das "Prinzip Verantwortung"

Es ist schwerlich Zufall zu nennen, daß ausgerechnet ein jüdischer Philosoph, der das Alte Testament intensiv kennt und immer wieder explizit oder implizit auf die Urgeschichte in Gen 1-11 Bezug nimmt, sein Hauptwerk "Das Prinzip Verantwortung" genannt hat.¹⁷ In der Tat ist der Begriff Verantwortung vorzüglich dazu geeignet, sowohl die Besonderheit des Menschen gegenüber dem Tier zu beschreiben als auch die biblische Auffassung von der Ebenbildlichkeit dem säkularen Menschen des ausgehenden 20. Jhs. nahezubringen. Er kann sowohl die Bevollmächtigung des Menschen wie die Gefährdung der Welt durch seinen Egozentrismus zum Ausdruck bringen. Hans Jonas geht beidem nach, indem er einerseits die technischen Fähigkeiten des Menschen keineswegs a priori verdammt, sondern vielmehr als Ausdruck seiner ihm verliehenen Freiheit wertet. Andererseits aber sieht er den Menschen in der Gefahr, mit diesen großen Fähigkeiten das symbiotische Gleichgewicht in der Natur, ja mehr noch: das Gleichgewicht in der Erdatmosphäre zu zerstören. In seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1987 formuliert er: "So erhält die Ethik zum ersten Male eine quasi kosmische Dimension, über alles Zwischenmenschliche hinaus".¹⁸ Aus dieser Einsicht prägt er den Begriff einer "Pflicht aller Freiheit"¹⁹, die sich darin äußert, daß sich der mit so großer Vollmacht ausgestattete Mensch Grenzen setzt, wie sie durch die Auswirkung der eigenen Freiheit auf andere Menschen, andere Völker, aber auch auf die Tierwelt, die neu als mitgeschöpfliche zu entdecken ist, und schließlich auf die Erde und die Erdatmosphäre dringend geboten sind. Der Mensch muß nach Jonas neu lernen, sich als Geschöpf zu verstehen, das – trotz seiner Vollmacht – Rücksicht auf Mitgeschöpfe und auf die Erde als den Lebensraum aller nehmen muß.

16 Die gängige Darstellung in Mesopotamien, wie sie sowohl das ältere Atrahasis-Epos als auch das jüngere Epos von der Weltentstehung, enūma eliš, prägt, läßt den Menschen aus Ton und Götterblut geschaffen sein: Auch als der Sterbliche hat er göttliche Wesensanteile in sich. Von dieser optimistischen Sicht des Menschen ist später Platons Ideenlehre geprägt.

17 HANS JONAS, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Suhrkamp Tb 1085, 1984.

18 DERS., Wissenschaft als persönliches Erlebnis, Göttingen 1987, 32ff.; 40.

19 Ebd. 39.

In einer solchen Bestimmung der menschlichen Verantwortung, die weit über das Zwischenmenschliche hinausgeht, wurden wesentliche Aspekte des Alten Testaments aufgegriffen, wie wir sie zuvor an Hand von Texten aus den Propheten, den Psalmen und der Urgeschichte zu erheben versucht haben. Die Bibel Alten wie Neuen Testaments ist allerdings der Überzeugung, daß der Mensch dazu erst fähig wird, wenn Gott ihn von Grund auf erneuert.