

OTTO KAISER · MARBURG

DIE SCHÖPFUNGSMACHT DES WORTES GOTTES

1. Die drei Weisen, von der Entstehung der Welt zu reden

Die Vorstellung, daß die Götter sich den Menschen nicht nur durch Vorzeichen, sondern auch durch Träume, Gesichte und unmittelbar an sie gerichtete Worte mitteilen, gehört zum Gemeingut der Alten. Trotzdem führte in Israel erst ein entwickeltes theologisches Denken zu der dem Leser der Bibel so selbstverständlichen Vorstellung, dass der Herr Himmel und Erde samt allem, was sie mit Leben erfüllt, durch sein Wort geschaffen hat. Denn gewöhnlich stellte man sich die Entstehung der Dinge in Analogie zu dem in der Natur bzw. Kultur Beobachteten als Gebären oder handwerkliches Herstellen vor.¹

2. Altorientalisch-monophysitische Schöpfungsvorstellungen

Blicken wir in das babylonische Schöpfungsepos Enuma elisch («Als droben...»),² so erfahren wir, daß der weiseste unter allen Göttern, der Sonnengott Bel/Marduk, der Sohn Eas, des Gottes des Grundwassers und der Weisheit, und seiner Frau Damkina, Himmel und Erde nach einem Zweikampf mit der Urgöttin Tiamat aus deren Kadaver herstellte, indem er dessen eine Hälfte zum Himmel und dessen andere zur Erde bestimmte (IV,65-138).³ Anschließend versammelte er die großen Götter, um zu verlangen, dass der Anstifter des von Tiamat angeführten Kampfes bestraft werden sollte. Daraufhin wurde der als solcher ermittelte Gott Kingu gebunden, seine Adern zerschnitten und aus seinem Blut von Ea die Menschheit erschaffen, um den Göttern die ihrer Versorgung dienende Arbeit abzunehmen. Um Marduk für diesen Kampf zu rüsten, hatten ihm die großen Götter zuvor magische Befehlsgewalt übertragen und er eine entsprechende Machtprobe abgelegt, indem er auf ihre Aufforderung ein Sternbild verschwinden und wiedererscheinen ließ. Daraufhin erkannten

OTTO KAISER, Jahrgang 1924, Prof. em. für Altes Testament an der Evang. Theol. Fakultät der Philipps-Universität Marburg.

sie ihn als ihren König an und gaben ihm eine unwiderstehliche Waffe (Taf. III,135-IV,34). So begegnet uns in dem Epos zwar die Vorstellung von dem unwiderstehlichen göttlichen Machtwort, ohne dass man den mit seiner Hilfe erbrachten Machterweis im eigentlichen Sinne als einen kosmogonischen Akt bezeichnen kann, weil mit seiner Hilfe nichts Neues hervorgebracht, sondern lediglich Bestehendes wie in einem Zaubertrick vorübergehend zum Verschwinden und dann wieder zum Vorschein gebracht wird. Möglicherweise hat das täglich zu beobachtende, an den Sonnenlauf gebundene Phänomen des Verlöschen und Wiederaufstrahlens der Sterne den Anstoß zu diesem Motiv geliefert.

Was aber die Menschenschöpfung betrifft, so wurde sie z.B. im altbabylonischen Flutepos *Atram-Hasis* einleuchtender der Muttergöttin Mami oder Nintu, der *Herrin Gebärerin* zugewiesen: Nachdem die Götter den Gott *Geschtu'e*, dem Planungsfähigkeit eignet, zu diesem Zweck geschlachtet hatten, formten sie aus einer Mischung von seinem Fleisch und Blut mit Lehm die Menschen (I, 223-243).⁴ Das *Enuma elisch* ist vermutlich im 12. Jh. v. Chr. entstanden.⁵ Sein Verfasser hat in ihm Marduk die unterschiedlichsten Urtaten beigelegt, um ihn anstelle des Himmelsgottes Anu und des Sturmgottes Enlil als König der Götter zu verherrlichen und damit den Vormachtanspruch der Könige von Babylon zu legitimieren.⁶

3. Die Götterneunheit als Herz und Zunge des memphitischen Urgottes Ptah

Eine ähnliche Machtkonzentration wie im *Enuma elisch* haben auch die ägyptischen Priester vorgenommen, denen wir das sog. *Denkmal memphitischer Theologie* verdanken, eine Schrift, die trotz ihrer Vorgabe, die Kopie eines uralten Werkes zu sein, erst aus den letzten Jahren des 8. oder den ersten des 7. Jh.s. v.Chr. stammt.⁷ In ihr erklären die memphitischen Priester, dass ihr heimatlicher Gott Ptah Herz und Zunge der Götterneunheit, und d.h. Atums und der weiteren acht Urgötter von On (Heliopolis), sei. Dem zu Folge wäre alles, was von Göttern, Menschen und Tieren je gedacht, geplant und ausgeführt wird, sein Gedanke, sein Plan und seine Tat. So stehe Ptah *an der Spitze jedes Leibes und jedes Mundes aller Götter, aller Menschen, [aller] Tiere und aller Würmer, die leben, wobei er alles denkt und befiehlt, was er will*. Kaum ein anderer Text ist geeignet, dem heutigen Leser den Unterschied zwischen biblischem und altorientalisch-ägyptischem Götter- und Schöpfungsglauben so deutlich bewusst zu machen wie dieser.⁸ Nach ihm ist die kosmogonische Götterneunheit einerseits aus Ptah entstanden und andererseits sein Herz und seine Zunge, das Werkzeug seines Denkens und Befehlens.⁹ Das ist eine ganz eigentümliche Bildung, die den Polytheismus einem dynamischen Monotheismus unterstellt, der den ganzen kosmischen Prozess als eine Selbstdarstellung des Denkens und

Wollens des zum einzigen wahren Urgott erhobenen Gottes Ptah deklariert, ohne die damit verbundenen ethischen Probleme anzusprechen. Diese Konstruktion stellt die Vollendung des der altorientalischen wie der ägyptischen Religionen eigenen Monophysitismus dar, nach dem Götter und Menschen ein und derselben Natur sind.¹⁰

4. *Der qualitative Unterschied zwischen Gott und seinen Kreaturen als Voraussetzung des alttestamentlichen Redens von Gottes Schöpfung*

Ein derartiger Monophysitismus aber war für das alttestamentlich-biblische Denken völlig unakzeptabel. Denn für dieses besteht zwischen Gott als dem Schöpfer aller Dinge und seinen Kreaturen nicht nur ein quantitativer, in beider unterschiedlicher Macht begründeter, sondern ein qualitativer Unterschied. Das Alte Testament hat es daher nicht bei einer bloßen Wirkungstranzendenz belassen, gemäß der Gott oder die Götter den Menschen an Größe und Kraft unendlich überlegen sind und in einer in immer unerreichbarere Ferne entrückten Himmelsgegend wohnen, sondern es hat den einen Gott der ganzen Welt als seiner Schöpfung gegenübergestellt. Der Begrenzung des menschlichen Vorstellungsvermögens auf die raumzeitliche Wirklichkeit und seinem geistesgeschichtlich binnenmythischen Ort entsprechend konnten seine Priester, Sänger und weisen Schreiber diesem vernünftigen Glauben nur Ausdruck geben, indem sie sich konkreter raumzeitlicher Vorstellungen bedienten. Dabei haben sie von den drei grundsätzlich zur Verfügung stehenden Konzepten der Schöpfung als göttlicher Zeugung, handwerklicher Herstellung durch einen *deus faber*, einen Handwerker-Gott, und durch das Wort Gottes nur von den beiden letzten Gebrauch machen können,¹¹ weil das Erste nur in einem polytheistischen und monophysitischen Kontext sinnvoll ist; denn Theogonie und Kosmogonie, die Geburt der Götter und die Entstehung der Welt fallen in ihm in der Regel zusammen. Andererseits erlaubt es erst die Vorstellung von der Schöpfung durch das Wort, Gott und Welt so grundsätzlich voneinander zu trennen, dass in ihr die Transzendenz Gottes aufscheint. Dass sich auch dieses Konzept nicht von der allen kosmogonischen Erzählung innewohnenden Logik lösen kann, von einem Urzustand auszugehen, der durch sein negatives Verhältnis zur bestehenden Weltordnung bestimmt ist, ist durch die Möglichkeiten menschlichen Vorstellens begründet und stellt in seinen Grenzen ein einleuchtendes Verfahren dar.¹²

Liest man unter diesem Gesichtspunkt die beiden klassischen biblischen Schöpfungstexte, den priesterlichen Schöpfungsbericht in Gen 1,1-2,4a mit seiner Rede von Gott und die schon durch ihre Verwendung des Gottesnamens Jahwe als anderer Herkunft ausgewiesene Erzählung von Paradies und Sündenfall in Gen 2,4b-3,24¹³, so begegnen uns in ihnen die

beiden für alttestamentliches Denken möglichen Konzepte: Der die Bibel eröffnende Bericht bedient sich der Vorstellung von der Erschaffung der Welt und ihrer Bewohner durch das Wort Gottes. Dagegen vertritt die in ihrer jetzigen Gestalt jüngere Paradieseserzählung dank der ihr inkorporierten älteren Geschichte von der Erschaffung des Mannes, der Tiere und der Frau¹⁴ eindeutig das zweite Konzept von der Schöpfung als handwerklicher Herstellung: Nach ihr werden der Mann (*adam*) und die Tiere von Jahwe Elohim aus der losen, braunroten Erdkrume (*adamâ*) geformt (2,7a und 19) und durch göttliche Beatmung belebt (2,7b). Die Frau wird dagegen aus der Rippe des Mannes erschaffen, um ihre Rolle als der dem Mann unentbehrlichen Gehilfin und Gefährtin zu unterstreichen (2,20b–24). Scheinbar handelt es sich um eine ganz naive Erzählung, in Wahrheit ist sie nicht minder reflektiert als die von der Beimischung des Gottes Geschtu'e, des Gottes Vernunft, im Atram-Hasis-Epos; denn der protobiblische Erzähler erklärt auf diese Weise, dass alles irdische Leben Anteil am göttlichen Leben hat,¹⁵ der biblische fügt dem auf poetischste Weise den Zug hinzu, dass der Mensch das gottgleiche Urteilsvermögen an sich gerissen und dadurch den Tod eingehandelt hat.

5. Wort- und Tatschöpfung in Gen 1

Sieht man sich den priesterlichen Schöpfungsbericht genauer an, so erkennt man, dass der Priester sein gänzlich abstraktes Konzept der Schöpfung der Welt durch Gottes Wort unter Benutzung einer älteren Vorlage formuliert hat, nach der Gott seine Werke als der erste Handwerker gemacht hat (*asâ*). Das lässt sich daran erkennen, dass er acht Werke so in sein Siebentageschema eingefügt hat, dass er sie in zweimal vier unterteilte und dem 3. und 6. Tag je zwei zuwies. Doch dieses kunstvolle Schema, das dem 4. Schöpfungstag aus kalendarischen Gründen die Erschaffung der Gestirne zuschreibt,¹⁶ so dass das Licht des 1. und die Lichter des 4. Tages einander entsprechen, wirkt insofern gewalttätig, als es nun dem dritten Tag sowohl das letzte Werk der Scheidung¹⁷ wie das Erste der Ausschmückung zuordnet. Sieht man sich die Erzählung genauer an, so zeigt sich, dass ihre imposante Monumentalität auf einem festen Schema beruht, das aus dem einleitenden Bericht von Gottes Schöpfungsbefehl, dem formelhaften Vollzugsbericht, einem nachfolgenden Tatbericht, der Inspektions- und Billigungs-, der Benennungs- und der Tagesformel besteht. Das Nacheinander des *Und Gott sprach... und es geschah so*¹⁸ und *Gott machte...* erscheint dabei zunächst ganz unverdächtig als Abfolge von Befehl- und zweigliedrigem Ausführungsbericht. Aber der dadurch verursachte Pleonasmus,¹⁹ der im Bericht des 4. Tages seinen Höhepunkt erreicht, verweist auf den Gebrauch einer Vorlage zurück, die allein von

Gottes Schöpfungstaten berichtete.²⁰ Der Umgestaltungsprozeß der Vorlage erreichte seinen Höhepunkt, als man Vers 1 von der ursprünglich die V.1-3 umspannenden Satzfolge abtrennte, so dass die Tora mit den Worten *Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde* begann. So wurde die Chaosaussage in V.2 durch die beiden Schöpfungsaussagen in V.1 und 3 eingeklammert.²¹ Dabei handelt V.1 nicht von einem der eigentlichen Schöpfung vorausgehenden Akt der Erschaffung eines höchsten Himmels und der vom Urmeer bedeckten Erde,²² sondern er fasst den ganzen folgenden Bericht zusammen. Mithin erfüllt er dieselbe Funktion als Überschrift wie 2,4a als Unterschrift, wobei 2,4a vermutlich bei der Isolation von V.1 seine einstige Stellung als Überschrift verloren hat.²³

Ursprünglich bildeten die V.1-3 eine einzige Satzfolge: *Als Gott anfang²⁴, den Himmel und die Erde zu schaffen, die Erde noch ungeformt und ungestaltet war, Finsternis über der Fläche des Urmeeres lag und ein Gottessturm unruhig über der Wasserfläche hin und her fuhr, da sagte Gott: Es werde Licht! und da ward es Licht.* Diese Satzfolge bereitet das Folgende logisch vor: Sie schildert den Urzustand vor der Schöpfung, dem die Schöpfungswerke der ersten drei Schöpfungstage mit ihrer Erschaffung des Lichts, der Himmelsfeste und der Erde ein Ende bereiten. Den Prozess der Weltschöpfung vermochte auch der Priester sich nicht anders als ein Werk der Scheidung und Ordnung vorzustellen. Das Werk des 1. Tages fügt sich zwar insofern dem Ordnungsschema ein, als Gott sogleich nach der Erschaffung des Lichts und seiner Billigung zeitlich zwischen Licht und Finsternis scheidet und damit den Wechsel zwischen Tag und Nacht begründet; aber es transzendiert es insofern, als das Licht natürlich nicht durch einen Akt der Scheidung aus der Finsternis gewonnen wird, sondern auf Gottes Schöpfungsbefehl hin entsteht (V.3): *Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.*

6. Gottes Schöpfung durch das Wort als wunderbarer Ausdruck seiner Macht

Angesichts des insgesamt strengen Schematismus mit seiner Entsprechung von Wortbericht mit Vollzugsformel, Tatbericht mit Billigungsformel und abschließender Tagesformel erweckt der Bericht über den 3. Tag mit seinem 3. und 4. Schöpfungswerk wegen seiner formalen Defizite die Aufmerksamkeit des Auslegers: Denn auf den an die Wasser gerichteten Befehl, sich an einem Ort zu sammeln, und die Vollzugsformel in V. 9 folgen in V. 10 sogleich die Benennung und die Billigungsformel. Es fehlt mithin der Tatbericht mitsamt der Billigung. Auf den an die Erde gerichteten Befehl in V. 11 folgt in V. 12 ein Ausführungsbericht, in dem nicht Gott, sondern die Erde als Befehlsempfängerin Subjekt des Vollzuges ist. Weiterhin fällt auf, dass der erste Befehl des 6. Tages in V. 24 wieder-

um der Erde gilt, aber in dem in V. 25 folgenden Tatbericht trotzdem der Gott als Subjekt des Handelns erscheint.

Diese drei Sonderfälle erklären sich dadurch, dass ihnen ältere Traditionen zugrundeliegen: Hinter V. 9 steht vermutlich die altkanaanäische Mythe vom Sieg des Wettergottes über das Meer mittels seiner Blitz- und Donnerkeule, wie sie aus der ugaritischen Baalmythe KTU 1.2.IV. bekannt ist²⁵ und in der Bibel ein reiches Echo gefunden hat.²⁶ Sie klingt noch in Ps 104,6f. als ein Element poetischer Bildungsmythologisierung nach.²⁷ Dort heißt es, dass die Wasser der Urflut (*Tehom*) die Berge bedeckten, dann aber vor Jahwes Schelten flohen und von seiner Donnerstimme vertrieben wurden. Auch an dieser Stelle zeigt sich die rationalistische Tendenz des Priesters: So wie bei ihm aus der Gewitterwolke, die den unter Blitz und Donner erfolgenden Aufzug Jahwes ankündigt, der Vorhang für die Herrlichkeit Jahwes²⁸ und diese selbst zu einer geheimnisvollen, Bewunderung und Ehrfurcht erweckenden, seine Gegenwart anzeigenden Illumination geworden ist,²⁹ so hat auch Gottes Stimme nichts mehr mit dem Donner der alten Berg- und Vegetationsgötter zu tun, sondern ist zu seinem göttlichen und herrscherlichen Wort geworden, das bewirkt, was er befiehlt.

Bei den Anomalien des 4. und des 6. Tagwerks steht dagegen die Vorstellung von der Erde als der Mutter alles Lebendigen im Hintergrund, wie sie Hi 2,21a voraussetzt und Sir 40,1 als poetische Formel aufgreift.³⁰ Erschien es dem Priester im Fall der Pflanzen in Übereinstimmung mit der Beobachtung als tolerabel, die Erde auf Gottes Anweisung selbst produktiv werden zu lassen, so hat er das Mythologem im Fall der Landtiere durch den Jahwes Schöpfungshandeln betonenden Tatbericht zerstört.³¹ So erscheinen dem Leser des 1. Kapitels der Bibel die Erschaffung des Lichts, der Vögel, der Fische samt der Meeresungeheuer und Menschen als gänzlich wunderbarer Ausdruck der Macht Gottes. Denn es wird mit keinem Wort angedeutet, woraus Gott das Licht, die Tiere und schließlich die Menschen erschuf, sondern im Gegensatz zu dem *‘asâ* (er machte) der Vorlage das nur noch auf Gottes Schöpfungshandeln bezogene *barâ* (er schuf) benutzt, so dass sich dem Leser am Ende die Vorstellung von einem einzigen, sechs Tage währenden Schöpfungswunder einprägt, wie sie der Dichter des 33. Psalms in V. 9 auf die Formel gebracht hat:

*Denn ER sprach, und es geschah,
er gebot, und es stand da.*

Um die prokreative Kraft der Menschen und Tiere an Gottes Wort zu binden, greift der Priester zu ihrer Erklärung auch nicht auf die Vorstellung von der immer währenden Schöpfungstätigkeit Gottes, der *creatio continua*, zurück, sondern er lässt Gott den Vögeln und Meeresbewohnern und vor allem den Menschen (und dank ihrer Einordnung zwischen bei-

den auch den Landtieren) in V.22 und 28 seinen Fruchtbarkeits- und Mehrungssegen erteilen, der im Fall der Menschen mit ihrem Auftrag, über die Erde und die Tiere zu herrschen, verbunden ist. So erweist sich nach dem Denken des Priesters in jeder Fortpflanzung Gottes anfänglicher Segen am Werk, der den Menschen zugleich dazu bevollmächtigt, wozu er erschaffen ist: in Gottes Ebenbildlichkeit und Stellvertretung die Erde und alles Getier zu beherrschen.³² Dass der Priester Gott in diesem Fall nicht befehlen, sondern segnen lässt, hängt einerseits mit der primären Bedeutung des Segens als der Übertragung heilvoller Lebenskraft mittels einer Berührung³³ und eines die Rite begleitenden machtvollen Wortes zusammen,³⁴ vor allem aber mit dem Bestreben, alles Leben an Gottes Wort zu binden.³⁵ Zum Glück blieben die Väter des Alten Testaments dank ihres symbolischen Denkens davor bewahrt, alle ein anderes Schöpfungskonzept vertretenden Texte zu überarbeiten oder auszuseiden; denn jedes von ihnen erlaubt einen besonderen Aspekt des Gottesverhältnisses auszusagen: So wie der Priester mit seinem Konzept von der Schöpfung durch das Wort den exklusiven Charakter der Kretativität Gottes gegenüber all seinen Werken betont, hält das der *creatio continua*, des fortwährenden Schaffens daran fest, dass alle Lebewesen über die Generationen hinweg seine Werke sind und ihm mithin jeder Einzelne unmittelbar sein Leben und seine schicksalhafte Eigenart verdankt.³⁶ So lässt der Prophetentheologe Jahwe Jeremia bei seiner Berufung versichern, dass für ihn gilt, wessen sich die Könige rühmten (Jer 1,4):³⁷

*Ehe ich dich bildete, im Mutterleib kannte ich dich,
und ehe du den Schoß verließest, heiligte ich dich,
bestimmte ich dich zum Völkerpropheten.*

Der durch die Überschrift mit König David identifizierte Beter des 139. Psalms aber bekennt seinem Gott in den V. 13-15:³⁸

*Ja, du hast meine Nieren erschaffen,
mich in meiner Mutter Leib gewebt.
Ich preise dich, dass ich wunderbar gemacht bin,
«und meine Seele weiß das wohl.
Mein Gebein war dir nicht verborgen»,
als ich in den Tiefen der Erde gewirkt ward.*

7. Gottes ewiges Wort und unser ihn bezeugendes Wort

Treten wir in die systematische Schlussüberlegung ein,³⁹ so gilt es eingangs, auf die für den heutigen Leser erstaunliche Tatsache hinzuweisen, dass der Priester ohne alle Erläuterungen und Umschweife mit seinem Bericht von

Gottes Schöpfungshandeln einsetzt. Er hält mithin seine Darstellung, dass Gott die Welt geschaffen hat, für keiner Begründung bedürftig: Die Ordnung der Welt bezeugt in seinen Augen ihren weltüberlegenen, transzendenten Schöpfer (Ps 19,2-5), ein Argument, das am Ende des letzten vorchristlichen Jahrtausends ein gebildeter alexandrinischer Jude zugunsten des Hauptgebotes und gegen den Götzendienst entfaltet hat (SapSal 13,1-9).⁴⁰ Dabei setzen der Priester wie der jüdische Gelehrte den Glauben an den Gott Israels voraus: Für den Priester ist dieser Gott derselbe, der mit Abraham und seinen Nachkommen einen Bund geschlossen (Gen 17,1ff.), Mose seinen Namen offenbart (Ex 6,2ff.) und inmitten Israels in Gestalt seiner Herrlichkeit zu wohnen beschlossen hat (Ex 29,44ff.).⁴¹ Für den alexandrinischen Gelehrten aber ist einerseits das Halten der Tora die Bedingung für die göttliche Zuerkennung der Unsterblichkeit (vgl. SapSal 6,18f. mit 8,17 und 15,3)⁴² und die biblische Geschichte das große Paradigma für Gottes Fürsorge für sein Volk Israel (11,1-14; 16,1-19,22).⁴³ Dass der physikotheologische Gottesbeweis, der von der Ordnung der Welt auf den sie ordnenden Geist, und der kosmologische Gottesbeweis, der von der Existenz der Welt auf ihren notwendigen Urheber schließt, als solche den ontologischen voraussetzen, hat Immanuel Kant mit Recht betont.⁴⁴ Das ontologische Argument lässt sich freilich gegen den Weisen aus Königsberg auf die Formel bringen, dass Weltbewusstsein und Gottesbewusstsein nicht voneinander zu trennen sind, sondern gemäß der ontologischen Differenz von Bedingtem und Unbedingtem in einem notwendigen dialektischen Verhältnis zueinander stehen.⁴⁵ Damit gilt, was freilich auch Kant gesehen hat, dass, wer um die Grenze weiß, bereits über sie hinaus ist.⁴⁶ Wer an ihr aus erkenntnistheoretischen Gründen stehen bleibt, kann dem Glauben das Recht, sie im Gottvertrauen *praktisch* zu transzendieren, nicht bestreiten, weil er über keine Mittel zum Gegenbeweis verfügt.

Inzwischen stellt sich freilich die gegenwärtige Welt mitsamt ihren Bewohnern als Resultat eines sich selbst organisierenden Prozesses dar. Aber wenn in ihm autoepistemische, um sich selbst wissende und zur Welt-erfassung und Weltbeherrschung fähige Wesen entstehen, so muss Autoepistemie zu den weltlosen Voraussetzungen dieses Prozesses gehören.⁴⁷ Übersetzen wir das in die Sprache der biblischen Tradition, so ist Gott Geist und verdankt die Welt ihr Dasein seinem Wort.

Spricht der Glaubende von Gottes Wort, so weiß er, über die Grenzen seiner Vernunft aufgeklärt, dass er sich dabei einer analogen Redeweise bedient. Primär ereignet sich dieses Wort als die Pro-vokation des Ganz-Anderen, die in der Endlichkeit und Relativität des Menschen mit ihrem leeren Verweis auf die Unendlichkeit und Absolutheit liegt und als solche trotzdem seine Einnistung in die Endlichkeit in Frage stellt. Ähnliches gilt für das biblische Wort wie für die christliche Predigt. Beide gewinnen

ihren adäquaten Charakter als Gottes Wort nicht dadurch, dass sie die immanente Begrenzung der menschlichen Erkenntnis mittels phantastischer Aussagen über die jenseitige Welt schwärmerisch übersteigen, sondern dadurch, dass sie den Menschen auf seinen unaufhebbaren Bezug zu dem Ganz-Anderen als dem Grund seiner welthaften Existenz und zugleich auf seinen wesentlichen Bezug zu dem Anderen neben ihm anreden und ihn auffordern, im Vertrauen auf den Einen den Anderen in seine Hut zu nehmen.⁴⁸ Wenn Menschenwort dieses Ziel erreicht, ist es selbst zu dem lebendigen und wirksamen Wort Gottes geworden, von dem Heb 4,1f. spricht.⁴⁹ Als das Leben rettende, zum wahren und ewigen Leben führende Wort ist es dem schaffenden Urwort gleich, das seither mit wortloser Stimme durch seine Geschöpfe dem seine Herrlichkeit verkündet (Ps 29,2-4), der an der Grenze der Immanenz als der Endliche vor dem Ewigen und als der Relative vor dem Absoluten das Knie beugt und mit dem Psalmisten, der die Schöpfungsmacht Gottes auf die Formel des *Denn ER sprach, und es geschah/er gebot, und es stand da!* gebracht hat, bekennt und bittet (Ps 33,20-23):

*Unsre Seele wartet auf den Herrn,
unsre Hilfe und unser Schutz ist ER.
Ja, seiner freut sich unser Herz,
denn wir trauen seinem heiligen Namen.
Es komme deine treue Huld, Herr, über uns,
so wie wir auf dich harren.*

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des ATs II: Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen* (weiterhin als GAT II zitiert), UTB 2024, Göttingen 1998, S. 240-250.

² Vgl. zu ihm auch GAT II, S. 235-239.

³ Vgl. die von W.G. Lambert erstellte und K. Hecker bearbeitete Übersetzung des Epos in: TUAT III/4, Gütersloh 1994, S. 565-602 und bes. S. 583f., S. 585-587, vgl. S. 588f., und S. 592 und dazu T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven und London 1976, S. 165-192.

⁴ Vgl. dazu die Übersetzung und Bearbeitung von W. von Soden, in: TUAT III/4, S. 612-645 und bes. S. 623f.

⁵ Vgl. dazu auch O. Kaiser, GAT II, S. 283f.

⁶ Vgl. dazu W.G. Lambert, in: TUAT III/4, S. 565.

⁷ Vgl. dazu künftig die Neubearbeitung von C. Peust und H. Sternberg-el Hotabi, in: TUAT.E, Gütersloh 2001, welche die These von F. Junge, MDAIK 29, 1973, S. 195-204, dass es sich bei dieser Komposition um ein Werk des späten 8. Jh. v. Chr. handelt, noch einmal eindrucksvoll bestätigt.

⁸ Vgl. dazu auch K. Koch, Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem, ZThK 62, 1965, S. 251-293 = ders., Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte, Neukirchen-Vluyn 1987, S. 61-105.

⁹ Zu den theologischen Implikationen des Textes vgl. auch K. Koch, Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis, Stuttgart u.a. 1993, S. 377-382.

¹⁰ Vgl. dazu auch O. Kaiser, GAT II, S. 249f.

¹¹ Vgl. dazu O. Kaiser, GAT II, S. 240-251.

¹² Vgl. dazu auch R. Höningwald, Erkenntnistheoretisches zur Schöpfungsgeschichte der Genesis, SGV 161, Tübingen 1932.

¹³ Erst der Redaktor, der sie hinter Gen 1,1-2,4a eingeschaltet hat, dürfte für die eigentümliche Doppelbezeichnung Jahwe Elohim (Gott) verantwortlich sein; vgl. dazu M. Witte, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26, BZAW 265, Berlin. New York 1998, S. 57-61.

¹⁴ Zu den unterschiedlichen redaktionsgeschichtlichen Lösungsversuchen vgl. L. Ruppert, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar I: Gen 1,1-11,26, FzB 70, Würzburg 1992, S. 113-126 sowie weiterhin E. Otto, Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionsgeschichtlichen Kontext, in: A.A. Diesel u.a., Hg., «Jedes Ding hat seine Zeit...» FS D. Michel, BZAW 241, Berlin. New York 1996, S. 167-192 und M. Witte, Urgeschichte, S. 158-166.

¹⁵ Vgl. dazu auch Kaiser, GAT II, S. 286-290.

¹⁶ Vgl. dazu Kaiser, GAT II, S. 252.

¹⁷ Vgl. V.4.6 und 9.

¹⁸ Vgl. Gen 1,9a.b; 11.a.b; 14-15a.b; 24a.b; 1,7b verlangt mit G die Umstellung hinter V.6.

¹⁹ Vgl. Gen 1,7a; (12a und sie brachte hervor [*wattôšêl*]); 16a (V.17a und er gab [*wajjitten*]); 25a. Dagegen findet das *lasst uns machen* (na^{asæ}) aus V. 26a keine Aufnahme, sondern der Vollzug wird wie in V.21 und V.27 durch ein *und Gott schuf* mitgeteilt.

²⁰ Vgl. den Rekonstruktionsversuch von C. Levin, Tatbericht und Wortbericht in der priesterlichen Schöpfungserzählung, ZThK 91, 1994, S. 115-133.

²¹ Zum Problem des ursprünglichen Position von 2,4a als Einleitung der Erzählung vgl. O. Kaiser, SAT II, S. 262

²² Vgl. z.B. Jub 2,2.

²³ Anders zuletzt Levin, ZThK 91, 1994, S. 125f.

²⁴ Das Verb *barâ* steht hier im Infinitiv constructus als Genitiv zu dem vorausgehenden *b'rêšcîit*.

²⁵ Vgl. dazu M.S. Smith, The Ugaritic Baal Cycle I: Introduction with Text, Translation & Commentary of KTU 1.1-1.2, VT.S 55, Leiden u.a. 1994, bes. die Darstellung der bisherigen Deutungsmodelle S. 58-114. Die letzte deutsche Bearbeitung des Baal-Zyklus KTU 1.1-6 haben M. Dietrich und O. Loretz, in: TUAT III/6, 1997, S. 1091-1198 vorgelegt.

²⁶ Vgl. dazu J. Day, God's conflict with the dragon and the sea. Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament, UCOP 35, Cambridge 1985 sowie H. Niehr, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr., BZAW 190, Berlin. New York 1990, S. 129-140.

²⁷ Vgl. dazu Niehrs Ausführungen über den literarischen Paganismus S. 210-220.

²⁸ Vgl. Weinfeld, S. 202.

²⁹ Vgl. M. Weinfeld, Deuteronomy and the Deuteronomistic School, Oxford 1972, S. 204f. Nach Gen 1,26f. stellte sich der Priester Gott trotzdem menschengestaltig vor, so dass man zur vollen Vergegenwärtigung der Kabod-Vorstellung auf die Merkaba- oder Thronwagen-Vision in Ez 1 zurückgreifen muss; vgl. Weinfeld, S. 201; Kaiser, GAT II, S. 191-196.

³⁰ Hier wird der Tag des Hervorgehens aus dem Mutterschoß in 1c in 1d dem der Rückkehr zur Mutter alles Lebendigen parallel gesetzt; vgl. auch Ps 139, in dem der Rede vom Mutterleib in V.13 die von der Tiefe der Erde in V.15 als Ort des Entstehens des Beters entspricht.

³¹ Zu der für die Alten bestehenden Plausibilität des Mythologems vgl. Ovid, met.I.416-433.

³² Vgl. Gen 1,26 und dazu Kaiser, GAT II, S. 301-312.

³³ Vgl. Gen 48,13ff.

³⁴ Vgl. dazu H.-P. Müller, Segen im Alten Testament. Theologische Implikationen eines halb vergessenen Themas, ZThK 87, 1990, S. 1-32, bes. S. 3-19.

³⁵ Zur Bedeutung des Fluchs als eines die Lebenskraft schädigenden Machtwortes vgl. W. Schottroff, Art. Fluch, NBL I, Zürich 1991, Sp. 683f.

³⁶ Vgl. dazu auch O. Kaiser, GAT II, S. 227f.

³⁷ Vgl. dazu GAT II, S. 219 mit Anm. 35.

³⁸ Zur kontextuellen Verknüpfung des Psalms vgl. E. Zenger, Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen, Freiburg i.Br. u.a. 1997, S. 472-475.

³⁹ Die Darstellung beschränkt sich bewusst auf das erste Kapitel der Bibel und berührt andere Texte nur zum ergänzenden Vergleich. Denn eine angemessene Behandlung der vermutlich erst zwischen dem späten 6. und der Mitte des 4. Jh. v.Chr. entwickelten prophetentheologischen Vorstellung von der dynamischen Wirksamkeit des prophetischen Gotteswortes würde bei der gegenwärtigen Diskussionslage einen eigenen Aufsatz erfordern. Doch sei wenigstens anmerkungsweise auf die wichtigsten Belege hingewiesen. Dabei ist an erster Stelle das Kehrversgedicht von der ausgestreckten Hand Jahwes in Jes 9,7-20 zu nennen. Bei ihm handelt es sich um eine Fortschreibung, die den Verstockungsauftrag aus Jes 6,9ff. dahingehend abzumildern versucht, dass sie die zum Untergang führende Unheilsgeschichte Israels als Folge seiner ausgebliebenen Umkehr deutet. Sie geht dabei davon aus, dass das den göttlichen Zorn vollziehende Prophetenwort das Unheil nicht nur angekündigt, sondern auch bewirkt hat. Schwieriger ist die Intention der Auseinandersetzung über das Prophetenwort in Jer 23,9-40 zu bestimmen, in der Jahwewort und Prophetenwort einander gegenübergestellt werden und das Jahwewort in V. 29 mit einem Hammer verglichen wird, der Felsen zerschmettert. Es dürfte in diesem Abschnitt eher um die Abwertung einer unzeitigen spätvorexilischen, wenn nicht bereits exilischen Heilsprophetie zugunsten der Gerichtsprophetie als dem wahren Jahwewort (vgl. W. McKane, Jeremiah I, ICC, Edinburgh 1986, S. 588-597, bes. S. 596f. bzw. K.-F. Pohlmann, Die Ferne Gottes – Studien zum Jeremiabuch, BZAW 179, Berlin. New York 1989, S. 93-95) als um eine späte Ablehnung der Prophetie überhaupt gehen (R.P. Carroll, Jeremiah, OTL, London 1986, S. 469-474). Um ihrer poetischen Schönheit, theologischen Bedeutung und homiletischen wie kirchenmusikalischen Verwendung willen ist hier schließlich auch an die worththeologischen Zusätze in den Rahmentexten der deuterocesajanischen Sammlung Jes 40,6-8 und 55,10f. zu erinnern, die beide die Absicht verfolgen, die Erwartung der Erfüllung der Heilsworte angesichts der Heilsverzögerung lebendig zu halten. In 40,6-8 stellt eine himmlische Stimme der Hinfälligkeit alles Fleisches die Beständigkeit des Wortes Jahwes gegenüber. 55,10f. knüpft dagegen an die in den V. 6-8 vorausgehende Mahnrede an, die angesichts des nahen Heils zur Umkehr aufruft. In diesen Versen lässt der an der Heilsbotschaft für den Zion festhaltende Bearbeiter Jahwe die Ungeduldigen selbst mittels des Vergleichs seines Wortes mit Regen und Schnee trösten: Nicht anders als diese kehrt auch sein Wort nicht zum Himmel zurück, ohne zu bewirken, wozu es gesandt ist (zur redaktionsgeschichtlichen Einordnung vgl. K. Kiesow, Exodustexte im Jesajabuch, OBO 34, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1979, S. 35f., S. 125 und S. 160 und J. van Oorschot, Von Babel zum Zion, BZAW 206, Berlin. New York 1993, S. 205-207 und S. 273-277; anders z.B. H.-J. Hermisson, Studien zur Prophetie und Weisheit, hg. v. J. Barthel u.a., FAT 23, Tübingen 1998, S. 155). Es lässt sich mithin feststellen, dass im späten 6. oder frühen 5.Jh. eine Ontologisierung des Wortes Gottes eingesetzt hat, die ihm ein eigenes dynamisches Wesen zuschreibt. Im Targum setzt sich diese Entwicklung fort, indem dort statt von Gott häufig von der *Mémra*, dem Wort, die Rede ist, das nun selbst als Mittler zwischen Gott und die Menschen tritt und so auch den Zugang zu ihm zu verschaffen vermag, vgl. B.D. Chilton, The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum, JSOT. S 23, Sheffield 1983, S. 56-64.

⁴⁰ Vgl. M. Gilbert, La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-14), AnBib 53, Rom 1973, S. 1-52 und M. Kepper, Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit, BZAW 280, Berlin. New York 1999, S. 147-195 bzw. knapp J.J. Collins, Jewish Wisdom in the Hellenistic Age, Edinburgh 1998, S. 205-209.

⁴¹ Vgl. dazu auch B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn (1982) ²2000, S. 309-313 und S. 317-320 bzw. O. Kaiser, GAT II, S. 39-45, vgl. ders., Der Gott

des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments I: Grundlegung, UTB 1747, Göttingen 1993, S. 158 und S. 173-176.

⁴² Vgl. dazu auch J.M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, AnBib 41, Rom 1970, S. 62-71 und M. Neher, *Der Weg zur Unsterblichkeit in der Sapientia Salomonis*, in: G. Ahn und M. Dietrich, Hg., *Engel und Dämonen. Theologische, Anthropologische und Religionsgeschichtliche Aspekte des Bösen*, FARG 29, Münster 1997, S. 121-136.

⁴³ Vgl. dazu auch S. Cheon, *The Exodus Story in the Wisdom of Solomon. A Study in Biblical Interpretation*, JSP.S 23, Sheffield 1997, gegen seine zu eindeutige Situierung der Schrift 38 n.Chr. auch J.J. Collins, *Wisdom*, S. 178f. und M. Kepper, *Bildung*, S. 201f.

⁴⁴ Kritik der reinen Vernunft, A 630; B 658, hg. R. Schmidt, PhB 37a, Leipzig ²1930 = Hamburg 1956, S. 596, 11ff.

⁴⁵ Vgl. dazu W. Cramer, *Die absolute Reflexion II: Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, Frankfurt am Main 1967, S. 155-161. Die Literatur mit Analysen der Gottesbeweise und Stellungnahmen zu ihrer praktischen Bedeutung ist Legion. Ich belasse es daher bei exemplarischen Verweisen und nenne so einerseits den umfassenden Artikel von N. Samuelson und J. Clayton, *Gottesbeweise*, TRE XIII, 1984, S. 708-784, als Beispiel für die analytisch-philosophische Behandlung R. Swinburn, *The Existence of God*, Oxford 1979 und H.G. Hubbeling, *Einführung in die Religionsphilosophie*, UTB 1152, 1981, S. 77-98 sowie die dogmatischen Behandlungen durch W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, S. 131-150, vgl. bes. S. 148: Die Gottesbeweise bringen die Gottesidee nicht erst herbei, erzeugen sie nicht, sondern explizieren, konkretisieren und bewähren sie auf dem Weg denkender Weltbetrachtung; W. Pannenberg, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, S. 93-132, und zur Bedeutung des der Reflexion bedürftigen Unendlichkeitshorizontes für den endlichen Menschen S. 127f.

⁴⁶ Vgl. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), AA.W IV, Berlin 1903, S. 360 = hg. K. Vorländer, PhB 40, Leipzig 1920 = Hamburg 1951, S. 128f.

⁴⁷ Vgl. dazu auch W. Hoguebe, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings «Die Weltalter»*, stw 772, Frankfurt am Main 1989, S. 106-109.

⁴⁸ Vgl. E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über Betroffenheit von Transzendenz* (*De Dieu qui vient l'idée*, AF 51, 1983), übers. T. Wiemer, Nachw. B. Casper, Freiburg. München 1985, S. (185f.) 116f. und weiterhin O. Kaiser, *Die Rede von Gott im Zeitalter des Nihilismus*, in: J.A. Loader und H.V. Kieweler, Hg., *Vielseitigkeit des Alten Testaments*. FS G. Sauer, Wiener Theol. Studien 1, Frankfurt am Main 1999, S. 411-425 und bes. S. 415-422.

⁴⁹ Vgl. dazu E.-M. Bauer, *«Gottes Wort» und «Unser Wort»*. Bemerkungen zu Hebr 4,12-13, BZ. NF 44, 2000, S. 254-262.